

DIALOGUE WITH TIME

INTELLECTUAL HISTORY REVIEW

2008 Issue 24

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

2008 Выпуск 24

Редакционный совет

Карлос Антонио АГИРРЕ РОХАС
Национальный автономный
университет Мехико

М. В. БИБИКОВ
Институт всеобщей истории РАН

Констанс БЛЭКВЭЛ
Международное общество
интеллектуальной истории

В. П. БУДАНОВА
Институт всеобщей истории РАН

Т. А. БУЛЫГИНА
Ставропольский
государственный университет

П. П. ГАЙДЕНКО
Институт философии РАН

И. Н. ДАНИЛЕВСКИЙ
Институт всеобщей истории РАН

Г. И. ЗВЕРЕВА
Российский государственный
гуманитарный университет

В. П. КОРЗУН
Омский государственный университет

Б. Г. МОГИЛЬНИЦКИЙ
Томский государственный университет

Г. П. МЯГКОВ
Казанский государственный университет

И. В. НАРСКИЙ
Южно-Уральский государственный
университет, Челябинск

В. В. ПЕТРОВ
Институт философии РАН

Е. И. ПИВОВАР
Российский государственный
гуманитарный университет

Йорн РЮЗЕН
Институт наук о культуре, Эссен, ФРГ

М. Ф. РУМЯНЦЕВА
Российский государственный
гуманитарный университет

И. М. САВЕЛЬЕВА
Государственный Университет —
Высшая школа экономики

А. Б. СОКОЛОВ
Ярославский государственный
педагогический университет

Рольф ТОШТЕНДАЛЬ
Уппсальский Университет, Швеция

В. И. УКОЛОВА
Московский государственный институт
международных отношений
(Университет) МИД России

Н. А. ХАЧАТУРЯН
Московский 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

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ. 24.

М.: Едиториал УРСС, 2008. — 416 с.

DIALOGUE WITH TIME. 24.

Moscow: Editorial URSS, 2008. — 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

Бригадир выпуска — М. М. Горелов

ISSN 2073-7564

© Общество интеллектуальной истории

© Институт всеобщей истории РАН

© Журнал «Диалог со временем»

К ЮБИЛЕЮ

М. А. КУКАРЦЕВА

ХЕЙДЕН УАЙТ И ПРАКТИКА ИСТОРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ XX ВЕКА

В 2008 г. Хейдену Уайту исполняется восемьдесят лет. Это большое событие не только для американского интеллектуального сообщества, но и для мировой социально-гуманитарной мысли. Поколение 1940–1948 гг. породило в Америке и в Европе авторов, которые оказали огромное влияние на изменение стиля дискурса в исторических исследованиях. В США — Доменик Ла Капра, Линда Орт, Лари Шинер, в Нидерландах — Фрэнклин Анкерсмит, в Англии — Стивен Банн, в Канаде — Аллан Мегилл, во Франции — Мишель Фуко, Ролан Барт, Филипп Каррард и многие другие. Имена этих авторов, на тридцать лет вперед наметивших пути и направления исследования истории, сделались ключевыми для исторических и философско-исторических дискуссий второй половины XX века. Х. Уайт стал одним из символов этой блестящей плеяды, с которым ассоциируются ряд революционных, хотя настолько же и спорных идей в области историописания.

Хейден Уайт родился в г. Мартине, штат Теннесси, в 1928 г. Спустя несколько лет его родители переехали с экономически депрессивного Юга в Детройт. Переход от закрытой местечковой деревенской культуры жизни Юга США, которую он хорошо запомнил, к культуре большого, динамичного, многонационального города оказал немалое влияние на формирование взглядов Уайта на мир. В 1947 г. Хейден поступил в университет Уэйна (в то время — City College of Detroit). Круг людей, образовавшийся вокруг преподавателя Уайта по истории Уильяма Боссенбрука, во многом сформировал мыслительный универсум Хейдена. Влияние самого Боссенбрука на некоторые *особенности научного мышления и методологии исследований* Уайта можно назвать определяющим¹.

¹ *Bossenbrook W. J. The German Mind. Detroit: Wayne State University Press, 1961.* Интересно, что студентом Боссенбрука был и А. Данто, учивший-

Например, он использовал прием Боссенбрука — интерпретировать исторический объект, а не только излагать факты, и одновременно давать унифицированный образ этого объекта. А. Мегилл называет этот прием встречей интерпретационизма и эссенциализма в исторических исследованиях, в большинстве случаев приводящей к коллапсу последних². Эта противоречивость отражает ситуацию в американской исторической науке и критике последних сорока лет. Впоследствии Уайту удалось преобразовать эти противоположности во вполне креативный, хотя и спорный подход к изучению истории, который мы считаем возможным назвать риторико-спекулятивным.

Интересы Уайта как *историка и философа истории* сложились в основном под влиянием двух человек — Л. Бека из университета Рочестера в Нью Йорке, где некоторое время работал Уайт, и Л. Минка. Бек занимался философией истории Канта. Уайт разделял многие его идеи и считал себя кантианцем в вопросах исследования истории и культуры. Поворот Уайта к исследованию нарратива был инспирирован Минком, в частности его известной работой о Коллингвуде³.

На формирование *общих теоретических позиций* Уайта как философа и литературного критика в первую очередь повлияли идеи Вико и концепция мимезиса Ауэрбаха. Кроме того, он очень много взял из экзистенциализма, одно время весьма интересовался Сартром, в частности, интерпретацией Сартром проблемы выбора⁴. «Источниками моего вдохновения были Кроче и Коллингвуд, по-

ся на несколько курсов старше. В предисловии к «Аналитической философии истории» Данто писал, что «лекции Боссенбрука по истории... пробудили во мне и в целом поколении студентов интерес к миру разума...». Данто А. Аналитическая философия истории. М., 2001. С. 8.

² Автор статьи благодарен проф. Мегиллу за ценные идеи и замечания, а также за разрешение воспользоваться некоторыми данными его статьи «The Rhetorical Dialectic of Hayden White», подготовленной к изданию в юбилейном сборнике, посвященном 80-летию Х. Уайта (2008 г., издательство Стэнфордского университета).

³ Mink L. O. Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

⁴ Kellner H. A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism // Language and Historical Representation: Getting the History Crooked. Madison and London, 1989. P. 193-227. См. также: Hendrik Jan Paul. Masks of Meaning. Existentialist Humanism in Hayden White's Philosophy of History. Groningen, 2006.

сколько они задавали такие вопросы, которые многим историкам было просто не под силу поставить, а именно о том, почему мы изучаем историю. После окончания университета Мичигана я работал вместе с Морисом Манделбаумом, который был в то время единственным человеком в США, изучавшим философию истории... Весьма важен для меня Хейзинга, так как его интересовало то, как мы пишем историю. Я полагаю, что все эти великие историки делали и историю, и философию истории», — считает сам Уайт⁵.

Уайт изучил работы Р. Барта и М. Фуко. Никогда много не писавший о Барте Уайт считает его «величайшим и наиболее изобретательным критиком послевоенного периода... на Западе»⁶. А вот о Фуко Уайт писал много, он прочитал его книги еще до их перевода на английский язык, и они стали своего рода лакмусовой бумагой для его собственных идей. Несколько сверстников Уайта — Л. Госман, Б. Берхофер, Н. Струвер стали его единомышленниками. В определенной мере к ним можно отнести и Ф. Анкерсмита. Ряд студентов Уайта — Ханс Келлнер, Сэнди Коэн и более молодое поколение, например Анн Ригней, продолжили развивать предложенные им концепции. Сегодня Уайт — профессор истории сознания Университета Калифорнии (Санта Круз), он на пенсии, встречается со студентами и коллегами нечасто. Но его идеи и работы продолжают оставаться одними из самых обсуждаемых в мировой философско-исторической мысли. Попробуем схематично обрисовать доминирующие направления исторической мысли второй половины XX века, определить в них место Х. Уайта и выделить некоторые особенности его исследований⁷.

Конец 1960-х гг. в исторической дисциплине характеризовался падением интереса к марксизму и возрождением интереса к идеям Коллингвуда о «пере-думывании» прошлого. Это привело к закату исторических исследований, основанных на вычислениях. Эконометрика стала незаметным направлением. Квантитативная история

⁵ *Domanska E.* Encounters. Philosophy of History after Postmodernism. Charlottesville and London, 1998. P. 18.

⁶ *Ibid.* P. 32.

⁷ О поворотах в историческом знании XX века — социологическом, антропологическом (культурном), лингвистическом, прагматическом — см. работы А. Гуревича, Л. Репиной, Н. Копосова и др.

(такие ее разновидности, как, например, антропометрические исследования изменения роста и веса человека в ходе истории или реконструкции истории населения до появления института переписи⁸) показала, что с ее помощью могут быть поняты только очень немногие аспекты прошлого, поскольку предположения об истории, сформулированные при помощи вычислений, часто бывают неточны и недостаточны. «Современные историки испытывают больше доверия не к количеству, но к качеству. Мечты историков в белых одеждах, которые хотели привнести научную безусловность в изучение прошлого, сейчас кажутся бредовыми»⁹. Социальная история, фокусирующая внимание на исследовании семьи, сообществ и классов, на несколько лет стала центральным полем исторического анализа, вокруг которого организовывались другие направления исторических исследований¹⁰. И хотя история не стала социологической наукой, хотя «сегодня остался только едва заметный след партнерства между историей и социологией, которое казалось столь перспективным сорок лет назад»¹¹, история до сих пор очень близка к этой области знания.

Появление культурной истории, сосредоточившей внимание на анализе ментальных структур и лингвистических практик, трансформировало социальную историю¹². Итог этого изменения — мощная интервенция в исторические исследования проблематики и методологии социальной и культурной антропологии,

⁸ Исследование, проводимое Cambridge Group for the History of Population and Social Structure, см. также: *The Dimensions of Quantitative Research in History* / Eds. W. O. Aydelotte, A. G. Bogue, R. W. Fogel. Princeton, 1972. P. 3-14.

⁹ *Thomas K. New Ways Revised. How History's Borders Expanded in the Past Forty Years* // *The Times Literary Supplement*. October 13, 2006.

¹⁰ *Contesting the Master Narrative. Essays in Social History* / Eds. J. Cox and Sh. Stromquist. Iowa, 1998.

¹¹ *Ibid.* P. 34. Цит. R. Floud and P. Thane. В США социальная история расцвела в конце 1950-х, испытывая особенно сильное влияние веберевской социологической теории. См. об этом: *Novick P. That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Camb., N. Y.; Melbourne, 1988. P. 440.

¹² О культурной истории см.: *Burke P. What is Cultural History?* Malden, 2004.

которые сделались частью обычного методологического оснащения в таких областях как исторические исследования религии, ритуала, родства¹³. В исторической дисциплине прошлое стало мыслиться при помощи метафоры «Другого». Влияние социальной антропологии прослеживается в повсеместном распространении «the native point of view»: вместо того чтобы пытаться классифицировать и упорядочить опыт прошлого с точки зрения, вынесенной за пределы прошлого, историки пытаются сделать это с позиции людей самого прошлого. Иногда такой анализ весьма успешен, как в случае, например, исторических исследований политики К. Скиннером и Дж. Пококом, или интеллектуальной истории Э. Графтоном и Я. МакЛином. В результате перед историками встала проблема выявления значения исторических событий для их участников и современников, формирование нового отношения к мыслям и чувствам людей прошлого. Даже самые традиционные историки старались в большей степени понять тезаурус, культурные категории и субъективный опыт исторических агентов, а не рассматривать их поведение сквозь реалии современности. Многие надеялись на то, что антропологизация истории сможет по-настоящему обновить древнюю дисциплину за счет введения в оборот исторических исследований установок философской антропологии.

Антропологизация истории стимулировала лингвистический поворот. Правильнее было бы говорить о взаимной обусловленности этих процессов. Возникновение в 1970-х гг. нового историзма и нарративистской философии истории, сделало историков более чувствительными к различию между фактом и вымыслом. Многие историки стали считать, что-то, что *произошло* в прошлом, на самом деле менее важно, чем-то, что *думают* об этом люди в настоящем, как они сегодня оценивают прошедшее. При этом приоритеты антропологического подхода к истории не отрицались; вот только интерпретация полученных результатов имела несколько иную направленность. Лингвистический поворот, обычно ассоциируемый с постмодернизмом и постструктурализмом, взорвал границы между историей и литературой, отверг классические дефиниции истины, внес в исторические исследования риторику, одним словом, изменил

¹³ См.: The New Cultural History / Ed. L. Hunt. Berkeley, 1989. P. 1-12.

тот способ, которым историки до этого видели прошлое¹⁴. Его первыми теоретиками стали Р. Барт, Л. Минк и Х. Уайт.

Ранние работы Уайта, начиная с 1950-х гг., в частности, диссертация на соискание степени Ph. D., а также работы, написанные в 1960-х, были посвящены медиевистике. Многие из них сейчас забыты, но именно они дают возможность точнее понять те идеи Уайта, которые в конечном итоге сделали его знаменитым. В «медиевистский период» своего творчества Уайт был убежденным сторонником социологического исследования исторических объектов. В статье 1958 года «Понтий Ключийский, *Curia Romana* и конец грегорианства в Риме», подготовленной на основе диссертации, Уайт ставил своей целью, во-первых, «объективно», вне апологетических тенденций католической и протестантской историографии, проанализировать историю папской схизмы 1130 года и на этом основании предложить альтернативную интерпретацию уже известных фактов. Во-вторых, исследовать церковные споры так же, как «социолог исследовал бы политическую революцию», т. е. в контексте групповых интересов и борьбы за власть, следуя концепциям «идеальных типов» Вебера¹⁵. Папская схизма, по мнению Уайта, была «институциональным выражением... идеологического раскола» в римской курии. Эта идея Уайта была встречена резкой критикой. Основное возражение сводилось к тому, что Уайт использовал веберовские типы не как эвристический инструмент, а как дескриптивные термины и описал не сами исторические реальности, а произведенные ими идеологии. Херман Пол указывает на то, что Уайт сделал это сознательно¹⁶. Он предложил своего рода модель охватывающего закона, идея которой была разработана К. Гемпелем: харизматические лидеры церкви, сменив бюрократических, рационализировали и институализировали свою позицию,

¹⁴ См.: Clark E. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Camb. (MA) and L., 2004; Кукарцева М. А. Лингвистический поворот в историописании: сущность, эволюция и основные идеи // Вопросы философии. 2006. № 4.

¹⁵ White H. V. Pontius of Cluny, the *Curia Romana* and the End of Gregorianism in Rome // *Church History* 27. 1958. P. 195-219.

¹⁶ Paul H. J. A Weberian Medievalist: Hayden White in the 1950-s // *Re-thinking History*. 2007. P. 54.

теряли харизму и тоже создавали бюрократические структуры. Так круг замыкался и повторялся вновь и вновь. Уайт назвал это «универсальной эмпирической гипотезой», которая может быть применима в том числе и к объяснению ряда событий истории XX века. Предложенная им позже в «Метаистории» тропологическая идея перехода исторического дискурса от метафоры к иронии представляет собой вариант такой же эволюционной схемы.

В те годы Уайт считал, что найденный им закон существует не только в нарративе, но и в самом прошлом, потому что всегда люди действуют в соответствии с нормами и ценностями своей группы. Идеология служит объяснением того, почему люди поступают и мыслят определенным образом. При этом верования и убеждения людей, по мнению Уайта, должны соответствовать эмпирически познанному и имеющему научное объяснение миру. Он подчеркивал это в ряде статей, посвященных анализу специфики самой истории как научной дисциплины¹⁷. Но уже в этих статьях Уайт постепенно начинает немного отходить от безоговорочного следования социологическому подходу к истории. В 1959 г. он перевел с итальянского книгу К. Антони «От истории к социологии: развитие немецкого исторического мышления». Во введении к книге он выделил четыре идеальных типа немецкого исторического мышления: «объективная история» Ранке, метафизический историзм Гегеля, натуралистический историзм Вебера, эстетический историзм Ницше и Буркхардта, и впервые выразил сомнение в адекватности натуралистического историзма¹⁸. По мнению Уайта, последний не учитывает свободы и персональной ответственности исторического агента и представляет историю в виде безличного механизма смены типов цивилизации и обществ. Уайту начинал импонировать эстетический историзм с его постулатами «индивидуальной человеческой креативности», «всеобщей человеческой ответственности» и чувствительностью к «

¹⁷ *White H.* Collingwood and Toynbee: Transitions in English Historical Thought // *English Miscellany*, 7. 1956. P. 147-178; *Idem.* Religion, Culture and Western Civilization in Christopher Dawson's Idea of History // *English Miscellany*, 9. 1958. P. 247-287; *Idem.* The Abiding Relevance of Croce's Idea of History // *Journal of Modern History*, 35. 1963. P. 109-124.

¹⁸ *White H.* Translator's Introduction // *Antoni C.* From History to Sociology: The Transition of German Historical Thinking / Trans. by H. White. Detroit, 1959.

сложностям жизни»¹⁹. Тем не менее, неустранимая склонность Уайта к построению а-исторических типологий, которую он унаследовал от Боссинбрука и веберовской социологии, и которую он сам будет критиковать в работах других историков как морально-иррелевантную исторической дисциплине, всегда будет проглядывать в его риторико-спекулятивном подходе. «Даже если, в долгосрочной перспективе, Уайтовы экзистенциалистские симпатии будут более адекватным ключом к его философии истории, чем его приверженность Веберу, в веберовский период Уайт впервые сформулировал те свои метафизические идеи, которые стали путеводителем по всему его творчеству»²⁰.

В качестве первой по настоящему важной теоретической работы Уайта большинство исследователей считают его эссе «Бремя истории» о социальной или культурной функции истории, одно из наиболее неортодоксальных сочинений, когда-либо появлявшихся в исторической науке. Но по собственному признанию Уайта, «это был просто другой угол обзора позиций по отношению к истории»²¹. Этот «угол обзора» заключался в том, что историк, по мнению Уайта, должен быть и ученым, и литератором одновременно, и именно в этом — сложность положения историка. «Попытка решать эту дилемму, жертвуя одним типом истины для другого, означала бы конец историописания и отняла бы у нас необходимый инструмент для лучшего понимания того социального мира, в котором мы живем»²², — подчеркнул позже Ф. Анкерсмит.

По мысли Уайта, историки согласны с тем, что история не может быть чистой наукой, что она в равной мере зависит и от аналитических методов, и от интуитивных инсайтов. Но и быть чистым искусством история тоже не может, так как исторические данные неподвластны художественной манипуляции. Форма исторических нарративов не является предметом художественного выбора, а обеспечивается самой природой документов. В связи с этим историк занимает (во всяком случае, занимал в XIX в.) «эпи-

¹⁹ Ibid. P. XXII.

²⁰ Paul H. J. A Weberian Medievalist... P. 76.

²¹ Domanska E. Encounters... P. 14-15.

²² Ankersmit F. The Linguistic Turn, Literary Theory and Historical Theory // Historical Representation. Stanford, 2001. P. 21.

стемологически нейтральную территорию, которая предположительно лежит между историей и искусством»²³. Историк выступает своего рода медиатором между двумя разными способами познания мира. Это ставит его в трудное положение среди представителей других естественных и социально-гуманитарных дисциплин, поскольку многие из них не только не хотят признавать историков «своими», но и само развитие науки, например, психологии, приводит к постепенному стиранию границ между искусством и естествознанием, и роль историка как медиатора становится ненужной. Историк XX века должен видеть и понимать разницу между ним и его коллегой XIX века, для которого искусством было искусство романтизма, а наукой — позитивизм.

Уайт исследовал причины возникновения чувства враждебности к истории в интеллектуальной жизни конца XIX – начала XX в. Инспирированное идеями Ницше, оно было поддержано в литературе Элиотом, Ибсенем и Андре Жидом. Восстание против исторического сознания и потеря интереса к прошлому отражены в образах главных героев их произведений. Уайт обращает внимание на то, что накануне Первой мировой войны враждебность к историческому сознанию среди интеллектуалов была практически повсеместной в Западной Европе. Вторая мировая война окончательно подорвала престиж истории среди литераторов, искусствоведов и среди представителей естествознания в силу полной неспособности исторической науки того времени объяснить причины начала войны и осмыслить ее итоги. В результате была сформулирована прочная антиисторическая позиция, получившая философское оформление в доктрине экзистенциализма. История стала бременем для интеллектуалов; это можно увидеть в произведениях Сартра, Камю, Ортеги-и-Гассета и др.

Историческое прошлое стало частью человеческого сознания: человек выбирает его точно так же, как и свое будущее, историческое прошлое есть то же самое, что и персональное прошлое — результат выбора. Уайт полагает, что «*время историков* в наше время заключается не только в восстановлении значения и престижа исторических исследований. Необходимо совместить историописание

²³ *White H. The Burden of History // History and Theory. 1966. Vol. V. См. также: Idem. Tropics of Discourse. Baltimore, 1978. P. 27-50. P. 111.*

с целями и задачами интеллектуального сообщества в целом; преобразовать исторические исследования так, чтобы позволить историку позитивно участвовать в освобождении настоящего от *бремени истории*. Историк необходимо перестать жить с оглядкой на историческую практику XIX века — романтизм и позитивизм. Требуется признать, что исторические «факты» не столько «обнаруживаются», сколько «конструируются» при помощи вопросов, которые задает историк. Для такого конструирования нужно экспериментировать с техникой, предлагаемой современным искусством (сюрреализм, экспрессионизм, экзистенциализм), а также использовать методологию современной социальной науки (теорию игр, ролевой анализ и др.). Историческое объяснение, по мнению Уайта, должно быть «рассмотрено исключительно в терминах богатства метафор... ведущая роль метафоры в историческом исследовании могла бы быть понята как *эвристическое правило, которое сознательно устраняет некоторые виды данных из рассмотрения их как свидетельства*. Историк, вооруженный такой концепцией, мог бы, подобно современному художнику и ученому, использовать перспективу репрезентации, ...представляющую собой *один из множества способов раскрытия ряда аспектов исследуемого поля*»²⁴. Это избавит историка от обвинений в релятивизме, и будет означать признание того, что способ репрезентации событий, выбранный историком, позволяет соединять художественные образы с репрезентируемым прошлым. Но, как справедливо замечают критики Уайта, трудно доказать, что ученый в подборе фактов обладает такой же свободой, как и художник в создании своего произведения.

В эссе «*Время истории*» Уайт заявил *программу* преобразования историографической практики. Все последующие его работы, ее развивающие, неплохо изучены в мировой социально-гуманитарной мысли²⁵. Но суть его работ и идей удивительным и парадоксальным

²⁴ Ibid. P. 130.

²⁵ См., напр.: *Roberts D. Benedetto Croce and the Uses of Historism*. L. A., L. 1987; *Kellner H. A Bedrock of Order... Jacoby R. A New Intellectual History? // The American Historical Review*. 1992. Vol. 97. P. 405-424; *Domanska E. Hayden White: Beyond Irony // Metageschichte: Hayden White und Paul Ricoeur: Dargestellte Wirklichkeit in der europaischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich / Eds. J. Stuckradt, J. Zbinden. Baden-Baden, 1997.*

образом остается неизвестной многим практикующим историкам и в США, и в России. Точнее говоря, не столько неизвестной, а непонятной, слишком сложной или неадекватной древней дисциплине. Попробуем разобраться в сложившемся положении вещей.

В фундаментальной работе «Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века» Уайт развил аргументы, заявленные в «Бремени истории». «Метаистория» — работа, которую не любят историки, но любят философы и литературные критики. Это сложная книга, редко кто дочитывает ее до конца. В ней содержится как бы несколько книг сразу. Первая — лаконичная, формалистская теория исторической работы, вторая — размышления о философии истории XIX века, третья — размышление о текстах историков. Ключевая цель Уайта в этой работе — восстание против позитивизма, деконструкция мифологемы о том, что история есть наука. Он подчеркивает, что в конце XX века задачей историка становится «пере-воображение» истории и это «пере-воображение» не может быть чисто сознательным отношением к прошлому, это — отношения нашего воображения, со всеми присущими ему абберациями, иллюзиями и заблуждениями. Решая задачу трансформации привычной манеры чтения и написания книг по истории при помощи акцентирования понятия «сюжет», Уайт выступил как филолог-реформист, следуя дорогой, проложенной Л. Валлой, Вико, Кроче, Ауэрбахом, Фуко, Сартром. Применительно к историописанию Уайт утверждал, что «ситуация» человека определяется его литературными и лингвистическими возможностями; что исторический нарратив, спекулятивная философия истории и исторический роман строятся по одним и тем же правилам и подчиняются им же. Для этого он выявил основные характеристики различных типов мышления, выработанных XIX веком, а также идеально-типические структуры исторической работы вообще. Ими стали четыре тропологических модели (тропы поэтического языка): метафора, метонимия, синекдоха и ирония. Выбор историком тропологической модели обусловлен его индивидуальной языковой практикой.

P. 104-124; *Roberts D.* The Stakes of Misreading: Hayden White, Carlo Ginzburg and the Crocean Legacy // *Rivista di Studi Italiani*. 2002. 20. No. 2. P. 1-30; *Paul H. J.* Masks of Meaning. Existentialist Humanism in Hayden White's Philosophy of History. Groningen, 2006; etc.

В «Метаистории» была произведена «литературизация» историописания, в котором нарратив тропологически «оформлял» жизнь истории. Тем самым Уайт создал новую концепцию философии истории — концепцию «эстетического историзма». Многие исследователи расценивают ее как вариант постмодернистского прочтения истории, но не все так просто. Сам Уайт считает, что его книга структуралистская: он отыскивает в историческом дискурсе жесткие структуры науки, идеологии, поэтики, которые в совокупности детерминируют исторический дискурс. «Я вообще-то структуралист и формалист. Я всегда полагал себя марксистом, социалистом и считаю Маркса одним из величайших философов истории», — говорит Уайт²⁶. Более того, «я — модернист. Вся моя интеллектуальное формирование и развитие осуществлялось в контексте модернизма. Моя концепция истории имеет много общего с тем типом эстетики возвышенного, который проистекает из романтизма, ...постмодернизм же... повергает человека в уныние»²⁷. Эти утверждения не удивительны, ведь Уайт вышел из такой консервативной области американской исторической науки, как медиевистика, и испытывал симпатии к социологическому подходу. Он попытался создать искусственную структуру, но такую, которая давала бы возможность учитывать оригинальность и инсайты исследователя при изучении исторических текстов.

Уайту интересен сам процесс познания. Его тропология, как и трансцендентализм Канта, «антропоморфизирует» реальность, позволяет рассматривать неизвестное в терминах известного, делает неизвестное самоочевидным. В этом смысле Уайт обращает мало внимания на номадические идеи или антифундаментализм постмодернизма. «Возможно, его постоянное потворство инновациям и экспериментам в области исторической репрезентации и тем самым их неизбежный подрыв происходят из его убеждения в том, что он обладает ключом к порядку текстов»²⁸, — полагает Келлнер. Но модернистская концепция истории базируется на конвенциях реализма, эмпиризма и позитивизма, а Уайт апеллирует к риторичности языка истории, утверждает общность задач истории и литера-

²⁶ *Domanska E.* Encounters... P. 19.

²⁷ *Ibid.* P. 2-27.

²⁸ *Kellner H.* Encounters... P. 60.

туры, размывает границы между различными сферами знания, что указывает на его поворот в сторону постмодернизма. «...Уайт хочет порядка, но также хочет и вещей, производящих хаос», — подчеркивает Келлнер.

Но при этом Уайт не имеет отношения к идеям о смерти автора, читателя, хотя очень чувствителен к разрывам и индетерминированным вещам, которые обнаруживаются, когда человек оказывается в ситуации «экзистенциальной абсурдности». Уайт стремится осмыслить и «присвоить» такую ситуацию, полагая, что существуют некие социальные и формальные конвенции, которыми мы руководствуемся в нашем мире, но они «растянуты» между чувствованиями (экзистенциальным) и конвенциональным (детерминированным). Исследовательский выбор Уайта всегда непредсказуем: либо он подчеркивает структуру, либо риторические фигуры. Принимая во внимание указанные сложности, правильнее, пожалуй, говорить о противоречии между интересом Уайта к нестабильным, перемещающимся (шифтовым) риторическим ситуациям и постоянным вниманием к структурам и формам. В этом проявляется суть того самого комбинированного подхода интерпретационизма и эссенциализма, который Уайт воспринял в свое время от Боссинбрука.

В среде философов истории и историков отношение к идеям Уайта, высказанным в «Метаистории», непростое. Уайта нередко обвиняли в непрофессионализме и некомпетентности, многие историки не принимают его «релятивизм», а литературоведы критикуют его «формальный» метод. «Например, Гинзбург ненавидит “Метаисторию”, он думает, что я фашист, что я, как и Кроче, субъективно манипулирую историей для эстетического эффекта», — считает сам Уайт²⁹. А вот Анкерсмит полагает, что «Метаистория» Уайта — лучшая, после «Идеи истории» Коллингвуда, книга по историографии... При этом “Метаистория”, конечно, сыграла огромную роль в разрушении наивных форм модернизма»³⁰.

В 1970-х гг. идея тропологии становится для Уайта главной. Он в течение нескольких лет отшлифовывает дискурсивный кар-

²⁹ Domanska E. Encounters... P. 16.

³⁰ Ankersmit F. Encounters... P. 82, 83. См. также: Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003. С. 167-168.

кас, созданный в «Метаистории», корректирует его, но все же сохраняет как «скелет» дискурса. Уайт считает, что во время написания «Метаистории» он мало что знал о риторике и был склонен понимать под ней скорее искусство убеждения, чем науку дискурса. Когда он всерьез занялся изучением работ Дж. Вико, он понял истинную сущность риторики. Итогом размышлений Уайта стали 12 эссе, опубликованных в разное время и собранных вместе в книге «Тропика дискурса» (1978)³¹. Во всех эссе исследуется проблема отношений между дескрипцией, анализом и этикой в науке.

Вместо понятия риторики, столь активно вовлекаемой в историческое исследование в «Метаистории» введено новое понятие тропики. Впрочем, слово «вместо» достаточно условно, скорее речь идет о новом понимании риторики. «Я использую как термин “поэтика”, так и термин “риторика”. Проблема в том, что их коннотации уходят в романтизм и софистику, нужны новые термины и поэтому я и работаю над теорией тропики»³². Р. Козеллек указал на то, что Уайт отступает в своих размышлениях назад *хронологически*, к риторике как древней грамматике и искусству присвоения мира через язык. *Фактически* же Уайт исследует лингвистическую конституцию человеческого опыта как такового, как он представлен в различных видах социально-гуманитарного знания³³.

Под дискурсом Уайт понимает движение мысли «назад и вперед», «к и от» и это движение может быть до-логично, алогично и диалектично. Как до-логическое оно маркирует определенную сферу опыта в целях ее последующего анализа с помощью логики. Как алогичное оно имеет цель деконструировать уже имеющиеся концептуализации данной области опыта, которые блокируют свежее восприятие вещей или отрицают в интересах формализации данные эмоционального восприятия. Вместо диалектики Уайт предлагает использовать слово *diatactical*, что означает самокритичность дискурса, ироничность по отношению к себе и невозможность руковод-

³¹ *White H.* Tropics of Discourse. Baltimore, 1978. В книгу вошли такие эссе как «Интерпретация истории», «Исторический текст как литературный артефакт», «Историзм, история и фигуративное воображение» и др.

³² *Ibid.* P. 22.

³³ *Koselleck R.* Introduction to “Tropics of Discourse” // *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts.* Stanford, 2002. P. 39.

ствоваться только логикой. Дискурс — это сущностное *медиативное* предприятие, форма вербальной композиции, которая отделена от логики, с одной стороны, и от чистой фикции, с другой. Дискурс одновременно интерпретативен и до-интерпретативен, т. е. он всегда направлен к «метадискурсивной рефлексивности».

Согласно Уайту, дискурс подразделяется на три уровня: дескрипция (*мимезис*) данных, обнаруженных в исследуемом поле и предназначенных для анализа; аргументация или нарратив (*diegesis*); комбинация двух предыдущих уровней (*diataxis*). На этом уровне вырабатываются правила, которые выявляют возможные объекты дискурса и способы, которыми соединяются дескрипция и аргументация. Дискурс, таким образом, есть способ функционирования сознания, которым определенная неизвестная территория опыта ассимилируется с теми областями, которые уже поняты, т. е. это — процесс понимания, механизм превращения незнакомого в знакомое. «Этот процесс понимания в своей сущности может быть только тропологическим, — утверждает Уайт. — Тропика есть тень, которой все реалистические дискурсы стараются избежать, но тщетно, так как тропика — процесс, которым все дискурсы конституируют объекты, которые они пытаются реалистически описать и объективно проанализировать»³⁴.

Взгляды Уайта связаны с идеями Горгия и Протагора; их он считает истинными философами языка, так как они показали, как возникает, находится и конструируется значение. Скептики поняли, подчеркивает Уайт, что нет только одного правильного способа говорения о мире и его репрезентации, потому арбитром в отношении между миром и человеком является язык. Риторика — это теория политики дискурса; она говорит, что дискурс вырабатывается в конфликтах между людьми. Уайт считает, что гегелевская диалектическая логика была попыткой формализовать практическое мышление. Для разговора об утилитарных вещах нужна логика праксиса. Но она не может следовать логике идентичности и непротиворечивости. Это не силлогизм, как полагал Гегель, это — энтимема, считает Уайт.

Вся повседневная речь и вся повседневная жизнь энтимемична. Здесь не следуют правилам логической дедукции и силлогисти-

³⁴ White H. Tropics... P. 5, 2.

ки, здесь постоянно возникают ситуации, в которых необходимо действовать противоречиво и алогично. Например, утверждение «все люди смертны» и утверждение «Сократ человек», как части силлогизма, есть движение тропологическое, отклонение от универсального к индивидуальному, которым логика не может руководить, так как она сама руководима этим движением. Любой силлогизм содержит энтимемический элемент, позволяющий следовать от плана универсальных пропозиций к сингулярным экзистенциальным утверждениям. Эта цепочка псевдосиллогизмов уравнивает миметико-аналитический прозаический дискурс — историю, философию, литературу и гуманитарную науку в целом. Когда мы используем язык, мы часто ошибаемся и живем в этом заблуждении. Тропология и есть изучение того, как именно мы живем в мире таких заблуждений, формулируя истину в форме иллюзии. Поэтому нужна теория репрезентации жизни, проживаемой в противоречии и вымысле, — тропология. Уайт обращает внимание на исследования Ю. М. Лотманом теории художественного текста, на поэтический язык, представляющий собой «вторичную моделирующую систему» (в понимании Лотмана), в которой знак сам моделирует свое содержание; на тезис Якобсона о том, что нельзя провести границу между поэтическим языком и непоэтическим, и что поэтическая функция языка как «направленность поэтического выражения на само себя» существует во всех дискурсах, только в некоторых она доминирует, в других нет. Любой нарратив содержит в себе поэтику, так как в нем обязательно содержится вымысел.

Уайт размышляет над тем, почему в нарратологических исследованиях ученые всегда пытаются нащупать *логику* нарратива и терпят неудачу. Потому, что нарратив — не сеть пропозиций или он не только это. Нарратив это *импровизационный дискурс*. Компоненты нарратива — экстра-предложения, они соотносятся не с грамматическим синтаксисом, а синтаксисом использования языка, располагающимся за границами предложения. Именно он соединяет предложения вместе. «Вы можете соединить их логикой, а можете тропологией. Тропологией потому, что вам необходима теория отклонения, систематической девиации от логических

ожиданий»³⁵. Это и есть то, что пленяет в нарративе, потому что здесь человек подчинен не строгим правилам логической дедукции, а риторическим фигурам, которые *изготавливают*, а не *обнаруживают* истину и значение. Дискурс понимается как результат усилий сознания, стремящегося придти к соглашению с проблематическими сферами опыта через конвенцию с социальным.

Многие (Козеллек, Келлнер, Мегилл, Дрей и др.) обращают внимание на схожесть идей Уайта и Ханса Блюменберга, который предположил, что человеческая раса выжила только благодаря ее неспособности прямо противостоять реальности. Согласно Блюменбергу, мощь лингвистических метафор раскрывает опыт и предшествует всем историческим утверждениям, поэтому философская антропология, в сущности, должна быть исследованием риторики³⁶. Человек всегда использует некое замещение реальности, которое является риторическим способом выживания. Сам Уайт ссылается на исследования Гарольда Блума, согласно которым тропы можно рассматривать как лингвистический эквивалент психологического механизма защиты. (Тропы «сдерживают» эмоции депрессии, агрессии и пр., могущие привести к смерти психики)³⁷. Но, подчеркивает Уайт, это не только *отклонение от* возможного значения, но и *отклонение навстречу* значению и понятию, которое «истинно» в реальности. Понятое таким образом тропирование есть движение *от одного* понятия к другому, устанавливающее такие связи между вещами, которые в языке могут быть выражены как логически, так и риторически. Тропы генерируют фигуры речи или мышления, исходя из того, что ожидаемо в «норме», и через ассоциации, которые они устанавливают между «нормальными» понятиями. В дискурсе приоритетными являются попытки выразить вещи альтернативными способами. «И тропы есть душа дискурса, т. е. механизм, без которого дискурс не может осуществлять свою работу»³⁸.

Уайт называет четыре тропа (метафору, метонимию, синекдоху и иронию) стабильными глубинными структурами человеческо-

³⁵ Domanska E. Encounters... P. 20.

³⁶ Blumenberg H.-Ch. Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence. MIT Press, 1997.

³⁷ Bloom H. A Map of Misreading. N.-Y., 1975.

³⁸ White H. Tropics... P. 2.

го сознания, которые предполагают возможность выработки надежного представления не о реальности как таковой, но о *видении* человеком этой реальности. По его мнению, интерпретации реальности подчинены последовательности метафорического языка. Нарратив «Я» следует от наивной *метафорической* характеристики поля опыта (опасения странной реальности); через *метонимическую* деконструкцию его элементов (дисперсия реальности); к *синекдохической* репрезентации отношений (контрастов и оппозиций), между внешними атрибутами реальности и ее предполагаемой сущностью; к самокритике, *иронической* рефлексии, выявленным противоречиям. В подтверждение своей позиции Уайт приводит исследования Пиаже о фазах развития ребенка, Фрейда о сущности сновидений и Томпсона о формировании сознания пролетариата. Он считает, что переход от метафоры к иронии корреспондирует с реструктуризациями перцептивного поля, который описал Пиаже, фазами сновидений Фрейда и этапами развития сознания рабочего класса Томпсона³⁹. В каждой из этих концепций механизм смены соответствующих фаз аналогичен смене тропов в дискурсе. Причем, если исследования Пиаже и Фрейда носят общий методологический характер, то работа Томпсона принадлежит самой исторической науке, и Уайту крайне важно показать на примере конкретной истории, что сознание групп людей, так же как индивидуальное сознание, тропологично⁴⁰.

Таким образом, *во-первых*, Уайт предлагает новую методологию исторических исследований. Дискурс историка должен сам создать адекватность языка в анализе исторических феноменов. И он определяет эту адекватность пре-фигуративным движением, которое скорее тропологическое, чем логическое. История объяснима через искусство тропологии, но не только. Согласно теории Уайта, историческое утверждение значимо только тогда, когда оно соот-

³⁹ Сенсомоторная, пред-операциональная, конкретно-операциональная, формально-операциональная стадии Пиаже; «сгущение», «смещение», «репрезентация» и «вторичная обработка» Фрейда; познание пролетариатом самого себя, выявление разных типов рабочего класса, понимание отличия от других групп трудящихся, раскол в рабочем движении и прогресс в самосознании класса Э. П. Томпсона.

⁴⁰ *Thompson E. P. The Making of the English Working Class. L., 1963.*

носится со своим адресатом так, чтобы что-то, оставшееся для него в прошлом или в чужом опыте, могло быть интегрировано в его собственный опыт. Лингвистическая успешность исторической репрезентации должна быть признана обществом. Это объясняет, почему, например, некоторые историки становятся классиками: это зависит от лингвистического выбора историка, через который исторический опыт превращается в значимое утверждение. Даже если историк, в результате осуществленного выбора, допускает ошибки в интерпретации фактов, его исторический текст все равно может производить историческую истину, которая, как и истина поэтическая и философская, всегда останется обсуждаемой и жизнеспособной.

Во-вторых, Уайта интересует, каким образом становится возможным культурное исследование исторического опыта средствами лингвистики. Он полагает, что «тропология есть ценная модель для дискурса и сознания вообще... она дает нам понимание экзистенциальной непрерывности между ошибкой и истиной, заблуждением и пониманием... воображением и мышлением. Долгое время отношения между ними считались оппозиционными. Тропологическая теория дискурса помогает нам понять, каким образом речь посредничает между этими предполагаемыми оппозициями, так же как сам дискурс посредничает между нашей боязнью тех аспектов опыта, которые чужды нам, и теми, которые мы понимаем, потому что находим порядок слов, адекватный их *“приручению”*. И наконец, тропологическая теория дискурса может дать нам способ классификации различных типов дискурса через отсылку к лингвистическим способам их выражения, а не к различным *“содержаниям”*, которые по-разному определяются разными интерпретаторами»⁴¹. Уайт полагает, что теория тропологии может успешно классифицировать такие социальные дискурсы как дискурсы войны, мира, сексуальности, искусства, а также проникнуть и в типологию понимания, что позволит соотносить различные стратегии конституирования реальности в мышлении.

Уайт в этой работе выступил как филолог-реформист, продолжающий традиции Вико, считавшего, что человек творит свой мир через воображение, Ауэрбаха с его идеей мимезиса, Кроче,

⁴¹ *White H. Tropics...* P. 20-21.

Шпенглера, Фуко и др. Согласно такой версии гуманизма, ситуация людей определяется их литературными и лингвистическими возможностями: «Я полагаю, что риторика есть материалистическая философия, и она предполагает единую онтологию», — считает Уайт⁴². Это значит, что любой человек вообще и историк в частности, может сконструировать релевантный ему мир, создавая правильный язык как оппозицию копированию «языка божьего». «Хейден Уайт предлагает метаисторический плюрализм лингвистически оформленных интерпретаций мира... Базовый смысл его исследования проистекает от гуманистической риторики, которая исследует, каким образом интерпретации мира могут одновременно посредничать в принятии политических и этических решений и облегчать их»⁴³. Но проблема состоит в том, как подчеркивает Уайт, что историки не любят риторику, полагая, что в их деятельности риторики нет.

Работа Уайта «Содержание формы» означала другой поворот в его исследованиях — к нарративу⁴⁴. Не приходится сомневаться в том, что теория нарратива Уайта тесно связана с тропологией, что нарратив является одним из кодов «тропологии», и поворот к нарративу в 1980-х был только переименованием продолжающихся исследований риторики в противовес логике. Тезис о том, что форма имеет содержание, а содержание форму, — характерный момент риторико-спекулятивного подхода Уайта. Исследование того, как они взаимодействуют, несомненно, углубило теорию тропологии и стало ключевым моментом его исследований в области литературного критицизма и исторической теории⁴⁵. Поворот к нарративу

⁴² Domanska E. Encounters... P. 29.

⁴³ Kosellek R. Introduction to "Tropics of Discourse". P. 42.

⁴⁴ White H. The Content of the Form. Baltimore, 1987. В книгу вошли такие эссе как «Ценность нарратива в репрезентации реальности», «Проблема нарратива в современной исторической теории», «Политика исторической интерпретации: дисциплина и де-сублимация», и др.

⁴⁵ Например, в первом прочтении Уайтом Фуко, последний выступал как только трополог (*White H. Foucault Decoded: Notes from Underground // Tropics of Discourse*. P. 230-260), а в «Содержании формы» Фуко предстает как трополог-нарративист, что позволяет взглянуть на него с новой, еще более интересной точки зрения. (*White H. Foucault's Discourse: The Historiography of Anti-Humanism // The Content of the Form*. P. 104-141).

Уайта был инспирирован не только необходимостью «вдохнуть больше жизни» в теорию тропологии. В конце 1970-х — начале 1980-х гг. многие исследователи проблем исторического познания, прежде всего, такие как Л. Минк, П. Рикер, У. Дрей, А. Данто, сконцентрировали внимание на нарративе и в разных вариациях предложили тезис о том, что нарратив есть сущностная форма человеческой экзистенциальности, что люди — просто производящие нарратив животные. Несмотря на ряд расхождений во взглядах на задачи наррации, Уайт, безусловно, воспринял общую интенцию философии нарратива об исключительной роли повествования в репрезентации и интерпретации событий реальности.

Своей главной задачей Уайт полагает исследование проблемы отношения между нарративным дискурсом в той форме, какой он его разработал в теории тропологии, и исторической репрезентацией. Он подчеркивает, что эти отношения стали важной теоретической задачей для историописания с тех пор, как стало ясно, что нарративный дискурс предполагает выбор определенной онтологии и эпистемологии, имеющей к тому же идеологические и политические следствия. Традиционная историография понимала нарратив как простой пересказ того, что случилось в прошлом. Но реализм исторического нарратива и реализм хроник — разные вещи. Анналы и хроники формулируют только необходимые информационные структуры, в которых реальность предстает перед историком. Они представляют собой не истории, а некую безличную форму подсчета исторических событий. Нарративный дискурс использует другие коды и производит совсем иное значение: не буквально литературное (он — не литературный жанр) и не буквально объяснительное (он — не вид науки), как полагают многие историки. Исторический нарратив имеет свои истоки в *poesis* (в противоположность *poesis, prosaic*) — мечтах, фантазиях, иллюзиях, желаниях, ожиданиях, идеологических подтекстах историка. Только в том случае, если форма (эпика, романс, трагедия, комедия, фарс) и конфигурация структуры (сюжет, соединяющий части в интегративное целое) нарратива извлечены из акта его *творения* историком, а не из самих исторических событий, нарратив станет «моделью понимания» и особым «когнитивным инструментом» (Л. Минк). В этом, полагает Уайт, и заключается главное отличие нарративного дискурса от ан-

налов и хроник: в них не принимаются в расчет аспекты, характеризующие автора повествования. Нарративы описывают события, которых возможно не было, но которые оказываются чрезвычайно «жизнеспособными», представляют их такими, какими они были бы, если бы действительно произошли. Для нарратива реальные события должны просто «быть», выступать в качестве референта дискурса, но не рассматриваться как предмет нарратива.

Развивая свою позицию, Уайт обращается к семиологическим исследованиям исторического повествования. Семиологическая концепция исторического нарратива имеет ряд отличий от лингвистической. Лингвистическая теория текста ассоциируется с работами Рассела, Витгенштейна, Остина, или Хомского, а семиологическая модель построена на теории языка как *знака* (а не как слова) Соссюра, Якобсона, Бенвениста. Она устанавливает различия между теми системами знаков, которые экстра-референциальны, и теми, которые имеют в качестве своих референтов другие знаки. Семиология идентифицирует иерархию кодов текста. Один или несколько из них мыслятся как «явные, очевидные, естественные пути придания миру смысла»⁴⁶. Центральная функция нарратива, поэтому, не эпистемологическая, не репрезентационная, а моральная и политическая. *Нарратив есть инструмент для обозначения смысла того мира, в котором мы живем.* Он придает непрерывность и целостность историческому повествованию, он — политическое предприятие, в нем важны не сами события, не то, что происходило непосредственно, а то, что люди *говорят о них*, выявляя *сущность* событий. В таком случае «отрицание нарративной способности или отрицание нарратива равнозначно отсутствию или отрицанию самого смысла»⁴⁷.

Последовательность реальных событий не имеет окончания; прошлая реальность не исчезает; меняется только ее значение при трансляции от одного физического или социального пространства к другому. Это означает, что существует своего рода «ничейная земля» между реальными событиями и событиями, представленными в нарративе⁴⁸. Какое бы реальное историческое событие мы не взяли,

⁴⁶ Ibid. P. 202.

⁴⁷ White H. The Content of the Form. P. 2.

⁴⁸ Ibid. P. 23.

говорит Уайт, разве можно сказать, что оно закончилось? Эмпирически — да, политически и идеологически — нет. Нарратив, который передает *понимание*, должен показать, что конец истории имманентен ее началу. Поэтому, нарративная история и нарративная фикция не могут быть противопоставлены как в отношении их содержания, так и формы. *Форма имеет содержание, а содержание имеет форму*. Социальные конвенции определяют то, какой сюжет наиболее доступен культуре в данный момент. Уайт называет преобладающий сегодня стиль исторического дискурса «диссертационным» (*dissertative*), сформированным в русле хроник и анналов⁴⁹. Форма этого дискурса есть логика, а содержание — размышления историка о событиях прошлого, которые он извлек из архивов в качестве «истинных», и представил в своем нарративе как «реальные». Эти размышления могут быть удачными или нет, но суть в том, что невозможно законодательно оформить отношение людей к прошлому, так как прошлое — территория фантазии, оно нигде не существует. События истории не могут быть изучены эмпирически, но только другими методами, например, тропологическими.

В своей новой книге «Фигуральный реализм» Уайт исходит из ключевой идеи о том, что риторика (тропология) есть все, чем мы располагаем для познания мира и текстов о нем⁵⁰. Он акцентирует внимание на противоположности терминов «фигуральный» и «реализм», имеющих преимущественное хождение в литературной критике. Должны ли мы смотреть на мир и на текст символически, аллегорически, т. е. искать в мире и в тексте фикцию? или нужно смотреть на них реалистически, во фрейме их «буквального» значения? Уайт показывает, что мы можем видеть мир только в необходимой комбинации того и другого: фигуральное и буквальное, аллегорическое и символическое, реальное и спиритуальное — всегда «только риторические», а не реальные оппозиции. Именно в этой книге Уайт более или менее ясно очерчивает границы своего риторико-спекулятивного подхода.

⁴⁹ Ibid. P. 28

⁵⁰ White H. *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. The Johns Hopkins University Press, 1999. В книгу вошли такие эссе, как «Литературная теория и историописание», «Исторический сюжет и проблема истины в исторической репрезентации», «Формалистские и контекстуалистские стратегии в историческом объяснении» и др.

В эссе «Исторический сюжет и проблема истины в исторической репрезентации» Уайт обсудил проблему истинности исторических описаний. В своем творчестве Уайт прибегает к двум вариантам решения проблемы исторической истины. В первых разделах «Метаистории» он апеллирует к корреспондентской и когерентной концепциям, одновременно замечая, что классические теории истины иррелевантны его представлениям об исторической работе. Поэтому он обращается к кантианской трактовке истины, экзистенциалистской и этической. Уайт предлагает концепцию пределов исторического знания, исторического ноумена. Он считает, что достигнутая в ходе исследования самоочевидность не может быть разрушена, и все, что не вписывается в объяснительные модели тропологии, остается за границей познанного. С его точки зрения, истинная история нерасторжимо связана с возвышенным, с тем, что слишком ужасно, чтобы быть познанным и воссозданным в нарративе. Например, Уайт поставив вопрос об адекватности исследований феномена нацизма, обозначил новые теоретические проблемы историографии и философии истории, на которые не обратили до сих пор внимания его критики⁵¹. В частности, он использовал в репрезентации прошлого средний залог, что должно позволить историку занять определенную этическую позицию по отношению как к прошлому, так и к будущему. Риторическая природа среднего залога создает иллюзию "исчезновения" автора или любой точки зрения, существующей вне данного текста, она позволяет прошлому говорить самому. Многие историки и философы истории подчеркивают необыкновенную эвристичность идеи средnezалогового письма в исторических исследованиях. Но парадокс в том, что никто из них не знает, что с этим делать дальше, даже сам Уайт посвятил этому только несколько страниц текста.

Этот парадокс точно подчеркивает главную особенность Уайта как мыслителя — алогичность, незавершенность, неконкретность. Это придает исследованиям Уайта, с одной стороны, притягательность, очарование, свежесть, оригинальность. Начиная читать любое его эссе, последовательно проникая в каждый его тезис, читатель вдруг обнаруживает, что конец этого эссе не соответствует началу и

⁵¹ *White H. Figural Realism. P. 38-39.*

что тезисы иногда противоречат друг другу. И тогда процесс чтения начинается снова, и снова читатель видит другой текст и извлекает из него иной смысл, сохраняя при этом исходную посылку — риторику и диалектику. Точнее, риторику и элементы диалектического подхода, где исследователь выделяет противоположности в исследуемом объекте, но не разрешает их, а использует как основу развития своей точки зрения. Поэтому я и считаю возможным назвать подход Уайта к исследованию исторических объектов риторико-спекулятивным. Он сочетает выявление и интерпретацию спекулятивной и временной природы исторического объекта, и обнаружение противоречий и существенных черт в историческом объекте, например, в «историческом воображении XIX века в Европе».

В эссе «Литературная история Ауэрбаха: фигуральная каузальность и модернистский историцизм» Уайт исследует концепцию литературной истории, изложенную Ауэрбахом в его «Мимезисе»⁵². Он исходит из утверждения Фредрика Джеймисона о том, что задача литературной истории заключается в «производстве» концепции литературной истории, и «Мимезис» Ауэрбаха решает эту задачу. Уайт следует за развитием мысли Джеймисона, не принимая во внимание, верна ли сформулированная им идея или нет, потому, что считает, что идея сама по себе «необычайно эстетична» и эта эстетичность связана с «фигуральностью»⁵³. Уайту интересны антитезисы Ауэрбаха — фигуральное и буквальное — не как диалектические противоположности, требующие разрешения, но как предмет размышлений. Уайт предлагает новое оригинальное прочтение и понимание реализма, новое понимание книги Ауэрбаха, которую он считает аналогом романа «На маяк» Виржинии Вульф, выполненном в «модернистском стиле». Но он не дает фундаментального анализа работы Ауэрбаха, не проникает в ее «основания», поскольку сама идея фундаментальности чужда творчеству Уайта.

С большой очевидностью это можно обнаружить в другом эссе того же сборника — «Фрейдова тропология сновидений», к которой он уже обращался в «Содержании формы»⁵⁴. Уайт опять от-

⁵² Ibid. P. 87-100.

⁵³ Ibid. P. 87.

⁵⁴ Ibid. P. 101-125. Уайт указывает, что он работал над этим эссе «по крайней мере, с 1975 года». P. 194.

влекается от вопроса о том, истинна ли с точки зрения науки фрейдова теория сновидений или нет. Для него важно то, какой смысл можно извлечь из рассмотрения Фрейдом работы сновидений в этих терминах. Он сопоставляет фрейдову теорию сновидений и теорию тропов, так как убежден, что «обращая внимание на конкретные сходства между конвенциональной теорией тропов и механизмами сновидений, как они постулированы Фрейдом, ...мы не только можем понять, почему он настаивает именно на четырех механизмах... но также ...получить более ясное понимание и тропов, и фрейдовой концепции сновидений»⁵⁵. В эссе «Формалистская и контекстуалистская стратегии в историческом объяснении» Уайт рассматривает различия между формализмом и контекстуализмом и вновь не предлагает никакого решения, подчеркивая, что «нет никакой такой вещи как специфический исторический подход к изучению истории, но есть вариация таких подходов»⁵⁶. Уайт предлагает не решение, а *исследование* того способа, каким нарратив выстраивался в западной культуре.

Принимая во внимание эти особенности, А. Мегилл полагает, что метод Уайта можно было бы назвать методом *вхождения в дискурс*, причем в любой, поддающийся лингвистическому выражению. С помощью такого метода нельзя проникнуть в истину, ошибки или заблуждения дискурса. Этот метод квази-диалектичен: он всегда подчеркивает напряжение и противоречия внутри дискурса, но никогда их не разрешает. В риторико-спекулятивном подходе Уайта отсутствует непереносимое движение вперед, к более высокому уровню, где возможно отрицание предыдущего. С его помощью нельзя прийти к дефинитивному заключению, но только к некоему «взгляду» на особые области рассматриваемого дискурса. Риторический аспект, наиболее спорный и противоречивый, безусловно, есть характерная черта работ Уайта. Он обнаруживается в желании автора оставаться в области «только мнения», использовать уже существующие термины и понятия, даже если на это, как может показаться, нет достаточных оснований. Для этого автора не важно, истинны или нет рассматриваемые им теории и концепции. Он не ставит сво-

⁵⁵ Ibid. P. 103. Четыре этапа сновидений, по мнению Уайта, совпадают с метафорой, метонимией, синекдохой и иронией.

⁵⁶ White H. The Content of the Form. P. 1-25.

ей целью их фундаментальное исследование. Ему интересен сам дискурс и размышления о нем, и только потом его содержание.

Уайт все-таки не свободен полностью от социологического подхода к анализу исторических объектов: тенденция к построению неких универсальных типологических схем, так или иначе, заметна во всех его трудах. Эти особенности исследований Уайта нередко вызывают резкое раздражение у многих критиков, которые хотят ясного и последовательного изложения базовых тезисов концепции. Читатель же, который не знает, где кончается схема и начинается интерпретация, который чувствует напряжение и противоречие между схематизмом тропологической последовательности и свободой человеческого выбора и человеческой уникальности, далеко не сразу понимает, о чем пойдет речь дальше. Поэтому и лекции Уайта разделяют аудиторию на два лагеря: одни воодушевлены тем, что лектор импровизирует, у него нет заготовленного текста, и никто, включая самого автора, не знает точно, что станет главным тезисом и как он будет представлен. Другие просто встают и уходят, не желая следить за прихотливыми изломами мысли лектора.

Сегодня времена дебатов о лингвистическом повороте прошли. Многие истории принимают «промежуточную» точку зрения: они весьма критично настроены по отношению к своим источникам; они понимают, что категории, которые они используют, и периоды, на которые они разделяют историю, есть только объяснительный инструмент, а не подлинные черты прошлого. Они признают, что множество «фактов» сконструировано, и что события по-разному воспринимаются каждым исследователем, что историческое исследование зависит от риторических приемов историка. Но они также убеждены в том, что эти события имели место в прошлом. Например, книга К. Уикхема «Структурирование средних веков» дает пример исторического конструктивизма, но ювелирное методологическое мастерство автора, отточенность и выверенность каждого термина дает право отнести ее к образцам классического исторического исследования⁵⁷.

Посмотрим на сегодняшние новые направления и тенденции в истории. История стала огромным и гетерогенным полем исследо-

⁵⁷ Wickham C. J. Framing the Middle Ages. L., 2005.

ваний, характеризуемым диверсификацией подходов. Любой аспект человеческого опыта имеет сейчас своего историка: от раннего детства до глубокой старости, от одежды до хороших манер, от запахов до звуков, от спорта до шопинга. Писать серьезные книги по истории стало гораздо более сложным делом. Критическая перегрузка специализированного знания означает, что сказать что-то новое в исторических исследованиях чрезвычайно трудно. Инновации извлекают из двух источников: из новых теорий о человеческой природе и поведении, разрабатываемых в смежных дисциплинах, и из самих исторических событий. В связи с ростом постколониальных исследований важным пунктом дебатов становится национальная идентичность. Географические горизонты изменили направления исторических исследований. Формирование ЕС стимулирует исследования по истории Европы и европейских границ. Но сдвиг политической и экономической мощи в сторону США и Дальнего Востока заставляет историков отходить от евроцентризма. В свое время вера в то, что американские свободы ведут происхождение от Великой хартии вольностей (1215 г.), предоставила английской и американской истории центральное место в исторических исследованиях Запада⁵⁸. Сегодня изменяющийся этнический состав США выводит на первый план истории Латинской Америки, Китая, Японии и Среднего Востока и историю мусульманства. Глобализация экономики и коммуникации порождает идею о приоритетной значимости всемирной истории; (эта установка является, например, базовой для журнала "Journal of Global History")⁵⁹. Думается, что для следующего поколения историков в фокусе исследования окажутся отношения между различными мировыми культурами.

Происходящие политические и социальные события обратили историков к ранее упущенным аспектам прошлого. Например, угроза распространения СПИДа инспирировала интерес к истории тела, истории медицины, квин-исследованиям, ранее находившимся на периферии и даже под запретом. В США движение за гражд-

⁵⁸ См. об этом: *The Past Before Us. Contemporary Historical Writing in the United States* / Ed. M. Kammen. Cornell Univ. Press., 1980.

⁵⁹ Эта тенденция проиллюстрирована в книге К. Бэйли «Рождение нового мира», посвященной глобальной истории XIX века. *Bayley C. A. The Birth of the Modern World. L., 2004*, См. об этом: *Thomas K. New Ways Revised...*

данские права привлекло внимание к истории афро-американцев: например, проблема того, имел ли президент Томас Джефферсон сексуальную связь со своей рабыней Салли Хэмингс с учетом, безусловно, расистских взглядов Джефферсона, занимает умы не только американских историков, но и многих жителей южных штатов⁶⁰. Практически все актуальные направления исторических исследований сегодня связаны с не-академическими факторами. Исследование памяти и забытых конфликтов есть часть завещания Холокоста⁶¹. Исследования окружающей среды обусловлены фактом глобального потепления, исследования империй — международной политикой, это же относится и к истории товаров потребления, истории эмоций, персональной идентичности и пр. Идеи Хейдена Уайта не вполне вписываются в этот спектр современных исторических исследований просто потому, что время «поиска значения» миновало. Историки нуждаются в новой теории. То, что предложил Уайт, почти тридцать лет считалось «последним словом» исторической теории, хотя и оставалось непонятым множеством историков⁶². Сейчас очевидно, что теория ждет своего дальнейшего развития, что такие фундаментальные теоретические проблемы как проблема когеренции исторических исследований, критерии их значимости, проблема отношения между историей как (научной) дисциплиной и другими областями знания, проблема исторической репрезентации нуждаются в новых вариантах решения.

Историков интересует не метафора как инструмент «трансформации значения», а метонимия как инструмент «трансформации настоящего», как комбинация континуальности и дисконтину-

⁶⁰ Jeffersonian Legacies / Ed. P. S. Onuf. Charlottesville, 1993. P. 418-56. Кроме того, анализ источников по этому вопросу содержится в книге: *Gordon-Reed A. Thomas Jefferson and Sally Hemings: An American Controversy*. Charlottesville, 1997. Материалы конференции от марта 1999 г. были опубликованы в книге: *Sally Hemings and Thomas Jefferson: History, Memory, and Civic Culture* / Eds. J. E. Lewis and P. S. Onuf. Charlottesville, 1999.

⁶¹ См. журнал "History and Memory" (School of History Tel Aviv University), в котором эта тема безусловно доминирует; *Probing the Limits of Representation Nazism and the "Final Solution"* / Ed. S. Friedlander. Camb., 1992; *Inventing the Past: Memory Work in Culture and History* / Eds. O. Heim and C. Wiedmer. Basel, 2005.

⁶² См. об этом: *Meaning and Representation in History* / Ed. J. Rusen. N. Y., Oxf., 2006.

альности⁶³. Настоящее во всех его проявлениях и смыслах — как память, культура, повседневная жизнь, травма, опыт, идентичность, катастрофа и пр. — становится предметом исторического исследования. Здесь соединяются социальная антропология, культурология, социо-лингвистика, политология⁶⁴. Новые цели в теории истории заключаются в «объяснении того, когда, как и почему читатель исторического текста принимает решение превратить исторический текст из лупы, необходимой для рассмотрения некоторых аспектов прошлого, в объект сам по себе, с его собственной структурой и историческими особенностями. Сегодня это решающий вопрос. Если теоретическое понимание истории будет иметь дело исключительно с прошлым как объектом исторической репрезентации, то оно неизбежно погрузится во множество проблем, поставленных нарративистами, которые подчеркнули ироническое величие и нищету реализма. С другой стороны, утверждение, что исторический текст есть просто эстетический объект или чистый акт желания, равно и ошибочно, и совершенно самонадеянно, как бы его ни защищали. Теория истории сегодня должна оставаться в рамках требования принять оба способа рассмотрения исторического текста, даже если они противоположны друг другу... Необходимо признать существование особого типа читателя, который шархается туда-сюда, от наивного реализма к безосновательному скептицизму: от рассмотрения прошлого как познаваемого и понятного до признания того, что все, что мы имеем, это фигуративные лингвистические допущения», — считает например, Х. Келлнер⁶⁵. Риторико-спекулятивный подход, который предложил Уайт как метод исторических исследований, не вполне адекватен сегодняшним реалиям исторической науки; возможно, что он не вполне адекватен исторической науке вообще; но парадокс в том, что и вне этого подхода история как дисциплина уже невозможна.

⁶³ Runia E. Presence // History and Theory. Vol. 45. February 2006. P. 1.

⁶⁴ Эти проблемы — темы постоянных дискуссий в журнале "History and Theory". См., напр.: History and Theory. Contemporary Reading / Eds. B. Fay, Ph. Pompa, R. T. Vann. Oxf., 1998.

⁶⁵ Kellner H. Encounters... P. 46.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

В. М. ХАЧАТУРЯН

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ УТОПИИ И ОБРАЗЫ «ИНЫХ» ЦИВИЛИЗАЦИЙ

ЗАПАДНАЯ ЕВРОПА И РОССИЯ В ОЦЕНКЕ
Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО И СЛАВЯНОФИЛОВ

Взаимодействие культур и цивилизаций представляет собой сложный и неоднозначный по результатам процесс взаимопознания и самопознания, самоидентификации, постепенного раскрытия многообразия смыслов своей и «чужой» культуры, обнаружения, осознания и творческого усвоения ценностей и достижений других культур¹. В этом процессе, неразрывно связанном с постоянным разрешением внутренних противоречий, осуществляется активное взаимодействие, столкновение различных позиций, защита своей системы ценностей сочетается с более или менее полным принятием ценностей других культур. Взаимодействие с другими культурами и цивилизациями существенно повышает креативные и адаптационные возможности собственной культуры, способствует ее ускоренному развитию.

Среди многих факторов, которые оказывают влияние на межкультурное и межцивилизационное взаимодействие, хотелось бы обратить особое внимание на сформировавшиеся в общественном сознании цивилизационные идеалы и образы «иных» цивилизаций, относительно устойчивых комплексов представлений об «иных» цивилизациях и своей собственной. С одной стороны, цивилизационные образы и идеалы создаются в условиях межкультурного взаимодействия и, соответственно, испытывают на себе его влияние. С другой — они же создают своего рода установки, которые

¹ *Каган М. С.* Горизонты и границы диалога в истории культуры: философский анализ // *Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры.* № 12. СПб., 2002. С. 21-22. *Библер В. С.* Культура XX века и диалог культур // *Диалог культур. Материалы научной конференции «Випперовские чтения–1992».* Вып. XXV. М., 1994. С. 6-7.

могут противодействовать этому взаимодействию, ставить ему жесткие пределы или, напротив, усиливать обмен культурными ценностями и их усвоение.

Интенсивное развитие в XIX в. теории локальных цивилизаций, основы которой закладывались ранее Дж. Вико и И. Гердером, сыграло важнейшую роль в создании теоретической базы для взаимопознания цивилизаций.

Благодаря теории локальных цивилизаций, основанной на идее мультилинейности исторического процесса, происходило постепенное разрушение европоцентристской картины мира, возрастал интерес к системам ценностей других культур, формировался компаративистский метод, который способствовал выработке более сложных и углубленных представлений о других культурах и цивилизациях, совершался трудный переход к признанию относительной эквивалентности различных цивилизаций независимо от их «вклада» в мировую историю². Важнейшим критерием оценки стала самобытная неповторимость, уникальность той или иной культуры. Таким образом, теория локальных цивилизаций в целом создала основу для взаимного сближения различных культур и творческого усвоения их достижений и ценностей, однако само по себе проникновение в «иное», его познание и выработка адекватной оценки — процесс сложный и противоречивый, с трудом пробивающий дорогу и в научных исследованиях, и в общественном сознании.

Перипетии этого процесса нашли отражение в исследованиях в области локальных цивилизаций, которые, с одной стороны, отнюдь не были свободны от сложившихся в общественном сознании и общественной мысли стереотипов, а с другой — нередко способствовали их усилению. В оценках «иных» цивилизаций немалое значение имели ценностные установки и цивилизационные идеалы авторов, что создавало серьезные препятствия для появления адекватных, научно обоснованных представлений о «других», а в ряде случаев приводило к искажению, тенденциозной интерпретации или замалчиванию важных исторических фактов.

Влияние ценностных установок и цивилизационных идеалов проявилось, в частности, в распространении так называемого *ди-*

² Ионов И. Н., Хачатурян В. М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб., 2002. С. 360-366.

хотомного подхода. По наблюдениям отечественного теоретика цивилизационного подхода к истории Б. С. Ерасова, западные компаративистские исследования, посвященные проблемам Востока и Запада, долгое время находились и продолжают находиться сейчас под его влиянием, в результате чего сопоставительный анализ превращается в набор жестких оппозиций, обобщенных и, как правило, априорных характеристик. Восток и Запад рассматриваются как два принципиально различных типа общественного устройства и культуры. Запад предстает как развитой, урбанизированный, индустриальный регион, с рыночными и правовыми отношениями, где личность, выделившаяся из аскриптивных отношений, пользуется правами и свободами; его описывают также как гражданский, демократический, секуляризованный, рационалистический, индивидуалистический. Восток определялся как полная его противоположность: отсталый, сельский, аграрный, с преобладанием коммунарных, общинных аскриптивных межличностных отношений, нормативным контролем над личностью через религиозные нормы и государство, патриархальный, авторитарный, деспотичный, религиозный, идеалистический, интуитивный и т. д.³

Эти упрощенные оппозиции, обедняющие представление о других цивилизациях, не учитывающие их полиморфизма, нередко возникающие вопреки анализируемому конкретно-историческому материалу или установке авторов на принятие ценности «чужой» культуры, присущи не только работам, в которых проводится сопоставление Востока и Запада, они в равной мере характерны для любых компаративных исследований в области локальных цивилизаций.

Большой интерес в этой связи представляет книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (1869), который по праву может считаться предшественником О. Шпенглера и А. Тойнби. Как теоретик, Н. Я. Данилевский — наряду с его современником немецким историком Г. Рюккертом — совершил значительный прорыв в области теории локальных цивилизаций. Ему удалось теоретически обосновать и достаточно последовательно провести идею о дискретности всемирно-исторического процесса и о существовании

³ Ерасов Б. С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 299-304.

множества независимых друг от друга культурно-исторических типов (локальных цивилизаций) как главных субъектов истории, ценность которых заключается прежде всего в их несхожести, неповторимом своеобразии, а также сформулировать оригинальную концепцию прогресса, понимаемого как возможность «исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности, во всех направлениях»⁴.

Это позволило Данилевскому пересмотреть вопрос о роли в мировой истории не только России, но и восточных цивилизаций (прежде всего Китая), которые традиционно считались отсталыми и стагнирующими как в западной, так и в отечественной цивилизационной мысли, а потому как бы «ненужными», выпадающими из потока истории. Однако теоретические достижения, выделяющие Данилевского на общем фоне цивилиографии середины XIX в., имели нередко чисто декларативный характер и вступали в резкое противоречие с анализом конкретно-исторического материала.

Компаративный анализ России и Западной Европы занимает значительную часть книги Н. Я. Данилевского, объединяя в единое целое ее весьма разнообразную и широкую проблематику. Его теоретической базой является идея циклического развития культурно-исторических типов и закономерной смены одного культурно-исторического типа, завершившего свой цикл, другим.

По мнению Данилевского, две самобытные цивилизации, достигшие расцвета, не могут существовать одновременно. Такая закономерность всемирно-исторического процесса объясняется автором «России и Европы» с точки зрения принципа «экономии, всегда соблюдаемой природою». Все цивилизации смертны, и «ежели бы все разом проливали свет свой, то все разом (или почти разом) и померкли бы, и мрачная ночь варварства распространилась бы над всей землей, так что новой культурной жизни не у чего было бы и зажечь свой светильник. Как вначале, пришлось бы добывать огонь цивилизации трудным и медленным трением дерева о дерево»⁵. Соответственно, само по себе появление нового культурно-исторического типа на всемирно-исторической сцене означает, что жизнь старого угасает.

⁴ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 109.

⁵ Там же. С. 164.

Что помимо этого следует считать признаками начавшегося «разложения»? Данилевский, сторонник теории органицизма, ищет ответы на этот вопрос не только в области истории, но и в явлениях природы, в биологическом цикле жизни человека. По его мнению, «момент высшего развития тех сил или причин, которые производят известный ряд явлений, не совпадает с моментом наибольшего обилия результатов, проистекающих из постепенного развития этих сил... этот последний всегда наступает значительно позже первого»⁶. Обилие плодов, которые европейская цивилизация дала в XIX столетии, рассматривается, следовательно, как признак оскудения ее творческой силы.

Кульминация цивилизационного развития совпадает, с точки зрения Данилевского, с высшим расцветом искусств и философского знания, в то время как период расцвета «положительной», «практической» науки указывает на закат культурно-исторического типа. Так, апогей греческой цивилизации приходится на век Перикла, эпоха Аристотеля — время полного упадка, но именно тогда философия и искусство достигают своего апогея, а еще позже, в эпоху, которую Данилевский называет «гниением», положительная наука расцветает в Александрии. Римская цивилизация обретает полную силу после окончания Пунических войн, ибо во времена Гракхов уже обнаруживается внутренняя болезнь общества. Но лучшие плоды, как полагает Данилевский, принесла эпоха Августа и Антонинов — эпоха разложения римского культурно-исторического типа. Такие же периоды выделяются в истории Индии.

Важнейшей задачей Данилевского было показать, что Европа не составляет исключения из общего правила. Широко известная идея о «гниении» Запада получает — благодаря концепции культурно-исторических типов — новую теоретическую базу и обретает новые формы. В истории Европы выделяются несколько периодов. XVI и XVII вв. — время апогея ее творческих сил. Тогда был воздвигнут храм Петра, создавали свои шедевры Рафаэль и Микеланджело, писал В. Шекспир, а И. Кеплер, Г. Галилей, Ф. Бэкон и Р. Декарт закладывали основы нового мышления и новых методов научного исследования. XIX столетие, столь богатое теоретическими и практическими результатами, — не что иное, как второй и по-

⁶ Там же. С. 167.

следний всплеск в цивилизационном развитии Запада. Подчиняясь общему закону, Европа неотвратимо движется к своей гибели. Единственное отличие Данилевский видит в том, что западноевропейский культурно-исторический тип намного сложнее по сравнению с предшествующими, поэтому его «закат» может длиться гораздо дольше; кроме того, из-за неравномерного развития европейских стран расцвет творческого начала будет происходить в них несинхронно: в одних — раньше, в других (например, в Германии) — позже, и это тоже может значительно удлинить жизнь Запада.

Данилевский признает, что невозможно точно определить нынешнее состояние Европы. Ясно только, что, по его словам, «солнце перешло за меридиан и склоняется уже к западу». Из этого следует, что развитие самобытной славянской культуры не только необходимо, но и своевременно, ибо именно она призвана сменить угасающий западноевропейский культурно-исторический тип.

Итак, все изложенные выше рассуждения, в сущности, подкрепляют главную идею книги Данилевского о том, что славянский культурно-исторический тип во главе с Россией неуклонно движется к расцвету и реализует новые, еще никогда в истории не осуществленные цивилизационные потенциалы. Теория культурно-исторических типов в известной мере помогает обосновать и его вывод об исконной вражде между Европой и Россией, ибо старый, погибающий культурно-исторический тип, естественно, будет стремиться воспрепятствовать расцвету молодого. Кроме того — в противовес западным концепциям — Данилевский доказывает, что Россия, представляющая собой особый культурно-исторический тип, ни в коей мере не может повторить исторический путь Европы.

Данилевский строит свой компаративный анализ на полном противопоставлении Европы и России, следуя в известной степени славянофилам и ссылаясь именно на них как на своих предшественников. В действительности различие между Данилевским и славянофилами в этом отношении очень велико: находясь под влиянием славянофильских идей, автор «России и Европы», вместе с тем, основываясь на разработанной им концепции локальной цивилизации, существенно отличавшейся от славянофильской⁷, и на своей

⁷ Ионов И. Н., Хачатурян В. М. Указ. соч. С. 329-331, 337-338.

политической программе, также имеющей свои отличительные особенности, о которых будет сказано ниже.

Выделяя три типа различий (этнографические, различия вероисповедания и исторического воспитания), Данилевский уделяет основное внимание «этнографическим», «племенным» качествам, которые выражаются в особенностях «психического строя» народов. Ученый признает, что поставленная им задача очень трудна. «Едва ли возможно найти такую черту народного характера, которой бы совершенно недоставало другому народу; разница только в том, что в одном народе она встречается чаще, в другом реже»⁸. Поскольку статистики в этой области не существует, описания одного и того же народа нередко бывают совершенно разными у разных авторов, одинаково добросовестных и наблюдательных. Чтобы добиться истинной объективности, по мнению Данилевского, необходимо найти «такие черты национального характера, которые высказывались бы во всей исторической деятельности, во всей исторической жизни сравниваемых народов»⁹. Тогда можно было бы считать, что эти черты принадлежат народу в целом, что они существенно важны и не зависят от каких бы то ни было случайных, временных обстоятельств.

Такой общей для всех романо-германских народов чертой является, с точки зрения Данилевского, насильственность. Насильственность он определяет следующим образом: «Это чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему»¹⁰. Данное качество имеет свои положительные стороны: оно побуждает к настойчивости в действиях, к стремлению защищать свои права, однако в оценке Данилевского негативные моменты явно преобладают над позитивными.

Опираясь на априорно выдвинутое положение об исконной насильственности романо-германских народов, он, подобно славянофилам, отыскивает в истории Западной Европы проявления не-

⁸ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 178.

⁹ Там же. С. 179.

¹⁰ Там же.

терпимости и авторитаризма, возводя их в степень абсолюта. Приведем несколько наиболее ярких примеров.

Католичество — один из объектов яростной критики Данилевского. В центре его внимания кровавые расправы с еретиками; раскол с православной церковью, который объясняется невежеством, но в большей степени деспотизмом, придающим личному, частному мнению характер догмы; узурпация — опять-таки насильственная — прав вселенской церкви; жестокие методы обращения в христианство восточно-германских племен, а позже — западных славян; ужасы Варфоломеевской ночи; беспощадная вражда между католиками и протестантами.

Насильственность, утверждает Данилевский, чужда христианскому учению, противоречит его духу, следовательно, «если католичество выказало свойства нетерпимости и насильственности, то, конечно, не могло ниоткуда заимствовать их, как из характера народов, его исповедующих»¹¹. Таким образом, получается, что католичество есть не что иное, как православие (христианство в его чистой форме), искаженное свойствами романо-германского характера. Догматическим расхождением между двумя церквями Данилевский не придает особого значения, на первом месте для него стоит социально-политическая деятельность римской церкви.

Впрочем, насильственность в религиозной жизни проявлялась, по его мнению, так ярко только потому, что на протяжении многих веков именно «религиозный интерес» имел определяющий характер для Западной Европы. В эпоху секуляризации общественной жизни и сознания, когда религия отступила на задний план, церковь стала более терпимой. Однако насильственность отнюдь не исчезла, она просто реализовалась в другой сфере. Колониальные завоевания, колониальная политика, пишет Данилевский, составляли главный интерес европейского общества в эпоху Реформации и задолго до нее. И здесь насильственность проявилась в полной мере в «подвигах» конкистадоров и уникальной по своим масштабам работорговле.

Далее в «России и Европе» рассматривается эпоха революций — время, когда главный интерес европейских народов обра-

¹¹ Там же. С. 180.

тился на «вопросы гражданской и политической свободы», но и в данном случае идеалы свободы, равенства и братства проповедовались с мечом в руках. И, наконец, оценивая современность, Данилевский утверждает, что первую роль снова стали играть интересы торговли и промышленности, однако даже торговля — эта «мирная проводница цивилизации», осуществляется насильственным путем. Примеры тому: опиумные войны и политика европейских государств по отношению к славянским народам, поработанным Турцией.

Как мы видим, анализ европейской истории имеет весьма специфический характер. Данилевский последовательно отбирает лишь те факты, которые неопровержимо свидетельствуют о проявлениях антигуманности. Без внимания остаются другие факты, противоречащие его концепции: политика «божьего мира», проповедуемая католической церковью в разгар феодальных усобиц, Клонийская реформа, солидарность сословий, отразившаяся в борьбе городов за вольность, идеи гуманизма, разработанные западноевропейской культурой, и многое другое.

Столь же предвзят и анализ русской истории, однако в данном случае отбор фактов подчинен противоположной цели — доказать, что терпимость всегда была отличительной чертой русского характера. В отличие от славянофилов, ученый объясняет это отнюдь не «живительным» влиянием христианства. Он рассуждает иначе. Если христианство не было искажено в России и у других славянских народов, значит, в самой их природе не было задатков для подобного искажения или они были так слабы, что не смогли перебороть дух христианства и подчинились ему. Именно поэтому религиозной нетерпимости не проявляли даже те славянские народы, которые были вынуждены принять католичество.

Проявления церковного фанатизма в России Данилевский практически не рассматривает. Он вскользь упоминает о религиозных гонениях в допетровские времена, отметив, что это был бледный, слабый отпечаток европейских, и что своим происхождением они обязаны влиянию киевского духовенства, зараженного духом «латинства», католической нетерпимостью. Картина преследований старообрядцев также представлена в весьма смягченном виде. Это явление, согласно Данилевскому, имело прежде всего полити-

ческий характер, осуществлялось государством — без поддержки и сочувствия народа, и притом неумело.

Подобно европейцам, русский народ тоже пережил эпоху завоеваний, расширения своего цивилизационного пространства. Однако это сходство чисто внешнее. «Слабые, полудикие и совершенно дикие инородцы не только не были уничтожены, стерты с лица земли, но даже не были лишены своей свободы и собственности, не были обращены победителями в крепостное состояние»¹². Называя завоевание Сибири «расселением», Данилевский не замечает или не хочет замечать всей сложности этого процесса и неоднозначности его последствий для «инородцев». Во всяком случае, все негативные аспекты (достаточно широко известные факты самоуправления местных чиновников, спаивания и грабежа «инородцев» и т. д.) автором не учитываются.

Проявления прирожденной гуманности русского народа Данилевский видит также в отмене смертной казни во времена Владимира I и Владимира Мономаха, в «чересчур бескорыстной» внешней политике, которая нередко шла в ущерб интересам России, наконец — в характере свершения великих событий, переворотов в ее истории. В Европе, пишет Данилевский, такие перевороты сопровождалась ожесточенной борьбой партий и завершались полной победой одних и поражением других. Так прошла Реформация, парламентская реформа и отмена хлебных законов в Англии, уничтожение рабства в Америке. В России процесс, предшествующий перевороту, происходит «незримо и неслышно», «в глубине народного духа», не имея никаких внешних проявлений. Народ внутренне отрешается от старого, уже изжитого порядка вещей, и потому старое сменяется новым быстро и без видимой борьбы.

Ключевые моменты русской истории Данилевский интерпретирует именно с такой точки зрения — чаще всего вопреки историческим свидетельствам. Призвание варягов, принятие христианства, отмена крепостного права — все эти поворотные события, согласно Данилевскому, протекали мирно и естественно, как бы сами собой. Автор «России и Европы» не оставил, правда, без вни-

¹² Там же. С. 189.

мания факты, явно не укладывающиеся в его схемы. Он упоминает, например, о летописных сказаниях, указывающих на борьбу христианства с язычеством, на длительное сохранение языческих обрядов и верований в народной среде. Однако, отвечая на возможные возражения по поводу своего тезиса о мирном переходе к новой религии, Данилевский обращается не к истории, а использует чисто риторические приемы. Если сопротивление христианству было сильным, то как, вопрошает он, еще неокрепшее государство могло насаждать его по всей стране? Сохранение языческих верований ничего не меняет, ибо полное осуществление христианских идеалов вряд ли возможно даже у отдельных самых нравственных людей, не говоря о целом народе. По его мнению, главное в данном случае — «неясное сознание» превосходства христианства, признание его власти над душой.

Что касается реформ 1861 г., то здесь Данилевский просто безапелляционно утверждает, будто освобождению крестьян не предшествовало никакой «агитации и пропаганды» и, хотя общество не было готово к этому событию, противоречащему интересам дворянства, все «свершилось быстро и с невероятным успехом», без борьбы и противодействия.

Насильственный характер имели в русской истории только преобразования Петра I, которые Данилевский называет «тяжелой операцией». В деятельности Петра Данилевский выделяет две стороны. Государственную, то есть все военные, административные, промышленные постановления, и в узком смысле слова реформаторскую, то есть изменения в быте, нравах, обычаях и понятиях, которые он старался насаждать в народе. Государственная деятельность, несмотря на все тяготы, возложенные на общество, по его мнению, заслуживает «вечной признательной, благоговейной памяти и благословения потомства»¹³. Деятельность второго рода безоговорочно осуждается, ибо ею Петр нанес величайший вред России — вред, который до сих пор «разъедает русское народное тело», и возбудил негодование подданных, усложнив тем самым решение гораздо более важных задач, создал болезнь «европейничанья». Русская жизнь, утверждает Данилевский, была насильст-

¹³ Там же. С. 265-266.

венно перевернута на иностранный лад, что привело к искажению народного быта, к заимствованию иностранных учреждений, к привычке смотреть на события русской жизни с иностранной, европейской точки зрения.

Комментируя эти примеры, Данилевский отмечает, что они отнюдь не указывают на податливость, «воскообразную мягкость» русского народа, на отсутствие в нем энергии и самостоятельности, ибо величайшие усилия правительства не приводили ни к каким результатам в тех случаях, когда его цели были противоположны интересам народа или оставляли его равнодушным. Данилевский пишет, что примеров подобного рода пассивного сопротивления можно найти немало, но никаких доказательств не приводит. Вместе с тем, на основе своих рассуждений, весьма слабо или вообще не подкрепленных историческим анализом, он делает ряд важных обобщений. Во-первых, оказывается, что вовсе не «интерес», а «внутреннее нравственное сознание» является главной движущей силой русского народа, поэтому наличие в России каких бы то ни было партий — результат западного влияния. Во-вторых, в русском народе общенародное имеет огромный перевес над личным, индивидуальным. В-третьих, историю русского народа правильнее было бы назвать житием (здесь Данилевский цитирует И. С. Аксакова).

Все эти выводы во многом созвучны славянофильским и столь же далеки от сложной и противоречивой исторической реальности. В сущности, уже на первом этапе компаративного анализа, Данилевский начинает выстраивать фундамент для своей цивилизационной утопии, хотя делает это иначе, чем его предшественники.

Вторая группа особенностей, разделяющих Россию и германороманский культурно-исторический тип, связана с различиями в вероисповедании. Следует заметить, что этому вопросу уделяется наименьшее внимание. Данилевский дает беглые критические отзывы о католичестве, в котором понятие «церковь» олицетворяется папой с приписываемой ему непогрешимостью; о протестанстве, которое дает право толкования Священного Писания каждому верующему и таким образом подменяет папский произвол — личным; противопоставляет этим уклонениям от истины православный взгляд на церковь как собрание всех верующих «под главенством Иисуса Христа и под водительством Святого Духа». Главный его

вывод заключается в том, что христианство «подпилено под самый корень» и в католическом, и в протестантском сознании, и держится лишь на силе инерции, порождая в обществе рационализм, который все больше принимает характер веры, лишенной всякого этического значения. Фактически этот раздел книги Данилевского является продолжением мысли автора о «западной лжи», искажившей вселенскую истину христианства, которая была изложена в главе «Различия в психическом строе», и не содержит ничего принципиально нового.

Следующий ряд различий Данилевский сводит к различиям в ходе «исторического воспитания». Следует сразу заметить, что на первом плане здесь стоят особенности формирования и развития государственности. Согласно Данилевскому, главная цель государства — это охрана народности. Государство есть некое «образовательное начало», благодаря которому народы переходят от племенного, «этнографического» состояния к собственно историческому бытию.

Утрата государственности означает для Данилевского финал жизни культурно-исторического типа, его неизбежное разложение и поглощение другим, более сильным. Отсутствие государственности, невозможность или нежелание создать ее — признак того, что тот или иной народ еще не созрел для исторической жизни и не стал культурно-историческим типом. Случаи, когда государственность и политическая самостоятельность утрачиваются, а самобытность сохраняется, крайне редки. Данилевский приводит всего два примера: это еврейский народ и армянский. Однако такие исключения лишь подтверждают общее правило. Что же касается басков, финнов, карелов, мордвы и других народностей, то они, по словам Данилевского, не выработали своего государственного, политического сознания, а потому не могут создать свои самостоятельные государства.

Формы государственности автор «России и Европы» ставит в прямую зависимость от опасностей, которые грозят самостоятельности народа. Если опасность велика, государство должно принять форму единого, централизованного политического целого. В противном случае возможно федеративное устройство, в котором связь между отдельными частями значительно слабее. Определенную роль играет и степень национального родства. Так, по этому признаку древние греки могли бы составлять единое государство, если

бы не созданная самой природой относительная безопасность от вторжений извне.

Особое значение, которое Данилевский придает государственности, объясняет тот факт, что первый — «этнографический» этап жизни культурно-исторического типа, во время которого закладываются основы его своеобразия, в «России и Европе» практически не рассматривается.

Становление государственности, неизбежно сопряженное с утратой «племенной необузданной воли», проходит, согласно концепции Данилевского, через различные формы «зависимости»: рабство, данничество и феодализм. Главный интерес для ученого представляет отнюдь не социально-экономический аспект этих явлений, а характер подчинения, выполняющий в истории роль «школьной дисциплины» или нравственной аскезы. «Зависимость напрягает силы народа (или племени) к свержению ее и постепенно приводит народ к сознанию значения народной свободы и чести, приучает подчинять личную волю общей цели»¹⁴ с тем, чтобы возвести народ к гражданской свободе.

Среди трех вышеупомянутых форм зависимости наиболее перспективной Данилевский считает рабство: оно в такой степени возвращает и рабов, и их хозяев, что достижение гражданской свободы в данном случае практически невозможно. Данничество оценивается иначе: эта форма зависимости возникает вследствие завоевания одного народа другим, однако народы эти столь различны, что завоеватели не смешиваются с завоеванными, даже не расселяются на их земле, а обращают их в коллективное рабство, оставляя внутреннюю жизнь более или менее свободной от своего влияния.

Феодализм Данилевский понимает в самом широком смысле слова — как особые отношения между племенами победителей и побежденных. Завоеватели расселяются на захваченной земле, закупают имуществом покоренных, но при этом, если не юридически, то фактически оставляют им пользование частью прежней их собственности — за подати, работы или услуги в свою пользу.

Данилевский, во многом следуя теориям О. Тьерри и Ф. Гизо, придает большое значение факту завоевания как событию, сыграв-

¹⁴ Там же. С. 222.

шему решающую роль в исторической судьбе Европы в целом и в зарождении феодализма в частности. В отличие от России в Европе произошло смешение франко-германских племен с этническим составом побежденной и погибающей Римской империи. Это не привело к уничтожению ростков оригинальной культуры германских племен, поэтому века варварства оцениваются как этап, в течение которого были созданы основы культуры германо-романского типа, а затем относительно творчески усвоено наследие Рима. Такой способ передачи культуры Данилевский уподоблял влиянию «почвенного удобрения» на растение. Влияние такого рода он считал лучшим, чем прямой перенос чужой культуры, но и не идеальным, ибо оно все-таки имеет непосредственный характер и достаточно сильно. Победившие заняли самую область римской культуры и «вошли в теснейшее соединение с побежденными». Это дало двойственные последствия: с одной стороны, влияние римской государственности ускорило процесс создания государств в Европе, с другой — «римское властолюбие» наложилось на исконную насильственность, свойственную романо-германскому типу.

Таким образом, римское влияние для автора — фактор отчасти положительный, позволивший Европе гораздо быстрее, чем России, выйти из состояния племенной воли, и отчасти (а может быть, и в большей степени) отрицательный, так как усвоение уже готовых, привнесенных извне политических структур, правовых форм и, главное, проблем, возникающих из-за чуждости племен победивших и побежденных, дает и негативные результаты, отразившиеся, в частности, в ожесточенной политической борьбе, которая сопровождает всю историю Запада.

Здесь Данилевский почти дословно повторяет высказывания о Западе славянофилов. Вспомним, например, Хомякова, который писал в «Письме в Петербург» (1845), что в Европе все возникло из завоевания и из вековой борьбы, незаметной, но беспрестанной, между победителем и побежденным, которая время от времени «усыплялась» договорами, в результате чего возникла «жизнь вполне условная, жизнь контракта или договора», подчиненная расчету. Борьба эта, по его мнению, проявлялась и проявляется буквально во всех сферах: в борьбе между бароном и крестьянами, между городской общиной и крестьянами, между христианским чувством и хри-

стианским учением, и породила мертвящую рассудочность, раздвоенность, общественную ассоциацию вместо общины.

Более предпочтительным для Данилевского является другой способ передачи культуры, который он называет индуктивным, противопоставляя в этом плане Риму и Европе воздействие Византии на Русь. Не анализируя подробно, что именно Русь взяла от Византии, он подчеркивает, что славянские племена усваивали чужие культурные традиции постепенно и в небольшом объеме, причем главным было не передача государственности или правовых норм, а усвоение христианства.

Итак, Данилевский делает акцент на принципиальных различиях в условиях формирования и развития государственности в Европе и России. «Между первым толчком, сообщившим государственное направление жизни русским славянам, и между германским завоеванием, положившим начало европейской истории, существует... то же отношение, как между оспой прививною и оспой натуральною»: первая защищает организм от болезни, вторая уродует его¹⁵. В России призвание варягов явилось заменой германского завоевания. Не являясь сторонником популярной в те времена норманнской теории, Данилевский утверждает, что варяги были слишком малочисленны, а потому не могли привнести в Россию отношений господства и подчинения и быстро растворились в массе славянского населения.

Такая «прививка» была необходима, поскольку многочисленные славянские племена, рассеянные на огромных малонаселенных территориях, вряд ли сумели бы в достаточно короткий срок создать прочную государственную структуру. Однако «прививка», по его собственному признанию, — весьма слабая мера, а потому ее неизбежно следовало повторить. Второй «прививкой» государственности ученый считает монголо-татарское нашествие. Данилевский оценивал его весьма нетрадиционно, выделяя не только негативные, но и позитивные последствия. Оправдывая целесообразность второй «прививки» в форме данничества, он постарался всячески смягчить картину завоевания: татарские набеги были тяжелы и опустошительны для огромного числа частных лиц, но татарская власть, по его словам, была легка для народа в целом по сравнению, напри-

¹⁵ Там же. С. 256.

мер, с властью турок в Греции или Болгарии. Данилевский утверждает, что уровень культуры, образ жизни и верования оседлых славян и кочевников были настолько различны, что господство завоевателей неизбежно должно было иметь поверхностный характер. Зато именно благодаря игу, с точки зрения Данилевского, в России утвердились те особые отношения между народом и властью, о которых с восхищением писали славянофилы. Правда, истоки «полного доверия и любви» он видит не в соборности, а в том, что некогда московские князья сыграли роль посредников между завоевателями и завоеванными, облегчили тяжесть ига, но одновременно сконцентрировали в своих руках всю полноту власти, приучая народ к государственной дисциплине. «Московские государи, — пишет Данилевский, — так сказать, играли роль матери семейства, которая хотя и настаивает на исполнении воли строгого отца, но вместе с тем избавляет от его гнева...»¹⁶.

В данном вопросе Данилевский существенно расходится со славянофилами. Хомяков, например, оценивал монголо-татарское нашествие как божью кару за междоусобицы и пассивность церкви и народа¹⁷. «Гроза с Востока», таким образом, имела лишь один позитивный результат: она пробудила духовные силы народа и подвигла его к объединению. Во всем остальном завоеватели принесли лишь разрушение, хотя при этом не исказили самобытных основ завоеванной страны. Никаких других последствий, в том числе влияния на государственность, не выделяется. Мнение И. Киреевского по данному вопросу еще больше расходится с позицией Данилевского. Владычество татар, по его словам, всего лишь надолго остановило Россию на пути к просвещению¹⁸.

Для Данилевского этот трагический эпизод русской истории имеет совершенно иное звучание. Характерно также, что и результаты свержения ига рассматриваются в «России и Европе» преимущественно с точки зрения построения государственности: вместе с монголами исчезла та внешняя сила, которая принуждала русский народ к государственному объединению, поэтому властям пришлось изыскивать внутренние средства, преодолевая препятст-

¹⁶ Там же. С. 258.

¹⁷ Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 52.

¹⁸ Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 75.

вия, создаваемые природой и пространством. Данилевский справедливо указывает на то, что у русского народа не было особой нужды подчиняться суровым требованиям государственного порядка, когда огромные пространства неосвоенной земли давали возможность скрыться от надзора властей, а богатства природы позволяли легко обеспечить пропитание и даже достаток за счет вольных промыслов.

Крепостное право, которое резко осуждали славянофилы, он считает неизбежной жертвой, которую следовало принести во имя упрочения государственности. Более того, он доказывает (во многом вопреки собственным либеральным взглядам по поводу реформ в России), что крепостная неволя — относительно легкая форма зависимости по сравнению с европейским феодализмом. Тяжесть крепостничества смягчалась, по его мнению, одноплеменностью и единоверием господ и крестьян, а также прирожденной мягкостью русского характера. Кроме того, в различные периоды истории крепостное право существовало в особых условиях. В первый период, закончившийся ревизией Петра I, свободный переход крестьян еще не прекратился — во всяком случае, на деле. В петровские времена ситуация ухудшилась, но страдало не только крестьянство: дворяне тоже попали «в крепость» государству. Третий период начинается с грамоты Екатерины II о вольности дворянства, тогда крепостное право уже изжило себя и превратилось в злоупотребление. Спасительным в этот период, по мнению Данилевского, оказалось господство натурального хозяйства: помещики, не имея ни возможности, ни потребности в деньгах и предметах роскоши, не слишком отягощали своих крестьян работой. Дворяне часто терпели беды от личного произвола и жестокости своих хозяев, но на основную массу крестьян это не распространялось. Последний, самый тяжелый период крепостного права наступил в те времена, когда представления о роскоши и европейском комфорте проникли в самые глухие уезды, а развивающаяся промышленность и торговля заменили натуральное хозяйство денежным. Однако этот период был непродолжительным.

Реформы 1861 г. для Данилевского — знамение того, что русский народ, пройдя через различные формы зависимости, научившись подчинять свою волю общим целям, готов к принятию гражданской свободы, которая вполне органично соединяется в его концепции с монархией. В этих испытаниях народ не потерял своих

нравственных качеств и «вещественной основы» для дальнейшего развития — земли, которой обеспечен в гораздо большей степени, чем любой европейский народ. В этой связи большое значение придается сохранению общины. Сближаясь в данном вопросе со славянофилами, Данилевский, однако, был противником излишней идеализации общины, рассматривая ее как выработанную веками, неотъемлемую от славянского типа форму социально-экономического устройства, которая является гарантом общественного спокойствия и справедливости, позволяет решить те вопросы, которые, по его мнению, явятся непосредственной причиной гибели Европы¹⁹. Определяя капитализм как «индустриальный феодализм», Данилевский полагал, что это основа социально-экономической жизни Европы, в то время как в России «феодализм» выполнял лишь дисциплинирующую функцию и, следовательно, не может воспрепятствовать возвращению к органическим для славянского типа началам — к общине. Разъединяя Россию и Европу как разные культурно-исторические типы, он фактически исключал возможность развития в России капитализма, с которым в его представлении неизбежно связан процесс пауперизации и социальной дисгармонии.

Основной вывод Данилевского о преимуществах российской истории по сравнению с европейской не подтверждается в его книге строгим научным анализом и имеет чисто декларативный характер. И все-таки попытки сопоставить Россию и Европу в плане их общественного развития, безусловно, очень важны. Они дали возможность установить не только различие, но и сходство между двумя культурно-историческими типами. Согласно выводам Данилевского, Россия и Европа стоят примерно на одном уровне социально-экономических отношений, несмотря на несинхронность развития и различия в конкретно-историческом воплощении этих отношений. Само по себе это открывает широкие возможности для сравнительно-исторического исследования, хотя автор «России и Европы» не использовал их, находясь под сильным воздействием славянофильских представлений.

Итак, феодальная зависимость в Европе провозглашается наиболее тягостной для общества. В таком же духе трактуются и отношения между государством и обществом на Западе. Поскольку

¹⁹ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 538.

государство появилось в результате грубого внешнего воздействия, оно имеет неорганичный характер: отношения между побежденным римским населением и франко-германскими племенами, образовавшими по праву победителей господствующий класс, наложили отпечаток на всю историю Европы и привели к отчуждению государства от общества. Но главным несчастьем для Европы Данилевский считает утрату земли. Европейские народы, пройдя через суровую школу исторического воспитания, не утратили своего нравственного достоинства, отвоевали в полном объеме свои личные права, однако потеряли необходимую для реализации этой свободы материальную основу — землю, что может привести к трагическим последствиям.

Данилевский предрекал назревание сокрушительного конфликта между государством и обществом, которого европейская цивилизация не переживет. Ее предвестниками он считал нарастающую пролетаризацию и пауперизацию масс, революционные потрясения. По поводу событий 1848 г. во Франции он пишет: «Наступило начало конца». В этой трагической оценке проявилось не только стремление доказать факт «гниения» Европы, но и продемонстрировать особенности своего восприятия взаимоотношений между государством и обществом, в соответствии с которыми общество не рассматривается как сила, способная активно противостоять государству и корректировать его действия. Альтернативой отчуждению в данном случае является полное доверие и согласие — ничего третьего не дано.

В последней, заключительной главе своей книги Данилевский снова возвращается к общей характеристике Европы и России, но в ином аспекте. Здесь он снова выступает как теоретик, творец концепции культурно-исторических типов, обзоревающий весь ход всемирной истории с целью посмотреть, в какой мере цивилизации, начиная с древнейших, «аутохтонных», реализовали те или иные виды цивилизационной деятельности.

Тональность его рассуждений несколько меняется, едва ли не впервые на страницах «России и Европы» затрагивается вопрос не только о недостатках, но и о достижениях западной цивилизации, о тех богатых плодах, которые она принесла человечеству. Разумеется, Данилевский не отказывается от своей идеи о «насильственности», определяющей всю историческую жизнь Европы.

Полагая, что в области религии и социально-экономических отношений народы Европы не внесли ничего ценного в сокровищницу человечества, Данилевский вместе с тем признает, что германо-романские народы имели «великие задатки». Он не отрицает присутствующего им «пламенного религиозного чувства», позволившего усвоить религиозную истину христианства, а также политического смысла и способностей для культурного развития. В области политики и культуры результаты поистине громадны. «Народы Европы не только основали могущественные государства, распространившие власть свою на все части света, но и установили отвлеченно-правовые отношения как граждан между собою, так и граждан к государству. Другими словами, они успели соединить политическое могущество государства с его внутреннею свободою, то есть решили в весьма удовлетворительной степени обе стороны политической задачи»²⁰. Здесь Данилевский как человек либеральных убеждений, бывший петрашевец, для которого гражданская свобода является одной из важнейших ценностей, не может не признать, что этот идеал родился и был разработан именно в Европе. Если его реализация не дает ожидаемых результатов, то это, по мнению Данилевского, связано исключительно с тем, что западноевропейский культурно-исторический тип не сумел решить другой – общественно-экономической задачи.

Еще выше Данилевский оценивает плоды культурной деятельности Европы: методы и результаты европейской науки, промышленной и технической деятельности, по его мнению, превосходят все остальные культурно-исторические типы. Лишь в области искусства европейцы должны уступить пальму первенства грекам, но и здесь они добились многого. Соответственно, в контексте всемирно-исторического процесса Европа оказывается первым продвинутым, «двуосновным» культурно-историческим типом, развившим политическую и культурную (преимущественно научную и промышленную) деятельность. Таким образом, европейская цивилизация представляет собой гораздо более высокую ступень развития по сравнению с «аутохтонными» древневосточными культурно-историческими типами, в которых все виды цивили-

²⁰ Там же. С. 479.

лизационной деятельности находились в смешении, а также с «одноосновными» типами — еврейским, греческим и римским.

Относительно объективный тон рассуждений Данилевского о Европе сменяется романтико-геологическими конструкциями и пророчествами, когда в заключительной части книги речь заходит о перспективах развития славянского культурно-исторического типа. По мысли автора, он должен явить собой первый в истории «четырехосновный» тип, в котором в совершенстве будут реализованы все виды цивилизационной деятельности (религиозная, социально-экономическая, политическая, культурная). Пожалуй, именно здесь в наиболее ярком и законченном виде предстает цивилизационная утопия Данилевского.

Религия, утверждает Данилевский, составляла и ныне составляет самую суть русской жизни, из чего следует, что русскому и большинству славянских народов самой историей предназначено быть главными хранителями православия. Наряду с Израилем и Византией Россия — богоизбранная страна, пишет Данилевский, воскрешая мессианские идеи славянофилов и словно забывая, что в других главах рассматривал религию прежде всего как комплекс нравственных норм, регулирующих жизнь общества²¹.

Обращаясь к политической деятельности, Данилевский признает, что за исключением русских ни один славянский народ не сумел создать своей государственности или сохранить своей независимости. И опять-таки вопреки собственной теории, согласно которой многим народам выносится суровый приговор, обрекающий их войти в состав других культурно-исторических типов, пытается доказать, что это отнюдь не свидетельствует о политической несостоятельности славян, об отсутствии их готовности стать самостоятельным культурно-историческим типом. Все объясняется «непрестанным враждебным» воздействием Европы. Соответственно, Россия смогла построить мощное государство именно потому, что вследствие своего географического положения находилась в отдалении «от возмущающего влияния чуждой западной жизни»²².

Анализируя структуру российского государства, Данилевский подчеркивает ее цельность, внутреннее единство. Подобно славя-

²¹ Там же. С. 509.

²² Там же. С. 484.

нофилам, он не придает значения ее поликонфессиональности и полиэтничности. На первом плане стоят православие и славянство, прочим народам уготована роль раствориться в массе славянского населения, ибо, по мнению ученого, русские обладают «уподобительной силой, претворяющей в свою плоть и кровь инородцев»²³. Как бы ни расширялось русское государство, какие бы новые земли ни включало, центром народной жизни остается «Русь-Москва», а высшая власть олицетворяется царем. Других центров — в отличие от многих стран — в России не образуется, отсутствуют и традиционные отношения между метрополией и колониями, поскольку нет колоний в общепринятом смысле слова.

Политическая деятельность славянства высоко оценивается и в плане способности выдержать «большую долю свободы», хотя и в данном случае речь идет только о русском народе, недавно освобожденном от крепостного права. Как и в других случаях, эта оценка основана не на анализе исторических реалий, а на традиционно приписываемых русскому народу качествах, каждое из которых может быть оспорено: умении и привычке повиноваться, уважении и доверии к властям, отсутствии властолюбия и т. д. В связи с этим Данилевский делает вывод о том, что Россия — едва ли не единственная страна, которая никогда не переживет революции, — вывод, который в скором времени будет опровергнут самой историей.

«Здровость» социально-экономического строя, базирующегося на общине, позволяет Данилевскому сделать вывод о том, что весь славянский культурно-исторический тип впервые в истории устанавливает правильный, нормальный характер социально-экономических отношений, «не отвлеченную только правомерность в отношениях граждан, но и реальную, конкретную»²⁴.

Лишь по поводу культурной деятельности Данилевский высказывается весьма критически, признавая, что на данном поприще славяне пока не достигли больших высот. Это объясняется тем, что деятельность русского народа долгое время имела преимущественно государственно-политический характер, а кроме того, науки и искусство — плод досуга, избытка сил, остающихся свободными от «исторического труда». Много ли их могло остаться у русских и

²³ Там же. С. 486.

²⁴ Там же. С. 493.

других славян? — вопрошает Данилевский, тут же оговариваясь, что задатки для блистательной деятельности на поприще наук и искусства имеются и после улучшения условий жизни разовьются в «роскошные цветы и плоды».

Таким образом, компаративный анализ России и Европы у Данилевского, несмотря на другую по сравнению со славянофилами теоретическую базу, несмотря на разницу в способах доказательств, приводит примерно к тем же выводам. В результате выстраивается хорошо знакомый нам ряд оппозиций: органическое — неорганическое, насильственность — терпимость, вера — безверие и рационализм и т. д.²⁵. Как и славянофилы, Данилевский подчас отдает должное достижениям Европы, но итоговых оценок это не меняет. Россия так или иначе остается идеальным культурно-историческим типом — в своем прошлом, настоящем и особенно в будущем. Европа же, независимо от своего вклада в «сокровищницу человечества», представляет собой нечто вроде антиутопии.

Дихотомии, выстроенные Данилевским, наиболее близки И. Киреевскому. Более того, в отдельных вопросах по сравнению со славянофилами Данилевский идеализирует русскую историю в гораздо большей степени. Основоположник и главный теоретик славянофильства Хомяков, например, признавал, что в истории России есть много вещей, достойных осуждения, и что идеал приходится воссоздавать по крупицам, ибо в чистом виде он фактически никогда не существовал. В этом плане весьма характерна его статья «О старом и новом», в которой дается краткий обзор русской истории. Хомяков пишет о междоусобицах, взяточничестве, об унижительной зависимости церкви от государства, о безнравственности духовенства и многих других недостатках, присущих и послепетровской, и допетровской России.

При этом он отмечал, что многие из лучших задатков народной жизни были искажены отнюдь не в результате западного влияния: это произошло в процессе становления государственности, некоторая доля вины лежит и на народе. «Вольности городов пропадали, пишет Хомяков, замолкали веча, отменялось заступничество тысяцких, вкрадывалось местничество, составлялась аристократия, люди прикреплялись к земле как прозябающие, и добро

²⁵ Ср. Киреевский И. В. Указ. соч. С. 120-126, 234.

нравственное сохранялось уже только в мертвых формах, лишенных прежнего содержания»²⁶.

Весьма существенно и то, что славянофилы были в гораздо меньшей степени «государственниками», чем Данилевский. Достаточно вспомнить известные статьи И. С. Аксакова «Бюрократическое и земское государство» (1881) и К. С. Аксакова «О внутреннем состоянии России» (1855), в которых проводится идея о негосударственности русского народа, который, в отличие от других народов, не стремится к власти, не отстаивает свои политические права, не имеет даже «зародыша» народного властолюбия. Пренебрегая жизнью политической, он оставил для себя «свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт, жизнь мирную духа», то есть избрал путь к внутренней свободе вместо того, чтобы добиваться свободы внешней. По мнению К. Аксакова, «всякое стремление народа к государственной власти отвлекает его от внутреннего, нравственного пути и подрывает свободу политической, внешней — свободу духа внутреннюю». Отстаивая необходимость сохранения неограниченной монархической власти, славянофилы считали, что «Государство и Земля» должны находиться в состоянии взаимного невмешательства: если народ не посягает на государство, то и государство не должно посягать на народ. Поэтому укрепление государственной власти, сопровождавшееся усилением правительственного гнета, «закрепощением» общества, — все, что приветствуется Данилевским как суровая, но необходимая школа исторического воспитания, для славянофилов означает отказ от коренных, общинных основ русской жизни, искажение основ русской самобытности. «Иго государства над Землею» может привести к тяжелым последствиям: отчуждение власти от народа порождает взаимное недоверие и вражду, возникает угроза бунта, ибо «раб видит только одну разницу между собою и правительством: он угнетен, а правительство угнетает»²⁷.

Таким образом, государству отводится гораздо более скромная роль защитника, внешней силы, «коры», которая дает возможность спокойно развиваться «древу» народного духа. Идея мощного государства сама по себе славянофилов не привлекала: главные твор-

²⁶ Там же. С. 45-46.

²⁷ Теория государства у славянофилов. СПб., 1898. С. 29.

ческие силы, по их мнению, заключены в народе. Поэтому для Хомякова процесс централизации и укрепления государства есть лишь некая неизбежная вынужденная мера. «Распространение России» сопровождалось уничтожением «областных прав, угнетением быта общинного, покорением всякой личности мысли государства, сосредоточением мысли государства в лице государя» — все это Хомяков называет добром и злом допетровской Руси²⁸.

Соответственно, иным было и отношение славянофилов к реформам Петра I. Разумеется, они, как и Данилевский, критиковали великого преобразователя за попытки насильно переделать Россию на западный манер. Вместе с тем, Киреевский, например, ценил то, что Петр приобщил страну к европейскому просвещению²⁹. Хомякова интересовал другой аспект деятельности Петра. Он высоко оценивал тот факт, что царь-реформатор, «как страшная, но благодетельная гроза», ударил по всем болезням отечества: «Удар по сословию судей-воров; удар по боярам, думающим о родах своих и забывающих родину; удар по монахам, ищущим душеспасения в келиях и поборов по городам, а забывающих церковь, и человечество, и братство христианское»³⁰. Хомяков признает, что Петр совершил много ошибок, использовал грубые средства для достижения своих целей. Однако, в отличие от Данилевского, главную из них он видел как раз в том, что более всего восхвалял автор «России и Европы»: в насилии государства над обществом. «Но грустно думать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил вполне ему свою личность, так же как и личность всех подданных, не вспомнил в то же время, что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода»³¹.

Несмотря на очень критическое в целом отношение к Европе, славянофилы нередко давали гораздо более взвешенные и объективные характеристики западной цивилизации, нежели Данилевский. Весьма примечательно в этом отношении высказывание И. Киреевского о мирской, политической направленности деятельности католической церкви, представленное, правда, в его ранней

²⁸ Хомяков А. С. Указ. соч. С. 46.

²⁹ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 77.

³⁰ Хомяков А. С. Указ. соч. С. 54.

³¹ Там же.

статье «Деятнадцатый век». У Данилевского, как уже было показано, именно этот момент вызывал однозначно негативную реакцию. Основоположник славянофильства усматривал в данном феномене и положительные аспекты. Римско-католическая церковь «была первым звеном того феодального порядка, который связал в одну систему все различные государства Европы; на ней утверждена была Святая римская империя; она была первою стихиею того рыцарства, которое распространило один нравственный кодекс посреди разнородных политических отношений; она была единственным узлом между всеми нестройными элементами и всеми различными народами; она дала один дух всей Европе, подняла крестовые походы и, быв источником единодушия и порядка, остановила набег варваров и положила преграду нашествиям мусульман»³². В России политическая сила церкви была не так ощутима, и в этом, кстати, Киреевский видит главную причину победы, одержанной монголо-татарами. «Если бы мы наследовали остатки классического мира, то религия наша имела бы больше политической силы, мы обладали бы большею образованностью, большим единодушием...»³³. Такой вывод резко расходится с положением Данилевского о роли римского наследия в истории Европы.

Хомяков, несмотря на ярко выраженный полемический пафос своих работ, называл Европу «страной святых чудес» и связывал ее культурное и духовное богатство с «иранским духом», духом свободы, сохранившемся в католичестве, но затемненным кушитством.

Вопрос о византийском влиянии на Русь получил у славянофилов столь же неоднозначную оценку. В отличие от Данилевского Хомяков, например, говоря о благотворном воздействии христианства, переданного Византией, указывает и на те его особенности, которые трудно назвать положительными. «Христианство жило в Греции, но Греция не жила христианством», а потому «не могло духовенство византийское развить в России начала жизни гражданской, о которой не знало оно в своем отечестве». «Греция, считает Хомяков, явилась к нам с своими предубеждениями, с любовью к аскетизму, призывая людей к покаянию и к совершенствованию, терпя общество, но не благословляя его, повинуюсь государству, где

³² Там же. С. 74.

³³ Там же.

оно было, но не создавая там, где его не было»³⁴. Таким образом, как и Киреевский, Хомяков отмечает как недостаток отсутствие политической силы и активности и русской, и византийской церковей.

Данилевский, привлекая гораздо более обширный по сравнению со славянофилами исторический материал, излагая его более систематически и последовательно, интерпретирует его таким образом, что любые негативные факты русской истории превращаются в позитивные. Собственно, единственным по-настоящему негативным моментом русской истории, по его мнению, является болезнь «европейничанья» — подражания Западу, которая набирает силу, начиная с петровских времен. Европейская история оценивается вызывающе однозначно, с ярко выраженным критическим пафосом. В целом можно сказать, что компаративный анализ в «России и Европе» не соответствует теории культурно-исторических типов и главным новаторским и перспективным идеям о равноценности культур, о высокой значимости цивилизационной деятельности любого культурно-исторического типа.

Специфика отношения Данилевского к Западной Европе тесно связана с его политической программой. Россия не просто противопоставляется Европе как идеал органического, «правильного» развития цивилизации, она, по мнению Данилевского, является «прибежищем и якорем спасения пригнетенного, но не раздавленного, не упраздненного обширного славянского мира»³⁵.

Политическая программа, представленная на страницах «России и Европы» со всеми деталями, парадоксальным образом расходится с авторским цивилизационным идеалом ненасильственной, мирно и органично развивающейся России, лишенной романо-германского деспотизма и властолюбия, реализующей в своей исторической деятельности христианские нормы. С точки зрения Данилевского, славянские народы должны составить федерацию, простирающуюся от Адриатического моря до Тихого океана, от Ледовитого океана до островов греческого архипелага с центром в Константинополе. Цель ее состоит не только в том, чтобы объединить славян в единый культурно-исторический тип, не менее важно и другое: дать отпор могущественному и «враждебному» романо-

³⁴ Там же. С. 50-51.

³⁵ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 318.

германскому миру, находящемуся в опасном соседстве, создать преграду претензиям Европы на мировое могущество³⁶.

Следует заметить, что в этом вопросе также проявляется резкое различие Данилевского и славянофилов, которые, упоминая о славянском братстве, никогда не выдвигали столь продуманных проектов объединения славянских народов в единое политическое целое. Несмотря на многочисленные попытки Данилевского снять возможные обвинения по поводу внешнеполитической агрессивности, проповедуемой на страницах «России и Европы», идея Всеславянского союза явно имеет военно-стратегический смысл, предполагает максимальное укрепление и расширение России, по сути, ее превращение в центр крупнейшей мировой державы. Теория «Москва — Третий Рим», в трансформированном виде отразившаяся в концепциях славянофилов, реализовалась в «России и Европе» в весьма искаженной и предельно политизированной форме, хотя она сочеталась с традиционной идеей мессианского призвания России, которая должна воплотить в себе небесный, божественный поток истории.

Таким образом, в компаративном анализе России и Европы Данилевского ярко отразился целый комплекс противоречий, присущих и его книге в целом. Их истоки лежат в глубинных принципиальных расхождениях между теорией культурно-исторических типов и славянофильскими «стереотипами», прочно укоренившимися в сознании автора и препятствующими воплотить в конкретно-историческом анализе идею плюрализма культур; в расхождениях между патриархальной консервативной цивилизационной утопией, отражающей славянофильские идеалы, и политической программой Данилевского, рисующей образ молодого, весьма агрессивного культурно-исторического типа, который должен стать центром Всеславянского союза и возглавить «борьбу» с Европой; наконец, в расхождениях между либеральными и консервативными взглядами Данилевского. Все это, естественно, отразилось на компаративном анализе русской и западноевропейской цивилизаций, на идейном содержании его книги, которое характеризуется большой сложностью и непоследовательностью, а также на особенностях цивилизационной утопии, в которой переплетаются, противоречая друг другу, имперская идея, либеральные воззрения автора и элементы славянофильской романтико-консервативной утопии.

³⁶ Там же. С. 402.

Д. Н. ЗАМЯТИН

РОССИЯ И НИГДЕ

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ И СТАНОВЛЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Цивилизационная идентичность и метагеография

Введение в проблему

Географические образы и цивилизационная идентичность — взаимосвязанные явления. Феномен формирования и развития географических образов, так или иначе, связан с цивилизацией и культурой, в рамках которых он может быть обнаружен и осмыслен¹. С другой стороны, определенные цивилизации и культуры как бы создают "заказ" на конкретные географические образы, отображающие и также выражающие цивилизационную и культурную идентичности². Я полагаю, что любая цивилизационная идентичность содержит в себе в той или иной мере, в открытых или скрытых формах географические образы. Такие образы — неотъемлемая и естественная часть цивилизационной идентичности. Другое дело, что сам "носитель" цивилизационной идентичности может не замечать этого. Исследователь, заинтересованный в комплексном изучении цивилизационной идентичности, должен, на мой взгляд, рассматривать и соответствующие географические образы, обнаруживаемые, прежде всего, в различного рода репрезентативных текстах, характеризующих конкретные цивилизацию и цивилизационную идентичность.

¹ *Замятин Д. Н.* Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии. Смоленск: Ойкумена, 1999; *Он же.* Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. СПб., 2003; *Он же.* Метагеография: Пространство образов и образы пространства. М., 2004; *Он же.* Власть пространства и пространство власти: Географические образы в политике и международных отношениях. М., 2004.

² *Замятин Д. Н.* Геокультура и процессы межцивилизационной адаптации: стратегии репрезентации и интерпретации ключевых культурно-географических образов // *Цивилизация. Восхождение и слом. Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса.* М., 2003. С. 213-256.

Следует учесть, что географические образы представляют собой, как правило, автономное целое, систему, которую можно исследовать, временно дистанцируясь от остальных частей и элементов цивилизационной идентичности. В то же время, некоторые географические образы могут достаточно полно, наиболее развёрнуто характеризовать цивилизационную идентичность в её основных проявлениях, быть, по сути, её ментальным ядром. Это относится чаще всего к молодым цивилизациям в периоды их активного становления, причем важно отметить, что такие периоды могут совпадать с быстрым культурным и экономическим освоением обширных пространств, попадающих в зону влияния растущих цивилизаций. Наиболее яркие примеры здесь — североамериканская, латиноамериканская и российская цивилизации³.

Российская цивилизация, несмотря на ряд очевидных типологических сходств с североамериканской и латиноамериканской цивилизациями в становлении цивилизационной идентичности и роли в ней географических образов, имеет, тем не менее, свои особенности в рамках заявленной темы. В отличие от них, российская цивилизация, несмотря на многочисленные культурные заимствования у византийской и европейской цивилизаций, является автохтонной. Кроме того, историческое время её самостоятельного существования и развития намного превосходит соответствующие показатели североамериканской и латиноамериканской цивилизаций. Наконец,

³ Замятина Н. Ю. Локализация идеологии в пространстве (американский фронт и пространство в романе А. Платонова «Чевенгур» // Полюса и центры роста в региональном развитии. М., 1998. С. 190-194; Она же. Сибирь и Дикий Запад: образ территории и его роль в общественной жизни // Восток. 1998. № 6. С. 5-20; Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. М., 1998; Сармьенто Д. Ф. Варварство — цивилизация. Избранные сочинения. М., 1995; Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.) В 2-х тт. Т. 1. Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб., 1999. С. 51–53; Цимбаев Н. И. До горизонта — земля! (К пониманию истории России) // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 18-42; Яковенко И. Г. Русское пространство // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 1. М., 2004. С. 283-298; Ayers E. L., Limerick P.N., Nissenbaum St., Onuf P.S. All Over the Map. Rethinking American Regions. Baltimore and London, 1996.

что наиболее важно, пространства, оказавшиеся в зоне влияния российской цивилизации, входили большую часть рассматриваемого исторического времени в состав российского государства, будь то Московское царство, Российская империя, Советский Союз или Российская Федерация. Территории, не входящие в настоящее время в состав Российской Федерации, но входившие ранее в состав российских государственных образований, в значительной мере осмыслены и культурно освоены именно российской цивилизацией⁴. Такая подавляющая моногосударственность в рамках одной цивилизации, причем государственность, распространившаяся на величайший в мире массив континентальной суши, безусловно, уникальна.

В отличие от китайской цивилизации, также являющейся фактически моногосударственной, российская цивилизация сравнительно поздно стала обретать маркеры и символы собственной идентичности⁵. Эту ситуацию можно увязывать в феноменологическом плане с длительным экстенсивным периодом территориального расширения российского государства, в ходе которого требовались в основном лишь политические образы и символы, как бы застолблявшие новые территории. Цивилизационная идентичность населения многих вновь присоединенных или завоёванных территорий долгое время могла оставаться неопределённой, переходной или даже совсем иной, как в случае Прибалтики, Польши, Финляндии, Кавказа и Средней Азии⁶.

Сравнительно поздний поиск Россией своих цивилизационных маркеров привел к тому, что физико-географические параметры её государственной территории (почти небывалая в истории величина территории, гигантское климатическое и природное разнообразие)

⁴ Яковенко И. Г. Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999.

⁵ Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 102-116; Гройс. Б. Поиск русской национальной идентичности // Там же. 1992. № 1. С. 52-60; Он же. Россия как подсознание Запада (1989) // Он же. Искусство утопии. М., 2003. С. 150-168; Щукин В. Г. Культурный мир русского западника // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 74-87; Мильдон В. И. "Земля" и "Небо" исторического сознания // Там же. С. 87-100; Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М., 2001.

⁶ Яковенко И. Г. Указ. соч.

непосредственно, напрямую стали рассматриваться как возможные элементы цивилизационной идентичности. По всей видимости, это была очевидная образная экономия — такой подход не требовал поначалу очень серьёзных интеллектуальных и культурных усилий. Кроме того, иностранцы, в основном европейцы, уже успели оценить в своих путевых записках и трудах о России её беспрецедентные пространственные размеры, заложив тем самым первоначальную культурную традицию феноменологии российских пространств⁷.

Однако, использование географических образов огромных, пугающих и бесконечных пространств в качестве одного из главных маркеров цивилизационной идентичности России породило и ряд проблем — как для исследователей, так и для авторов текстов, представляющих таким способом цивилизационное видение России. Для исследователей подобной проблематики "камень преткновения" связан с трудностями научного системного анализа географических образов, замещающих и/или выражающих ядро цивилизационной идентичности. Трудности же авторов репрезентативных текстов находятся в области синкретического, нераздельного восприятия и воображения истории и географии цивилизации, "сжатия" их в своего рода ментальный "ком", ясно выражающий эмоции автора, но затемняющий часто сами специфические планы выражения⁸.

В данном случае я попытаюсь применить метагеографический подход, для которого характерно сочетание феноменологических, культурологических и гуманитарно-географических способов анализа текстов и различного рода представлений, выраженных чаще

⁷ См.: Пространства России: Хрестоматия по географии России. Образ страны / Авт.-сост. Д. Н. Замятин, А. Н. Замятин. М., 1994; *Подорога В.* Простирание, или География "русской души" // Хрестоматия по географии России. Образ страны: Пространства России / Под общ. ред. Д. Н. Замятина. М.: МИРОС, 1994. С. 131-136; Империя пространства. Геополитика и геокультура России. Хрестоматия / Сост. Д. Н. Замятин, А. Н. Замятин. М., 2003; *Ахиезер А. С.* Российское пространство как предмет осмысления // Отечественные записки. 2002. № 6 (7). Пространство России. С. 72-87; *Смирнягин Л. В.* Культура русского пространства // Космополис. № 2. Зима 2002/2003. С. 50-59.

⁸ *Подорога В. А.* Указ. соч.; *Замятин Д. Н.* Стратегии интерпретации историко-географических образов России // Мир России. 2002. № 2. С. 105-139; *Он же.* Политико-географические образы российского пространства // Вестник Евразии. (Acta Eurasica). 2003. № 4(23). С. 34-46.

всего теми или иными текстами⁹. Содержательное ядро метагеографического подхода — это выявление, реконструкция метагеографического пространства, в котором могут достаточно свободно соединяться и взаимодействовать различные географические образы. В отличие от традиционной географии, такое пространство не репрезентируется маркерами, символами и образами повседневности или действительности, понимаемой физически или физиологически. Налицо очевидное сходство с метафизикой, но метагеография, в отличие от неё, оперирует ментальными образованиями — географическими образами — заранее дистанцируясь от каких-либо возможных интерпретаций и спекуляций, связанных с восприятием и воображением конкретных пространств, мест и территорий. Иначе говоря, метагеографические пространства и карты, имеющие номинальное отношение к конкретным пространствам, можно представлять, рисовать, описывать, но это не значит, что метагеографический анализ и его результаты могут быть прямо экстраполированы в область традиционных представлений географических или культурно-географических пространств. Такой взгляд на метагеографию позволяет вполне эффективно вычленять интересующие исследователя ментальные пласты цивилизационной идентичности, опирающиеся на образно-географические представления и воззрения.

Специфика метагеографии делает очень удобным её использование в изучении взаимосвязей географических образов и цивилизационной идентичности России. Далее я попытаюсь применить метагеографический подход при анализе ключевых, на мой взгляд, текстов для понимания основ становления российской цивилизационной идентичности — а именно текстов П. Я. Чаадаева¹⁰. Чаадаев

⁹ См.: *Замятин Д. Н.* Метагеография...

¹⁰ Литература по биографическим и содержательным аспектам жизни и деятельности П. Я. Чаадаева в связи с новыми публикациями его произведений в течение нескольких последних десятилетий довольно обширна. Я хотел бы обратить внимание в контексте моей темы лишь на несколько наиболее важных исследований: *Рашковский Е. Б., Хорос В. Г.* Проблема "Запад – Россия – Восток" в философском наследии П. Я. Чаадаева // *Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации.* Вып. 3. М., 1988. С. 110-143; *Мильдон В. И.* Чаадаев и Гоголь (Опыт понимания образной логики) // *Вопросы философии.* 1989. № 11; *Ульянов Н. И.* "Басманный философ" // *Вопросы философии.* 1990. № 8. С. 74-90; *Кантор В. К.* Указ. соч. С. 136-169. Кроме того, по-

первым из российских мыслителей сумел выразить, представить, вообразить в своих текстах пространство России как основополагающий элемент российской цивилизационной идентичности. Пространство России было вообразено и представлено им на метагеографическом уровне, что, несмотря на сравнительно частые логические "провисания" чаадаевской мысли, вело к чёткому оформлению проблематики становления автономной российской цивилизации — обязанной почти всем Европе и, однако, не сводящейся исключительно к ментальной структуре заимствования чужого цивилизационного опыта.

Чаадаев и Россия: бытие в пространстве

Россия — страна, "ушибленная" пространством. Беспрецедентные в мировой истории и географии размеры государственной территории России в различные периоды её развития, начиная с XVII века, могли бы так и остаться историческим или политическим курьёзом, в лучшем случае — существенным фактором геополитического значения. Однако уже в XVIII веке появляются попытки осмыслить факт соединения в единое политическое целое столь многочисленных и неоднородных в природном, этническом и культурном отношении регионов. В рамках российской культурной традиции эти попытки остаются весьма робкими вплоть до разработки этой проблемы в трудах П. Я. Чаадаева в 1820–1850-х годах.

Трудно переоценить значение чаадаевского наследия в контексте нашей темы. Цивилизационная идентичность России, впервые по-настоящему продуманная и оконтуренная литературными и научными трудами Н. М. Карамзина, помещается Чаадаевым в мыслительное поле, совершенно не предполагавшееся великим русским историком. Хотя сам Чаадаев и замечает по поводу Карамзина в письме А. И. Тургеневу (1838): "Как здраво, как толково любил он своё отечество! Как простодушно любовался он его огромностию, и как хорошо разумел, что весь смысл России заключается в этой огромности!"¹¹, — тем не менее, очевидно, что он во многом приписыв-

прежнему остаётся актуальным ряд острых образных интуиций, высказанных Осипом Мандельштамом в его известном эссе "Пётр Чаадаев" (1914) // Мандельштам О. Э. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 151-157.

¹¹ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. М., 1991. С. 133.

вает свои мысли предшественнику, пытаясь нащупать корни собственной мысли¹². Новизна подобного подхода остро ощущалась "басманным философом", соединяясь в его историсофском и геософском дискурсе с проблематикой собственного душевного и духовного одиночества среди пустынных пространств, лишенных прочной и устойчивой цивилизации. Чаадаев ощущает себя Колумбом аутентичной России мысли и не без гордости пишет в письме тому же Тургеневу (1835): "...вы знаете, что я уже с давних пор готовлюсь к катастрофе, которая явится развязкой моей истории. Моя страна не упустит подтвердить мою систему, в этом я нимало не сомневаюсь"¹³. Постоянно чувствуя страх перед будущим¹⁴, он стремится осознать свою мысль о России как подлинную и истинную российскую мысль, формируя тем самым культурную и цивилизационную почву отечества. В письме А. С. Пушкину (1831), волнуясь о переданной поэту рукописи (части "Философических писем"), Чаадаев так объясняет причины своего волнения: "Дело не в честолюбивом эффекте, но в эффекте полезном. Не то чтобы я не желал выйти немного из своей неизвестности, принимая во внимание, что это было бы средством дать ход той мысли, которую я считаю себя призванным дать миру; но главная забота моей жизни — это довершить ту мысль в глубинах моей души и сделать из неё моё наследие"¹⁵. Осознанно или неосознанно, философ уподобляет сам себя России, которая, находясь в зоне цивилизационной неопределённости, должна, наконец, обрести собственный историко-культурный background.

Характерно, что Чаадаев считал особенно важным осуществление первой публикации своих трудов именно в России. В письме П. А. Вяземскому (1834) он прямо указывает: "Как вы понимаете, мне было бы легко опубликовать это за границей. Но думаю, что для достижения необходимого результата определенные идеи должны исходить из нашей страны, из России. Такое мнение составляет часть всей совокупности моих мыслей. Мы находимся в совершенно особом положении относительно мировой цивилиза-

¹² Это и замечено комментатором писем Чаадаева В. В. Саповым // Там же. С. 336.

¹³ Там же. С. 101.

¹⁴ См., например, письмо брату М. Я. Чаадаеву (1848): "Страх будущего не даёт мне покоя ни денно, ни ночью" // Там же. С. 217.

¹⁵ Там же. С. 67.

ции, и положение это еще не оценено по достоинству. Рассуждая о том, что происходит в Европе, мы более беспристрастны, холодны, безличны и, следовательно, более нелицеприятны по отношению ко всем обсуждаемым вопросам, чем европейцы. <...> Исходя из всего этого, вы поймете, что я должен сперва исчерпать все возможности публикации в своей стране, прежде чем решиться выступить перед лицом Европы и освободиться от того национального или местного характера, который является частью моих идей"¹⁶. Географическое положение самого Чаадаева в данном контексте становится буквальным и отождествляется с географическим положением страны, в которой он родился и живет. Вне зависимости от того обоснования, которое он выдвигает для Вяземского (возможность объективного суждения об Европе и европейских событиях), становится ясным, что географическая, а скорее — геософская укоренённость является необходимым условием развития и движения соответствующей мысли об этом пространстве, увязанном, однако, с неким метапространством (здесь, безусловно, Европой)¹⁷. Конкретная мысль о пространстве становится, по сути, структурой, стержнем рассматриваемого пространства, понимаемого как некий онтологический образ.

Слияние мысли Чаадаева о России с его представлением о собственной судьбе, роковым стечением обстоятельств неразрывно связанной с порождаемым философом образом России, очень хорошо видно на примере его реакции по поводу возникновения и растущей на первых порах популярности славянофильства. Сетуя в письме А. И. Тургеневу (1835) на "квасной патриотизм" первых славянофилов, тогда "...как все народы братаются, и все местные и географические отличия стираются..."¹⁸, он формулирует далее весьма важное положение: "Вы знаете, что я держусь того взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: её задача дать в своё время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. Поставленная вне того стремительного движения, которое уносит там умы, имея возможность спокойно и с полным бесстрашием взирать на то, что волнует там души и возбуждает

¹⁶ Там же. С. 88-89.

¹⁷ Ср.: Успенский Б. А. Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России) // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 13-22.

¹⁸ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 2. С. 92.

страсти, она, на мой взгляд, получила в удел задачу дать в своё время разгадку человеческой загадки. Но если это направление умов продолжится¹⁹, мне придется проститься с моими прекрасными надеждами: можете судить, чувствую ли я себя ввиду этого счастливым. *Мне, который любил в своей стране лишь её будущее, что прикажете мне тогда делать с ней?*" (курсив мой. — Д. 3.)²⁰. Россия в парадоксальном дискурсе Чаадаева выступает одновременно и как его порой неверная "возлюбленная", и как *tabula rasa* для развития его собственной мысли, и как пространство, постоянно оказывающееся в некотором залоге у будущего — как пространство, имеющее свою "машину времени". В такой онтологической ситуации бытие самого Чаадаева, действительно, завязано целиком на будущее, локализованное, однако, чётко в пространстве России и пространством России; вне этого пространства труд и жизнь Чаадаева, по его мнению, не имеют никакого смысла.

Мораль и метагеография: Чаадаев в Европе

Геософская укоренённость Чаадаева в пространстве России, как уже отмечалось выше, имеет основанием метапространство Европы. Европа для Чаадаева, как уже ранее для Карамзина в "Записках русского путешественника", а позднее для целой череды русских мыслителей, включая Ф. М. Достоевского (ср., например, пассаж о камнях Европы в романе "Подросток") — это пространство родное, своё. В письме А.С. Пушкину (1831), сокрушаясь о бедствии, постигшем Францию (Июльская революция 1830 года), он говорит: "...у меня навертываются слёзы на глазах, когда я вижу это необъятное злополучие старого, моего старого общества; это всеобщее бедствие, столь непредвиденно постигшее мою Европу, удвоило моё собственное бедствие"²¹. *Моя Европа* как неотъемлемое личное "культурное достояние", "культурное наследие" — несомненно, очень устойчивый концепт; образ, характерный до настоящего времени для многих мыслителей и интеллектуалов Центральной и Восточной Европы и России (см., например, книги польских поэтов XX века Чеслава Милоша и Збигнева Херберта). Однако у Чаадаева

¹⁹ Имеется в виду развитие славянофильства.

²⁰ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 2. С. 92.

²¹ Там же. С. 71.

моя Европа оказывается к тому же не только неким моральным эталоном, определяющим оценку большинства политических и культурных событий, происходящих на родине. По Чаадаеву, образ Европы задает, по сути, и онтологическое существование, историческое бытие России, представляемое по преимуществу через её беспредельные и необозримые пространства. Именно здесь закладывается та неразрывная связь между историей и географией России, столь глубоко продуманная впервые именно московским философом. Для этого Чаадаеву приходится осмысливать всякое интересующее его пространство — город, страну, территорию — как идею или принцип, влияющие на мораль, распространяющиеся в область этики.

Корни подобного мировоззрения уходят, по-видимому, в молодые годы Чаадаева, когда он участвовал в заграничном походе русской армии, а позднее путешествовал самостоятельно по Европе. Биограф Чаадаева М. И. Жихарев отмечает значение европейских впечатлений для становления его концепции: "Кажется, во всё время перемирия, — рассказывает он, имея в виду летнее перемирие 1813 г., — Семёновский полк был расположен в Силезии, в деревне Lang Bilau. Стояние в этой деревне я приписываю для Чаадаева чрезвычайную важность. Тут впервые охватило его веяние европейской жизни в одной из самых прелестных и обольстительных её форм. О деревне Lang Bilau Чаадаев до конца жизни не поминал иначе, как с восхищением, очень понятным всякому, кто знает различие между русской деревней и деревней Силезии или Венгрии"²². Уже ранние письма мыслителя показывают, что он задумывается о географических образах посещаемых им мест, придавая им, по возможности, этическую окраску. Так, в письме брату М. Я. Чаадаеву из Англии (1823) он пишет об Англии следующее: "...Лондон, как мне кажется, представляет то, что есть наименее любопытного в Англии, это — столица, как и многие другие: грязь, лавки, несколько красивых улиц, вот и всё. Что касается страны, то это дело другое; остроумный Симон далеко не исчерпал вопроса; и уверяю тебя, что здесь можно еще весьма многое сказать, чего не было сказано им. Что более всего поражает на первый взгляд —

²² Вестник Европы. 1871. Июль. С. 186. Цит. по: *Чаадаев П. Я.* Указ. соч. Т. 2. С. 290.

это, во-первых, что нет провинции, а исключительно только Лондон и его предместья; затем, что видишь такую массу народа, движущегося по стране, половина Англии в экипажах"²³. Географический образ Англии содержит в подаче Чаадаева представление о густо заселённом пространстве с интенсивным движением, фактически — столичном и полустоличном, что определяет концентрацию как положительных, и отрицательных сторон цивилизации. Отсутствие провинции в широком смысле как средоточия тишины, спокойствия, но также и невежества, косности — характерная черта Англии по Чаадаеву; позднее он перенесет эту характеристическую черту и в более масштабный образ Европы.

Механизм своеобразной моральной, или моралистической "возгонки" геокультурных особенностей пространства Чаадаев продолжал совершенствовать всю свою жизнь. Сущностью такого ментального механизма был перенос любого значительного в культурном, историческом и/или религиозном смысле места и его достопримечательностей в систему ценностей, имеющих окончательное и, по сути, онтологическое значение. По мысли философа, аксиология пространства совпадает с его онтологией; следовательно, одно место может как бы учиться у другого, определяя тем самым своё будущее. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет не о простом историческом копировании или следовании более отсталых в социально-экономическом смысле стран более передовым (явление Модерна и следование образцам западной цивилизации). Моралистический ландшафт Чаадаева покрывает всё известное ему земное пространство, и тогда любая страна может выступать как некий этический урок для остальных²⁴. Наиболее развёрнуто подобное представление Чаадаев излагает в письме А.И. Тургеневу (1833) в Рим: "Как! Вы живете в Риме и не понимаете его, после того как мы столько говорили о нем! Поймите же раз и навсегда, что это не обычный город, скопление камней и люда, а безмерная идея, громадный факт. Его надо рассматривать не с Капитолийской

²³ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 2. С. 24.

²⁴ Ср.: *Smith D. M. Moral Geographies. Ethics in a World of Difference.* Edinburgh, 2000. Эта тема имеет и более приземлённый смысл в рамках так называемой географии справедливости, получившей развитие в 1970–1980-х гг. в трудах англо-американских географов марксистской ориентации.

башни, не из фонаря св. Петра, а с той духовной высоты, на которую так легко подняться, попирая стопами его священную почву. Тогда Рим совершенно преобразится перед вами. Вы увидите тогда, как длинные тени его памятников ложатся на весь земной шар дивными поучениями, вы услышите, как из его безмолвной громады звучит мощный глас, вещающий неизреченные тайны. Вы поймёте тогда, что Рим — это связь между древним и новым миром, так как безусловно необходимо, чтобы на земле существовала такая точка, куда каждый человек мог бы иногда обращаться с целью конкретно, физиологически соприкоснуться со всеми воспоминаниями человеческого рода, с чем-нибудь осязаемым, осязательным, в чём видимо воплощена вся идея веков, — и что эта точка — именно Рим. Тогда эта пророческая руина поведаст вам все судьбы мира, и это будет для вас целая философия истории, целое мировоззрение, больше того — живое откровение. И тогда — как не преклониться пред этим обаятельным символом стольких веков, не накинуть завесу на его обезображенный облик. <...> Скажите, неужели вам совсем не нужно, чтобы на земле существовал какой-нибудь непреходящий духовный памятник? Неужели, кроме гранитной пирамиды, вам не нужно никакого другого (человеческого) создания, которое было бы способно противостоять закону смерти?²⁵ Слово "механизм", конечно, не достаточно в данном случае описывает становление геоморалистического, или геософского образа. Надо говорить об уже существующей в сознании или подсознании моралистического путешественника, философа-путешественника генеральной, обобщённой карте подобных образов, каждый из которых может быть ещё не прорисован детально, однако вместе они формируют вполне фундаментальную и ясную в общих чертах морально-географическую картину мира. В таком контексте становится понятным использование Чаадаевым в отношении Рима словосочетаний "безмерная идея" и "громадный факт". Вспоминая, что философ неоднократно называл в своих произведениях и Россию "географическим фактом"²⁶, можно констатировать, что всякое осмысляемое этически место или территория становятся, по Чаадаеву огромным в духовном плане пространством, подтверждаю-

²⁵ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 2. С. 79-80.

²⁶ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 528-529, 538, 564.

щим или напоминающим человеку о великих уроках религии, истории и культуры; одновременно это пространство всякий раз как бы доказывает необходимость существования всей морально-географической картины, или карты мира.

Важно отметить, что мировоззрение Чаадаева сходится здесь с основами хорологической концепции географии великого немецкого учёного Карла Риттера — современника московского философа. По Риттеру, Земля — жилище, дом рода человеческого, и человечество, осваивая, обживая Землю, одновременно осмысляет своё предназначение, данное от Бога. Риттер, по сути, перевернул современную ему географию, бывшую до того сухими статистическими перечислениями стран, городов, населения, слабо упорядоченными описаниями быта и нравов различных народов. Пространство в концепции немецкого географа перестало быть просто ньютоновскимместилищем разного рода явлений, оно стало необходимым основанием для выявления различий от места к месту, причем сами эти различия полагались в телеологический контекст²⁷. Однако Чаадаев, в отличие от Риттера, сразу и во многом интуитивно закладывает онтологические и теологические смыслы в определенные места и пространства; он, в отличие от немецкого учёного, набрасывает волшебную "завесу" этических уроков на схематическую и весьма условную карту земной поверхности, призванную быть лишь черновиком для начертания божественных писем и прояснения морально-географической карты мира.

Пространство, по Чаадаеву — важнейшая онтологическая координата. В то же время любое пространство должно иметь собственную онтологию. Пространства России в версии философа пока "не дотягивают" до такой онтологии. В сущности, весь подвиг Чаадаева состоит в прояснении подобной онтологической возможности для России. Поэтому всякое упоминание им географии в отношении России имеет откровенно негативные коннотации — но лишь для того, чтобы "измерить" в условных моральных единицах пропасть между Россией и Западом, Европой. Запад и Европа в понимании Чаадаева вышли за пределы "животного", или простого

²⁷ *Ritter K.* Идеи о сравнительном земледении // *Магазин земледения и путешествий. Географический сборник, издаваемый Николаем Фроловым.* Т. II. М., 1853. С. 353-556.

географического бытия; они научились трансформировать собственную, Богом данную физическую географию в пространство разумно осмысляющей саму себя автономной цивилизации.

"Онтологический Мюнхгаузен":

Россия как географический факт

Попытаемся более подробно проанализировать понимание Чаадаевым России как географической данности — с тем, чтобы структурировать его "фирменный" географический образ. Начнем со знаменитого пассажа, которым оканчивается чаадаевская "Апология сумасшедшего" (1837): "Есть один факт, который властно господствует над нашим многовековым историческим движением, который проходит чрез всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю её философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это — факт географический"²⁸.

Господство географии, т. е. простое расширение огромных пространств, по Чаадаеву, означает отождествление её фактически с философией и историей, их поглощение географией, что почти равнозначно их отсутствию. В то же время огромное географическое пространство, оформленное едиными государственными границами, означает сочетание политической силы и интеллектуальной слабости, полного культурного и цивилизационного провала. По всей видимости, громадная территория всё же не гарантирует постоянной политической силы, ибо в её представлении слишком большую роль играет воображение, связанное образами бездонных и безграничных пространств. По крайней мере, в работе "L'Univers" (15 января 1854) философ пишет: "Что же такое для нас Россия? Это не что иное, как факт, один голый факт, стремящийся развернуться на карте земного шара в размерах, с каждым днем всё более исполинских, и необходимо, следовательно, ограничить этот чрезмерный рост и пресечь натиск на старый цивилизационный мир, который есть наследник, блюститель и хранитель всех предшествующих цивилизаций, в том числе и той, в которой Россия некогда

²⁸ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 538.

почерпнула первые познания, свой пышный и бесплодный обряд, в котором она продолжает замыкаться. Что же тут подлежит изучению? Это лишь страничка географии, которую необходимо знать, как нам расценивать данную силу, может быть более воображаемую, чем действительную"²⁹.

Получается, что сами по себе гигантские российские пространства продуцируют образ постоянно растущей политической силы, который в итоге способствует негативному восприятию России со стороны Запада и его стремлению ограничить эту растущую как на дрожжах силу. В известном смысле, это тавтология, замкнутый круг. Заметим, что цитируемая работа написана Чаадаевым как бы от лица иностранца, со стороны наблюдающего бессмысленный рост политического "колосса на глиняных ногах". Философ как бы высказывает из собственных пространств, которые он пытается вообразить (создается впечатление барона Мюнхгаузена, вытягивающего самого себя за волосы из болота). Условный взгляд извне позволяет Чаадаеву, наконец, признать силу самого географического воображения, которая до сих пор рассматривалась им лишь в латентном виде, как постоянно повторяющийся "географический факт". Чуть ранее в этой же работе он прямо вопрошал: "Неужели русские воображают, будто достаточно огромного протяжения страны, чтобы она стала интересной отраслью человеческого знания, чтобы в нас родилось желание узнать язык, законы и быт племён, её населяющих?"³⁰. Характерно, что ещё в "Апологии сумасшедшего" Чаадаев находился на условной внутренней позиции, как бы внутри России, что не позволяло ему, в свою очередь, развёрнуто оценить и историю России. Рискую повториться, процитируем, тем не менее, еще один отрывок из "Апологии сумасшедшего": "Пусть, например, какой-нибудь народ, благодаря стечению обстоятельств, не им созданных, в силу географического положения, не им выбранного, расселится на громадном пространстве, не сознавая того, что делает, и в один прекрасный день окажется могущественным народом: это будет, конечно, изумительное явление, и ему можно удивляться сколько угодно; но что, вы думаете, может сказать о нем история? Ведь в сущности это — не что иное, как

²⁹ Там же. С. 564.

³⁰ Там же.

факт чисто материальный, так сказать, географический, правда в огромных размерах, но и только. История заметит его, занесёт в свою летопись, потом перевернёт страницу, и тем всё кончится"³¹. Помимо того, что прямая зависимость политического могущества от размеров пространства является всё же существенной натяжкой (что, в общем, понимает и сам Чаадаев), необходимо заметить, что сама география — пресловутая физическая география, преобразуемая народом в политическую, культурную и экономическую географию, — в трактовке философа остается, по сути неизменной, незыблемой, как бы доисторической. Сам народ оказывается в этом случае некоей пассивной субстанцией, подверженной воздействию непонятных ему сил, расселение народа без особого политического напряжения на огромных пространствах не меняет, по Чаадаеву, его менталитет. Отсутствие географического воображения или его недостаток порождают отсутствие чёткого и содержательного исторического образа. Философ действует тут как своего рода интеллектуальная машина, "компьютер" высокого класса, выдавая безупречный ответ при заложенных предварительно и весьма тенденциозно данных.

Для мышления Чаадаева характерен своего рода геософский детерминизм, однако он опирается на вполне физико-географическое, или просто физическое понимание пространства, доставшегося России в удел. Чаадаев постоянно продумывает прямую связь между идейным, интеллектуальным, цивилизационным развитием России и особенностями её пространства. Вернее всего обозначить это пространство некоей паскалевской "пустотой", безмерностью, бессмысленной протяженностью и огромностью, не порождающей никак оригинальные мысли и идеи, способные к дальнейшей цивилизационной экспансии. Иначе говоря, пространство России переводится философом незаметно для него самого из разряда физического в разряд метафизического, однако этот переход не подкрепляется соответствующими аргументами, адекватными методологической ситуации способами мышления. Метафизика Чаадаева "провисает", оказываясь попыткой некоей даже протометагеографии России, совершённой, тем не менее, явно с негодными средствами.

³¹ Там же. С. 528-529.

**Россия как географизм:
будущее и метагеографическая карта Чаадаева**

Я хотел бы обратить внимание в подобной связи на, пожалуй, одно из наиболее развёрнутых рассуждений в творческом наследии философа — фрагмент из "Отрывков и разных мыслей" под № 160³². В силу пространности данного отрывка я попытаюсь разделить его на логические, достаточно законченные части и проанализировать их как по отдельности, так и в целом, в контексте общего смысла всего фрагмента. Таких частей получается три: первая трактует условия развития идей в России, вторая говорит о прямой взаимосвязи истории и географии России, третья содержит оценку влияния такой географии страны на её настоящее и будущее.

Итак, процитируем первую часть анализируемого отрывка: "Среди причин, затормозивших наше умственное развитие и наложивших на него особый отпечаток, следует отметить две: во-первых, отсутствие тех центров, тех очагов, в которых сосредотачивались бы идеи, откуда по всей поверхности земли излучалось бы плодотворное начало; во-вторых, отсутствие тех знамен, вокруг которых могли бы объединяться тесно сплоченные и внушительные массы умов. Появится неизвестно откуда идея, занесенная каким-либо случайным ветром, пробьётся через всякого рода преграды, начнет незаметно просачиваться в умы и вдруг в один прекрасный день испарится или же забьется в какой-нибудь тёмный угол национального сознания, чтобы затем уж более не проявляться: таково у нас движение идей"³³. Хотя Чаадаев и предполагает, что идеи возникают и развиваются в умственных центрах, остается неясным, что первично: "курица или яйцо"? Мыслитель, очевидно, отказывает России в наличии умственных центров, не считая, что, возможно, медленное и подспудное развитие какой-либо идеи в стране может привести и к созданию соответствующего центра. Для него ясно, что идеи могут проникнуть в страну только извне, но в отсутствии центров судьба их незавидна. Интересно, что частично посылки Чаадаева совпадают с положениями географической теории распространения инноваций шведского учёного Торстейна Хёгерстранда, сформулированной им в 1950–

³² Там же. С. 480-481.

³³ Там же. С. 480.

1960-х годах³⁴. Но есть и немаловажное отличие: теория Хёгерстранда допускает постепенное формирование собственных полноправных инновационных центров в стране, ранее их не имевшей или обладавшей лишь центрами-эмбрионами. Отвлекаясь сейчас от закономерностей распространения инноваций в географическом пространстве, выявленных шведским учёным, следует отметить: первый российский профессиональный философ заранее исключил Россию из какой-либо возможной в настоящем или бывшей в прошлом сферы потенциального развития оригинальных мыслей и идей. Он сделал и второй шаг в этом направлении, признав, что даже попадание инородных идей в российское пространство не может, по сути, привести, к формированию пусть не самостоятельных, но всё же собственных интеллектуальных и цивилизационных центров.

Обратимся далее ко второй части рассматриваемого отрывка: "Всякий народ несёт в самом себе то особое начало, которое накладывает свой отпечаток на его социальную жизнь, которое направляет его путь на протяжении веков и определяет его место среди человечества; это образующее начало у нас — элемент географический, вот чего не хотят понять; вся наша история — продукт природы того необъятного края, который достался нам в удел. Это она рассеяла нас во всех направлениях и разбросала в пространстве с первых же дней нашего существования; она внушила нам слепую покорность силе вещей, всякой власти, провозглашавшей себя нашей повелительницей. В такой среде нет места для правильного повседневного общения умов; в этой полной обособленности отдельных сознаний нет места для их логического развития, для непосредственного порыва души к возможному улучшению, нет места для сочувствия людей друг к другу, связывающего их в тесно сплоченные союзы, пред которыми неизбежно должны склониться все материальные силы; словом, мы лишь географический продукт обширных пространств, куда забросила нас неведомая центробежная сила, лишь любопытная страница физической географии зем-

³⁴ Högerstrand T. *Innovation Diffusion as a Spatial Process*. Chicago, 1968; Хаггетт П. *География: синтез современных знаний* М., 1979. С. 345-360; Джонстон Р. Дж. *География и географы. Очерки развития англо-американской социальной географии после 1945 г.* М., 1987. С. 186-190; Джеймс П., Мартин Дж. *Все возможные миры*. М., 1988. С. 354-355, 585.

ли"³⁵. Ядро мысли Чаадаева здесь — в образе пространства России, которое, по сути, инородно, чуждо народу, сформировавшемуся в нем. Хотя речь и идет об истории России как "продукте природы", но сама эта история оказывается лишь силой, сообщающей понимание огромности, безмерности, бессмысленности заселяемого русскими пространства. "Одной рукой" философ ставит географический детерминизм на историсофскую карту, "другой рукой" он тут же его отменяет, превращая представляемую им условную историсофскую карту уже в подобие геософской. Но мне кажется, что тут уместнее говорить о метагеографической карте Чаадаева, на которой разыгрывается в его сознании цивилизационная трагедия России. По сути дела, Чаадаеву каждый раз, при очередной попытке осмыслить значение пространств России не хватает одного шага — осознания факта географического воображения России и его важности при продумывании цивилизационной идентичности страны. Отдельные умы, отдельные сознания как бы висят в безвоздушном и необозримом пространстве России, и такая необозримость не дает им соединиться, общаться, создавать совместно что-то новое. В этой, самой по себе устрашающей картине, рисуемой философом, пространство оказывается, с одной стороны, образом, продуцирующим практически все основные элементы метагеографического произведения; с другой стороны, оно остается за пределами возможного воображения. Иными словами, онтологический статус пространства России подразумевает его образ, невообразимый в рамках обычных историсофских и даже геософских построений и спекуляций; пространство России приравнивается к самому образу России, что ведет к непрекращающейся онтологической тавтологии, преследующей мыслителя.

Закончим цитирование анализируемого отрывка: "Вот почему, насколько велико в мире наше материальное значение, настолько ничтожно всё наше значение силы нравственной. Мы важнейший фактор в политике и последний из факторов жизни духовной. Однако эта физиология страны, несомненно имеющая недостатки в настоящем, может представить большие преимущества в будущем, и, закрывая глаза на первые, рискуешь лишиться себя последних"³⁶.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 480-481.

Пространство России, по Чаадаеву, является фактически материальной силой, оно давит на другие политические и цивилизационные общности, преодолевшие собственные пространственные фобии. Характерно, что преобладающую роль пространства в становлении цивилизационной ущербности *vice versa* цивилизационной самобытности России философ проецирует в будущее, определяя тем самым и содержание возможной позитивной цивилизационной идентичности страны. Такой ход, экстраполяционный по сути, выглядит логически вполне естественным. Остается, однако, неясным, почему те же самые ужасающие и пустые пространства должны в будущем играть совершенно другую роль. Чаадаев ответил на это частично в других фрагментах и текстах, полагая, что географическая отстранённость, удалённость России от Европы и выгоды её изолированного географического положения со временем скажутся положительно на цивилизационной динамике страны. Так, в письме С. Г. Строганову (1836) он пишет о "...выгодах нашего изолированного положения, на которые я теперь смотрю, как на самую глубокую черту нашей социальной физиономии и как на основание нашего дальнейшего успеха..."³⁷. В работе "Ответ на статью А. С. Хомякова "О сельских условиях" (1843) Чаадаев вообще (что встречается у него очень редко) дает весьма оптимистическую оценку географическим условиям развития России: "Чем более размышляешь о географическом развитии нашей России, тем более в том убеждаешься, что с первых дней её существования уже таилось в душе её что-то такое, что обещало ей это огромное, это беспримерное развитие; какой-то здравый смысл, какой-то ум в понятиях гражданских чудно отмечает наших предков"³⁸. Делая скидку на тонкую иронию в критике славянофильства, прослеживаемую комментаторами в этой статье Чаадаева³⁹, замечу, тем не менее, что философ неизменно располагает все эти возможные пространственные "бонусы" России в будущем. Все такие "бонусы" он позиционирует по отношению к Европе и не иначе: "Мы призваны... обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь: вы знаете, что это моё глубо-

³⁷ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 2. С. 113.

³⁸ Там же. Т. 1. С. 539.

³⁹ Там же. С. 745.

кое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся её политическим средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу. Таков будет логический результат нашего долгого одиночества; всё великое приходит из пустыни"⁴⁰.

Нетрудно увидеть, что очевидная, хотя и неравновесная амбивалентность образов российского пространства у Чаадаева захватывает практически все возможные области темпоральных представлений. Прошлое, настоящее и будущее России, так или иначе, проецируется в область географических образов страны, причем все эти традиционные временные маркеры окрашены весьма эмоционально и ориентированы онтологически на Европу. С позиций историософского анализа можно было бы говорить о безусловном синкретизме взглядов московского философа, но, повторяю, этого недостаточно. Здесь мы имеем дело с метагеографической развёрткой представлений о цивилизационной идентичности; такая развёртка дает хорошую объёмность, "голографичность" самих представлений — своего рода пространственный образ образа пространства. Географическое пространство России мыслится Чаадаевым как саморазвивающаяся структура, самостоятельный образ, дистанцированный в конечном счёте от детерминистских историко-географических напластований. Этот образ, по сути, ещё слабо структурирован и поэтому часто малопонятен — отсюда постоянные повторы и тавтологии в текстах Чаадаева.

Говоря более грубо и обобщённо, Россия — этот тотальный, абсолютный географизм, тогда как Европа — абсолютный историзм. Обретение цивилизационной идентичности связано с переходом на рельсы осознающего себя историзма, поглощающего геопространственные рефлексии и образы как нечто ранее доминировавшее. Однако позиции тотального географизма дают свои преимущества — они позволяют постоянно напоминать об историческом / цивилизационном времени как потенциальном пространстве, обладающем невиданными возможностями и модальностями. Отсюда, пожалуй, и мысли Чаадаева о России как мире и потенциальной идее. В самом конце своей работы "L' Univers" (15 января 1854 г.) он пишет:

⁴⁰ Там же. Т. 2. С. 99 (из письма А. И. Тургеневу, 1835 г.).

"Говоря о России, постоянно воображают, будто говорят о таком государстве, как и другие; на самом деле это совсем не так. Россия — целый особый мир, покорный воле, произволению, фантазии одного человека, — именуется ли он Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это — олицетворение произвола. В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов. И поэтому было бы полезно не только в интересах других народов, а и в её собственных интересах — заставить её перейти на новые пути"⁴¹.

В том же году философ в "Выписке из письма неизвестного к неизвестной" (1854) утверждает, однако, казалось бы, обратное: "Нам и на мысль не приходило, чтобы Россия олицетворяла собою некий отвлеченный принцип, заключающий в себе конечное решение социального вопроса; чтобы она сама по себе составляла какой-то особый мир, являющийся прямым и законным наследником славной восточной империи, равно как и всех её прав и достоинств..."⁴². Полемика со славянофилами, обнаруживаемая в обоих процитированных только что текстах, не должна скрывать главное: философ как бы курсирует (и это происходило в течение всей его творческой жизни) между утверждением и отрицанием России как целостного ментального поля, достойного для осмысления и структурирования. Хотя, исходя из этих отрывков, можно говорить применительно к России об историософских коннотациях образов мира и пути у Чаадаева, тем не менее, эти образы оказываются в не характерных для подавляющего большинства его современников и предшественников контекстах. Основной момент, позволяющий подобную интерпретацию — это слова мыслителя о России, которая больше чем просто государство. Вот здесь — тот метагеографический "камень", заложенный в основание большинства последующих и весьма многочисленных спекуляций о пространствах России и их значении для её судьбы.

Многие российские мыслители ещё до Чаадаева задумывались о соотношении России и Запада, цивилизационной зависимости России от Запада или Европы — естественно, в свойственных их эпохам образах и понятиях. Чаадаев впервые помыслил само про-

⁴¹ Там же. Т. 1. С. 569.

⁴² Там же. С. 570.

странство подобного дискурса. Вот как парадоксально он выразил собственную мысль в "Отрывках и разных мыслях": "С того дня, как мы произнесли слово "Запад" по отношению к самим себе, — мы себя потеряли"⁴³. Здесь словосочетание "мы произнесли" является сигнификатором, переводящим всю мысль в плоскость онтологического дискурса, как бы озадаченного самой постановкой вопроса. В другом отрывке Чаадаев пытается развить этот дискурс, чтобы нащупать вновь, уже в который раз, метагеографический образ России: "С одной стороны, — беспорядочное движение европейского общества к своей неведомой судьбе, на Западе — колебание почвы, готовой провалиться под стопами новаторского гения; с другой — величавая неподвижность нашей родины и совершеннейшее спокойствие её народов, ясным и спокойным взором наблюдающих страшную бурю, бушующую у нашего порога; таково величественное зрелище, представляемое в наши дни двумя половинами человеческого общества, — зрелище поучительное и которым не налюбуешься... *Десять страниц в том же духе*"⁴⁴. Хотя, по мнению комментаторов, данный "...отрывок представляет собой пародию на стиль и дух славянофильских сочинений о превосходстве русских "начал" над западноевропейскими"⁴⁵, последняя чаадаевская ремарка о "десяти страницах", выделенная им самим курсивом, меняет всю постановку дела. Собственно, славянофилы как бы работали на Чаадаева, "поставляя" ему мыслительное сырье для "последующей" метагеографической переработки. Конец отрывка сигнализирует об естественных границах отмеченного философом славянофильского дискурса, продуцируя одновременно представление о своей собственной однообразной и по сути бесконечной протяженности и порождая в итоге эмбриональный образ российского пространства как бесконечного и тавтологического дискурса — дискурса, направленного на своё собственное пространственное расширение и повторение.

Возможно, по мысли Чаадаева, этим бесконечным пространственным дискурсом Россия как метагеографический образ тоже обязана Европе или Западу. Но, может быть, это и ответ России Европе

⁴³ Там же. С. 499.

⁴⁴ Там же. С. 506.

⁴⁵ Там же. С. 736.

в как бы выученном ею европейском, сиречь цивилизованном дискурсе. По крайней мере, философ пытается проследить некую диалектику цивилизационных взаимоотношений России и Европы, которые выходят за рамки обычных историософских умозаключений. В работе "L' Univers" (15 января 1854 г.) он пишет: "...если бы Россия лишилась просвещения Запада, то стала бы добычей того или другого из своих воинственных соседей, более передовых в военном искусстве. Вот если бы она дошла до своего настоящего состояния усилиями внутреннего своего развития, если бы она почерпнула свою политическую значительность из своей собственной сущности; да, тогда было бы совсем другое дело; всякий в отдельности и весь цивилизованный мир в целом, без сомнения, пожелал бы познать её плодоносную и могучую природу, её составные элементы, тот отпечаток, который она наложила на свои многочисленные племена, те последовательные изменения, через которые она заставила их пройти. Но ведь на самом деле не было ничего подобного. Как известно, в один прекрасный день Россия сама ниспровергла всё то, что составляло её отличительное лицо, признав, очевидно, недостаточность своей национальной сущности, и облеклась затем в формы европейской цивилизации. И только с этого-то дня она и стала могущественной, а Европа обратила на неё взоры с беспокойством — не как на предмет для изучения или размышления, а просто-напросто как на политическое явление, которое приходится наблюдать, чтобы не быть им поглощённым"⁴⁶. Облечение России в формы европейской цивилизации оказывается в глазах Чаадаева неаутентичным развитием, развитием внешним, не затрагивающим собственную сущность. Такое отчуждение цивилизационной формы — каково бы ни было её происхождение — означает, что существует некая "внутренняя" автохтонная цивилизация, или протоцивилизация, обладающая так или иначе ментальными механизмами, способствующими её консервации или защите против натиска "внешней" цивилизации. Не исключено, что это механизм "зеркала" — образного зеркала, которое проецирует условный взгляд исследователя или наблюдателя России на метагеографическую плоскость.

Существование подобного образного зеркала требует, конечно, некоторого изначального цивилизационного пространства, поиск

⁴⁶ Там же. С. 565.

которого в образе России оказался, по сути, чрезвычайно лёгким: географическое пространство России, благодаря европейской цивилизационной оптике, использованной Чаадаевым, трансформировалось в сильный в ментальном плане пучок географических образов, задающих в европейском контексте метагеографическое поле. Метагеографическая проблема самого Чаадаева состояла в том, что он никак не мог уловить, зафиксировать в плане собственной мыслительной деятельности, в плане развития собственной мысли переход от легко мыслимого физико-географического и историко-географического пространства к географическим образам страны и к их характеристикам. Это, уже отмечавшееся мной ранее ментальное "провисание" связано с вполне понятным отсутствием каких-либо метагеографических ментальных "технологий", позволяющих не заикливаться в рамках историософских или даже географических штудий на различных изводах географического детерминизма или вполне уважаемого географического поппозитивизма (отвлекаясь от того факта, что концепция географического поппозитивизма сложилась уже позднее, в первые десятилетия XX века⁴⁷).

Методология, которую использовал "басманный философ", позволяла ему очень чётко отграничить образ России от образа Востока, и это неслучайно⁴⁸. Поскольку европейская традиция довольно давно зафиксировала, разработала и представила образы Востока как экзотики, как самой очевидной не-Европы, не-Запада, то Чаадаеву было легко вписаться в такую традицию, как бы посадив Россию на подножку анти-восточного, или не-восточного ментального "экспресса". В "Апологии сумасшедшего" он прекрасно излагает подобную позицию, транслируя, между прочим, основное ментальное деление Европы на северную и южную, сложившееся еще, по крайней мере, в эпоху Возрождения, и причисляя русских к северным народам (всё-таки, по большому счету, европейским): "Мы живем на востоке Европы — это верно, и тем не менее мы никогда не принадлежали к Востоку. У Востока — своя история, не имеющая ничего общего с нашей. <...> Мы просто северный народ, и по идеям, как и по климату, очень далеки от благоуханной долины Кашмира и священных берегов Ганга. Некото-

⁴⁷ Февр Л. Бои за историю. М., 1991.

⁴⁸ Ср.: Рашковский Е. Б., Хорос В. Г. Указ. соч.

рые из наших областей, правда, граничат с восточными империями, но наши центры не там, не там наша жизнь, и они никогда там не будут, пока какое-нибудь планетное возмущение не сдвинет с места земную ось или новый катаклизм опять не бросит южные организмы в полярные льды"⁴⁹. Хотя Чаадаев оперирует понятием востока Европы, но это понятие не обладает для него какой-либо образной силой, а понятие Восточной Европы в противовес Западной, сложившееся к концу XVIII века в качестве устойчивого дискурсивного элемента в описаниях европейских путешественников⁵⁰, для него пока ничего не значит. Философ использует явные физико-географические маркеры образа Востока (Кашмир, Ганг), не говоря особенно об отличиях России от Востока в ментально-географическом плане. Немного ранее в этой же работе Чаадаев прослеживает отличия Востока от Запада и соотношение России с Востоком⁵¹, но специфика России на фоне Востока так и остается не вполне понятной⁵². По всей видимости, это не особо волнует философа, поскольку используемый им дискурс сам по себе является европейским, западным и, следовательно, не-восточным — отсюда и уверенность в не-восточности воссоздаваемого им образа России.

Пространство-цивилизация: "химический состав" российской цивилизационной идентичности

Итак, необходимо подвести всё же некоторые итоги попытки метагеографического исследования периода становления цивилизационной идентичности России на примере трудов П. Я. Чаадаева.

Российская цивилизационная идентичность в своём первоначальном становлении, безусловно, испытала мощное давление образцов и стереотипов развития европейских идентичностей. По сути, даже столь важный её элемент, как географические образы пространств страны, в своём происхождении — европейский, что связано не только с типовыми образцами путевых записок евро-

⁴⁹ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 531.

⁵⁰ Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

⁵¹ Там же. С. 529-531.

⁵² Ср.: Замятин Д. Н. Азиатско-Тихоокеанский регион и Северо-восток России: проблемы формирования географических образов трансграничных регионов в XXI веке // Восток. 2004. № 1. С. 136-142.

пейских путешественников по России, но и с самим типом пространственного дискурса, традиции которого были явно заложены трудами Декарта и Паскаля. Восприятие и воображение российских пространств как безмерных в своём поистине космическом масштабе и даже бессмысленных или теряющих вследствие этого какой-либо смысл для обычного человека, образованного и воспитанного в рамках европейского рационализма, стало "точкой отсчёта" для первых попыток развития российской цивилизационной идентичности. Понятое и пережитое в картезианском ракурсе, ужасающее в своей протяженности, пространство в трудах российских мыслителей, писателей и философов "серебряного века", nasledовавших Чаадаеву, было эмоционально приближено к читателю и наблюдателю подобных дискурсов.

Вообще говоря, уже сам Чаадаев заложил наиболее важные отклонения от чисто европейской модели формирования географических образов — именно у него впервые в традиции российской мысли пространство как образ понимается вне историософского или даже геософского представления проблемы цивилизационной идентичности. Первому российскому философу удалось "перетащить", переместить по ходу своих умственных приключений и эскапад собственно европейский дискурс в принципиально иное ментальное поле — метагеографическое пространство, в котором история и география не только синкретически сливались друг с другом, но и формировали объёмную, "голографическую" картину цивилизации, обязанной своим становлением тем же пространствам, которые цивилизация пытается вообразить и зафиксировать. Пространство и цивилизация оказываются как бы нераздельным, целостным ментальным и, что важно, пространственным образованием; российские пространства определили "химический состав" российской цивилизационной идентичности. И, наконец, понятая и воспринятая таким "пространственным" способом российская цивилизационная идентичность начинает свой постепенный, очень медленный и болезненный дрейф в сторону автономизации, самоосмысления себя как явления, находящегося уже вне "тёплой" и родной европейской идентичности, но многим обязанной именно ей. Этот глубочайший фундаментальный мыслительный процесс не завершён до сих пор.

О. Д. ШЕМЯКИНА

АРИСТОТЕЛИЗМ В РОССИЕВЕДЕНИИ И ПОЛЕ САКРАЛЬНЫХ СМЫСЛОВ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Канадский ученый Д. Шеффел в книге «Старая вера и русский церковный обряд» утверждает, что по устоявшемуся среди западных специалистов мнению, староверческий и синодальный варианты православия различаются «исключительно обрядностью, но не догматикой... По своим взглядам на соотношение между настоящим и прошлым старообрядцы относятся к категории, называемой Эдвардом Шилсом "сущностными традиционалистами"»¹. Огромное внимание, уделяемое старообрядцами различиям между «правильными» и «неправильными» книгами, иконами, таинствами и обрядами, историк объявляет результатом их решимости преодолеть разрыв между настоящим и прошлым как сущим и должным.

Из исследований антропологов, лингвистов и психологов видно, продолжает Шеффел, что «роль обряда особенно велика в обществах, где знания передаются преимущественно устно. В отсутствие письменности особо ценные идеи должны храниться в легко запоминаемой форме, такой как пословицы, загадки и подобные обрядовые мнемонические средства, которые возбуждают то, что В. Онг называет "мыслью, порожденной формой"». Однако Шеффел полагает, что особое внимание старообрядцев к аутентичности передаваемой модели «редко встречается в чисто бесписьменных обществах, которые... не повторяют, а воссоздают традиционные модели. Старообрядцы, по-видимому, относятся к промежуточной категории между полностью бесписьменными и истинно письменными обществами. Их характеризует то, что Д. Гуди называет "ограниченной грамотностью". Общества этого типа подходят к чтению и письму как к побочному продукту религиозности, и посему написанное слово рас-

¹ Шеффел Д. Старая вера и русский церковный обряд. Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 26.

смачивается здесь не как произвольный символ, изобретенный и используемый простыми смертными, а как богодухновенный знак, который должен оставаться неизменным, дабы вечно указывать истину. При таком условии написанное слово приобретает свойство магического инструмента, который может принести пользу употребляющему им как благо, так и зло. Ограниченная грамотность ведет к графопочитанию, когда декламация, чтение и письмо становятся самоцелями, и к повышенной идеологической жесткости»².

Так на одном кирпичике (свидетельствах о роли обряда в конституировании староверческого сообщества) выстраивается фундаментальная теоретическая конструкция, которую венчает тезис о центральной роли в культуре старообрядчества магического графопочитания, понимания слова как богодухновенного знака, что позволяет трактовать старообрядчество как отсталую, архаичную конфессию, принципиально уступающую письменным культурам (в том числе синодальному православию). В концепции Шеффела нашла отражение очень важная, с нашей точки зрения, общая *иерархизирующая и примитивизирующая* тенденция в восприятии и интерпретации западной мыслью многозначной и противоречивой российской действительности. Тенденция, в полной мере проявившая себя уже в эпоху Просвещения, но восходящая и к античной традиции.

* * *

Когда в 1725 г. умер император России Петр I, секретарь Французской Академии Б. Фонтенель составил ему панегирик. «В сочинении Фонтенеля, — писал американский исследователь западного дискурса о России Л. Вульф, — заложены основные сюжетные линии, преобладавшие в XVIII веке в петровском мифе; он описал процесс развития, в котором сама Россия была для царя чистым холстом, нулевой отметкой цивилизации: "Все в Московии надо было сотворить, и ничего — улучшить". Петру пришлось "создать новую нацию"»³. Это положение приобрело программный характер, когда при написании в 1750-х гг. книги «Петр Великий» Вольтер лишь слегка

² Там же. С. 26-27.

³ Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003. С. 306.

подправил формулу предшественника: «почти все еще предстояло создать»⁴. Вульф особо отмечает то, что Вольтер описывает Петра вполне библейским языком, в дискурсе божественного Творения: «Петр был рожден, и Россия обрела бытие»⁵. Цивилизаторский дискурс эпохи Просвещения формировал новую мифологию, в которой главными героями были демиурги — культурные герои, рассеивающие хаос культурной несформированности, — и мир хаоса, с которым им приходилось сталкиваться. В сознании европейцев XVIII века новая мифология и новый образ России со шпильями Санкт-Петербурга, сочетались с варварской реальностью «дикой Татарии», пространство которой полностью выпадало из цивилизованного мира. Там могли существовать не менее реальные и не менее сакральные (хотя и непризнанные властью и Просвещением) ведуны — культурные герои, новой культурой табуируемые, — вспомним петровское законодательство против колдунов и ведьм⁶.

Все это формировало противоречивую картину, которая не укладывалась в привычные рациональные схемы и не поддавалась традиционным нравственным оценкам. Не все обитатели Восточной Европы рассматривались как объект деятельности просвещенных правителей. Эти люди цивилизовались принудительным бритьем бороды и укорачиванием кафтанов. Но иногда цивилизаторский проект обнаруживал непреодолимые преграды. «Дикая татарская пустыня» как вид ландшафта, не поддающегося цивилизации, появлялась на карте эпохи Просвещения там, где путешественник мог увидеть местное население, похожее не на мирных жителей, а на опасных головорезов. И с этим населением он был способен обращаться не как с людьми, а как с животными, «излечившись» от человеколюбия, воспитанного в салонах Парижа и Лондона. Так, посол Франции Александр де Ланетт, граф д'Отрив, столкнувшись с подобными «варварами» на пути из Константинополя в Молдавию, отбросил все доводы против пыток, жестоких наказаний и смертной казни, как неуместные в «неизвестных краях»: «Д'Отрив не смягчился, даже обнаружив, что распятые не всегда были ворами... В Родопских (или Балканских) горах они "находили какого-нибудь все еще полудикого

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 301.

⁶ *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.

пастуха, едва похожего на человека и не способного разумно рассуждать". Этого было довольно: "Повесить болгарина!". Хотя д'Отрив и допускал, что болгарин невиновен, но он был «"непохож на человека", не способен рассуждать, и потому человеческие принципы эпохи Просвещения были в его случае неуместными»⁷.

Европейский рационализм формировал представление о дикости как своего рода «культурной неполноценности», провоцируя по отношению к «дикарям» проявление эмоции презрения/неуважения. Чувство превосходства обуславливало недостаток внимания к реальным свойствам объекта, на который направлена эмоция презрения/неуважения⁸. Кроме того, если гнев предполагает достаточно быструю аффективную разрядку, а чувство отвращения способствует переключению внимания на что-либо другое, то ситуация презрения подчас вызывает удовольствие. Следовательно, связанное с ним поведение легко может стать устойчивым.

Формируя образ дикаря, в котором животное начало преобладает над разумным, европейское сознание конструировало особую категорию полулюдей-полуживотных, еще не выделившихся из природного целого. Основой для этого служили традиции античной философии, в частности аристотелизм, в котором разум является критерием подлинно человеческой сущности. Они составили идейную подпочву европоцентризма. Недостаточная развитость интеллектуальных способностей связывалась Аристотелем с неполноценностью азиатских и европейских варваров, наиболее органичным состоянием для которых он признавал зависимость или рабство. Поэтому и цивилизующие методы по отношению к дикарям даже в эпоху Просвещения могли быть самыми жесткими, вплоть до массовых казней («Убить болгарина!»).

Метафизическое постулирование культурных оценок народов (введение понятий дикости, варварства и цивилизации) снижало по-

⁷ Вульф Л. Указ. соч. С. 184.

⁸ Из эмоций "триады враждебности" презрение — наиболее холодное чувство. В диаграммах эмоций, ему сопутствующих, интерес находится на периферии графика, следовательно, значимость эмоции, стимулирующей познавательную активность, очень мала. См.: Шемякина О.Д. Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (замечки историка о межгрупповой враждебности) // *Общественные науки и современность*. 1994. № 4. С. 110.

знавательную активность философов эпохи Просвещения. Рассматривая неевропейский мир как область неструктурированного социально-природного хаоса, еще «не сделанной» истории, европейское сознание выстраивало ширмы, за которые убиралась реальность, недостойная изучения как бесструктурная. Эта познавательная ситуация была транслирована в XIX и далее в XX в., воспроизведена в философии и социологии позитивизма и структурализма. До сих пор зачастую само произнесение слова «хаос» звучит как часть магической формулы «испуганного сознания», проявляющегося, когда исследователи подходят к пределам действия привычных рационализированных культурных норм, к реальности социальной деструкции, разуму неподвластной, возникающей просто как данность.

Даже тогда, когда познавательный интерес не полностью блокирован метафизикой, западные ученые, как правило, обращаются к изучению традиционной культуры, оставаясь в рамках аристотелианской парадигмы, и приходят к крайне спорным выводам. Различия в культурной традиции России и Запада переживаются и расцениваются ими не просто как иное измерение культурного бытия, а прежде всего как свидетельство культурной отсталости. Корни этой традиции также можно найти в эпохе Просвещения.

В 1763 г., в предисловии ко второму тому истории Петра Великого, Вольтер издевался над полученными им из России поправками к первому тому. В нем, описывая первобытные народы периферии Российской империи, он упомянул, что они поклоняются овчине. Петербургская академия наук указала: не овчине, а медвежьей шкуре. «"Медвежья шкура гораздо достойнее поклонения, чем овечья, — саркастически писал Вольтер, — и надобно носить ослиную шкуру, чтобы заботиться подобной безделицей". Так он превратил академиков в ослов, но "безделица" была не просто этнографической неточностью. Овчины, вновь и вновь возникавшие в описаниях Восточной Европы, были признанным маркером отсталости, и, возможно, Вольтер не случайно сделал именно их предметом поклонения»⁹.

Замечание Вольтера кажется мне близким по сути к характеристике старообрядчества Д. Шеффелом. Два века спустя после Вольтера в исследовании канадского ученого, оснащенном солидным ре-

⁹ Вульф Л. Указ. соч. С. 311.

лигиоведческим и культурологическим аппаратом, появляется тезис о магическом графопочитании старообрядцев как свидетельстве промежуточного состояния общества, находящегося между архаической, полностью бесписьменной и истинно письменной стадией. А ведь речь шла о конфессии, сохранившей богатейшую книжную культуру! Тем самым отбрасывались, игнорировались огромные пласты фактического источникового материала. У такого масштабного явления как церковный раскол появилось простое объяснение, редуцированное до короткой серии умозаключений, ниточка, дернув за которую, можно обрести понимание такого сложнейшего культурного мира, как «старая вера и русский церковный обряд». Так средствами современной науки на наших глазах формируется мифологический образ старообрядчества, основанный на том типе категоризации, который, начиная с эпохи Просвещения, выстраивал иерархические схемы, жестко рубрифицирующие действительность.

Тезис о магическом характере графопочитания предполагает практически полное отрицание какого-либо *рационального начала* в старообрядчестве. Ведь слово в таком случае представляет собой не более чем фетиш. Действительно, жесткое, даже агрессивное утверждение авторитета традиции должно было блокировать всякие проявления рационализма в староверческой среде. Однако конкретно-исторический анализ обнаруживает противоречивое сочетание иррационалистических и рационалистических тенденций. С одной стороны, в старообрядческой среде, особенно на начальном этапе, была весьма велика роль мистических озарений и откровений. М. О. Шахов констатирует: «На заре раскола предпринимались различные попытки найти критерий истины на мистически-иррациональных путях. Протопоп Аввакум неоднократно апеллировал к бывшим у него видениям. Протопоп Иоанн Неронов при начале реформы затворился на неделю в Чудовом монастыре, молясь о ниспослании откровения: следует ли подчиниться патриарху Никону или выступить против его нововведений. В конце недели он услышал голос, исходивший от образа Спаса Нерукотворного и призвавший его твердо стоять за Старую веру. К молитвенному обращению к Богу с просьбой открыть путь к истине староверы прибегали и в даль-

нейшем»¹⁰. Однако в последующем развитии старообрядчества обнаруживается парадокс. Приятие староверами земного бытия как такового (и, соответственно, достаточно высокая оценка способности человека его оформить, ориентируясь на Божественные образцы) неизбежно влекло за собой вывод о том, что соблюдение норм благочестия в конкретной земной жизни — необходимая предпосылка спасения. Но соблюсти эти нормы, не сохранив себя физически и духовно как единственных носителей истинной веры в мире, подпавшем под власть Антихриста, было невозможно. А это означало, в свою очередь, необходимость так или иначе приспособливаться к окружающей враждебной действительности.

Условием выполнения такой задачи при постоянных преследованиях со стороны официальной никонианской церкви и государства стало развитие видов хозяйственной деятельности, нацеленных на то, чтобы обеспечить материальное выживание старообрядческих общин. По мере расширения торгово-промышленной деятельности общин, их члены все чаще сталкивались с иноверцами. Поэтому, для сохранения себя в качестве жестко обособленной общности, старообрядцы должны были вступать в диалог, создавать системы духовной самозащиты, защищаться от обвинений, выдвигаемых официальным православием. Между тем, «для полемических сочинений мистические аргументы были непригодны, так как не имели никакой доказательной силы для оппонентов. Поэтому вся система доказательств в старообрядческой литературе в основном рационалистична, оперирует преимущественно фактами и логикой»¹¹.

К аналогичным выводам приходит В. В. Керов. Он отмечает, что, с одной стороны, «отцы старообрядчества» неоднократно декларировали свой принципиальный отказ от использования «рациональных методов вербализации вероучения»¹². Но в то же время «с подобными декларациями уже в раннем старообрядчестве сочеталась тенденция к "разумному" объяснению различных вопросов... Сам Аввакум разъяснял и логично мотивировал многие положения своих

¹⁰ Шахов М. О. *Философские аспекты староверия*. М., 1998. С. 165-166.

¹¹ Там же. С. 166.

¹² Керов В. В. «Се человек и дело его...» *Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России*. М., 2004. С. 180.

произведений, что является очевидным проявлением рационализма»¹³. В работах Аввакума «прослеживается пусть специфическая и отличающаяся от регулярной барочной риторики Симеона Полоцкого, но вполне целостная и даже "новаторская" риторическая практика со своими правилами составления текстов». Особенно ярко «эта тенденция проявилась в произведениях авторов Выговского общежителства. Киновиархи Выга, авторитет которых признавался в начале XVIII в. практически всем старообрядчеством, среди прочих словословий назывались в Памятных словах и подобных текстах риторамии»¹⁴. Риторика, если она была направлена на «борющегося с нами повсегда лукавого Дявола», расценивалась в Выговской традиции как «богодарованная». На Выгу создавались и собственные учебники риторики (например, «Поморская риторика»). Как справедливо отмечает Керов, в случае с риторикой речь идет не о чем ином, как об использовании «приемов пропаганды гонителей старой веры» в целях борьбы с ними. Это, несомненно, «было непростым вопросом и требовало своего обоснования»¹⁵. Например, в одном из учебников риторики, составленном в конце 1700-х – начале 1710-х гг., дается вполне рациональное объяснение внеконфессионального характера риторики: если кто-либо использует ее во зло, «погрешает той на Бога, но не на правила риторическия и того ради зле глаголят по намерению и нравом, но добре по правилам слова; подобне тому иже меч ко несправедному убиению сооружает той бо зле творит по злomu своему намерению, но аще меч искусным и нарочитым художеством устрояется, глаголется добре учинен бытии...»¹⁶.

Аналогичные явления наблюдаются и в других крупных центрах старообрядчества, например, на Ветке и в Стародубье, где к 1730-м гг. были сосредоточены огромные собрания книг и рукопи-

¹³ Там же. С. 181. Автор ссылается на А. И. Клибанова, который «называет религиозный рационализм протопопа не "плоским", но ...соответствующим "духовной глубине его натуры", явлением "благодатного пламенного ума", что не снижает оценку рационалистичности рассуждений Аввакума».

¹⁴ Там же. С. 181-182.

¹⁵ Там же. С. 182-183.

¹⁶ Старообрядческая риторика в 5-ти беседах / Публикация В. И. Аннушкина // Мир старообрядчества. Книга. Традиция. Культура. Вып. 3 / Под ред. И. В. Поздеевой. М., Бородулино, 1996. С. 193.

сей, среди которых выделяются «грамматики, риторики и диалектики» местных авторов. Важно, что «на основе риторических подходов формировалось рациональное отношение к историческим фактам, провозглашая своего рода принцип историзма и источниковедческий подход и проявляя стремление описывать "не басенные", а "истинно, что бывшее"; точно следовать фактам; теоретически обосновывать историческую схему и пр.»¹⁷. Согласно авторам старообрядческой «Риторики», повествование должно быть достоверным, а достоверность «повести» достигается не только тем, что «будут в ней вся согласна а не противна», не только соответствием христианскому учению, но и тем, что «будут вся лицу свойственная, времени и месту приличная». «Достоверну повесть творят, аще достоверная свидетельства», и не только святых отцов, но и «от внешних древних, но достоверных историков», а также «живых свидетелей изветы»¹⁸.

М. О. Шахов, рассматривая развитие старообрядческой мысли в течение XVII, XVIII и XIX вв. и опираясь на богатейший материал, утверждает, «что, хотя номинально старообрядческие книжники никогда не провозглашали свободу разума и всячески стремились подчеркнуть свою ортодоксальность и преемственность в отношении к святоотеческой традиции, первоначальная необходимость теоретического обоснования и апологии староверия в беспрецедентной ситуации требовала самостоятельного построения этого обоснования путем чисто рационально-логической аргументации»¹⁹. Один из наиболее известных примеров построения подобной аргументации — так называемые «Поморские ответы». Их авторы, «оказавшись перед фактом отсутствия иерархии, сохранившей верность Древлеправославию, находят выход не в подчинении новообрядческой иерархии, а в теоретическом обосновании возможности вынужденного существования Церкви без иерархии»²⁰. По мнению исследователя начала XX в. В. КуПЛенского, система поморцев как первый опыт «теоретического оправдания бессвященнословной Церкви» намечала «новый путь свободного исследования вопроса,

¹⁷ Керов В. В. Указ. соч. С. 182-184.

¹⁸ Старообрядческая риторика... С. 200-201, 210.

¹⁹ Шахов М. О. Указ. соч. С. 165.

²⁰ Там же. С. 164-165.

свободного толкования слова Божия и святоотеческих писаний», что «ослабляло послушание авторитету вселенского сознания Церкви и выдвигало авторитет личного мнения, личного суждения, а это и есть рационалистическое отношение к Церкви, к ее учению, к ее установлениям»²¹.

Утверждая активную роль человеческого разума, старообрядцы упорно стремились сохранить общую традиционалистскую ориентацию, причем это парадоксальным образом не разрушало их рационализма. Самостоятельность мысли вынуждала к внесению рационалистических коррективов в понимание святоотеческой традиции: «Действительно, построения и заключения, синтезированные или дедуцированные разумом старообрядческих книжников из общих положений и фактов, почерпнутых из писаний и истории, расценивались как авторитетная часть собственно святоотеческой традиции, постольку, поскольку выведены из нее путем правильных рассуждений»²². Фактически, это означало признание за членами старообрядческих общин права на создание собственных текстов, имеющих сакральный статус, входящих в состав святоотеческой традиции.

Поиски аргументов в спорах с никонианами стимулировали и творческую, зачастую весьма смелую интерпретацию Священного Писания. Автор одного из самых известных старообрядческих сочинений «Меча духовного» Алексей Самойлович создал «своеобразную теорию условного понимания божественных обетований. Он рассматривает тексты Ветхого и Нового Завета, в которых Господь обещает людям вечное пребывание ряда установлений, например, ветхозаветного священства и богослужения, которые, однако, исчезли, и делает вывод, что в наказание за человеческое нечестие действие вечных обетований может прекращаться». Эта теория была необходима «для объяснения пресечения священства и евхаристии», причем она «не встречается ни в святоотеческой традиции, ни в предшествовавшей старообрядческой литературе»²³.

²¹ Цит. по: Там же. С. 165.

²² Там же. С. 166.

²³ Впрочем, данная теория приводится еще в одном известнейшем старообрядческом тексте, «Щите веры», появившемся практически одновременно с «Мечом духовным». По оценке В. Купленского, «появление таких самостоятельно разработанных теорий является следующей ступенью развития рациона-

Согласно М. О. Шахову, в ряде сочинений старообрядческих книжников XVIII–XIX вв. «стремление доказать рационально-логическими рассуждениями свою правоту приводило иногда авторов в непримиримое противоречие с традиционным православным мировоззрением. В сочинениях Павла Любопытного «Догмат Христовой Церкви о ключах», «Брачное врачество», в писаниях Г. Скачкова и других изыскиваются доказательства того, что мирянин практически ничем не отличается от духовного лица, что священнодействие таинства брака может совершаться мирянами, то есть, высказываются идеи, уже прямо приближающиеся к протестантизму»²⁴. Шахов настоятельно подчеркивает, что подобного рода сочинения не получили «всеобщего признания в старообрядческой Церкви»²⁵. Однако, на наш взгляд, принципиальное значение имеет сам факт их появления, что может рассматриваться как показатель реальной степени интеллектуальной свободы в этой среде.

Постоянная необходимость защищать свою веру была мощным стимулом развития интеллектуальной деятельности. Исследователи признают: «уровень грамотности и религиозной образованности в среде староверческого населения был несравненно выше, чем в той части простого народа, что принадлежала к Синодальной церкви... В старообрядческой среде, даже в отдаленных глухих деревнях... неграмотность была скорее исключением, даже среди женщин»²⁶. Следует отметить, что полемикой с никонианами дело не ограничилось: высокий статус личного суждения способствовал разворачиванию бурных споров по вопросам вероучения между сторонниками разных толков и согласий. Подобные споры стали отличительной особенностью староверческой среды. Причем «полемика не была уделом лишь особой ученой богословской элиты. Она велась и между начетчиками отдаленных деревень, с живейшим участием всего населения. Только в старообрядческой среде была типичной картина, когда одна деревня, взяв телеги с книгами,

лизма в староверии, когда произведения личного разума наделяются авторитетом, как само церковное учение, вселенский разум Церкви». Цит. по: Там же.

²⁴ Там же. С. 166-167.

²⁵ Там же. С. 166.

²⁶ Там же. С. 105.

ехала к соседям вести спор о вере. Протоколы-записи таких беседований в списках ходили по рукам»²⁷.

Казалось бы, в силу самого традиционалистского характера этого течения в старообрядчестве должна была существовать сфера, не допускающая какого бы то ни было плюрализма в оценках: сфера обряда. Как известно, одним из важнейших вопросов, по которому разошлись никониане и ревнители «старой веры», был вопрос о крестном знамении. Отстаивая свое право креститься двумя перстами, старообрядцы шли в ссылку и на казнь. Согласно старообрядческому преданию, протопоп Аввакум, погибая в огне, высоко поднял руку с двухперстным крестным знамением и закричал народу из огня: «Будете этим крестом молиться — во веки не погибнете»²⁸.

При множестве интерпретаций основных вопросов веры символ двухперстного крестного знамения должен был объединять всю старообрядческую среду, без каких бы то ни было исключений. И он действительно объединял подавляющее большинство староверов, но, как выясняется, не всех. Пермский ученый Г. Н. Чагин приводит интересный факт: в 1890-е гг. «на верхнюю Колву пришел с реки Пильва крестьянин Костя Суслов со своим оригинальным учением: молиться не иконам, а на восход солнца, креститься всеми пятью пальцами, крещение принимать обливанием»²⁹. «Костино учение» получило в районе довольно широкое распространение. И хотя вскоре его сильно потеснили появившиеся в верховьях Колвы бегуны-скрытники (одно из согласий беспоповцев), оно не исчезло. Вот характерный пример, запечатленный писателем и краеведом Н. П. Белдыцким во время его путешествия по р. Колве в конце XIX в. Во время одной из остановок гребцы «зашли в избу, хозяева приняли их ласково и сразу стали готовить обед. Перед обедом один их гребцов вынул из мешка маленький складной образок, поставил его в передний угол, где не было никаких образов, и

²⁷ Там же. С. 104.

²⁸ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 8.

²⁹ Чагин Г. Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. II. Екатеринбург, 1998. С. 258–272 (С. 263).

усердно начал креститься. Хозяева избы тоже крестились, но, к удивлению моему, они стояли спиной к переднему углу и кланялись... печке». На самом-то деле они крестились, повернувшись на восток. Как пишет Чагин, «нетрудно заметить, что хозяева дома являлись приверженцами знакомой нам Костиной веры, а гребцы — поморской, которая не отрицала расположения икон в переднем углу избы». «На верхней Колве и Печоре постоянно шла полемическая борьба между старообрядцами разных согласий и толков»; «во время наших встреч со старожилами в 1970-е гг. постоянно приходилось слышать названия разных вероучений, созданных местными или пришлыми старцами. На Колве в деревне Дий помнили Антонову и Наумкову веру, на Унье в деревне Усть-Бердыш — Изосимову веру, на Печоре в деревне Курья — Глебову и Софронову веру. Они основывались на учении поморцев, бегунов или же, как мы видели на примере Костиной веры, были придуманы какими-нибудь начетниками». В примере с учением Кости Сулова поразительно «то, что староверческая среда верховьев Колвы приняла его как своего; приняла человека, проповедовавшего не двуперстное, а пятиперстное крестное знамение. Значит, и в трактовке этого, ключевого по своей значимости, обряда могли существовать разные мнения, были возможны споры»³⁰.

Рационалистическую тенденцию в старообрядчестве не стоит абсолютизировать. Ее наличие вовсе не означало, что исчезла его мистико-аскетическая традиция. Правда, наиболее близкой ревнителям «старой веры» оказалась та ее линия («мистический материализм», по парадоксальному определению С. С. Аверинцева), которая была представлена Ефремом Сириным. Его произведения пользовались широкой популярностью в старообрядческой среде³¹.

* * *

³⁰ Там же. С. 265-266.

³¹ Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. II. С. 5; Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи: Материалы II международной научной конференции (6–10 сентября 1999, Владивосток). Владивосток, 2000. С. 96.

Было бы нелепым, критикуя однобокость западных характеристик многих феноменов русской культуры, отрицать наличие специфики культурной ситуации России. Древнерусская культура, по утверждению В. М. Живова, была рецепцией культуры византийской, причем ограниченной в своем содержании и упрощенной по структуре. «Речь не идет о разнообразной и утонченной столичной культуре Константинополя, но скорее о культуре провинциального византийского монастыря; именно из подобной среды вышли, вероятнее всего, те греческие миссионеры, которые готовы были отправиться в отдаленную и "варварскую" Киевскую Русь... Восточнославянская рецепция практически исключала какое-либо знание классической античности, тогда как в Византии определенное знание античных авторов предполагалось общим образованием; они читались (хотя бы в извлечениях), цитировались, служили образцом для подражания. В Византии античная традиция сохранялась, хотя — с современной точки зрения — в неполном и искаженном виде. В Киеве, напротив античная традиция воспринималась как языческая, антихристианская и лишенная культурной значимости. Таким образом, в восточнославянских условиях воспроизводился лишь один фрагмент византийской культурной системы»³². Автор отмечает, что в «Киеве отсутствовало *само стремление* (курсив мой. — О. Ш.) усвоить себе византийскую культуру как целое. Для построения новой культуры, культуры только лишь возникающего государства и общества, Киев использовал разнородные источники: наряду с византийскими, актуальны были и западные образцы, в особенности образцы недавно христианизированных варварских государств (скандинавских и западнославянских)... В силу этого было бы неоправданным и неадекватным описывать древнерусскую культуру исключительно с помощью византийских моделей и построений»³³.

Нельзя забывать и еще одну составляющую русской культуры. Хотя языческий пантеон был публично ниспровергнут и деревянная статуя Перуна отправилась из Киева к днепровским порогам, вся низшая демонология выжила и осталась в духовном космосе русской

³² Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 320.

³³ Там же. С. 320-321.

культуры, как осталось непоколебимым поклонение матери-земле и предкам. Русское старообрядчество, судя по всему, также несло в себе многовековой опыт взаимодействия различных традиций в цивилизационном контексте Руси (а затем и России-Евразии), прежде всего многообразных типов взаимодействия древней славянской языческо-мифологической традиции и восточного христианства³⁴.

Одним из наиболее ярких подтверждений этой мысли может служить факт превращения старообрядцев начиная с XVIII в. в главных носителей традиции русского духовного стиха³⁵. Последний является результатом и одновременно одним из наиболее ярких проявлений процесса взаимодействия различных культурных традиций в ареале российско-евразийской цивилизации. Это обстоятельство неоднократно подчеркивалось исследователями. Так, А. М. Панченко выделил в качестве основной тенденции старообрядческой поэзии (в первую очередь, духовных стихов) ее синтетичность³⁶. Как отмечает Н. С. Мурашова, хранитель архива традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории им. М. И. Глинки, духовные стихи «служили своеобразным связующим звеном между книжным христианским знанием и народными представлениями об устройстве мира и месте человека в этом мире, что привело к своеобразному объединению христианских и дохристианских воззрений»³⁷. Особенно яркий пример являет собой в этом плане «Голубиная книга» — «пожалуй, самый выдающийся памятник этого вида духовного творчества, в котором, помимо христианской и славянско-языческой составляющих, прослеживается древнейший праиндоевропейский мифологический

³⁴ Многочисленные иллюстрации этого тезиса можно найти в статье В. В. Керова (*Керов В. В.* «Бог свят есть... и мы будем святы»: сакрализация повседневности в старообрядчестве» // *Старообрядчество: история, культура, современность.* 2006. № 11. С. 4-16). См. также: *Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи.* Улан-Удэ, 2001. С. 109-111, 184-194, 250-251 и др.; *Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока...* С. 156, 166-167, 175-183, 192-196, 207-213 и др.

³⁵ *Мурашова Н. С.* Старообрядческий духовный стих в контексте исторической эволюции жанра // *Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока.* С. 195.

³⁶ *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С. 101.

³⁷ *Мурашова Н. С.* Указ. соч. С. 192.

пласт³⁸. Вполне правоверным представляется вывод о том, что русский духовный стих стал одной из главных символических форм, в рамках которых осуществлялось взаимодействие разнородных начал и традиций. Интересно отметить в этой связи, что, по словам Н. С. Мурашовой, «духовные стихи продолжают создаваться и в настоящее время поэтами» профессионалами и любителями»³⁹.

О тесном переплетении христианских и дохристианских пластов свидетельствуют и материалы Г. Н. Чагина. Так, заговоры и заклинания помнили жители многих деревень, которые были приверженцами старообрядческой веры. В 1973 г. были записаны слова старовера-поморца И. С. Бурмантова о том, что он и его единомышленники «вынуждены каяться в лесу. Надо в землю падать и на колодине говорить: белый свет, лес и кустики, все птицы, простите меня и Господь Бог пусть прощает»⁴⁰. Это лишь одни из многих примеров. По свидетельству И. С. Куликовой, «в верхокамских деревнях известно о возможности покаяться дереву — елке, березке, если не будет рядом человека, и в целом это допускается. Одна из жительниц д. Сидоренки в больнице в Перми перед смертью каялась принесенному сучку. Неоднократно мы слышали рассказы об односельчанах, которые хвастались, что покаются елке-березке, когда помирать соберутся, да не вышло — умирали скоростижно»⁴¹. И хотя у некоторых старообрядцев Верхокамья принесение покаяния дереву вызывало осуждение⁴², в целом это было, судя по всему, достаточно распространенным явлением.

В таких случаях очень ярко проявляется унаследованное еще с языческих времен (хотя и включенное в православный духовный контекст) чувство всеобщей одухотворенности природы, ставшее,

³⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М., 1992. С. 456.

³⁹ Мурашова Н. С. Указ. соч. С. 196.

⁴⁰ Чагин Г. Н. Указ. соч. С. 267, 271.

⁴¹ Куликова И. С. Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхокамья (фрагменты встреч 1995–2001 гг.) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Материалы научной конференции / Гл. ред. Г. Н. Чагин. Пермь, 2001. С. 47-48.

⁴² Там же. С. 48.

по-видимому, одной из «родовых» черт российского цивилизационного самосознания.

В связи с тезисом о том, что в старообрядчестве заключен опыт многовекового взаимодействия различных традиций, упомянем еще одно обстоятельство. Один из толков беспоповцев-самокрещенцев, так называемые «дырники», «отличаются тем, что не поклоняются иконам, так как, по их убеждению, с прекращением после патриарха Никона истинного священства некому освятить новописанные образы, а древлеписанные — осквернены от еретиков. Они считают, что нужно просто молиться на Восток. Летом службу совершают вне дома, а в ненастье и зимой — в доме, просверлив в восточной стене небольшое отверстие. Вынув из него затычку, через открывшуюся дыру молятся непосредственно на Восток, за что и были прозваны дырниками»⁴³. Здесь определенно просматривается след очень древнего солярного культа, важнейший элемент которого (ориентация храмов и молящихся на Восток) включен в христианскую систему воззрений в ее староверческой интерпретации.

Тщательное исследование позволяет выявить в ряде случаев очень глубокую архаическую подоплеку мотивации поведения старообрядцев. В материалах экспедиции Археографической лаборатории Исторического факультета МГУ за 1974 г. есть одно поразительное свидетельство. Принадлежит оно Настасье Михайловне Патраковой. Отвечая на вопрос о своей вере, она заявила, что «религия их поморская, истинно христианская, апокалиптическая». И далее добавила: «Господь Бог и бес — братья. Господь любит правду»⁴⁴. Подобное заявление, на первый взгляд более чем странное в устах человека, искренне считающего себя правоверным христианином, отнюдь не случайно. Н. О. Лосский в свое время справедливо заметил, что в старообрядчестве с наибольшей силой проявились некоторые черты, общие для русского менталитета в целом⁴⁵. Приведенное высказывание Н. М. Патраковой может служить одним из ярких подтверждений этой мысли: она воспроизвела некоторые ха-

⁴³ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Указ. соч. С. 90-91.

⁴⁴ Архив Археографической лаборатории Исторического факультета МГУ. Полевой дневник М. М. Леренман. 1974. С. 10.

⁴⁵ Лосский Н. О. Характер русского народа. Кн. 2. М., 1990. С. 58.

ракторные черты, свойственные традиционному сознанию русского крестьянства как целого. Приведем еще несколько примеров.

В «Этнографическом обозрении» в 1909 г. было опубликовано исследование П. А. Городцова, посвященное западносибирским народным легендам о сотворении мира. В нем утверждается, что «по одной версии народной легенды о миротворении, бескрайнее море Тивериадское существовало еще до того, как появились небо и земля. Плыл в лодке Саваоф да плюнул в воду. Из плевка появился Сатана в образе человека и назвался братом Бога. Когда Бог захотел сотворить землю, Сатана обернулся гоголем и дважды безуспешно нырял за землей и только в третий раз, благодаря Божьему благословию, достиг цели... Сатана утаил во рту часть земли, и когда, по велению Господа, он отплевывался, то получились горы да овраги...». В соответствии с другой версией, «два духа носились "извека" над водами и друг друга не знали. Неожиданно Бог увидел птицу, которая назвалась братом, и послал ее нырять за землей. Из поднятой грязи Бог сотворил землю, отделил реки и озера и, наконец, сотворил живность и человека. Увидев дело рук Творца, Сатана попросил Бога сотворить горы да нечистые места, чтоб и его поминали»⁴⁶.

Надо сказать, что подобного рода воззрения были распространены отнюдь не только в Западной Сибири. По свидетельству М. Власовой: «В поверьях Вологодчины Сатана и Бог — родные братья». Согласно тексту приводимого ею источника, «Господь сотворил Сатану и назвал его братом... Землю Бог сотворил вместе с Сатаной. Бог взял в рот немного земли, также сделал и Сатана. Бог дунул, и у него стала ровная земля; Сатана дунул, и у него образовались горы»⁴⁷. Власова констатирует факт самого широкого распространения подобных представлений в русском крестьянстве и приводит в подтверждение многочисленные примеры⁴⁸. Принципиально важен сделанный М. Власовой вывод о том, что Сатана «...в

⁴⁶ Цит. по: Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 277-278.

⁴⁷ Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 466.

⁴⁸ Там же. С. 466-468, 470. Вот, например, объяснение, принадлежащее крестьянам Орловской губернии: «Оттого в мире больше зла, что песчинки для сотворения мира принес со дна моря Гоголь-Сатана» (С. 470).

крестьянских поверьях, в повествованиях о сотворении мира... предстает существом не только злокозненным, но и необходимым, неизбежным: зло сопутствует добру, и даже порождено им... Доброе и злое начала во взаимодействии творят мир и после его сотворения продолжают спорить за душу и тело человека»⁴⁹.

До сих пор речь шла об исторических свидетельствах XIX – начала XX вв. Однако корни подобных воззрений уходят на гораздо большую историческую глубину. Так, в «Повествовании о волхвах» — цикле летописных статей, включенных в «Повесть временных лет» (оформился в 70–80-е гг. XI в.) излагается спор княжеского воеводы Яна Вышатича, утверждавшего христианскую религию, с новгородскими волхвами. В описании этого спора летописец воспроизводит (как бы со слов волхвов) миф о сотворении человека. В соответствии с этим мифом «человек был создан из ветоши, брошенной Богом на землю из небесной "мовницы" (бани)». Из этой-то ветоши дьявол сотворил человека, а Бог вложил в него душу⁵⁰.

Эта линия, воспроизводящая в новой духовной ситуации, характеризовавшейся повсеместной экспансией христианства, древнейший космогонический миф о сотворении мира двумя демиургами, воспроизвелась впоследствии в письменной апокрифической традиции. Так, в Соловецкой рукописи № 925 творцами мира представлены Бог и гоголь. Сатана в тексте, по мнению В. В. Милькова, подменен гоголем⁵¹. Причем не полностью: в создании человека, согласно данному источнику, принимает участие уже не гоголь, а дьявол, что и объясняет наихудшие качества рода человеческого⁵².

Хотя во всем этом ощущается некоторое влияние религиозного дуализма иранского происхождения, оказавшего определенное воздействие на Русь, масштабы этого влияния были, судя по всему, невелики. Как видно из приведенных выше материалов, здесь, скорее, можно говорить о преодолении свойственной иранской традиции жесткости (а в манихейском варианте — абсолютизации) противопоставления Добра и Зла, «доброе» и «злого» творцов вселенной.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Громов М. Н., Мильков В. В. Указ. соч. С. 275.

⁵¹ Там же. С. 277.

⁵² См.: Шапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 34-37.

Как подчеркивает в этой связи В. В. Мильков, вопреки заложенной в апокрифической литературе (в ее переводных версиях) «дуалистической основе, противопоставлявшей Бога дьяволу, древнерусские книжники... отражавшие запросы читательской среды, склонны были видеть в творцах всего сущего не столько соперников, сколько напарников, делающих одно общее дело. Налицо трансформация сюжета, существенно сместившая мировоззренческие акценты»⁵³.

Итак, в рамках охарактеризованной духовной традиции сотворение мира и/или человека оказывается невозможным без участия антагониста Бога, который также выступает в качестве формообразующего фактора земной, в том числе человеческой, реальности. Пусть даже он лишь помощник Бога, тем не менее, у него чаще всего есть самостоятельная творческая «ниша». И хотя, как правило, создаваемые им природные и социальные формы бесполезны или вредны и расцениваются как препятствия для человека (горы, скалы, овраги, рытвины, болота, мороз, змеи, «земляные пчелы» (шмели), «от которых мед нельзя есть»⁵⁴, основанные на худших качествах людей поведенческие ориентации и т.п.), они реальны. Причем эти «вредные» формы Сатана создает именно тогда, когда выступает в роли самостоятельного творца. Когда же он помогает Богу в процессе сотворения мира (например, добывая для него «строительный материал» — землю), Сатана тем самым, по логике носителей данного типа сознания, выполняет созидательные функции (пусть и вспомогательные, при основном Творце).

Но вот что самое интересное: для традиционного сознания русских крестьян весьма типично убеждение в том, что нечистую силу, подчиняющуюся «князю Тьмы» (многочисленных чертей, бесов и т. п.) может использовать в своих целях не только Бог, но и человек. Правда, для этого нужно заключить договор с нечистой силой. Поэтому человек, у которого черти ходят в помощниках, по народным поверьям — колдун (или ведьма). «Помощники» (именно так чаще всего называют нечистых духов «на службе» у ведьмы или колдуна; другие названия — «сотрудники», «солдатики») «быстро выполняют любые поручения колдуна и требуют новых. Если же колдун замеш-

⁵³ Громов М. Н., Мильков В. В. Указ. соч. С. 278.

⁵⁴ Власова М. Указ. соч. С. 468.

кается, изобретая новые задания, помощники начинают мучить его самого»⁵⁵. Однако, как правило, этого не происходит: люди проявляют удивительную изобретательность, придумывая для чертей все новые задания. И вот что важно: «Нельзя не заметить, что популярные среди крестьян рассказы о чертях-помощниках (в отличие от повествований о таинственных магических силах, влияниях) пронизаны не столько жутью, сколько насмешкой и разнообразными выдумками, особенно в части изобретения трудновыполнимых работ...». Типичные примеры: сосчитать иголки на елке, листья на осине, свить веревку из песка, поставить листовницу вершиной в землю, а комлем вверх и т.п.⁵⁶. Обратим внимание на одно характерное обстоятельство: на чертей возлагается работа, с точки зрения человека чрезмерная, отрицающая сам принцип разумной меры, по скорости исполнения и интенсивности далеко превосходящая любую разумно организованную трудовую деятельность людей.

Итак, сверхчеловеческая быстрота и интенсивность работы — признаки нечистой силы. Не потому ли современная техника в целом была в старообрядческом восприятии отмечена печатью Антихриста, что она настолько расширяла возможности человека, что делала их по сути дела сверхчеловеческими?

* * *

Подчеркнем еще раз: воплощая опыт взаимодействия разнородных традиций, старообрядчество выступает как наиболее типичный представитель российской культурной традиции в целом. Так, в этической системе заповедного воздаяния за добро и зло нарушение закона родовой религии (теллурического закона) было не менее важно, чем нарушение ритуального закона Церкви (соблюдение церковных обрядов)⁵⁷. «Закон родовой религии, по Г. П. Федотову, заключается в почитании земли как главного воплощения идеи материнства. Главные грехи против земли и материнства — это убийство (человек был создан из земли), осквернение брачных

⁵⁵ Власова М. Указ. соч. С. 419-420.

⁵⁶ Там же. С. 420-421.

⁵⁷ Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006. С. 187

отношений, кровосмешение, оскорбление родителей, матерная брань, а также причинение вреда плодородию скота и земли. Все эти преступления представлены в жанре видений, хотя и с разной степенью частотности. Осуждение матерной брани как оскорбления Богородицы, родной матери и матери-земли встречается во многих памятниках русской письменности, преимущественно XVII–XVIII вв.: в Поучении о матерной брани, Повести о табаке, Чудесах о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору, Сказании о иконе Богоматери Казанской в Тобольске, а также в сибирских крестьянских видениях, изученных Е. К. Ромодановой и А. Т. Шашковым. Из текста в текст кочует одна и та же деталь, призванная подчеркнуть греховность сквернословия: уста человека «матерно изляявшего», «кровью воскипают» (вариант «кровью запекаются») ⁵⁸.

Складывалась довольно любопытная картина одновременной живучести языческих традиций в духовном космосе русской культуры и отрицания их, в частности, книжной культурой. Отрицания, но какого! В русской книжной культуре не делалось различий между «еллинскими хитрецами», Платоном и Аристотелем, и «еллинским старцем Перуном», а также «ельниным верою Мамаем» и «учеником чревоугодного бога Бахуса Мартином Лютером» ⁵⁹. Описание всякого иноверия по образцу античного язычества оказывается очень устойчивой чертой русской книжной культуры. В этом произвольном смешении много было эмоциональной экспрессии, но мало логически выстроенного отрицания, основанного на знании чуждого. Это, на наш взгляд, свидетельствовало о большой степени потенциальной проницаемости русской народной культуры, в которой банник, ови́нник и леший времен язычества уживались с амурами, купидонами и фебами высокой античной литературы, а также с новейшей западной сельскохозяйственной техникой, выписываемой традиционалистами-староверами из стран «лютеровой ереси».

Формируясь на периферии цивилизаций Европы и Азии, русская культура была рецепцией множества культурных традиций, ни одна из которых не стала единственным чеканом, отпечатывавшим ее профиль. Возникла множественность отражений, каждое из кото-

⁵⁸ Там же. С. 190-191.

⁵⁹ Живов В.М. Указ. соч. С. 468, 471, 472.

рых было неполным или может казаться даже ущербным по сравнению с культурой-донором. Неупорядоченность русского сознания и русской жизни были определены в замечательной научной метафоре В. Н. Ильина: «Россия, повторяем, целый мир, космос — не только космос, но и хаос, она — хаокосмос», тайна, недоступная логическому «эвклидову уму»⁶⁰. Что же происходит с этим миром, когда он подвергается анализу в рамках классической науки, основывающейся на аристотелианской парадигме? Его бескрайние просторы населяются «овчиннопоклонниками» и «графопочитателями» (Вольтер — Шеффел), наследниками магической архаики, не преодолевшими традиции локализма, с его эмоционально-инверсионными формами осмысления явлений и общения (А. С. Ахиезер)⁶¹.

Аристотелианская теория категоризации, выстраивающая линейно ориентированные императивы рубрикации⁶², создавала иерархический эффект списка, в котором российское культурное пространство застревало на одной из нижних строчек. «Когда с европоцентристских позиций оценивают древнерусское книгопечатание, то его помещают где-то посередине между Европой и Турцией (не географически, а культурологически). Ведь в начальный период существования печатного станка в Западной Европе типографское дело было вполне частным делом, в Турции оно было вообще запрещено, а на Руси существовала лишь одна, притом официальная типография — московский Печатный двор. Между тем нелепо видеть в этом отсталость; это всего лишь иная культурная система. Коль скоро книга — духовный и всеобщий авторитет, она не должна отражать чье-либо личное мнение. Книга — "соборный акт". Никон же правил книги "суемудрием и самосмышлением"»⁶³.

Соловецкие иноки предпочли смерть правленным книгам: «Ересь завелась в Московском государстве. Наши книги правят с новых греческих книг, которые печатают у (...) латин, в Риме и в Вениции, или

⁶⁰ Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. СПб, 1997. С. 60. См. также: Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001. С. 204-209.

⁶¹ Ахиезер А. С. Труды. М., 2006. С. 49.

⁶² Копосов Н. Е. Как думают историки. М., 2001. С. 88-216.

⁶³ Панченко А. М. Русская культура в конце петровских реформ. М., 1984. С. 172.

кто хочет где». Соловчане были прекрасно осведомлены — «образцовые» книги действительно выпускались большей частью в Венеции. Но что тогда означает фраза «или кто хочет где»? Переведя эту фразу в нашу систему смысловых значений, мы получим формулу «свободного творчества» в постренессанском, просветительском смысле. Речь идет о книгах, которые сочинял кто хотел, писал в них что хотел, печатал их где хотел. Что же, соловчане протестуют против «свободного творчества»? Да, так как с их точки зрения «свободное творчество» — не ценность, и книга, как акт свободного творчества, не может быть духовным наставником⁶⁴.

И в этом смысле русских действительно можно было назвать «графопочитателями». «Обожение» букв (свойственное не одним только славянам) подкреплялось сформулированной еще Платоном идеей, согласно которой алфавит есть модель универсума. В отечественной культуре была эпоха, когда связь между космосом и буквой, словом, текстом оказалась объектом самого пристального внимания. «Это был почти совпадающий с гипотетическим "золотым веком" скоморошества период, когда Русь знакомилась с уроками Тырновской школы и усваивала их, когда филологи-исихасты под воздействием неоплатонизма вообще и Дионисия Ареопагита в частности настаивали на тождестве слова и обозначаемого им явления»⁶⁵. Интенции Тырновской школы из-за скудости сохранившегося материала обычно реставрируют по одному только автору — Константину Костенчскому. Согласно ему, в пергаменном кодексе XIV в. средник — это прямая проекция неба на бrenную землю, это «стерильно чистое идеологическое пространство, где вечные истины и запечатлевшие их слова и буквы сияют неизреченным светом... Из средника, как из целебного источника, читатель черпает живую воду, могущую остудить ражженные наши страсти. Но стоит подступить к меже, отделяющей средник от полей, стоит взглянуться в композиции инициалов и прочесть писцовые пометы, как в строгую гармонию ойкумены вторгнутся диссонансы, начнут звучать скоморошья самары, дуды и пищали, станет

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. С. 93.

слышен самый развеселый и неблагочестивый "глум"⁶⁶. И хотя впоследствии в старообрядчестве происходит экспансия средника, меняется философия книжной страницы, появляются запреты писать на полях, реальная практика бытования книги дает богатейший материал для изучения археографией записей и помет.

Итак, «богодухновенный» текст и «игры плоти» на полях его — записи «мирского» характера. Как все это вписывается в жесткую схему магического графопочитания, принципиально несовместимого с профанной и смеховой культурой?

Епископы-никониане обвиняли старообрядцев в невежестве, адепты новой европеизированной или эллинизированной культуры настаивали на том, что подлинная христианская мудрость не может существовать без философии, риторики и грамматики. Аввакум же в своем «Житии» утверждал ценность христианского ведения, непосредственно идущего из Св. Писания и творений Св. Отцов, которое было противопоставлено «внешнему» (исключенному из духовной сферы) знанию. Спасение, согласно Аввакуму, зависит не от этого «внешнего знания, но от неповторимых отношений отдельного человека к Богу. Тем самым индивидуальный выбор и индивидуальная харизма противоплагаются социальным нормам... не нормам традиционного общества, но нормам культурной элиты⁶⁷. Парадокс заключался в том, что утверждая право на христианское ведение в полемике с никонианами, староверы, как было показано, обосновывали свои позиции путем рационально-логической аргументации.

* * *

Итак, перед нами сплошная нелинейность, инверсия, культурная органика, в которой все друг в друга прорастает, переиначивает, спорит и сосуществует. В оптике механистической парадигмы эти искривленные лонгитюдные поверхности оказываются за пределами фокуса внимания. Обтесывая действительность до состояния чистой формы, игнорируя реальное многобытие культурных явлений, историки, мыслящие в рамках аристотелианской парадигмы, впадают в невроз рубрикации — «патологическую категориза-

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Живов В.М. Указ. соч. С. 335-336.

цию», одну из свойственных ученым «когнитивных патологий», скрывающих страх перед познанием живой действительности, страх, «который порождает стремление укрыться в мире формализованных научных объектов и дискурсивных категорий»⁶⁸. Найди место в иерархии списка, присвой номер — и ты как бы познал явление, а на самом деле создал новый миф, ибо мятежная мера русской культуры неизбежно выпрет из любой жесткой (пусть и безупречной с точки зрения формальной логики) классификации. И даже когда в рациональную линейную модель вводится варьирующая мерность⁶⁹, а линия исторического времени расслаивается на несколько параллельных историй, у каждой из которых могли быть собственные ритмы движения (например, локализм и большое общество у А. С. Ахиезера), характер взаимосвязи между ними остается преимущественно механистическим (инверсия в смысле переплюсовки).

Просвещенческий дискурс, перефразируя короля Лира, «в лепешку сплющил выпуклость Вселенной», а более сложное парапространственное упорядочивание дискурса рождает множественность выпуклостей, которые существуют отдельно, как кочки на болоте. Медиация в смысле Ахиезера, как способ гармонизации разных потоков, является производной от интенций культуры большого общества (опять тот же цивилизаторский дискурс), а не наоборот. Что же делать? Изъять меру из культурного пространства, оставив систему координат, сохраняющую только качественные отношения соседства, включенности/исключенности, прерывности/непрерывности? Это идеальная модель для описания состава традиции, которая демонстрирует многомерность своего существования, проявляющуюся в опоре на все наличествующие смыслы святости христианской и древнеславянской, ориентации на ценности «цивилизации знаний» (достаточно вспомнить роль старообрядчества в модернизационных процессах в России). Но все же полностью изъять меру из исторического анализа, было бы совершеннейшей нелепостью — это означает вынесение за скобки исследования значимых для нас процессов изменения, модернизации, и в этом отношении мера как фиксация по-

⁶⁸ *Копосов Н.Е.* Указ. соч. С. 162.

⁶⁹ Там же. С. 176.

зиции в списке дает систему ориентиров в мировой истории, объясняет, почему модернизация в России носит догоняющий характер.

Русский цивилизаторский проект, вводя Россию в эпоху Нового времени, регламентируя и унифицируя российский хаосмос с позиций формальной рациональности, остался враждебен традиции. Его создатели не поняли, что раскол повышал степень «вопрошания» внутри культуры, усиливал смысловое напряжение, неустоявшуюся многозначность, в которой существовала традиция, не замечали, как традиция «набухала» модернизацией. Подчеркнем, что медиация исходила не только от цивилизаторов, но и от тех самых «овчиннопоклонников», над которыми брезгливо иронизировал Вольтер. Западный цивилизаторский дискурс, подобно ослепшему библейскому персонажу Исааку, только по косматой козлиной шкуре определявшему своего первенца (а первенство было давно продано за чечевичную похлебку!), близоруко не заметил хитреца, за травестией спрятавшего свою собственную игру.

Традиция, отвечая на вызовы модернизации, формировала особый тип личности русского предпринимателя, который был не только Божьим доверенным по управлению собственностью⁷⁰ (в системе ценностей христианской этики) и старшиной в роде (в системе патриархальных патерналистских отношений)⁷¹, но и человеком, имевшим острое жгучее чувство присутствия Бога в материи⁷², воспитанное определенными традициями русского православия. Тенденция к гиперсакрализации бытия восходила к языческой архаике, славянскому пониманию святости, которое прочно удерживалось российским духовным космосом. В. Н. Топоров реконструировал для праславянского «свят» значение «увеличиваться, набухать», восходящее к древнейшим индоевропейским корням: «Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о том благодатном возрастании — процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию плода как завер-

⁷⁰ *Рябушинский В.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. Москва, Иерусалим, 1994. С. 126.

⁷¹ Там же. С. 146.

⁷² *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. № 2. С. 19-20.

шению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку». Как отмечает ученый, элемент «свят» сочетался с такими именами существительными, «которые, будучи с достаточной уверенностью отнесены к числу праславянских, уже обнаруживают в себе нечто большее, чем только физическое (материальное) возрастание». «Следует сразу решительно подчеркнуть, что идея материального роста в этих случаях никак не умаляется, но вместе с ней в значение сочетания проникает отстраненная форма идеи физической святости — святость как таковая, в глубине своей уже не зависящая от материального возрастания, как элемент оценки, ориентирующейся уже на иную шкалу. Жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей»⁷³.

Столетия спустя подобное сакральное отношение к процветанию животворной субстанции обнаруживается в системе ценностей российского предпринимателя. «Родовые фабрики были для нас то же самое, что родовые замки для средневековых рыцарей, но сильно в нас сказывалась и мужичья кровь — тянуло нас к земле. Конечно, покупали землю, леса: сначала для фабричных надобностей, а потом отчасти и по какому-то влечению. И не мы одни были такие, другие еще больше нас были зачарованы лесом. Рассказывали про владимирского фабриканта, и не очень крупного, Соловьева; у него было 35 000 десятин леса, и он берег его как зеницу ока, это была его страсть, прутика не давал тронуть. А другого такого любителя знал я лично — Михаила Алексеевича Павлова — этого крупнейшего и богатейшего тоже владимирского фабриканта. Он говорил: "При чем тут правильное лесное хозяйство, вырубки участков или проходные рубки? Верно, что выгоднее и может быть для леса лучше, — да не хочу его трогать, пусть растет, как его Бог создал, по своей вольной волюшке"»⁷⁴. В управлении фабрикой, в работе с колонками цифр русский хозяин действовал вполне в духе формальной рационально-

⁷³ *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 480.

⁷⁴ *Рябушинский В.* Указ. соч. С. 161-162.

сти (иначе о какой прибыли могла идти речь), но под «дневной» культурой духа и ума таилась кипящая и бурная лава бессознательной «ночной» культуры мечтания и воображения. Мир никогда не «расколдовывался» до конца, и это было инвариантом русской культуры, тем полем, которое оставалось общим для всех русских вне зависимости от социальной принадлежности. Сознание оказывалось захвачено образами, и эта плененность — от радости узнавания Бога в материи, пронизанной Божьим светом, теургии обыденности, в которой нет ничего профанного.

Утилитаризм и прагматизм, превратившийся в протестантских странах из средства ведения хозяйства в принцип всего жизненного поведения, не мог прижиться в русской культуре. Трудно представить себе повседневную жизнь российского купца, организованную по трактатам протестантских моралистов. Это был бы человек чрезвычайно чистоплотный, аккуратный и элегантный, обладавший превосходным вкусом, с юных лет отказавшийся от всякой роскоши, занятый в свободное от ведения дел время чтением исторической литературы и проведением физических опытов⁷⁵.

Формальная рациональность имела границы проницаемости в русском духовном космосе, но это вовсе не значит, как уже неоднократно отмечалось, что система ценностей «цивилизации знаний» не становилась частью традиции. Дети староверов, основателей промышленных династий, получали светское образование, делались студентами технических вузов и даже Московского университета — ведь знание технологии и потребности технической оснащённости требовали получения соответствующей квалификации. И при этом они оставались староверами — в отношениях с Богом, социумом и природой. Вот что важно отметить — неустоявшуюся многозначность традиции, открытой для самых разных и подчас совершенно невероятных по сочетаемости мыслительных и поведенческих актов.

В работах по исторической лингвистике отмечается сложное отношение русского языка к формализации и нормативности, выделяются специфические лексические единицы, отражающие особенности целеполагания в русской культуре. В выражении *на всякий*

⁷⁵ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 264.

случай отражено такое мироощущение: «произойти может все что угодно, всего все равно не предусмотреть; могут пригодиться любые ресурсы, которыми человеку посчастливилось располагать, — в этом отношении на всякий случай сближается с пресловутым авось: человек на всякий случай запасается некоторым ресурсом — авось пригодится»⁷⁶. В «условно-целевом наречии» *на всякий случай*, — отмечает А. Д. Шмелев, — есть определенная специфика, состоявшая в том, что использование выражения *на всякий случай* оставляет невыраженным ответ на вопрос: "А на какой именно случай?". «Иногда ответ на этот вопрос в той или иной степени может быть выведен из контекста..., но бывает и так, что остается неясным, о каком "случае" идет речь, и тогда можно говорить об "иррационализации" условия...» — человек «вынужден считаться с самыми невероятными и при этом четко не определенными возможными ситуациями, которые могут *в случае чего* возникнуть». И еще об одном концепте. Активная деятельность возможна, только если человек «предварительно мобилизовал внутренние ресурсы, как бы сосредоточив их в одном месте (собрал их воедино)». Но раз самое трудное в действии — это *собраться*, то коль скоро человек *собрался*, то уже можно считать, что большая часть дела сделана, и человеку, в сущности, уже почти все равно, сколько дел делать. На того, кто непостижимым образом сумел приступить к активной деятельности, можно наваливать любое количество дел, все они будут делаться *заодно*»⁷⁷. Так в русском языке отражалась готовность переиначивать целеполагание в зависимости от непредсказуемости сценариев жизни, количество которых катастрофически увеличилось, когда традиция вступила в эпоху модернизации.

Раскол в русской культуре, на наш взгляд, очень сложное явление. Его нельзя рассматривать только как трагическую прерывность, с ним связано и повышение уровня вопрошаемости внутри культуры и множественности ответов на «вызовы» меняющегося мира.

⁷⁶ Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира. М., 2002. С. 137.

⁷⁷ Там же. С. 145-146.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ АНТИЧНОСТИ

А. В. СЕРЕГИН

«ГОРГИЙ» И ГУМАНИЗМ

1. Карл Поппер и «чары Платона»

В платоновском диалоге «Горгий» Сократ высказывает знаменитое положение, согласно которому «хуже творить несправедливость, чем ее терпеть» (τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον) (474b3-4; ср. 469c1-2 «...если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить, а не творить»¹). Это утверждение (далее «тезис о несправедливости» или ТН) может показаться образцовым выражением альтруистической морали, исходя из которой один человек готов пожертвовать своими интересами ради других. Пример такого понимания можно найти у Карла Поппера. Как известно, в целом Поппер оценивал платоновскую этику резко отрицательно². Однако ТН вызывал у него однозначное одобрение: «в диалогах Платона содержится немало подлинно гуманистических мнений (genuinely humanitarian sentiments) — особенно в диалогах, предшествовавших «Государству», т. е. в тех, в которых еще заметно влияние Сократа. Напомню учение Сократа, изложенное в «Горгии», где утверждается, что хуже творить несправедливость, чем страдать от нее. Очевидно, что это учение отмечено не только альтруизмом, но и индивидуализмом (Clearly, this doctrine is not only altruistic, but also individualistic): ведь в коллективистской теории справедливости, например,

¹ Цитируя Платона, я беру за основу переводы из издания: *Платон. Собрание сочинений* в 4 т. М.: «Мысль», 1994. В некоторых случаях я корректирую их ради большей точности и терминологического единообразия.

² Например: «...его (т. е. Платона. — А. С.) моральная и политическая философия как достижение человеческой мысли остается вне всякого сравнения, хотя я нахожу ее нравственно отталкивающей и по-настоящему ужасной (morally repulsive, and indeed horrifying)» (Поппер, 1992, 424). Русский текст в цитатах из Поппера в отдельных случаях исправлен мною по изд.: Popper, 1966. Перечень принятых в статье сокращений см. *ниже*, с. 146-147.

той, что изложена в «Государстве», несправедливость — это действие, направленное против государства, а не против отдельного человека... Однако в «Горгии» нет ничего подобного. Здесь предлагается совершенно обычная теория справедливости, причем “Сократ” (вероятно, наделенный многими чертами настоящего Сократа) приводит такие примеры несправедливости, как пощечина, нанесение ран или убийство [ср. 508d6-e6. — *A. C.*]» (Поппер, 143). В тоже время Поппер отмечает, что «в “Горгии”, несмотря на все индивидуалистские, эгалитаристские и протекционистские тенденции, высказываются и весьма антидемократические пристрастия. Объясняется это, по-видимому, тем, что, работая над “Горгием”, Платон еще не развил своих тоталитаристских теорий. Хотя он симпатизировал антидемократическим взглядам, влияние Сократа было еще очень велико» (Поппер, 156-157).

Таким образом, интерпретация Поппера предполагает, что 1) в этической и политической концепции, отраженной в «Горгии», присутствуют с одной стороны «гуманистические» и «альтруистические» тенденции, а с другой — «тоталитаристские»; 2) это объясняется тем, что гуманизм и альтруизм отражает взгляды исторического Сократа, а тоталитарные идеи восходят к самому Платону³;

³ В данной работе я не рассматриваю вопросы, связанные с реконструкцией взглядов исторического Сократа (суждения Поппера на сей счет см. в: Поппер, 1992, 379-388). Соответственно, говоря, например, об «этической позиции Сократа» и т. п., я имею в виду исключительно персонаж «Горгия», который, на мой взгляд, выражает ценностные предпочтения самого Платона. В этом отношении я склоняюсь к т. н. «догматическому» подходу к интерпретации платоновских диалогов. Последнему противостоит «драматический» или «диалогический» подход, в рамках которого, в частности, можно встретить утверждение, что драматическая форма диалога не позволяет однозначно идентифицировать авторскую позицию (см. в целом Griswold, 1988; Press, 1993; Gonzalez, 1995; Hart-Tejera, 1997). Отсюда следует, что Сократ как персонаж диалогов вовсе не обязательно выражает точку зрения Платона (см., напр., Cohn, 2001), который может и дистанцироваться от формулируемых Сократом взглядов посредством тех или иных драматических приемов (применительно к «Горгии» ср. Arieti, 1993; Cooper, 1998). Здесь у меня нет возможности вступать в развернутую полемику с этим подходом (см. Beversluis, 2006; Byrd, 2007). Замечу лишь, что, если следовать этой логике, намерения автора, стоящие за теми или иными драматическими приемами, ничуть не более очевидны в диалогическом тексте, чем его философская позиция.

3) ТН носит как раз гуманистический и альтруистический характер. Стоит уточнить, что имеет в виду Поппер, когда характеризует ТН как пример сократовского «гуманизма». В другом месте своей книги он сам разъясняет, что именно считает «важнейшими принципами гуманистической и эгалитаристской этики (the most important principles of humanitarian and equalitarian ethics)»: «(1) Терпимость ко всем, кто сам терпим и не пропагандирует нетерпимость... 2) Признание того, что всякая моральная необходимость основана на значимости страдания или боли (all moral urgency has its basis in the urgency of suffering or pain). Тем самым я предлагаю на место утилитаристской формулы “Стремись к наибольшему счастью для возможно большего числа людей” или, короче, “Увеличивай счастье” поставить формулу “Как можно меньше для всех страданий, которых можно избежать” или, короче, “Уменьшай страдания”... 3) Борьба против тирании, т. е. защита остальных принципов законодательными средствами, а не властью благонамеренных правителей» (Поппер, 292). Из этих трех пунктов для нашей темы наиболее важен второй, так как именно в нем раскрывается то, что Поппер считает сущностью морали с гуманистической точки зрения. Гуманизм в данном случае связывается прежде всего с устранением страдания⁴. В этой связи существенно, что, характеризуя ТН как «гуманистическое мнение», Поппер упоминает, что Сократ в «Горгии» «приводит такие примеры несправедливости, как пощечина, нанесение ран или убийство». Всё это — действия, связанные с причинением страдания другим людям, т. е. антигуманные⁵ и потому-то, с точки зрения попперовского гуманизма, аморальные, «несправедливые» действия. И если Сократ приводит в качестве примеров несправедливости именно антигуманные действия, не значит ли это, что, по его мнению, причинение страдания другим людям *и есть* несправедливость, а стало быть, предпочитая претерпеть несправедливость тому, чтобы совершить ее, он как раз

⁴ О максимально возможном устранении страданий как главной этической и политической цели по Попперу см.: Поппер, 1992, 200-201; 208; 245; 247; 352.

⁵ Под «антигуманными действиями» здесь и далее я понимаю просто любые действия агента, приводящие к страданию других субъектов, не рассматривая их заведомо как морально неправильные.

предпочитает пострадать сам, лишь бы не заставить страдать другого? Такое прочтение ТН в духе альтруистического гуманизма может показаться вполне естественным. Тем не менее, на мой взгляд, оно принципиально ошибочно. В дальнейшем я попытаюсь показать, что ТН в тексте «Горгия» не имеет того гуманистического содержания, которое приписывает ему Поппер, на сей раз сам поддавшийся «чарам Платона», и прекрасно согласуется с общим тоталитарным и антигуманистическим характером платоновской этики⁶.

2. Эгоизм Сократа

Как известно, в целом «Горгий» посвящен вопросу о сущности риторики, в ходе обсуждения которого Сократ последовательно вступает в спор с тремя собеседниками — Горгием, Полом и Калликлом⁷. В 466bc Пол утверждает, что а) ораторы «всесильны в своих городах» (466b4-5: μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν), т. е., в частности, б) могут совершать антигуманные действия: отнимать имущество, убивать и изгонять других по собственному желанию, подобно тиранам (466b11-c2). Сократ парадоксальным образом принимает б) и отрицает а). Эта позиция основана на специфическом смысле, который он вкладывает в употребляемый в данном контексте глагол δύνασθαι, т. е. «обладать могуществом, силой» или просто-напросто «мочь». Обладание могуществом, по его мнению, является «чем-то благим для его обладателя» (ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ) (466b6-7), и Пол соглашается с этим тезисом. Но Сократ утверждает, что в таком случае ораторы и тираны обладают в своих городах самым незначительным могуществом, потому что делают не «то, что хотят» (ὧν βούλονται), а «то, что сочтут наи-

⁶ Термины «тоталитарный» и «антигуманистический» употребляются мной в ценностно-нейтральном смысле и просто указывают на содержательную противоположность между этикой Платона и либеральным гуманизмом в духе Поппера. На антилиберальный характер мысли Платона в XX в. указывали не только западные критики вроде Поппера, Кроссмана или Рассела, но и, к примеру, А. Ф. Лосев (См. Лосев, 1993).

⁷ В рамках этой статьи я не претендую на последовательную и исчерпывающую интерпретацию всей аргументации в «Горгии». См. примечания в изд.: Dodds, 1959; Irwin, 1979; Zeyl, 1987; Waterfield, 1994; Arieti-Barrus, 2007; а также Stauffer, 2006.

лучшим» (ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι) (466d7-e2). Поскольку Пол недоумевает, в каком смысле делать то, что хочешь, и делать то, что кажется наилучшим — не одно и то же (467b), Сократ, среди прочего, предлагает следующий комплекс аргументов, раскрывающий суть этого различия (467c5-468e5):

1. Если люди делают что-то ради какой-то цели, они хотят не того, что делают, а того, ради чего они это делают, т. е. не самого действия, а цели (467d6-e1).
2. Примеры: пьющий лекарство, чтобы выздороветь, хочет не пить лекарство, а выздороветь (467c7-d1); плывущий по морю, чтобы разбогатеть, хочет не плыть по морю, а разбогатеть (467d1-5).
3. Все существующие вещи либо благо (ἀγαθόν), либо зло (κακόν), либо являются «промежуточными» между ними, т. е. ни благом, ни злом (μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθόν οὔτε κακόν) (467e1-3).
4. Благо — это мудрость, здоровье, богатство и т. п., а зло — противоположное этому (467e4-6)⁸.
5. «Промежуточное» (ни благо, ни зло) — это «то, что в иных случаях причастно (μετέχει) благу, а в иных злу, а в иных — ни тому, ни другому» (467e6-468a1).
6. Примеры «промежуточного»: а) действия: сидеть, ходить, бегать, плавать; б) предметы: камни, поленья и т. п. (468a1-3).
7. Все «промежуточное» делается ради блага, а не наоборот (468a5-b1).
8. Раскрытие 7) с использованием примеров в духе 6а): мы ходим или сидим «ради блага» или «полагая, что так лучше (βέλτιον)» (468b1-4).
9. Применение 7) к антигуманным действиям: мы убиваем, изгоняем или лишаем имущества, «полагая, что для нас лучше (ἄμεινον εἶναι ἡμῖν) сделать это, чем не сделать» (468b4-6).
10. Применение 1) к 9): если мы совершаем антигуманные действия, мы хотим не этих действий, а их цели, т. е. блага для нас, согласно 7) и 9) (468b8-c7).

⁸ Ср. 477b1-c2, где бедность и болезнь характеризуются как κακία, т. е. «порок» или «недостаток». Означает ли это, что сам Сократ признает существование неморального блага и зла? Если учитывать диалогическую форму этой аргументации, не исключено, что Сократ аргументирует ad hominem, т. е. исходит из традиционной концепции благ, разделяемой Полом (ср. *Olymp.* In Plat. Gorg. 16, 2, 9; 4, 1-2 — применительно к богатству). См. также прим. 17.

11. Если тиран или ритор совершает одно из таких антигуманных действий, думая, что так для него лучше (ἄμεινον εἶναι αὐτῷ), а выходит, что это (для него) хуже (κάκιον), он делает то, что ему угодно (ἃ δοκεῖ αὐτῷ)⁹ (468d1-4).
12. Если он делает то, что оказывается (для него) злом (по предположению в 11), то он не делает того, что хочет (так как, согласно 10) он хочет блага для себя) (468d5-7).
13. Следовательно, он не обладает большим могуществом, так как обладать могуществом — благо для обладателя, согласно тезису, на который Пол согласился в 466b6-7 (468d7-e2).
14. Следовательно, возможно (ἔστιν), чтобы человек, делающий в городе все, что ему угодно (ἃ δοκεῖ αὐτῷ), не обладал большим могуществом (согласно 13) и не делал того, что хочет (согласно 12) (468e3-5).

Аргументация Сократа в целом построена на параллели между 1) и 7): утверждение, что агент желает не самого действия, а цели этого действия, в данном контексте аналогично утверждению, что он хочет не «промежуточного» как такового, а блага, для которого это «промежуточное» является только средством (т. е. действия = «промежуточное», цели = благо). Отсюда вытекает, что любое действие, совершаемое ради какой-либо цели, само по себе является ценностно индифферентным. Отчасти это подтверждается тем, что в 6а) в качестве типичного примера ценностно индифферентных вещей приводятся именно действия. Поскольку в 9) выводы, полученные на основе 7), применяются к антигуманным действиям, можно заключить, что Сократ рассматривает такие действия (убийство, лишение имущества и изгнание кого-либо из города) как ценностно индифферентные (ср. Santas, 1979, 229). Вместе с тем, согласно 5), все «промежуточные» или ценностно индифферентные вещи могут быть «причастны» благу или злу. Исходя из общего контекста этого рассуждения, можно заключить, что определенное действие «причастно» благу в том случае, если агент, совершающий это действие ради блага для себя (7), в самом деле добивается этого блага. Если же агент, совершающий это действие ради блага,

⁹ Выражение ἃ δοκεῖ αὐτῷ (ср. 467a5;b8; 468e4) используется Сократом как сокращенный вариант исходного выражения ὅτι ἄν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι из 466e1-2 (ср. 466e9-10; 467b3-4), т. е. «что кажется им наилучшим» (ср. Vlastos, 1991, 145, n. 55; 148, n. 71).

фактически добивается для себя зла (11), то можно сказать, что это действие «причастно» злу¹⁰.

До сих пор Сократ в принципе не обсуждал справедливость или несправедливость антигуманных действий, но из дальнейшего становится ясно, что именно этот фактор, по его мнению, определяет, приводит ли такое действие к благу или злу для самого агента. В 468e Пол спрашивает у Сократа, не завидует ли тот сам человеку, который имеет полную возможность совершать в городе различные антигуманные действия. Сократ отвечает на это вопросом: «По справедливости [он действует] или несправедливо?» (468e10). Таким образом, от справедливости или несправедливости антигуманного действия каким-то образом зависит, стоит ли завидовать субъекту, который его совершает. Эта позиция Сократа отчасти разъясняется в следующей серии тезисов:

1. Не следует завидовать тем, кто не достоин зависти и несчастен, но следует жалеть их (469a4-5).
2. Тот, кто убивает несправедливо, несчастен (469a12-b2).
3. Тот, кто убивает по справедливости, не несчастен, но все же не достоин зависти (469a9-11; b2).
4. Тот, кто убит несправедливо, несчастен, но менее, чем его убийца (469b3-5).
5. Тот, кто убит несправедливо, несчастен менее, чем тот, кто убит справедливо (469b3-6).

Уже по формулировке этих тезисов можно судить о важных импликациях в сократовском представлении об антигуманных действиях. Во-первых, исходная постановка вопроса в 468e10 и тезисы 2-3), показывают, что, с точки зрения Сократа, антигуманные действия могут быть как справедливыми, так и несправедливыми. То есть действие не является несправедливым просто потому, что оно антигуманно, и это вполне соответствует сделанному выше выводу, что антигуманные действия сами по себе, как и любые другие, представляются Сократу ценностно индифферентными. Во-вторых,

¹⁰ В приведенной системе аргументов Сократ не всегда прямо говорит, что речь идет о благе и зле для самого агента, но это следует рассматривать как вполне естественные для живого диалога эллиптические пропуски. Тем не менее, в 466b6-7, 468b6, 468d3 эксплицитно говорится именно о благе для самого агента. Ср. Dodds, 1959, 235; Vlastos, 1991, 145, n. 54; 203, n.14.

тезис 2) предполагает, что несправедливость антигуманного действия каким-то образом приводит к несчастью агента.

Эта взаимосвязь несправедливости и несчастья проясняется в следующем за этим отрывке текста, где впервые в «Горгии» формулируется ТН. Когда Пол спрашивает, почему несправедливо убитый менее несчастен, чем его убийца, он получает следующий ответ:

«Сократ. Потому что худшее на свете зло — это творить несправедливость.

Пол. В самом деле худшее? А терпеть несправедливость — не хуже?

Сократ. Ни в коем случае!

Пол. Значит, чем чинить несправедливость, ты хотел бы скорее ее терпеть?

Сократ. Я не хотел бы ни того ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить, а не творить» (469b8-c2).

Таким образом, по мнению Сократа, несправедливый убийца более *несчастен*, чем его жертва, по той причине, что несправедливость — худшее на свете зло. Из дальнейшего текста становится ясно, что аналогичная взаимосвязь существует между *счастьем* и *благом*. В 470b1-4 Сократ говорит, что «иногда лучше (ἄμεινον) делать то, о чем мы недавно говорили, — убивать людей, отправлять их в изгнание, лишать имущества, — а иногда нет», и затем поясняет, что «лучше (ἄμεινον), когда это делается по справедливости, если же вопреки справедливости — то хуже (κάκιον)» (470c2-3). Пол возражает на это, что «многие люди, творящие несправедливость, счастливы (εὐδαίμονες)» (470d2-3). Если утверждение Сократа, что совершать несправедливые антигуманные действия κάκιον, просто указывает на моральную неправильность таких действий, то возражение Пола не имеет смысла. Ведь в этом случае Сократ и не говорит, что несправедливые люди не могут быть счастливы, он лишь говорит, что их действия морально дурны. Следовательно, чтобы возражение Пола было осмысленным, надо предположить, что тезис Сократа означает: «Для самого агента хуже совершать несправедливые антигуманные действия (чем не совершать)», причем «хуже» в том смысле, что он будет от этого несчастен. Аналогичным образом заявление «лучше совершать

справедливые антигуманные действия (чем не совершать)» должно означать, что такое действие *лучше для самого агента*, т.е. является *благом для него*, способствуя его *счастью* (ср. Santas, 1979, 226).

Эта взаимосвязь между понятиями несчастья и зла и, с другой стороны, счастья и блага, подразумевает важное для античной мысли представление, согласно которому понятие счастья непосредственно определяется через понятие блага, например — как *обладание благами*¹¹. Специфичность этой теории становится ясной, если сопоставить ее с типичной для новоевропейской этики трактовкой счастья, в рамках которой оно обычно определялось через понятия *удовольствия* или *радости*, т.е. приятного состояния субъекта (как правило, устойчивого и продолжительного в отличие от единичного наслаждения)¹². Обозначим эту последнюю

¹¹ Ср. диалог Сократа с Диотимой в «Пире»: «А что приобретает тот, чьим делом окажутся блага (τὰγαθά)? — спросила она. — На это, — сказал я, — ответить легче. Он будет счастлив (εὐδαίμων). — Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают благами (κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες), — подтвердила она. — А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому исчерпан» (Sympr. 204e5-205a3; ср. Euthyd. 278e-279a; Meno 78a (аналогичная связь несчастья со злом); Definit. (sp.) 412d10; Arist. Rhet. I, 5, 1360b5-30; Mag. Mor. I, 2, 8, 5-6 Armstrong; SVF III, 589; Cic. De fin. 2, 41; Epict. Diss. 1, 22, 13; Clem. Alex. Str. 2, 22, 133, 4. 7; Critol. Fr. 19 Wehrli; Euryph. De vit. 87, 6-7; Sext. Emp. Adv. Math. 11, 30. 35; Plot. Enn. 1, 4, 6, 4-8; Boeth. De Cons. Phil. 3, 2).

¹² Например, Кант: «сознание приятности жизни у разумного существа (das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens), постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования, есть счастье (die Glückseligkeit)» (Кант. И. Критика практического разума // Собрание сочинений в 8 т. Т. 4. М.: Изд-во «Чоро», 1994; С. 396, пер. Л. Д. Б.); Лейбниц: «Счастье есть состояние устойчивой радости (Felicitas est status laetitiae durabilis)» (Лейбниц Г. В. Предварительные сведения к энциклопедии или универсальной науке // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: «Мысль», 1984; С. 419, пер. Г. Г. Майорова). Хатчесон: «счастье (happiness) обозначает состояние души (state of the soul), возникающее из нескольких приятных восприятий или модификаций, присущих ей (its several grateful perceptions or modifications)» (перевод мой по изд.: Hutcheson, F. A System of Moral Philosophy. Vol. I. L., 1740, p. 1-2). Гольбах: «Устойчивое и продолжительное удовольствие называется счастьем, благополучием, блаженством (Le plaisir durable et continué se nomme bonheur, bien-être, félicité)» (перевод мой по изд.:

позицию как *гедонистический эвдемонизм*. Распространенный взгляд на своеобразие античного эвдемонизма в этом отношении заключается в том, что, говоря о счастье (εὐδαιμονία), многие античные авторы вовсе не обязательно имели в виду субъективно переживаемое приятное состояние (напр., Irwin 1977, 53; Nussbaum 1993, 6). Это не значит, что понятие εὐδαιμονία в греческой традиции вообще не могло связываться с понятием удовольствия (ἡδονή)¹³, но связь эта не столь непосредственна и проста, как в новоевропейской традиции. Основной акцент в понятии счастья мог делаться на *объективном обладании различными благами* (ср. Cross-Woozley 1964, 56-57), под которыми традиционно понимались как неморальные, так и моральные блага, т. е., с одной стороны, богатство, здоровье, красота и т. п., а с другой стороны — нравственные добродетели. Назовем такое понятие о счастье «*объективным счастьем*». Конечно, можно подумать, что обладание этими благами потому и рассматривалось как «счастье», что оно приводит к «счастью» в новоевропейском смысле или приятному состоянию¹⁴. Обстоятельство, которое не позволяет принять такого рода интерпретацию, заключается в том, что сама концеп-

Holbach, P. H. D. La morale universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature. Vol. I. Amsterdam, 1776, p. 12).

¹³ Например, киренаики определяли счастье как «совокупность частных наслаждений (τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα), включающую также наслаждения прошлые и будущие» (*Diog. Laert.* II, 87 — пер. М. Л. Гаспарова; ср. также II, 90). Mag. Mor. II, 7, 1, 2-4 Armstrong свидетельствует о распространенности такой позиции: «Счастье же (εὐδαιμονίαν), как все думают, либо наслаждение и приятная жизнь (ἡδονήν... καὶ τὸ ἡδέως ζῆν), либо [жизнь] не без наслаждения (οὐκ ἄνευ γὰρ ἡδονῆς)» (пер. Т. А. Миллер).

¹⁴ Нечто похожее утверждал уже Бейль в статье «Эпикур»: «почти все древние философы, говорившие о счастье человека, придерживались внешне-го понятия о счастье... Одни усматривали счастье человека в богатстве, другие — в знаниях, третьи — в почестях; одни — в добром имени, другие — в добродетели и т. д. Ясно, что они связывали представление о блаженстве не с его формальной, а с его действующей причиной, т. е. они называли нашим счастьем то, что, по их мнению, способно произвести в нас состояние блаженства, и вовсе не говорили о том, каково состояние нашей души, когда она счастлива» (*Бейль П.* Исторический и критический словарь в 2 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1968. С. 112-113). С таким редукционизмом действительно можно встретиться у античных гедонистов. Например, согласно тем же киренаикам, «богатство... дает возможность наслаждения, самостоятельной же ценности не имеет» (*Diog. Laert.* II, 92).

ция благ в античной этике оставалась предметом постоянных споров. Прежде всего, оспаривался статус неморальных благ: стоическая и в известной степени платоническая позиция в этом вопросе подразумевала, что богатство, здоровье и тому подобные вещи на самом деле не являются благами, и признавала ими только моральные блага, т. е. добродетели. Но если неморальные блага еще можно редуцировать к удовольствию, так как их достаточно естественно рассматривать в качестве источника приятных состояний субъекта, то в случае с моральными благами нет очевидных оснований думать, что добродетельный субъект непременно находится в приятном состоянии просто потому, что он добродетелен. И даже если допустить, что он может испытывать удовольствие от своей добродетели, это все равно не объясняет радикальности стоической и платонической точки зрения, которая заключалась как раз в том, что добродетельный субъект счастлив, даже если при этом он испытывает страдание, т. е. находится в неприятном и мучительном субъективном состоянии (например, «в быке Фаларида», ср. SVF III, 586; *Plot. Enn.* 1, 4, 13). В этом случае мы действительно получаем такое понятие счастья, из которого в принципе исключается представление о приятном состоянии субъекта. И тем не менее это понятие все еще подпадает под определение счастья как обладания благами: субъект счастлив в том смысле, что обладает нравственными добродетелями, которые и являются подлинным благом. Назовем это *моралистическим эвдемонизмом*. Таким образом, можно сказать, что в той степени, в какой античная традиция ставит понятие счастья в зависимость от понятия блага, вариативность в определении самих благ могла привести к существенному концептуальному переопределению того, что такое счастье, и одним из возможных результатов этого переопределения действительно являлся моралистический эвдемонизм, который никак нельзя согласовать с новоевропейской концепцией счастья.

Похоже, к более или менее ригористической форме моралистического эвдемонизма и склоняется в данном месте беседа с Поллом Сократ. В 470e6-7 он утверждает, что не может судить о том, счастлив ли человек, если не знает «ни как он воспитан, ни насколько он справедлив». Это утверждение далее разъясняется следующим образом:

«Пол. Что же, все счастье (ἡ πᾶσα εὐδαιμονία) в этом?»¹⁵

Сократ. По моему мнению, да, Пол. Я говорю, что прекрасный и хороший (καλὸν καὶ ἀγαθὸν) [человек] — и мужчина, и женщина — счастлив (εὐδαιμόνων), а несправедливый и дурной (ἄδικον καὶ πονηρὸν) — несчастен (ἄθλιον)» (470e8-11).

В свете изложенной выше концепции счастья это означает: справедливость приводит к счастью для субъекта, потому что является благом, а обладание благами и делает счастливым (и поэтому можно сказать, что справедливость есть благо для самого агента); аналогичным образом несправедливость *гарантированно* приводит к несчастью для субъекта, потому что является злом, обладание которым и представляет собой несчастье (и поэтому можно сказать, что несправедливость — зло для самого агента)¹⁶. Именно эта эвдемонистическая логика лежит в основании ТН: утверждая, что «хуже творить несправедливость, чем ее терпеть», Сократ как раз хочет сказать, что для самого агента хуже быть несправедливым, так как это значит быть несчастным, тогда как претерпевание несправедливости либо вообще не является для него злом, либо является, но гораздо меньшим в сравнении с совершением несправедливости, так что, претерпевая ее, агент соответственно либо вообще не несчастен, либо во всяком случае менее несчастен, чем творя несправедливость¹⁷. Таким образом, ТН оказывается сущно-

¹⁵ См. Irwin, 1979, 149, прим. к 470e8 — о том, что эта формулировка может подразумевать лишь необходимость, а не достаточность моральной добродетели для счастья. Ср. прим. 17.

¹⁶ Ср. 479e4-5: «всегда, кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто ее терпит (ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικομένου ἄθλιώτερον εἶναι)»; 509b1-2: «...несправедливость — величайшее из зол для того, кто ее чинит (μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ ἀδικία τῷ ἀδικοῦντι)».

¹⁷ Текст «Горгия» недостаточно последователен на этот счет. В 470e8-11, 507b8-c5, 508a8-b3 можно усмотреть свидетельство того, что, по мнению Сократа, какие-либо другие факторы, помимо добродетели и порока, не имеют для счастья никакого значения, т.е. не являются благом и злом. Из 511a5-b5, 521b4-6 и 527c6-d2 следует, что претерпевание несправедливости не делает добродетельного агента хуже и не представляет собой «ничего ужасного». Но, формулируя ТН в 469b12-c2, Сократ все же признает, что не хотел бы подвергаться несправедливости. Согласно 469b3-6, несправедливо убитый все же несчастен, хотя и менее, чем его убийца, а, согласно 509c7, претерпевание

стно *эгоистическим*, а не альтруистическим тезисом: Сократ рассматривает несправедливое действие как неправильное не потому, что для него имеют какое-то значение последствия этого действия для других, а только потому, что оно несовместимо с собственной добродетелью агента, а значит — и с его собственным счастьем.

3. Антигедонизм Сократа

То, что Сократ не является «гуманистом» в попперовском смысле, т. е. не разделяет принцип, согласно которому моральная правильность или неправильность действия определяется тем, уменьшает ли это действие чужие страдания или увеличивает, вытекает также из антигедонистической направленности его этической позиции. Под гедонизмом я понимаю здесь тезис, согласно которому сама сущность блага есть удовольствие и сама сущность зла есть страдание. Вполне возможна точка зрения, которая в определенном смысле допускает, что удовольствие иногда или всегда есть благо (= нечто хорошее), а страдание иногда или всегда есть зло (= нечто плохое), но все же не является гедонистической, так как критерием оценки удовольствия и страдания при этом оказывается то или иное *негедонистическое* понятие блага и зла, предполагающее, что сущность блага *неожждественна* удовольствию, а сущность зла — страданию. Точка зрения, которая в определенном смысле допускает, что удовольствие иногда или всегда есть благо (= нечто хорошее), а страдание иногда или всегда есть зло (= нечто плохое), не является гедонистической, если критерием оценки удовольствия и страдания при этом оказывается то или иное *негедонистическое* понятие блага и зла, предполагающее, что сущность блага *неожждественна* удовольствию, а сущность зла — страданию.

несправедливости есть зло, хотя и меньшее, чем ее совершение. Если 467e4-6 и 477b1-c2 и не доказывают того, что сам Сократ допускает неморальное благо и зло (см. прим. 8), то, к примеру, из 478b-d следует, что он все же признает существование такого неморального зла, как телесная болезнь, и считает, что оно влияет на счастье и несчастье агента. В связи с этим см. Brickhouse-Smith, 1995, 110ff., где предполагается, что Сократ рассматривает здоровье как инструментальное благо, необходимое для добродетельной деятельности. Но см. прим. 19.

Что Сократ в «Горгии» придерживается именно такой позиции, становится ясно из его диалога с Калликлом, чей гедонизм проявляется как раз в допущении тождества «приятного» (ἡδὺ) и «благого» (ἀγαθόν) (494e4-495ab; ср. 494c2-3, 494d6-8). Против этого тезиса Сократ выдвигает два аргумента. Во-первых (495e-497a), претерпевать зло (несчастье) и благо (счастье) одновременно в одном и том же отношении нельзя, а страдание и удовольствие — можно (напр., жажду и ее удовлетворение), поэтому «радоваться (τὸ χαίρειν) — не то же, что быть счастливым (εὖ πράττειν), а огорчаться (τὸ ἀνιάσθαι) — не то же, что несчастным (κακῶς πράττειν), и, значит, удовольствие и благо — вещи разные (ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ)»¹⁸ (497a3-5; ср. 497d5-6). Во-вторых, несколько ранее Калликл признал мужественных и разумных людей «хорошими» (ср. 489e; 491a-c), а это, по мнению Сократа, несовместимо с отождествлением удовольствия и блага или страдания и зла, ведь «хорошие» люди таковы в силу наличия у них «благ», а удовольствие и страдание в одинаковой мере присутствуют в жизни как мужественных и разумных, так и трусливых и неразумных людей; соответственно, если удовольствие есть благо, последних надо признать не менее «хорошими», чем мужественных и разумных (497e-499a). В результате Калликл оказывается вынужденным допустить, что не всякое удовольствие тождественно благу, но бывают хорошие удовольствия, а бывают дурные (499b7-8; с6-8). Впоследствии Сократ формулирует антигедонистическую теорию блага, в рамках которой отчетливо растождествляет благо и удовольствие как «то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими» (οὗ παρόντος ἀγαθοῦ ἔσμεν) и «то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся» (τοῦτο οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα) (506c9-d2). Конкретная сущность блага, по мнению Сократа, состоит в некоем «порядке» (κόσμος), присущем структуре всякого сущего, в том числе — тела¹⁹ и души, и совпадающем с его

¹⁸ Здесь снова видна взаимосвязь счастья с благом, а несчастья со злом. Ср. 496b5-7, где упоминаются «благо и счастье (τὰγαθὰ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν) и противоположные им зло и несчастье (κακά τε καὶ ἀθλιότητα)».

¹⁹ Таким образом, Сократ вполне может признавать здоровье благом, а болезнь злом, не прибегая для этого к гедонистическим основаниям. Здоровье есть как раз особый порядок, присущий телу (504bc; 506d) или «добродетель

«добродетелью» (ἀρετή) (504b-d; 506c-e). Таким образом, понятие блага не имеет *никакого* сущностного отношения к приятному состоянию субъекта, а поскольку счастье определяется через благо, то и оно должно быть совершенно независимо от того, испытывает ли субъект удовольствие или страдание. В то же время антигедонистически интерпретируемое благо выступает в качестве критерия, с точки зрения которого можно различать хорошие и плохие удовольствия. Хорошими являются такие удовольствия, которые полезны, т. е. приносят благо, а плохими — такие, которые вредны, т. е. приносят зло (499d1-3). И поскольку именно благо рассматривается здесь как самоочевидная цель любых человеческих действий, ради которой должно делаться все остальное (499e6-500a1), становится неизбежным вывод, что нужно стремиться к удовольствию только ради блага, а не к благу — ради удовольствия (500a2-3; 506c7-8), или выбирать полезные удовольствия и избегать вредных (499e3-5)²⁰.

тела» (ἀρετή σώματος) (504c9; 506d5; 517e8-9). Соответственно, телесная болезнь может рассматриваться как зло не потому, что она приносит субъекту страдания, а исключительно на том основании, что объективно она представляет собой неупорядоченное состояние его тела.

²⁰ В «Протагоре» Сократ сам формулирует гедонистическую теорию, тем не менее позволяющую различать хорошие и дурные удовольствия. Удовольствие здесь признается дурным в том случае, если оно влечет за собой количественно большее страдание (Prot. 351cd; 353c-e; ср. Leg. 732e-734e; о схожей концепции у Эпикура см. *Diog. Laert.* X, 129-130; 141). Многие исследователи считают, что аргументы, выдвигаемые Сократом против Калликла, не срабатывают против сократовской версии гедонизма в «Протагоре» (ср., напр., Klosko, 1984, 130-132), и некоторые делают отсюда вывод, что и в «Горгии» Сократ может полемизировать с гедонизмом Калликла, по-прежнему придерживаясь гедонизма в духе «Протагора» (Gosling-Taylor, 1982, 75-82; Rudebusch, 1999, 19-25). На мой взгляд, даже если допустить, что аргументация, направленная против Калликла, не опровергает той формы гедонизма, что представлена в «Протагоре», выводы, формулируемые Сократом на основе этой аргументации, имеют откровенно антигедонистический смысл, так что, исходя из текста самого «Горгия», нельзя найти ни малейших оснований, чтобы считать Сократа гедонистом. Такое «искушение» возникает, только если во что бы то ни стало пытаться согласовать «Горгий» с «Протагором». Но интерпретировать один диалог исключительно в свете другого — далеко не очевидный методологический ход, не говоря уже о том, что существуют иные способы устранения противоречий между этими диалогами. В частности,

Этот эксплицитный антигедонизм делает вполне очевидным, что этическая позиция Сократа не имеет никакого отношения к гуманизму. Гуманизм, если понимать его как моральный принцип, предписывающий способствовать приятным состояниям других субъектов или, как предпочитает Поппер, устранению их неприятных состояний, в любом случае основан на гедонистической концепции блага и зла. В сущности, гуманизм можно определить как *альтруистический гедонизм*²¹. Позиция же Сократа скорее может быть определена как *эгоистический морализм*, так как, во-первых, с его точки зрения, любое действие или стремление становится оправданным исключительно благодаря тому, что оно приводит к счастью самого агента, а не других субъектов, а, во-вторых, само это счастье интерпретируется моралистически, т.е. как обладание нравственными добродетелями²² безотносительно к приятному или неприятному субъективному состоянию.

Антигедонизм Сократа означает, что страдание как таковое не является злом, а, стало быть, если учитывать, что *несчастье* агента возможно только при наличии в его жизни *зла*, никто не является несчастным человеком просто потому, что страдает. Поэтому Сократ может сделать вывод, что с добродетельным человеком не происходит ничего плохого, даже если он страдает, так как само наличие такого блага как добродетель, обеспечивает ему счастье, а страдание, напротив, не является злом и потому недостаточно для несчастья. В тексте «Горгия» ближе всего к такому выводу следующая формулировка:

очень распространена позиция, согласно которой в «Протагоре» Сократ использует гедонистические аргументы исключительно *ad hominem* и не разделяет их сам (напр., Zeyl, 1980; Annas, 1999, 169; Brickhouse-Smith, 2000, 132).

²¹ Это не значит, что с этой точки зрения любое доставление удовольствия другому является морально правильным. Как писал Гольбах: «Доставлять людям легкомысленные и преходящие удовольствия, за которыми вскоре следуют сожаления или продолжительные страдания, вовсе не значит быть добродетельным» (*Holbach P. H. D. La morale universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature. Vol. I. P.73: Procurer aux hommes des plaisirs frivoles et passagers, mais bientôt suivis de regrets ou de peines durables, ce n'est point être vertueux*).

²² И, возможно, неморальными благами, вроде здоровья, но не потому, что они способствуют удовольствию (ср. прим. 19).

«И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зевсом, переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится ужасного, если ты поистине достойный человек и предан добродетели (οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσῃ, ἔάν τῳ ὄντι ἦς καλὸς καὶ γαθός, ἀσκῶν ἀρετήν)» (527c6-d2).

Формально говоря, Сократ здесь не утверждает, что несправедливое страдание вообще не является злом (κακόν) для того, кто его испытывает, но общая тенденция этого высказывания явно близка к такому выводу, который в более общей форме можно найти уже в «Апологии Сократа»: «уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного (κακὸν οὐδὲν) ни при жизни, ни после смерти» (41c9-d2; ср. Rep. 613a4-7).

4. Антигуманизм Сократа

В 472e4-7 Сократ утверждает: «...человек несправедливый и преступный несчастлив при всех обстоятельствах, но он более несчастлив, если не несет наказания и уходит от возмездия, и менее несчастлив, если понесет наказание и узнает возмездие богов и людей». Несколько ниже Сократ формулирует ту же мысль, оперируя уже понятием зла, а не счастья: «По моему суждению, и я, и ты, и остальные люди считаем, что хуже (κάκιον) творить несправедливость, чем ее терпеть, и оставаться безнаказанным, чем нести наказание» (474b2-5). Таким образом он дополняет ТН тем что, можно назвать «тезисом о наказании» (далее — ТН2): если агент совершил несправедливость, большим *благом* для него самого будет понести справедливое наказание, а не избежать его. Или — что то же самое — он будет *счастливее*, понеся такое наказание, чем избежав его. Из 477a5-8 мы узнаем, в чем именно заключается благо для справедливо наказанного агента: «[человек] становится лучше душою (βελτίων τὴν ψυχὴν), если его наказывают по справедливости», ибо «неся наказание, он избавляется от порока души (κακίας ψυχῆς)». Это утверждение связывает ТН2 с сократовской концепцией счастья. Если учесть, что, по мнению Сократа, душевный порок является самым большим злом для агента (477c4-5; d6-e6), то несправедливому субъекту действительно лучше подвергнуться наказанию, чем избежать его, потому что, избежав наказания,

он будет по-прежнему обладать пороком, т. е. наибольшим злом (ср. 479d3), и поэтому будет самым несчастным, а, претерпев его, он станет менее несчастен, так как избавится от наибольшего зла.

Понятно, что вся эта аргументация не имеет смысла, если не допустить того, что наказание действительно избавляет от порока. Почему нужно думать, что это так, в тексте «Горгия» никак не обосновывается. По-видимому, за этим представлением об исправительной функции наказания не стоит ничего, кроме проводимой Сократом аналогии между искусством наживы, которое избавляет от бедности, врачебным искусством, которое избавляет от болезни, и правосудием, которому отводится роль искусства, избавляющего от несправедливости (477e7-478b1). Центральное значение при этом имеет аналогия между правосудием и медициной, основывающаяся на которой Сократ утверждает, что «правосудие оказывается исцеляющим от [душевного] порока» (478d6-7: ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἢ δίκην). Помимо того, что уже во времена Платона аналогия рассматривалась как весьма уязвимый метод аргументации (см. Kahn, 1996, 144), проблематичность медицинской интерпретации страдания состоит скорее в том, что в данном случае проводить аналогию просто не с чем. Эта интерпретация имеет смысл только при допущении, что в случае с хирургической операцией или прижиганием (ср. примеры в 479a9) именно физическая боль является тем средством, которое непосредственно способствует здоровью пациента. Но то обстоятельство, что лечебный эффект от операции может быть достигнут и при устранении боли (например, посредством анестезии), свидетельствует, что боль как таковая вообще не является необходимым *средством* для улучшения здоровья, а представляет собой лишь неприятный *эпифеномен* лечебного процесса. Поэтому бессмысленно заявлять, что страдание от наказания может быть нравственно полезно для преступника, подобно тому как страдание во время операции полезно для здоровья больного, потому что последнее утверждение (объект сравнения) не соответствует действительности: сама боль вовсе не приносит здоровью больного никакой пользы (ср. Tenkku, 1956, 93). Но даже если допустить правомерность медицинской аналогии, нет никаких оснований думать, что в каждом конкретном случае страдание является принципиально необходимым средством для нравственного исцеления агента, ибо во многих случаях врачи могут добиться выздо-

рования больного, и не причиняя ему страданий. С этой точки зрения весьма любопытно, как Сократ формулирует исправительную концепцию наказания уже ближе к концу «Горгия», там, где он излагает миф о загробном воздаянии: «Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он наказан правильно, либо сделаться лучшим и [таким образом] извлечь для себя пользу, либо стать примером для остальных, чтобы лучшими сделались они, видя его муки и исполнившись страха. Кара от богов и людей оказывается полезна тем, кто совершает проступки, которые можно исцелить, но польза (ὠφελία) и здесь, и в Аиде достигается ими через боль и страдания (δι'ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν): иным способом невозможно избавиться от несправедливости (οὐ γὰρ οἶόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι)» (525b1-c1). Таким образом, по мнению Сократа, страдание — не просто одно из возможных средств, которое в некоторых случаях целесообразно применять ради нравственного исправления других субъектов. Напротив, страдание рассматривается им как совершенно необходимое средство для данной цели, без которого ее достижение в принципе невозможно²³.

Медицинская концепция наказания является одним из факторов, которые придают этической позиции Сократа сущностно антигуманистический характер. «Антигуманистической» в данном случае я называю любую теорию, допускающую возможность морально позитивного причинения страдания другим агентам. Из сократовского антигедонизма, предполагающего растождествление зла и страдания, можно сделать вывод, что причинение страдания вовсе не есть причинение *зла*, но это, конечно, еще не означает, что причинение страдания другому агенту может быть *благом* для этого агента. Этот последний вывод, как мы сейчас увидим, становится возможен лишь потому, что Сократ допускает исправительную концепцию наказания, согласно которой именно страдание является средством морального усовершенствования. Этот последний вывод становится возможен лишь потому, что Сократ допускает исправительную концепцию наказания, согласно которой именно страдание является средством морального усовершенствования.

²³ Доддс (Dodds, 1959, 255) указывает тексты, где Платон допускает, что нравственное исправление может быть достигнуто и другими средствами, а не только наказанием (Soph. 229a сл.; Leg. 862d).

5. Альтруизм Сократа

Текст «Горгия» показывает, что в этической позиции Сократа имеется и интерсубъективный аспект, т. е. определенное представление о том, как агент, руководствующийся принципами антигедонистической этики, должен вести себя по отношению к другим субъектам. Поскольку исходная проблема «Горгия» — это сущность риторики, Сократ формулирует эти принципы поведения прежде всего применительно к риторической деятельности:

«...для того, чтобы оправдывать собственную несправедливость или несправедливость родителей, друзей, детей, отечества (ὄπερ τῆς ἀδικίας τῆς αὐτοῦ ἢ γονέων ἢ ἐταίρων ἢ παίδων ἢ πατρίδος ἀδικούσης), красноречие нам совершенно ни к чему, Пол. Вот разве что кто-нибудь обратится к нему с противоположными намерениями, чтобы обвинить прежде всего самого себя, а затем и любого из родичей и друзей, кто бы ни совершил несправедливость (μάλιστα μὲν ἑαυτοῦ, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν οἰκείων καὶ τῶν ἄλλων ὃς ἂν αἰεὶ τῶν φίλων τυγχάνῃ ἀδικῶν), и не скрывать поступка, а выставлять на свет — пусть [провинившийся] понесет наказание и выздоровеет; чтобы упорно принуждать²⁴ и себя, и остальных (ἀναγκάζειν τε αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους) не страшиться, но, крепко зажмурившись, сохранять мужество, — как в те мгновения, когда ложиться к благому и прекрасному, о боли же не думать вовсе; и если проступок твой заслуживает плетей, пусть тебя бичуют, если оков — пусть заковывают, если денежной пени — плати, если изгнания — уходи в изгнание, если смерти — умирай, и сам будь первым обвинителем, и своим, и своих близких (καὶ αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων), и на это употребляй красноречие, чтобы преступления были до конца изобличены, а виновные избавились от величайшего зла (τοῦ μεγίστου κακοῦ) — несправедливости» (480b7-d6).

Таким образом, Сократ допускает, что агент должен стремиться к тому, чтобы избавиться от несправедливости не только самого себя, но и других субъектов, прежде всего — своих родственников и друзей, т. е., судя по всему, тех, кому он может желать блага в

²⁴ Безусловно, в данном случае речь идет о принуждении риторическими средствами (ср. Liddel-Scott, s.v. ἀναγκάζω 2).

первую очередь²⁵. Тем не менее, уже в этом тексте говорится, что агент должен вести себя аналогичным образом и по отношению к своему отечеству в целом. Впоследствии Сократ упоминает, что объектом заботы о чужом моральном благе, является также и полис, т. е. весь гражданский коллектив, к которому принадлежит агент. Поэтому от описания того, какой должна быть правильная риторическая деятельность, он переходит к характеристике правильной политической деятельности вообще, утверждая, что задача хорошего политика заключается именно в том, чтобы делать других граждан добродетельными²⁶.

На примере риторики и некоторых других искусств Сократ показывает, что, заботясь о моральном благе других субъектов, агент не должен принимать во внимание, испытывают ли они от его усилий по их усовершенствованию удовольствие или страдание:

«Кажется ли тебе, что ораторы постоянно держат в уме высшее благо и стремятся, чтобы граждане внимая их речам, сделали как можно лучше, или же и они гонятся за благоволением сограждан и ради собственной выгоды пренебрегают общей, обращаясь с народом как с ребенком — только бы ему угодить! — и вовсе не задумываясь, станет ли он от этого лучше или хуже (εἰ δέ γε βελτίους ἔσονται ἢ χείρους)?... Если красноречие двойственно, то одна его часть должна быть самою

²⁵ Ср. 508b6, 509b8. В 522d4 Сократ упоминает уже просто о помощи «себе самому и другому» (ἑμαυτῷ καὶ ἄλλῳ) в том, чтобы не сделать и не сказать ничего несправедливого. В «Евтифроне», где обсуждается вопрос, благочестиво ли доносить на своих родственников, если они совершили преступление, Сократ высказывает сомнение на этот счет (4e). О соотношении этого текста с «Горгием» см., напр.: Erler, 1987, 146-149.

²⁶ Ср. 513e5-7: «А если мы проявляем заботу о своем городе и согражданах, не должны ли мы стремиться к тому же — чтобы сделать сограждан как можно лучше?»; 515b8-c3: «Была ли у тебя с самого начала какая-нибудь иная цель, или ты заботаешься только об одном — чтобы мы, твои сограждане, стали как можно лучше? Разве мы уже не признали, и вдобавок не один раз, что именно этим должен заниматься государственный человек?». Подобное представление о том, что основная функция государства заключается в нравственном воспитании граждан, Поппер рассматривает как характерную черту критикуемых им тоталитарных политических доктрин (ср. Поппер, 1992, 151-152).

угодливостью, постыдным заискиванием перед народом, а другая — прекрасным попечением о душах сограждан, чтобы они стали как можно лучше, бесстрашной защитой самого лучшего, приятно это слушателям или в высшей степени неприятно (εἴτε ἡδῖω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν)» (502e2-503a9; ср. 502b1-7 о трагедии).

Из этого текста ясно, какая альтернатива существует, по мнению Сократа, в структуре интересубъективных действий. С одной стороны, есть возможность доставлять другим удовольствие, не заботясь о том, является ли оно для них нравственно полезным или вредным, как и поступают обычно риторы, причем не по альтруистическим, а по эгоистическим мотивам. С другой — можно способствовать нравственному благу других, не заботясь о том, радуются они при этом или страдают, и здесь Сократ — по крайней мере, теоретически — допускает возможность своего рода «подлинной» риторики, исходящей из разделяемых им самим антигедонистических принципов. Безусловно, в данном случае удовольствие и страдание, которое испытывают другие субъекты в результате действий оратора, есть просто их позитивная или негативная реакция на его выступления. Однако в предыдущей цитате (480b7-d6) мы видели, что агент, стремящийся к моральному благу других субъектов, должен добиваться для них справедливого наказания, и в этой связи Сократ упоминал все те формы причинения страдания, о которых говорил и Пол, когда речь шла об ораторах, совершающих несправедливые антигуманные действия: конфискация имущества, изгнание, смертная казнь (ср. 466b-d). Таким образом, справедливые антигуманные действия, подразумеваемые Сократом, не менее антигуманны, чем несправедливые. Дальнейшие формулировки Сократа подтверждают, что методы, при помощи которых агент должен стремиться к моральному благу других, не сводятся только к произнесению речей, но включают в себя различные действия, необходимые для достижения этой цели:

«...искусный и добродетельный (ἀγαθός) оратор будет произносить любые речи, которые он произносит, [воздействуя] на души, и совершать всяческие действия (τὰς πράξεις ἀπάσας), — давать, если он что дает, или отнимать, если что отнимает, — будучи постоянно озабочен тем, чтобы в душах сограждан возникла справедливость и исчезла несправедли-

вость, возникла воздержность и исчезла распущенность и вообще [всякая] другая добродетель (ἀρετή) возникла, а порок (κακία) устранился» (504d5-e3)²⁷.

Более того, по мнению Сократа, вполне допустимо и правильно заботиться о чужом моральном благе до такой степени, чтобы *насильно* навязывать его другим субъектам. Это становится ясно из 517b5-c2, где он критикует великих политиков прошлого: «Но в том, чтобы не потакать желаниям, а давать им иное направление — когда убеждением, а когда и силой (πείθοντες καὶ βιάζομενοι), так, чтобы граждане становились лучше, — тут у прежних нет, можно сказать ни малейшего преимущества [перед нынешними]». Здесь в более мягкой форме проявляется та же тенденция в этической и политической мысли Платона, которая в других диалогах выражается в убеждении, что в правильно устроенном государстве аморальных людей надо умерщвлять или подвергать различным репрессиям (Rep. 410a; Pol. 308e-309a; Leg. 862d-863a).

То обстоятельство, что средством, при помощи которого агент может добиваться нравственного усовершенствования других, являются именно антигуманные действия, вполне логично вытекает из представлений Сократа об исправительной функции наказания. А из моралистического эвдемонизма Сократа следует, что способствовать чужому нравственному благу значит способствовать чужому счастью. Эта взаимосвязь между сократовской концепцией счастья и необходимостью содействовать чужому страданию отчетливо видна в 507d3-6:

«...больше всего надо стараться, чтобы вообще не было надобности терпеть наказания, если же все-таки надобно — нам ли самим или кому из наших близких, будь то частное лицо или целый город (ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις τῶν οἰκείων, ἢ ἰδιώτης ἢ πόλις), — следует применить возмездие и кару (ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον), иначе виновному не бывать счастливым».

На чем основано убеждение Сократа, что агенту стоит стремиться к тому, чтобы делать других нравственно лучше? На самом деле нигде в тексте «Горгия» это положение не обосновывается.

²⁷ Перевод мой. — А. С.

Сам Сократ, по-видимому, рассматривает его как следствие из ТН и ТН2 (ср. 508a8-b7). Но в таком случае он делает из этих тезисов неоправданный вывод. С самого начала Сократ пытался показать, по каким основаниям *самому* агенту следует стремиться к тому, чтобы быть добродетельным. С его точки зрения, обосновать необходимость добродетели для агента значит продемонстрировать, что агент сам же в ней *заинтересован*, потому что именно обладание добродетелью, т. е. подлинным благом, и есть счастье, которое рассматривается как самоочевидная цель, заведомо принимаемая любым агентом. Таким образом, Сократ рассматривает моральное благо агента прежде всего как объект его *субъективного интереса*, а не, к примеру, его объективной моральной обязанности, которой он должен был бы следовать, и не принимая во внимание свои субъективные интересы, может быть — даже вопреки им. С этой точки зрения, конечно, можно утверждать, что, когда агент способствует моральному благу других субъектов, причиняя им справедливое страдание, он действует в их интересах, так как тем самым способствует их «подлинному» благу и счастью. Но с этой точки зрения нельзя объяснить, почему, собственно, агент вообще должен действовать в чужих интересах (ср. Irwin, 1977, 126 и 1979, 216, прим. к 504de). Другими словами, Сократ пытается сделать альтруистические выводы из эгоистических принципов²⁸.

Однако этот альтруизм нужно четко дифференцировать от альтруизма, который приписывал Сократу Поппер. Тот альтруизм носил гуманистический характер и предполагал, что морально правильный образ действий агента заключается в том, чтобы минимизировать страдания других агентов даже ценой собственных стра-

²⁸ Поскольку справедливые антигуманные действия, способствующие моральному благу других субъектов, одновременно делают самого агента справедливым и добродетельным, они должны способствовать и его собственному счастью (ср. вывод, сделанный на стр. 128-129 по отношению к 470c2-3). Лишь в этом смысле альтруизм Сократа действительно может мотивироваться эгоистически. Но этому до известной степени противоречит его утверждение, что тот, кто убивает по справедливости, не несчастен, но все же не достоин зависти (469a9-b2). Ведь если справедливость антигуманного действия способствует счастью агента, справедливый убийца должен был бы заслуживать зависти точно так же, как, согласно 469a12-b2, несправедливый убийца не заслуживает зависти, потому что несправедливость его поступка приносит ему несчастье.

даний. Сократовский же вариант альтруизма предполагает, что агент должен способствовать моральному благу других агентов и уменьшать в них моральное зло, невзирая на то, испытывают ли они в результате удовольствие или страдание, и, более того, прямо способствуя их страданию, если оно необходимо для их нравственного усовершенствования. Именно по этой причине такой вариант альтруизма морально проблематичен с точки зрения гуманистической этики. Насколько могу судить, это обстоятельство обычно упускают из виду, когда обсуждают проблему альтруизма у Платона. Основное отличие его этики от новоевропейских моральных стандартов видят просто в ее эгоистической мотивации, которая вроде бы вытекает из платоновского эвдемонизма. Но стоит указать на то, что само содержание понятия счастья у Платона включает в себя обладание моральными добродетелями и, в частности, справедливостью, которая предполагает учет чужих интересов, как проблема может показаться решенной, потому что в таком случае стремление к собственному счастью не должно на практике конфликтовать с благом других агентов (ср. Irwin, 1977, 54; 256-258; 267). Этого, однако, недостаточно, потому что, во-первых, благо других агентов, которое Платон при этом соглашается учитывать, сводится к их *моральному* благу, тогда как гуманистическая этика Нового времени предполагает, что добродетельный агент должен способствовать их *неморальному* благу, а, во-вторых, из логики платоновского альтруизма прямо следует, что может быть морально правильно способствовать чужому страданию как средству для достижения морального блага, тогда как для гуманистической этики как раз способствование чужому страданию и конституирует саму сущность морального зла²⁹. Тем самым, в данном случае речь идет о *моралистическом и антигуманистическом альтруизме*.

Подводя итог, можно сказать, что этическая позиция Сократа в «Горгии» основана на эгоистической и эвдемонистической мотивации и предполагает антигедонистическую концепцию блага и зла, а также антигуманистический альтруизм как принцип отноше-

²⁹ См. мою статью «Зло, которое претерпеваем, и зло, которое творим» (Рец. на книги Дж. Б. Рассела «Дьявол», «Сатана», «Люцифер»), Новое литературное обозрение 58 (6/2002), С. 355-385, где я привожу подборку соответствующих цитат из новоевропейских мыслителей (особенно, с. 380-382).

ния к другим агентам. Утверждая в таком контексте, что «хуже совершить несправедливость, чем претерпеть ее», Сократ вовсе не имеет в виду, что «хуже причинить страдание другому, чем испытать его самому». Если страдание само по себе не является злом, нет никакого смысла в обсуждении вопроса, что хуже — причинять страдание, или претерпевать его. Смысл ТН сводится к тому, что совершение несправедливости является бóльшим злом для самого агента, чем претерпевание, потому что в первом случае агент становится нравственно хуже и тем самым несчастнее, а во втором — нет. Ясно, что Сократа при этом волнуют не последствия несправедливости для другого субъекта, которому она причиняется, в особенности — не то, что другой субъект при этом страдает. Его волнуют прежде всего последствия несправедливости для самого несправедливого агента, причем последствия, касающиеся его морального блага, которое он рассматривает как объект субъективного интереса.

* * *

Библиография и сокращения, принятые в статье

- Лосев, 1993 = *Лосев А. Ф.* Социальная природа платонизма // Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Мысль», 1993. С. 773-904.
- Поппер, 1992 = *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
- Annas, 1999 = *Annas J.* Platonic Ethics Old and New. Ithaca – N.Y., 1999.
- Arieti, 1993 = *Arieti J.A.* Plato's Philosophical Antiope: The Gorgias // Press, 1993 (см. ниже), 197-214.
- Arieti-Barrus, 2007 = *Arieti J. A., Barrus R. M.* Plato: Gorgias. Translated with Introduction and Notes. Newburyport, MA, 2007.
- Beverluis, 2006 = *Beverluis J.* A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato // Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXI (2006). P. 85-112.
- Brickhouse-Smith, 1994 = *Brickhouse Th. C., Smith N.D.* Plato's Socrates. Oxf., 1994.
- Brickhouse-Smith, 2000 = *Brickhouse Th.C., Smith N. D.* The Philosophy of Socrates. Boulder, CO, 2000.
- Byrd, 2007 = *Byrd M.* The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation // Journal of the History of Philosophy 45 (3) (2007). P. 365-381.
- Cohn, 2001 = *Cohn D.* Does Socrates Speak for Plato? Reflections on an Open Question // New Literary History 32 (3) (2001). P. 485-500.
- Cooper, 1998 = *Cooper J. M.* Socrates and Plato in Plato's Gorgias // *Idem.* Reason and Emotion. Princeton, 1998. P. 29-75.

- Cross-Woozley, 1964 = *Cross R. C., Woozley A. D.* Plato's Republic. A Philosophical Commentary. L., 1964.
- Dodds, 1959 = *Dodds E. R.* Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxf., 1959.
- Erler, 1987 = *Erler M.* Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Berlin — N.Y., 1987.
- Gonzalez, 1995 = *Gonzalez F. J.* (ed.) The Third Way: New Directions in Platonic Studies. Lanham, MD, 1995.
- Gosling-Taylor, 1982 = *Gosling J. C. B., Taylor C. C. W.* The Greeks on Pleasure. Oxf., 1982.
- Griswold, 1988 = *Griswold (Jr.) Ch. L.* (ed.) Platonic Writings, Platonic Readings. N.Y. — L., 1988.
- Hart-Tejera, 1997 = *Hart R., Tejera V.* (ed.) Plato's Dialogues: The Dialogical Approach. Lewiston, UK, 1997.
- Irwin, 1977 = *Irwin T.* Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues. Oxf., 1977.
- Irwin, 1979 = *Irwin T.* Plato: Gorgias. Translated with Notes. Oxf., 1979.
- Kahn, 1996 = *Kahn C. H.* Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge, 1996.
- Klosko, 1984 = *Klosko G.* The Refutation of Callicles in Plato's Gorgias // Greece and Rome 2 (1984). P. 126-139.
- Nussbaum, 1993 = *Nussbaum M. C.* The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge, 1993.
- Popper, 1966 = *Popper K. R.* The Open Society and Its Enemies. Vol. 1. The Spell of Plato. L. — Henley, 1966.
- Press, 1993 = *Press G. A.* (ed.) Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations. Boston, 1993.
- Rudebusch, 1999 = *Rudebusch G.* Socrates, Pleasure and Value. N.Y. — Oxf., 1999.
- Santas, 1979 = *Santas G. X.* Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues. L. — Boston, 1979.
- Stauffer, 2006 = *Stauffer D.* The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life. Camb., 2006.
- Tenkku, 1956 = *Tenkku J.* The evaluation of pleasure in Plato's ethics. Helsinki, 1956.
- Vlastos, 1991 = *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca — N.Y., 1991.
- Waterfield, 1994 = *Waterfield R.* Plato: Gorgias. Translated with Introduction and Notes. Oxf., 1994.
- Zeyl, 1980 = *Zeyl D. J.* Socrates and Hedonism — "Protagoras" 351b-358d // Phronesis 25 (3) (1980). P. 250-268.
- Zeyl, 1987 = *Zeyl D. J.* Plato: Gorgias. Translated with Introduction and Notes. Indianapolis, 1987.

В. В. ПЕТРОВ

Σύμβολα и συνθήματα
В ТЕУРГИЧЕСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ
ЯМВЛИХА И ПРОКЛА¹

Вселенная поздних неоплатоников представляет собой многоступенчатую и сложную иерархию. Основными уровнями являются Единое (высшее начало всего, трансцендентное бытию, мышлению и жизни), за которым в нисходящем порядке располагаются уровни Ума и Души. Еще ниже находится материальный космос, который в сравнении с истинным бытием первых трех уровней, даже не считается сущим (это некое инобытие — изменчивое, текучее, неподлинное). В указанной тотальности различаются три аспекта:

- 1) *пробывание* (Единое всегда пребывает в себе);
- 2) *исхождение* (сверху вниз, от единого к множому), в процессе которого высшие сущности порождают низшие;
- 3) *возвращение* (снизу вверх, от множественности к единству), посредством которого раздробленность и распыленность низшего, собираясь, воссоединяется со своим источником.

Единое, будучи абсолютно трансцендентным всему, в то же время имманентно присутствует на каждом онтологическом уровне. Это становится возможным посредством введения особого класса данностей — генад (*ἐνάδες*). Генады (*ἐνάς* — «единица», «единство») находятся в «преддверии» Единого и представляют собой мостик от трансцендентного Единого ко всем произошедшим от него сущим². По определению Прокла (412–485 гг.) «все

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 08–06–00258а). В тех случаях, когда использованы уже имеющиеся переводы, имя переводчика указано в сноске. Для унификации терминологии, внесения уточнений и пр. в переводы внесены изменения, которые не оговариваются. В прочих случаях перевод принадлежит автору статьи.

² Ср. Прокл, *Комментарий к Пармениду* 1107, 9-20: «...поскольку первое является всеобщей причиной и расположено превыше жизни, превыше ума и

боги суть сверхсущие генады, стоящие над множеством сущего и являющиеся вершинами сущностей»³. Как часть Единого генады (единичности) тождественны друг другу и внутри Единого неотличимы одна от другой. Однако в скрытом виде генады уже содержат в себе элемент дифференциации, и каждая потенциально несет в себе некоторый собственный признак, особенность. Это признак, еще неразличимый на уровне Единого, вся отчетливее проявляется по мере нисхождения по ступеням иерархии. Вот как это объясняет Прокл:

«...у богов все заключено во всем, однако каждый бог есть все и содержит в себе причину всего сообразно своему **собственному признаку** (*ιδιότητα*)... Беря начало от божественных генад, собственный признак распространяется на мыслящие сущности, на божественные души и даже на тела... Среди самих богов собственный признак существует первично, отделяя... генады друг от друга; в умах он выступает как инаковость (*ἑτερότης*), отделяющая целое от частей... в душах он предстает как исхождение и разделение по разным видам жизни, в результате которого одни получают в удел божественный способ существования, другие — ангельский, третьи — демонический, четвертые — еще какой-нибудь; в телах он выступает как протяжение (*διάστασις*), наделяющее одних — одними, а других — другими способностями, ведь даже в телесном присутствуют последние **отблески** (*ἑμφάσεις*) умопостигаемого, благодаря которым одно тело производит одно действие, а другое — другое, и одно связано симпатией с одним, а другое испытывает такую же симпатию к другому»⁴.

превыше самого по себе бытия, то в определенном смысле оно содержит в себе причины всего этого невыразимым, невообразимым и в высшей степени объединенным способом, непостижимым для нас. И эти находящиеся в нем скрытые причины целых, суть “прообразы прежде прообразов”, и само первое есть “целое прежде целых”, не нуждающееся в частях» (пер. С. В. Месяц). При изложении теории генад я учитываю материалы докладов С. В. Месяц «Метафизическая система Ямлиха» и «Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих», прочитанных 17. 05. 2007 и 01. 11. 2007 в *Центре античной и средневековой философии и науки* (ИФ РАН).

³ Прокл, *Комментарий к Пармениду* 1066, 16-21.

⁴ См. Прокл, *In Tim.* I, 36, 7-26 (пер. С. В. Месяц). Ср. Прокл, *Первоосновы теологии* 145.

На уровне космоса всеобщее *исхождение* из Единого во многое, одновременно являющееся процессом порождения низших сущностей высшими, связывается неоплатониками с переходом от идей / логосов к их отражениям и подобиям. Обратный процесс *возвращения* к Единому обеспечивается, помимо прочего, присутствием в космосе особых данностей, которые, хотя они являются материальными сущностями, неведомым для нас образом соединены непосредственно с Единым. На техническом языке теургического неоплатонизма эти реалии именуются символами (*σύμβολα*) и синфемами (*συνθήματα*)⁵. Таким образом, символы и синфемы — это точки присутствия божественного Единого на всех уровнях бытия. Они обеспечивают связь каждого уровня с единым.

Отцы вселенной (*τῶν ὄλων*), давая бытие (*ὑφιστάνοντες*) всему, сеяли во всем синфемы и следы (*ἵχνη*) своего триадического бытия. Ведь как сама природа вкладывает (*ἐντίθησιν*) в тела искорки своего собственного признака (*τῆς οἰκείας ιδιότητος ἔναυσμα*), с помощью которых она движет⁶ тела, словно [рулевой] с кормы направляя их, так и демиург внедряет (*ἐνίδρυσεν*) во все вещи изображения (*εἰκόνα*) своего монадического превосходства (*ὑπεροχῆς*), с помощью которого он ведет (*ποδηγεῖ*) космос, словно, как говорит Платон, кормчий, берущийся за рули и кормило⁷. Таким образом, упомянутые руль и кормило всего, держа которые, демиург устраивает порядок (*διακοσμεῖ*) вселенной, следует считать не чем иным, как символами всецелой демиургии, для нас трудноуловимыми, а самим богам известными и ясными.

⁵ И символ (*σύμβολον*), и синфема (*σύνθημα*) — это сущности, которые отсылают к чему-либо еще. Префикс *συν-* в обоих словах подразумевает, что перед нами — некая часть целого. Они есть то, что должно быть соединено, сопоставлено и скреплено с недостающей половиной.

⁶ О роли генад и синфем в теургии Ямвлиха и Прокла см. Andrew Smith, *Porphury's Place in the Neoplatonic Tradition. A study in Post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), p. 105-121; Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus* (The Pennsylvania State University Press, 1995), p. 162-228; А. В. Петров, *Феномен теургии* (СПб.: Изд-во РХГИ, 2003), с. 170-178; 187-193.

⁷ См. Платон, *Политик* 272e; Он же, *Евтидем* 291d.

Относительно этого [символов] следует заметить следующее. В каждом из сущих, вплоть до самых последних имеется синфема Причины [= Единого], невыразимой и запредельной умопостигаемому. Через синфему всё крепится (*ἀνήρτηνται*) к Причине: одни, [пребывая] дальше [от нее], другие — ближе, сообразно ясности и смутности синфемы в них. Именно это [синфема] и подвигает всё к вожделению (*πόθον*) Блага и к этой неугасимой любви (*ἔρωτα*), проявляющейся в них. Синфема непознаваема (ведь она достигает даже до тех, кто не способен познавать), она выше жизни (ибо присутствует и в неодушевленных), у неё нет мыслящей силы (ведь она вложена и в тех, что не причастны мышлению)...⁸

Для Прокла синфема по своим свойствам и функциям близка генаде, хотя в данном случае — это генада имманентно присутствующая на том или ином низшем уровне. Синфема «внедрена» в вещь или существо и становится средством, с помощью которого вещь или существо возвращается к богу⁹. Смертное причастно (*μετίσχει*) к этим «истечениям» богов (*ἀπορροαί τῶν θείων*), а потому животные и растения несут в себе образы (*εἰκόνας*) тех или иных богов. Прокл также называет синфемы «отражениями» (*ἐμφάσεις*). Посредством «симпатии» отражения богов находятся в чувственных сущностях, а причины чувственных предваряют их, находясь в богах. «Края» (боги и смертные) связываются средними родами демонов, которые поддерживают общность (*κοινωνίαν*) вселенной¹⁰.

⁸ См. Прокл, *In Crat.* 71, 18-39 (здесь и далее пер. А. В. Петрова).

⁹ См. Прокл, *In Tim.* I, 21, 11 sqq.; 215, 24. См. Он же, *In Tim.* I, 139, 22-29: «Здесь вещи просвещаются (*ἐλλάμπεται*) [богами] сообразно своей готовности (*ἐπιτηδειότητος*)... Эту готовность вещей создает и вся природа в целом, вложившая (*ἐντιθεῖσα*) в каждое из просвещаемых божественные синфемы, посредством которых [всё] естественным образом (*αὐτοφυῶς*) приобщается (*μετέχει*) к богам (ведь будучи прикреплена (*ἔξηρτημένη*) к богам, природа влагает (*ἐντίθησι*) в вещи образы (*εἰκόνας*) богов: в одни — одни, в другие — другие)». Ср. Там же, 209, 13.

¹⁰ См. Прокл, *In Alc.* I, 69, 3-12: τὰ θνητὰ *μετίσχει* τῶν θείων *ἀπορροῶν*· καὶ οὕτω δὴ ζῶα καὶ φυτὰ δημιουργεῖται, τὰ μὲν ἄλλων θεῶν, τὰ δὲ ἄλλων *εἰκόνας* φέροντα· καὶ τούτοις προσεχῶς μὲν οἱ δαίμονες τὰς *ἐμφάσεις* τῶν σφετέρων ἡγεμόνων παρέχονται, ἔξηρτημένως δὲ οἱ θεοὶ τοῖς δαίμοσιν ἄνωθεν ἐποχοῦμενοι. καὶ διὰ τοῦτο συμπαθῆ καὶ τὰ ἔσχατα τοῖς πρώτοις ἐστί· τῶν τε γὰρ πρώτων εἰσὶν

Посредством синфем индивидуальная душа соединяется с Единым:

«...наилучший и совершеннейший (τελειωτάτην) [тип жизни] — тот, согласно которому душа сочетается (συνάπτεται) с богами и живет жизнью, наиболее родственной им, соединенной (ἡνωμένην) [с ними] через предельное подобие. [Тогда] её жизнь принадлежит не ей, но им, она превосходит свой ум и пробуждает [в себе] невыразимую синфему единенного (ἐνιαίας) бытия богов и соединяет подобное с подобным (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον)¹¹, свой свет (τὸ ἐαυτῆς φῶς) — с тамошним светом, [соединяет] единовиднейшее своей сущности и жизни — с Единым, которое превышает всяческой сущности и жизни»¹².

Здесь, как и в других местах, Прокл подчеркивает связанность синфем с Единым. Можно предположить, что синфема отождествляется с «Единым внутри нас». Яснее Прокл формулирует это в другой работе:

«Душа составлена из священных логосов и божественных символов, первые из которых происходят от мыслящих видов, а вторые — от божественных генад. Поэтому мы суть образы (εἰκόνες) мыслящих сущностей, но изваяния (ἀγάλματα) непознаваемых синфем. И как всякая душа, является полнотой видов (εἰδῶν), но целиком приведена в бытие (ὑφέστηκεν) согласно одной причине, так она причастна (μετέχει) и всем синфемам, через которые сочетается (συνάπτεται) с богом, тогда как её существование (ὑπαρξίς) обособляется в едином»¹³.

ἐν τοῖς ἐσχάτοις ἐμφάσεις καὶ τῶν ἐσχάτων ἐν τοῖς πρώτοις τὰ αἷτια προείληπται τὰ τε μέσα γένη τῶν δαιμόνων συμπληροῖ τὰ ὅλα καὶ συνδεῖ καὶ συνέχει τὴν κοινωσίαν αὐτῶν, μετέχοντα μὲν τῶν θεῶν, μετεχόμενα δὲ ὑπὸ τῶν θνητῶν.

¹¹ Ср. Прокл, *In Alc.* 247, 7-12: αὐτὴν τὴν ἄκραν ὑπαρξίν ἀνεγείραι δεῖ τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν ἐν ἑσμεν καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἐνίξεται τὸ ἐν ἡμῖν. ὡς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' οὗ πᾶσιν ἡ ἔνωσις, κατὰ τὸ ἐν καὶ οἶον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν... Он же, *In Crat.* 113, 33-34: τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς συνάπτεσθαι πεφύκαμεν. См. Rist, "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", *Hermes* 92 (1964), p. 220 f. [213-225].

¹² См. Прокл, *In Rem.* I, 177, 15-23.

¹³ См. Прокл, *De Phil. Chald.* 5. См. Rist, "Mysticism and Transcen-

Теургия и Халдейские речения

Остается неясным, кто первым стал разрабатывать теорию генад: был ли это Ямлих (240/5 – ок. 325 гг.), или в виде более или менее разработанного учения представления о генадах сформировались позже — у Сириана. Еще более вероятно, что теория генад постепенно развивалась, получив оформленный статус только у Прокла. Но Ямлих безусловно является первым, кто сознательно попытался соединить теорию неоплатонизма с обрядовой практикой таинств и теургии. Привлечение понятийного аппарата неоплатонической философии позволило Ямлиху поднять теургию над уровнем обыденной магии. В его системе для возвращения и единения с богами уже не достаточно созерцательной анагогии. Необходимым условием становится священнодействие: обряды «иератического искусства» (теургии) возводят ум теурга к богу и обеспечивают его единство с богами.

Важным священным текстом, служащим отправной точкой для религиозно-метафизических построений Ямлиха, являются так называемые *Халдейские речения* (*оракулы*). Традиция приписывает авторство этих составленных в стихах *Речений* (*λογία δι' ἐπῶν*) Юлиану Халдею и его сыну Юлиану Теургу, жившим в период правления Марка Аврелия (121–180 гг.). Влияние *Речений* на поздний неоплатонизм значительно. Согласно Дамаскию Ямлих написал трактат из двадцати восьми книг, посвященных халдейскому богословию. Прямое или опосредованное знание *Речений* демонстрируют Порфирий (ок. 232–303 гг.), а также африканские авторы — Арнобий из Сикки (ок. 253–327 гг.), Марий Викторин (ок. 280 – ок. 363 гг.), в работах которого сохранились многие фрагменты. У Августина (в *О граде Божиим*) фрагменты *Речений* смешаны с Порфириевыми *De regressu animae*. Идеи *Речений* различимы у Африкана, Синезия из Кирены (ок. 370–413 гг.), Марциана Капеллы (fl. кон. V в.). Прокл оставил комментарий на *Речения*, отрывки которого достигли нас через Пселла (ок. 1018–1082 гг.). В философском плане учение *Речений* напоминает таковое у Нумения. Ос-

dence...”, p. 220 f. «Существование» (*ὑπαρξις*), упоминанием которого заканчивается цитируемый отрывок, отличается от «сущности» (*οὐσία*), являясь высшим видом бытия. То, что выше бытия — это не *οὐσία*, но *ὑπαρξις*. Такое терминологическое различие появляется уже у Порфирия.

тается неясным последовательность влияния. Фестюжьер и Важинк считают, что *Речения* представляют собой стихотворное переложение философской системы Нумения, напротив, Леви и Доддс полагают, что это Нумений строит на них свою философию¹⁴.

Теургическое восхождение души

Прокл говорит, что в обряд халдейских таинств входило «отделение души от тела». Он утверждает, что это «иератическое» (т. е. теургическое) действие выполнялось посредством некоего посвящения¹⁵. Описание теургического акта у Ямвлиха подражает тому, как Плотин описывал таинственное единение с высшим бытием. Ямвлих говорит, что боги соединяют с собой души теургов, приучая их отделяться от тела, в то время когда они еще находятся в телах¹⁶.

Как замечает Леви¹⁷, указанные тексты демонстрируют влияние *Речений*, соединенных с платоновскими представлениями об отделении души от тела (*Федр* 67cd) и созерцании умопостигаемого сущего (*Федр*, passim). И то, и другое спасительно для души¹⁸, поскольку

«...созерцающая блаженные зрелища ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu \tau\grave{\alpha} \theta\epsilon\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\alpha$)¹⁹, душа обретает иную жизнь ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\nu \zeta\omega\eta\nu$)²⁰ и осуществляет иную деятельность ($\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}$), и ей кажется, что она уже не человек²¹, и так это и есть на самом деле. Часто, отбросив

¹⁴ Подробнее см. Édouard des Places, “Notice”, в *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit par É. des Places* (Paris: Les Belles Lettres, 1971), p. 7-52. О *Халдейских речениях* см. фундаментальное исследование: Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (¹1956). Nouvelle édition par Michel Tardieu (*Études Augustiniennes*, 1978).

¹⁵ См. Прокл, *In Rem.* II, 123, 8-21.

¹⁶ См. Ямвлих, *О таинствах* I, 12, 10-16: «боги в изобилии изливают свет ($\tau\grave{\alpha} \phi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota\lambda\acute{\alpha}\mu\pi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$) на теургов, призывая ($\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$) к себе их души, сообщая ($\chi\omicron\rho\eta\gamma\omicron\upsilon\delta\nu\tau\epsilon\varsigma$) им единение с собой и приучая души, пусть даже пребывающие в телах, отделяться ($\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$) от тел и обращаться ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) к их вечному умопостигаемому началу».

¹⁷ См. Lewy, *Chaldean Oracles*... p. 188, n. 42.

¹⁸ См. Ямвлих, *О таинствах* I, 12, 18: $\tau\eta\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$.

¹⁹ Ср. Платон, *Федр* 247a 4; 250b 6.

²⁰ Плотин (I, 2, 7) цитируется Марином — см. *Прокл, или О счастье* 25.

²¹ Плотин VI, 9, 9 et passim.

собственную жизнь, она получает взамен, как вершину блаженства, деятельность богов (*τῶν θεῶν ἐνέργειαν*)... Восхождение, обретаемое путем заклинаний (*ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος*), дает жрецам очищение от страстей, избавление от мира становления и единение с божественным началом»²².

Душа, освободившаяся от тела, становится бессмертной в теургическом восхождении. Это центральная тема *Халдейских речений*. В нескольких *Речениях* описывается восхождение души, отделившейся от тела (Леви считает, что здесь описан теургический обряд соделывания души бессмертной):

«...исследуй луч души — откуда [она спустилась] определенным порядком²³, чтобы служить телу, [и как], соединив [жреческое] дело со священным словом, ты возведешь её обратно к [небесным] порядкам»²⁴.

Поиски луча души — это воспоминание о её небесном происхождении. Посвящаемый готовит себя к возвращению посредством магических обрядов и слов, поскольку:

«Отчий ум не принимает во внимание желание души вернуться к нему до тех пор, пока она не выйдет из забвения и не изречет слово (*ῥῆμα*), припомнив (*μνήμην ἐνθήμενῃ*) Отчую священную синфему»²⁵.

Желание души вернуться туда, откуда её послал вниз Отчий Ум, осуществится только, если она вспомнит тайное слово-синфему, забытое²⁶ ею при вхождении в тело. Условный пароль,

²² См. Ямвлих, *О таинствах* I, 12, 18-25.

²³ «Неким порядком», т. е. через эфир, солнце, луну и воздух, в тело посвящаемого, который должен отвести луч души назад к её умному истоку.

²⁴ См. Пселл, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 131, 16-18 (1129С, Kroll): *δίξῃαι ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἢ τίνι τάξει / σώματι θητεύσας ** ἐπὶ τάξιν / αἰθῆρι ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας*.

²⁵ См. *Халдейские оракулы* 109, 1-3: *Ἄλλ' οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς, / μέχρῃς ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ / μνήμην ἐνθήμενῃ πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ*.

²⁶ О забвении, охватывающем душу при вхождении в тело, см. Платон, *Федр* 250а, *Государство* 621а; Плотин IV, 3, 26; Порфирий, *Sent.* 29, 2; Ямв-

произнесение которого делает высший Ум благосклонным к желанию души, тождественен одному из тайных звучаний-символов, которые Ум рассеял по миру:

«Отчий Ум, который мыслит умопостигаемое и облекается в невыразимую красоту²⁷, рассеял по миру символы»²⁸.

Позднейшие комментаторы интерпретировали это *Речение* так, что символы засеивались Отцом в разумные души. Например, Прокл пишет о «невыразимых символах, которые Отец душ в них посеял»²⁹. Того же мнения придерживается Пселл³⁰. Однако, нет необходимости предполагать подобное для самого текста *Речения*.

Как бы то ни было, общий смысл учения, подразумевающегося в *Халдейских речениях* ясен. Магические имена и формулы, посредством произнесения которых теург получает единство с божеством, вложены в мир самим высшим Отцом, который рассеял их, дабы сохранить бытие и гармонию вселенной.

лих, *О таинствах* III, 20; Синезий, *De insomniis* 5, 1296В; Прокл, *In Alc.* 472, 20; 502, 3; 545, 14; Он же, *In Parm.* 670, 16; Он же, *In Tim.* I, 82, 30.

²⁷ «Невыразимая красота» — это умопостигаемое, ср. Филон, *О сотворении мира* 71: «там он созерцает образцы и идеи, превосходную красоту (τὰς ἰδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη) того, что он здесь видел чувственным, и объятый трезвым опьянением, словно вдохновением корибанты, но исполнившись иного желания и вожделения лучшего и достигнув благодаря этому высот свода умопостигаемого, он как бы попадает к самому великому царю».

²⁸ См. *Халдейские речения* 108: Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἄφραστα κάλλη <...>εἶται). Это место в рукописях испорчено. Даются чтения: κάλλη εἶται [perf. med. от ἐννυμι], καλεῖται, κάλλη νοεῖται. В Lewy, p. 191, n. 55 предложена эмендация <ἐφ>εἶται, но она не кажется убедительной. Ср. также Прокл, *In Tim.* II (Festugiere, p. 32, n. 2).

²⁹ См. Прокл, *In Tim.* I, 211, 1-2: συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατὴρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς. В другом месте Прокл дает парафраз первой строки *Речения*: «по словам теургов, невыразимые имена богов наполняют целый космос» (*In Alc.* I 150, 10-11: τὰ γὰρ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὄλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσι).

³⁰ Ср. Пселл, *Expositio in Oracula chaldaica* 140, 10 (O'Meara, PG 122, 1141A): «символы, которые отчий ум посеял в душах» (σύμβολα πατρικὸς νόος ἔσπειρε ταῖς ψυχαῖς).

То, что *σύμβολα* и *συνθήματα* тождественны магическим именованиям подтверждается тем, что для Прокла это синонимы. Например, в *In Crat.* 71, 1, где говорится о божественных именах (*περὶ θείων ὀνομάτων*), последние обозначены и как «символы»³¹, и как «синфемы»³².

Имея происхождение в умопостигаемом, человеческая душа знает эти правящие миром «имена», но забывает их при нисхождении в область материального и вновь вспоминает их, только когда освобождается от земных уз. Посредством произнесения этих магических именований теург получает власть над космическими силами и помогает своей душе соединиться с «невыразимой красотой» наднебесного мира.

Впоследствии представление *Халдейских речений* об именах-символах, рассеянных Отцом всего по миру, было развито Проклом в учение о том, что, создавая мир, демиург одновременно давал каждой вещи имена:

«Уподобительное действие демиургического ума двояко. Одним он, глядя на умопостигаемый образец, дает бытие целому космосу (*ὑφίστησι*), а другим он провозглашает (*ἐπιφημίζει*) для каждой вещи подобающие имена... *Речение* гласит:

*отчий ум рассеял в мире символы,
посредством которых он мыслит умопостигаемое
и соединяет с невыразимой красотой»*³³.

Синфемы и идеи-логосы

Как уже было отмечено, идеи (логосы) и синфемы соотносятся с разными аспектами всеобщего исхождения из Единого и возвра-

³¹ Ср. Прокл, *In Crat.* 71, 27-28: *σύμβολα τῆς ὅλης δημιουργίας*; 71, 43-44: *οἱ θεοὶ τοῖς ἀφ' ἑαυτῶν παραγομένοις ἐνδιδόασι τῆς σφετέρας αἰτίας σύμβολα*.

³² Там же, 71, 18-19: *συνθήματα καὶ ἔχνη πᾶσιν ἐνέσπειραν*; 71, 29-31: *ἐκάστῳ τῶν ὄντων σύνθημα*; 71, 33-34: *τοῦ ἐν αὐτοῖς συνθήματος*; 71, 40-41: *πατὴρ ἐνέσπειραν τοῖς δευτέροις τῆς οἰκείας ιδιότητος συνθήματα*; 71, 45-46: *ἐνσπειρόμενα τοῖς δευτέροις συνθήματα ἄρρητὰ ἐστὶν καὶ ἄγνωστα*.

³³ См. Прокл, *In Crat.* 52, 1-15; *Халдейские речения*, р. 50 (Kroll): *σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, / οἷς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἀφράστῳ κάλλει ἐνοῦται*. Ср. также Он же, *In Tim.* I, 340, 12 sqq.

щения в Единое. Таким образом, и те, и другие, в некотором смысле, могут считаться «вратами богов». Не случайно, они сопологаются и в текстах. Например, Ямвлих представляет их как пару³⁴ (противопоставляя моменты «демиургии», связанной с логосами, и «обозначения», связанного с синфемами). Прокл также сопологает их, в то же время разводя логосы (идеи) и синфемы:

«Философия наставляет, что причинами отпадения от богов и возвращения к ним являются, [соответственно], забвение и припоминание вечных логосов. А [Халдейские] речения [учат, что указанное выше связано с забвением и припоминанием] отчих синфем»³⁵.

Прокл тоже упоминает синфемы вместе с логосами, говоря, что «[мировая] душа происходит (*παράγεται*) от демиурга и наполняется гармоническими логосами и божественными демиургическими символами»³⁶. Он же часто говорит о причастности всего к синфемам:

«прохождение во всё являет демиургическую и творческую (*ποιητικῆς*) Причину, которая стремится наполнить всё собой и сделать его благим, для чего *всё, насколько возможно, уподобляется демиургу*³⁷, причастуя (*μετασχόντα*) чему-то божественному и невыразимым синфемам, которыми оно наделяется при создании вселенной»³⁸.

³⁴ См. Ямвлих, *О таинствах* III, 15 (136), 20-28: «[Демоны] показывают волю богов в символах (*συμβολικῶς τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι*) и, по словам Гераклита, предсказание о будущем «не говорят, не утаивают, но обозначают» (*σημαίνοντες*), поскольку также и в этом предсказании они отпечатывают (*ἀποτυποῦσι*) способ демиургии (*τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον*). И подобно тому, как они порождают все посредством образов (*δι' εἰκόνων γεννώσι*), они также обозначают все посредством символов (*σημαίνουσιν διὰ συνθημάτων*). Ср. *выше*, примеч. 10.

³⁵ См. Прокл, *De Phil. Chald.* V: «Ἡ φιλοσοφία τὴν τε λήθην καὶ ἀνάμνησιν τῶν αἰδίων λόγων αἰτιᾶται τῆς τε ἀποφοιτήσεως τῆς ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ τῆς ἐπ' αὐτοὺς ἐπιστροφῆς· τὰ δὲ λόγια, τῶν πατρικῶν συνθημάτων. Хотя здесь, возможно, у Прокла речь идет об одних вещах, но разных контекстах — философском (логосы) и религиозном (символы).

³⁶ См. Прокл, *In Tim.* I, 4, 32.

³⁷ См. Платон, *Тимей* 29e 2-4.

³⁸ См. Прокл, *In Tim.* I, 365, 21-26.

Если посредством логосов сущее выводится в бытие и наделяется формой, то знаки дают сущему совершенство и возвращение:

«Виножник вселенной (τῶν ὄλων) повсюду рассеял синфемы своего всецелого превосходства (ὑπεροχῆς) и через них укрепил (ἰδρυσε) всё окрест себя. Таким образом, он невыразимо присутствует (παρεστίω) во всем, оставаясь за пределами всему. Поэтому каждый, проникая в невыразимое своей природы, обнаруживает там *символ Отца* всего. Всё от природы читает Его и соединяется (ἐνίξεται) с Ним через надлежащую таинственную синфему, совлекая с себя собственную природу. Вождедая (πρόθω) непознаваемую природу и исток блага, всё стремится быть лишь его синфемой и лишь участвовать (μετέχειν) в нем. Возбравшись к этой Причине, оно [застывает] в безмятежности и избавляется от присущих всему по-природе мучений и любви (ἔρωτος) по отношению к непознаваемой, невыразимой, не допускающей участия в себе (ἀμεθέκτου), сверхполной Благодати»³⁹.

Единство и теургия

У Прокла (и, возможно, у Сириана) механизм достижения единства с богами в теургии получил теоретическое обоснование при помощи учения о генадах, которые объясняли присутствие Единого на различных онтологических уровнях. Считалось, что чем выше чин ипостаси, тем шире область её действия⁴⁰. Если говорить о связи разных уровней в системе Прокла, то теснее всего соединяются наиболее удаленные друг от друга. Например, материя (низший уровень), как лишенная бытия, жизни, ума, связана узами «симпатии» с самим Единым (высший уровень), с которым у неё гораздо больше сходства, чем с более близкими уровнями растительного, животного и разумного. Камни, имеющие только существование (вто-

³⁹ См. Прокл, *Платоновская теология* II, 56, 16-24 (пер. Л. Ю. Лукомского). Ср. Прокл, *In Tim.* I, 161, 10: «мировая Душа, обладающая логосами всех божественных [идей] и связанная с тем, что ей предшествует, вкладывает (ἐντίθησιν) в разные части [протяженности] сродство (οἰκειότητα) с разными силами и символы различных божественных чинов... Душа посредством божественных синфем делает и этот мир протяженным и живым» (пер. С. В. Месяц).

⁴⁰ См. Прокл, *Первоосновы теологии* 57; 59; 140.

рой снизу уровень), связаны с сущим в Уме, растения — с жизнью в Уме и т. д. Таким образом, Единое, которое действует на всех уровнях, наиболее явно наличествует на высшем и низшем из них.

Подобное представление дало теоретическую основу магическому учению о силе камней, трав и прочих материальных объектов, находящихся у подножия иерархии. Тем не менее, сам Прокл нигде не говорит о том, что высшее мистическое единство может быть достигнуто через операции с камнями и травами. Он предполагает скорее обратное, и как у Ямвлиха, эти средства оставлены у него за низшими уровнями теургии. Прокл замечает, что мы поднимаемся к высшим уровням через отвлечение от «природы и природных энергий» (*τὴν φύσιν καὶ τὰς φυσικὰς ἐνεργείας*) и через использование «перводействующих божественных сил» (*ταῖς πρωτουργοῖς καὶ θείαις δυνάμεσι*)⁴¹. Поскольку до этого он упоминал синфемы, соединенные с материальными объектами, эта заключительная фраза предполагает, что теург переходит от уровня генад, имманентных телесному (т. е. от синфем), к генадам, находящимся в Едином. Это подтверждают отрывки, в которых Прокл обсуждает высший уровень соединения и в этом контексте упоминает о «цветке ума» (*ἄνθος νοῦ*) индивидуальной души. Скорее всего, «цветок ума» (как высшая часть души или даже как Единое, с которым может соединиться ум, превысив самого себя) тождествен «невыразимой синфеме единенной ипостаси богов»⁴². Таким образом, на высшем уровне теургии синфема, отвечающая за восхождение теурга, является тем знаком присутствия Единого в нас, который сам есть «озарение» (*ἐλλάμψις*) от генады». Прокл нигде явно не говорит об «ἐλλάμψις генады» в душе, но указанный отрывок (*In Rem. I, 177*) близок к этому смыслу, поскольку Прокл обычно говорит о присутствии генад в виде синфем⁴³.

⁴¹ См. Прокл, *De sacrificio et magia* 151, 22-23.

⁴² См. Прокл, *In Rem. I, 177*: τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας ὑποστάσεως.

⁴³ См. Прокл, *In Tim. I, 36, 7-26*. Метафизический принцип, лежащий в основе представлений об «озарении» (*ἐλλάμψις*) и «собственном признаке» (*ιδιότητες*) объясняется Проклом в *Первоосновах теологии* 125, и особенно в 64: αἱ ἐλλάμψεις ἐνώσεων. С другой стороны, следует быть осторожными в отождествлении имманентной генады и индивидуальной синфемы. Полеми-

Применительно к учению о теургии важнейшим нововведением Ямвлиха было постулирование наличия у симпатии трансцендентной причины и понятие о локализации, посредством которой божественная воля наделяет те или иные материальные сущности или существа особыми способностями. Это существенно отличается от представлений о всемирной симпатии у Плотина⁴⁴.

Прокл, как и Ямвлих, почти наверняка разделял теургию на высшую и низшую. Оба рассматривали когнитивный элемент как важный, но недостаточный без теургии, поскольку оба считали соединение превышающим человеческие усилия (включая и мыслительные). Как представляется, оба допускали ритуал на высшем уровне теургии, хотя и последовательно ограничивали его роль по мере приближения к окончательной цели. Ключевым в Прокловом изложении теургии является её связь с единством. Теургия в конечном итоге зависит от Единого через генады, представленные на различных уровнях посредством синфем.

В *О таинствах* Ямвлиха постулируется божественное происхождение теургического единения:

Теургическое единение обеспечивается совершенноделанием (τελεσιουργία) невыразимых дел, благочестивое исполнение (ἐνεργουμένων) которых превышает всякое мышление, и силой невыразимых **символов** (ἀφθέκτων συμβόλων), понимаемых только богами. Поэтому мы и не совершаем это при помощи мышления — в таком случае их исполнение (ἐνέργεια) будет чисто мыслительным (νοερά) и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. Ибо, даже когда мы не мыслим, **синфемы** сами по себе делают (δρά) свое дело, и невыразимая сила богов, к которым восходят (ἀνήκει) эти синфемы, узнает свои изображения (εἰκόνας) сама по себе, но не потому, что пробуждается (διεγείρεσθαι) нашим мышлением. Ведь противно природе, чтобы объемлющее приводилось в движение объемлемым, или совершенное — несовершенным, или же целое — частями. Именно потому в первую очередь не нашими мысля-

зируя с Порфирием, Ямвлих в *О таинствах* IX, 8 выступал против полного отождествления личного демона и «я». Их отношения тесные, но не до конца ясные.

⁴⁴ См. Smith, *Porphyry's Place...* p. 139.

ми (*νοήσεων*) божественные причины призываются к действию; напротив, нужно полагать эти мысли, и всецелые лучшие расположения (*διαθέσεις*) души и нашу чистоту прежде всего некими сопутствующими причинами (*συναίτια*), а собственно пробуждающими (*ἐγείροντα*) божественное воление (*βούλησιν*) являются сами божественные синфемы⁴⁵.

Из приведенного текста следует, что для теургического соединения с богами необходимы три условия: 1) божественные сила и причины (*τὰ θεία αἴτια, δύναμις θεία*); 2) обряды, активизирующие символы и синфемы (*σύμβολα, συνθήματα*); 3) мышление-понимание и добродетель самого теурга. Все три компонента рассматриваются Ямвлихом как необходимые.

Что касается добродетели, то предшественник Ямвлиха Порфирий, скорее всего, полагал, что личные качества не влияют на действенность теургического священнодействия. Напротив, начиная с Ямвлиха они считаются обязательными для успеха теургии⁴⁶. Позднее Олимпиодор даже будет специально выделять в особый класс иератические добродетели, коррелирующие с «боговидным в душе». При этом он указывал, что первым о них заговорил Ямвлих, а продолжили обсуждать — в кругу Прокла⁴⁷. Соответствующее сочинение Ямвлиха (*Ο добродетелях*) утрачено, но термин схожий с *θεοειδές τῆς ψυχῆς* можно найти в других его работах⁴⁸.

В отношении важности когнитивного фактора, Ямвлих подчеркивает: «без познания не бывает действенного соединения, но познание не тождественно ему»⁴⁹, а в приведенном тексте мышление

⁴⁵ См. Ямвлих, *Ο таинствах* II, 11 (96-97), 20-41.

⁴⁶ См. Smith, *Porphyry's Place...* p. 134.

⁴⁷ См. Олимпиодор, *In Phaed.* 114.16 sqq. (= Damascius, *In Phaed.* [versio 1] 143, 1 Westerink): «Ὅτι εἰσὶ καὶ αἱ ἱερατικαὶ ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοειδές ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὖσαι ἐνιαθαί γε ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον.

⁴⁸ См. Ямвлих, *Ο таинствах* I, 15 (46), 22: «божественное в нас и мыслительное, и единое (*τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἓν*)»; 3, 28 (168), 14: «от сущностей единовидных и умопостигаемых».

⁴⁹ Там же, II, 11 (98), 49-50: «Ἄλλ' οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γινῶναι παραγίγνεται ποτὲ ἢ δραστικῇ ἔνωσις.

(νόησις) и «все лучшие расположения души» (τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις) названы вспомогательными причинами (συναίτια)⁵⁰. Таким образом, когнитивные процедуры с необходимостью подводят теурга к соединению, но само соединение совершается на уровне, на который человек как таковой подняться не может.

И здесь важны упомянутые символы и синфемы. Именно «божественные синфемы», согласно Ямвлиху, являются тем, что «собственно пробуждает божественную волю». Синфемы «совершают свое дело сами по себе» (αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκεῖον ἔργον)⁵¹. Трансцендентные миру боги откликаются, когда теург активизирует эти материальные символы. Синфемы-знаки присутствуют в мире, чтобы напоминать нам о богах — πρὸς ἀνάμνησιν τῶν θεῶν⁵². При этом «невыразимая сила богов... сама по себе узнает свои образы» (ἡ τῶν θεῶν... ἄρρητος δύναμις αὐτῇ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγινώσκει τὰς οἰκείας εἰκόνας)⁵³. Следовательно, хотя синфемы, пригодность и νόησις теурга являются необходимыми, но не достаточными условиями соединения с богами; последними нельзя манипулировать, боги не зависят от человека⁵⁴. Не случайно сами синфемы именуются «божественными», а не человеческими. Поэтому Ямвлих говорит, что «божественное приходит в движение от себя самого» (τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται). «Невыразимая сила» (= «божественная причина») и «божественные синфемы» помещаются Ямвлихом на один уровень. Эта же идея повторяется в другом месте, где сказано, что в силу присутствия «невыразимых символов» человек возводится на уровень богов (т. е. действует уже не как человек, но как бог) и тогда получает право соединиться с ними⁵⁵.

⁵⁰ Там же, II, 11 (97), 36-37.

⁵¹ Там же, II, 11 (97), 27.

⁵² См. Прокл, *In Tim.* I, 213, 17.

⁵³ См. Ямвлих, *О таинствах* II, 11 (97), 28-30.

⁵⁴ Там же, II, 11 (97), 10-11: «то, что собственно пробуждает божественную волю, это сами божественным знакам. Таким образом, божественное приходит в движение само по себе и не получает начала деятельности ни от какого менее совершенного существа».

⁵⁵ Там же, IV, 2 (184), 23-32: «теургия, опираясь посредством божественных синфем (τοῖς θεοῖς συνθήμασι) и поднимаясь через них (δι' αὐτῶν)

Для Ямвлиха «символы» на низшем уровне — это «орудия», проводящие силу богов⁵⁶. Они необходимы потому, что бог сам не присутствует там, где ощущают его воздействия⁵⁷. «Бог присутствует извне и использует прорицателя как орудие, который уже не является собой и совершенно не сознает того, что говорит и где находится»⁵⁸. Ямвлих подчеркивает, что бог «остаётся» выше, тогда как его воздействия ощущается внизу:

«[Прорицание] не низводит ум высших существ до здешнего и до нас, но обращает (*ἐπιστρέφει*) к [уму], пребывающему в самом себе, знамения и все искусство прорицания и обнаруживает (*ἀνευρίσκει*) их, исходящих (*προϊόντα*) от него»⁵⁹.

ввысь, сочетается с лучшими [сущностями] и гармонично присоединяется к их порядку (*διακόσμησιν*), так что становится способной облечься в божественную форму (*τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι*)... [С одной стороны], она естественным образом призывает идущие от вселенной силы, как [некто] более высокое, [чем она сама], поскольку призывающий является [всего лишь] человеком, а с другой стороны, она повелевает (*ἐπιτάττει*) ими, поскольку посредством невыразимых символов она некоторым образом облачается в иератическое божественное убранство (*τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα*).

⁵⁶ Там же, III, 1 (100-101), 20-27. Ср. Прокл, *De sacrificio et magia* 148, 20-149, 9.

⁵⁷ Там же, III, 11 (126), 62-67: «...возле [дельфийской пророчицы] является озаряющий (*ἐπιλάμπων*) бог, который не есть ни огонь, ни дух, ни собственный трон или все природные или священные приготовления, наблюдаемые в этом месте». Здесь слово «озаряющий» (*ἐπιλάμπων*) отсылает к уже упоминавшемуся термину *ἔλλαμψις*, который у неоплатоников описывал просвещение, получаемое теургом от богов; III, 11 (125), 26-29: «божественное не распространяется, как протяженное и имеющее части (*διαστατῶς καὶ μεριστῶς*), на вещи, которые ему причастны, но присутствует извне и озаряет (*παρέχον ἔξωθεν καὶ ἐπιλάμπων*) [водный] источник, наполняя его своей пророческой (*μαντικῆς*) силой».

⁵⁸ Там же, III, 11 (125), 37-39: *πάρεστι δ' εὐθὺς καὶ χρῆται ὡς ὄργανον τῷ προφήτῃ οὐτε ἑαυτοῦ ὄντι οὐτε παρακολουθοῦντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἐστίν*. Ср. Там же, III, 16 (138), 36-41: «посылая людям знамения, боги пользуются множеством вспомогательных средств (*ὡς ὄργανοις μέσοις πολλοῖς οἱ θεοὶ χρώμενοι*): с помощью демонов, душ, всецелой природы, с помощью всех повинующихся им явлений мира, сохраняя и направляя одним началом, согласно своей воле, исходящее из себя движение».

⁵⁹ Там же, III, 16 (139), 47-50.

Выше рассматривались три необходимых условия теургического соединения с богами, согласно Ямвлиху. Прокл превращает эту троицу в пятерицу, когда рассуждает о единстве с богами через посредство молитвы рассуждает и Прокл. При этом он перечисляет пять видов причин, обеспечивающих это единство:

- (1) творящие (*ποιητικός*) причины — это сами действующие силы богов (*δραστηρίους τῶν θεῶν δυνάμεις*);
- (2) совершительные / целевые (*τελικός*) причины — это незапятнанные блага души (*ἄχραντα ἀγαθὰ τῶν ψυχῶν*);
- (3) парадигматические (*παραδειγματικός*) суть перводействующие причины (*πρωτοουργὰ αἴτια*) сущих. Исходя из Блага, эти причины остаются соединенными с ним в одном невыразимом единстве;
- (4) видовые / формальные (*ειδικός*) причины уподобляют души богам (*τὰ ἀφομοιωτικὰ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς*) и приводят к совершенству их всецелую жизнь;
- (5) материальные (*ὕλικός*) причины — это синфемы (*συνθήματα*), которые демиург вложил (*ἐνδοθέντα*) в сущность душ, чтобы те вспоминали богов (*πρὸς ἀνάμνησιν τῶν θεῶν*), давших бытие (*ὑποστησάντων*) им и всем прочим⁶⁰.

Таким образом, синфемы, вложенные демиургом в каждую душу, у Прокла считаются материальными причинами.

Важно, что и у Ямвлиха, и у Прокла главными причинами единения являются сами боги, а не человек. Синфемы для обоих являются сопутствующими причинами. Тем не менее, в системе Прокла синфемы занимают более скромное место, чем у Ямвлиха.

Говоря о синфемах, которые являются собственными признаками (*ιδιώματα*) богов, вложенными в нижестоящие порядки бытия, Прокл различает:

- 1) невыразимые «качества (*χαρακτῆρες*) света», которые пронизывают все порядки бытия и просвещают все сущее;
- 2) «символы богов», средние между невыразимым и изреченным;

⁶⁰ См. Прокл, *In Tim.* I, 213, 8-18.

3) «божественные имена», посредством которых богов призывают и воспевают⁶¹.

Синфемы первого и второго рода существуют по разному на разных уровнях бытия. Применительно к символам богов Прокл пишет:

«Таково то, что именуется символами богов. В более высоких порядках (*διακόσμοις*) они существуют единовидно (*μονοειδῆ*), а в тех, что уступают [им] — многовидно (*πολυειδῆ*). Подражая этому, теургия тоже задействует (*προφέρεται*) их [символы] посредством высказываемых (*ἐκφωνήσεων*), хотя и нечленораздельных [выражений]⁶²».

Здесь под «нечленораздельными» символами Прокл имеет в виду магические заклинания на неведомых языках. С одной стороны, они высказаны, т. е. переведены из сокрытости в явленность (что соответствует низшей сфере бытия), с другой, — они нечленораздельны, т. е. остаются свернутыми и нерасчлененными (развернутость появляется на уровне «рассуждения»). Таким образом, все значимые элементы священнодействия получают теоретическое обоснование и философскую интерпретацию.

Завершая рассмотрение функции «символов» и «синфем» в позднем неоплатонизме, можно заключить, что в системах Ямвлиха и Прокла религиозная и обрядовая практика получила в качестве основания сложную и развитую метафизику, с её представлением об иерархии вселенной; отождествлением блага и божественного — с Единым; с идеей о спасительном для человека характере восхождения и воссоединения с этим Единым.

⁶¹ См. Прокл, *In Crat.* 71, 39-120.

⁶² Там же, 71, 64-73.

ПРИГЛАШЕНИЕ ИСТОРИКА НА ПИР

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ ПОСИДОНИЯ В «ПИРУЮЩИХ СОФИСТАХ» АФИНЕЯ

Греческий автор Афиней¹ в своем труде «Пирующие софисты» пишет, что «...Посидоний из Стои, философию которой он избрал, в [своих] «Историях», прилежно собрал множество обычаев и традиций, установленных у [различных] народов» (*Athen.*, IV, 151e).

Действительно, Посидоний из сирийской Апамеи (или с Родоса, что менее вероятно) (*Strab.*, XVI, 2,13; *Athen.*, VI, 252 e), ок. 135 – ок. 50 гг. до н. э., был признан уже античной историографией подлинным «стоическим Аристотелем» за энциклопедическую широту своих научных интересов (Т. 3,31,91,100 ЕК)², оказавшим в дальнейшем влияние на обширный круг эллинистических авторов³. Являясь основателем стоической школы на Родосе, он, помимо традиционных разделов учения, занимался широким спектром естественных наук, а также географией, этнографией, что нашло отражение в его историческом труде. «Истории» Посидония в 52 книгах представляли собой продолжение «Истории» Полибия и заканчивались, по видимому, 84–83 гг. до н. э. Они были утрачены, и их фрагменты дошли до нас только через тексты позднейших античных авторов.

¹ Афиней из Навкратиса в Египте, III в. н. э., греческий автор, написавший произведение «Пирующие софисты» в 30 книгах, из которых сохранилось только 15. В нем представлены бесчисленные отрывки из утраченных греческих сочинений, памятников античной литературы, историографии, философии и т. д. — [Перевод первых восьми книг см.: *Афиней. Пир мудрецов*, пер. Н.Т. Голлинкевича, под ред. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 2003. — прим. ред.]

² Фрагменты Посидония (fr.) и свидетельства о нем (T.), не содержащиеся у Афиней, приводятся по трем последним изданиям: *Posidonius. The fragments* / Ed. by L. Edelstein and I.G. Kidd, Cambridge, 1972; *Poseidonios. Die Fragmente* / Hrsg. von W. Theiler, Bd.I, Berlin – New York, 1982; Long A.A., Sedley D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, 1987.

³ В исторической науке довольно точно установлено влияние Посидония на таких авторов как Страбон, Цицерон, Тит Ливий, Тацит, Диодор Сицилийский, Аппиан и др. См.: *Reinhardt K. Poseidonios*. München, 1921, S. 3-19 ff.; *Laffranque M. Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*. Paris, 1964, p. 2 ss.; *Malitz J. Die Historien des Poseidonios // Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft*, H.79, München, 1983, S. 60 f.

«Пирующие софисты» Афиня как раз и представляют один из самых обширных компендиумов отрывков «Историй» Посидония⁴. Большая часть из них объединена единой темой — описанием традиций пиршеств и застолий у различных народов. Видимо, эти эскизы были тематически выделены не только Афинеем, но уже самим Посидонием. Как показывает материал источника, они являются обязательной составляющей описания того или иного этноса и выстроены по определенному канону: кто и когда устраивает пир; как трапеза выстраивается, регламентируется; как приготовлена еда, что и в каком количестве съедается.

В целом, эти зарисовки можно было бы интерпретировать как примеры, образцы повседневной жизни, рассматривающие систему питания и связанные с ней обычаи. Однако анализ материала показывает, что для Посидония-историка ценен не только предметно-бытовой мир застольных обычаев (хотя в описаниях кельтов, парфян, сирийцев он тщательно разработан (*Athen.*, IV, 151e, 153a, 154b-c; V, 210d-f), а то, как эти традиции отражают нравы различных народов и свойства человеческой природы. Выявить смысловую нагрузку этих сюжетов возможно, на наш взгляд, имея в виду два фактора: влияние выбранного предмета на историческую рефлексию, а также принципы, которых осознанно придерживался автор в своих историсофских штудиях.

Пир кардинально отличается от повседневного приема пищи. Более того, пир (именно будучи пиром), по сути своей, противопоставлен обыденному потреблению пищи. Это особое, выгороженное из повседневности пространство, или, пользуясь терминологией М. Бахтина, — особый хронотоп. Это праздник, предполагающий изобилие и состояние эмоционального подъема, допускающее смещение обыденных отношений и обыденной манеры поведения⁵.

⁴ Посидоний Апамейский. Фрагменты «Историй» apud Atheneum // АК-РА. Сборник научных трудов / Под ред. А.В. Махлаюка / Пер. А. В. Хазиной. Н. Новгород, 2002. С. 155-162. Перевод был выполнен по изданию: Athenaeus. *The Deipnosophists* / Text with English translation by C. B. Gulick, vol. II-VII, Loeb Classical Library, L., 1928-1941.

⁵ Описывая застолья, Посидоний чаще всего использует существительные — *δείπνον* (трапеза, обед), *σμπόσιον* (пиршество, попойка), словосочетание — *τραπέζῃ δαινύναι* (угощать блюдом), либо пользуется производными формами от глагола *δειπνέω* (пировать, обедать).

Пирь сопровождали наиболее значимые моменты человеческой жизни во всех культурах: рождение, инициации, сезонные праздники, смерть, и в этом смысле являлись вершиной ритуала и сами были ритуализированы. Пирь, выгороженные из обыденного времени и пространства и физически, и даже метафизически, соотносились с повседневностью как сакральное с профанным. Как показал М. Элиаде⁶, в основе мировосприятия человека древности лежала базовая бинарная оппозиция «сакральное — профанное». В неотрефлексируемой форме эта оппозиция, как правило, разворачивалась в антиномиях более низких уровней: свое — чужое, правильное — неправильное, нравственное — безнравственное, цивилизованное — варварское. Для греков, как утверждает вслед за Г. Ллойдом П. Видаль-Наке, принцип полярности был одним из ведущих в их способе восприятия и изображения мира, являясь основой греческого дискурса⁷. Действительно, греки выделяли оппозиции, которые структурировали их мир через противоположности. Согласно Аристотелю, пифагорейцы «утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно:

предел	беспредельное
нечетное	четное
единое	множество
правое	левое
мужское	женское
покоящееся	движущееся
прямое	кривое
свет	тьма
хорошее	дурное
квадратное	продолговатое

(*Arist., Met., I, 5, 986a, 22-26*, пер. В. Ф. Асмуса).

Сам Аристотель в «Политике» пытался решить вопрос — насколько совпадают и в каких смыслах не совпадают пары взрослый — ребенок, мужчина — женщина, хозяин — раб, владелец мас-

⁶ См.: Элиаде М. Священное и мирское // Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Пер. с фр. Н. К. Грабовского. М., 2000. С. 254-350.

⁷ Lloyd G.E.R. Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought. Cambridge, 1966. Ср.: Видаль-Наке П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире / Пер. с фр. А. И. Иванчика и др. / Под ред. С. Г. Карпюка. М., 2001. С. 168-169.

терской – ремесленник (*Arist.*, *Polit.*, I, 1259a, 37sq.). Эти пары можно логично продолжить противопоставлениями: номос – фюсис, гражданин – чужестранец, грек – варвар.

Включая в предмет историописания традиции пиров у различных народов и, может быть, чувствуя в них средоточие и проявление чужой культуры, Посидоний неминуемо должен был использовать в их оценке перечисленные антиномичные пары. Собственно, во времена Посидония это был еще основной принцип осознания нового историко-географического пространства. Чужое, варварское, нецивилизованное, т. е. все внесистемное, с точки зрения греческого сознания, содержало в зародыше амбивалентную оценку, порождая определенные этнокультурные стереотипы массового сознания и историко-философской рефлексии. В греческой традиции доминировал негативный стереотип отношения к варварам, прошедший эволюцию в своем становлении. Образ варвара, нашедший свое выражение в понятиях «свой», «чужой», «отличающийся», первоначально констатировал лишь лингвистическое различие, ибо варвар для грека был тот, кто не владеет логосом⁸. В дальнейшем различия постепенно приобретали религиозные, политические и культурные смыслы, охватывая и тип питания, и манеру одеваться, и другие социально-культурные аспекты⁹. Основу взаимного противопоставления составлял не только огромный разрыв в уровнях социального и культурного развития и психологическая несовместимость, но и высокий уровень этнического самосознания греков. Определившийся к VII–VI вв. до н. э., он породил, как фиксируют источники, достаточно раннее возникновение греко-варварского антагонизма (*Hecat.*, fr. 119, FGrH, I, S. 23; *Aesch.*, *Persae*, 186-187; *Heraclit*, fr. 75, Diels, Bd.I, S. 175), отразившееся в устойчивом стереотипе массового сознания. Варварское — чужое, дикое, как минимум, требующее переделки.

Параллельно негреческое как внесистемное подвергалось инверсии, и тогда оно идеализировалось как воплощение естествен-

⁸ См.: *Diller H.* Die Hellen-Barbaren-Antithese im Zeitalter Perserkriige // *Grecs et Barbares. Entretien.* Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, t. VII, Vandoeuvres, 1961. P.40-41; *Schwabl H.* Bild der fremden Welt bei frühen Griechen // *Grecs et Barbares.* P. 4-5.

⁹ Подробнее см.: *Crudelitas.* The politics of cruelty in the ancient and medieval world: Proc. of the Intern. conf. Turku (Finland), May 1991 / Ed. by Viljamana T. et al., Turku, 1991. P. 86.

ного, природного и непорочного. В литературной, историко-философской традиции появлялся и функционировал другой стереотип — идеализированный варвар как воплощение естественного, близкого к природе человека (*Hom.*, II, I, 423; XIII, 5-6; *Od.*, I, 22-24; V, 282; IX, 92-97, 106-115, 269, 272-3; X, 112-116; *Hesiod*, fr. 55¹⁰; *Ephor*, fr. 42, 158, FGrH, Bd.I, S. 54-55, 91). В IV–III вв. до н. э. оба стереотипа получают свое логическое завершение в устойчивых оппозициях: «варвар – раб – враг», «варвар – непорочный человек». Эти оппозиции, видимо, и определяли закономерности восприятия и изображения варваров, часто противоречащие реальным данным (*Arist.*, *Polit.*, I, 1252a-1254b, 1285a; *Demosth.*, X, 33; XX, 150).

Повествуя о пиршествах кельтов, парфян, германцев, сирийцев, египтян (*Athen.*, IV, 151e, 152a-f, 154b-c; V, 210d-f; XII, 549e-f, 550a-b), Посидоний как бы дважды пересекал одну границу. Вначале описание «чужого» сразу оказывалось пространством «профанного», но внутри этого «профанного» одновременно присутствовало чужое «сакральное», для интерпретации которого Посидоний мог применить только доступный ему код греко-римской культуры. В рамках этого кода оценка «чужого», «внесистемного» могла колебаться между устоявшимися полярными стереотипами. Описывая, например, пиры кельтов, Посидоний обращает внимание на их ритуальную выстроенность и сравнивает их с греческим хором. «Когда трапезничают несколько человек, они садятся кругом, но самый могущественный из них, почитаемый среди других за военное мастерство, знатное происхождение, или богатство садится в середине как распорядитель хора¹¹. Оруженосцы с продолговатыми щитами стоят сзади неподалеку от них, а телохранители, сидя в кругу прямо напротив, участвуют в пире как и их повелители... Раб обносит питьем слева направо, а не справа налево: так им подают вино. Они также отдают дань богам, поворачиваясь направо» (*Athen.*, IV, 152 b-d).

В то же время непривычное для греко-римских традиций он трактует как негативное, уподобляя кельтов львам и диким зверям.

¹⁰ *Hesiodi Carmina / Rec. A. Rzach, Lipsiae, 1913. S. 148.*

¹¹ Употребляя слово χορός, Посидоний либо сравнивает трапезу кельтов с расстановкой хора в греческой оркестре, либо использует переносный смысл этого слова — предводитель толпы. Более правомерна первая трактовка, т. к. далее Посидоний приводит подробное описание фиксированного расположения остальных действующих лиц пиршества.

Они подают мясо, отмечает Посидоний, «соблюдая чистоту, а затем, подобно диким львам, обеими руками хватают все куски: если же откусить невозможно, [мясо] срезают небольшим кинжалом, который лежит рядом в ножнах, в особом ларце» (*Athen.*, IV, 151e). Примером варварской жестокости могла служить и зарисовка обеда у парфянского царя. Некто, именующийся «другом царя» должен был сидеть подле царского ложа на земле. «Он ест как собака то, что царь швырнет ему, а также часто, по малейшему проступку, его оттаскивают от его низменной трапезы и секут палками или узловатыми ремнями до тех пор, пока он, окровавленный, не простирается на полу и не превозносит своего мучителя как благодетеля» (*Athen.*, IV, 153a).

Моменты идеализации просматриваются в описании Посидонием застольных обычаев сирийцев и древних италийцев. Сам Посидоний был выходцем из сирийской Апамеи. И все же он свидетельствует, что все жители Сирии благодаря богатству их земли были избавлены от всех горестей, и поэтому устраивали роскошные пиры и праздники (*Athen.*, V, 210e-f). Древние же италийцы пили и ели «всякое такое, что дает счастье», например, груши и орехи, и удерживали детей от невоздержания в еде (*Athen.*, VI, 275a).

Однако доминантой, определяющей общий настрой историко-этнографических зарисовок Посидония, все же следует признать его философские взгляды, формировавшие и принципы историописания. Стоические идеи «всеобщей мировой симпатии», «единого космополиса», «стоического мудреца» (fr. 105, 106, 170 EK; fr. 361, 354, 332 Theiler) формировали этиологический и этический подход к истории.

История, по мнению Посидония, являлась не простым набором сведений о различных странах и народах, но объяснением мира (*Diod.*, I, I, 3; *Strab.*, II, III, 8; T. 85 EK)¹². Поэтому в определение мудрости как знания вещей божественных и человеческих Посидоний включает необходимость знания «и их причин» (*Strab.*, II, IX, 8; II, III, 8), трактуя понятие «αἰτίον» (причина) как «то, посредством чего вещь возникла, или первое создающее начало вещи, или первоначало ее создания» (fr. 95 EK). Представления о «едином мировом космополисе», о космической взаимообусловленности земных процессов в «Историях» Посидония объясняли не только причины

¹² В философских взглядах Посидония этиология занимала место перво-степенной важности. Учение о причинах было органической частью теории познания (*Sen.*, *Epist.*, 88, 21-28; *Diog. Laert.*, VII, 122-123).

физических явлений (приливов-отливов, вулканической деятельности), но и существование множества ойкумен, вариативность рас. Он упрекал предшествующих авторов в том, что у них очень мало сведений о далеких странах и народах, что многие из них находятся в плену предубеждений, ибо большинство своих сведений они получили по слухам. Сам он объезжает почти все Средиземноморье, а также посещает неизвестные грекам северные области (*Strab.*, II, V, 11-12; VII, III, 7; Т. 14-20; 23-24; 26 ЕК). Это позволило Посидонию включить в реальное географическое и политическое пространство многие этносы (британцев, кельтов, иберов, мариандинов и др.). В его работах стереотипные представления о варварах постепенно уступали место нейтральным этнографическим описаниям, подготавливающим почву для реального диалога культур (fr. 105, 106, 170, 226, 244-246, 269, 285 ЕК; fr. 80, 147 Theiler). Отличие же физического типа людей, по Посидонию, определялось не тем — варвары они или нет, а «физическими» и «широтными» зонами, в которых они живут¹³. Языковые и этнические различия обуславливались набором и сочетанием различных этнографических признаков (*Strab.*, I, II, 34; II, III, 7; V, 2, 13).

В историко-философской рефлексии эти идеи оформились в представления о родстве и общности различных народов. Посидоний полагал, что современный ему дифференцированный мир этносов развился из первоначального единства под влиянием различных климатических условий (fr. 105, 280 ЕК). Видимо, поэтому при изображении политической истории он не смог провести принципиального различия между цивилизованными римлянами и менее развитыми народами. Он не видел оснований, которые давали бы победителям безграничные права господства над побежденными. История учила, что все народы в равной степени находились под «наблюдением» божественных сил, что всеми управляла εἰμαρμένη (судьба). И такие чувства «варваров», как любовь к родине или предрасположенность к мусическим искусствам, пусть и

¹³ Идеи о влиянии климатических факторов на сознание, характер облик деятельность людей встречаются уже у Псевдо-Гиппократ (De aer., 12, 15–16, 18–19), Геродота (I, 142), но в качестве теории они были окончательно осмыслены и сформулированы Посидонием. См.: *Dihle A. Zur hellenistischen Ethnographie // Grecs et Barbares, t. VIII. P. 229, 232; Müller K. Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von der Anfängen bis auf byzantinischen Historiographen, Bd. I, Wiesbaden, 1972. S. 315.*

обладали своеобразием, но принципиально не отличались от греко-римских (*Diod.*, V, XXXI, 5; XXXII, XII, 2; XXXV, IV, 2).

В разнообразном, динамичном мире человеческих сообществ, он пытается найти общие черты, используя кардинальную для стоиков категорию «всеобщего». История народов представляла в изложении Посидония единством в различии, показывала множественность ступеней и форм единого исторического бытия. На примерах древних форм зависимости этносоциальных групп — илотов, мариандинов, пенестов (*Athen.*, VI, 263e-d; fr. 49, 316 EK) Посидоний развивает идею «естественного равенства», «ненасилия», разрабатывая «теорию договора» между победителями и побежденными, между сильными и слабыми этносами¹⁴.

Дидактическая функция историко-философских исследований определялась и первостепенной ролью, которую, по мнению Посидония, играют в историческом процессе философы (*Diod.*, I, I, 3; fr. 169 Wake¹⁵). Задача мудреца как участника исторического процесса — создание и поддержание равновесия в обществе.

Идея «стоического мудреца», решенная в таком контексте, во многом определяла представление Посидония о роли личности в истории¹⁶. С его точки зрения, не только политики (такие, как Рутилий Руф или Помпей) способны защитить свой народ от слепого рока. В поддержании государственной гармонии и мира должны, кроме того, участвовать и историки, извлекающие позитивные и негативные примеры из прошлого (*Diod.*, XXXIV, II, 25)¹⁷. Эта высокая оценка призвания историка соответствовала пониманию Посидонием воспитательного значения истории и должна была стать весомым аргументом в его решении продолжить труд Полибия. Она также могла определить и собственную активную политиче-

¹⁴ До Посидония о ней говорил Эфор, отзвуки ее можно встретить у Страбона (VIII, 5, 4; XII, 3, 4), Архимаха (*Athen.*, VI, 264b). Наиболее четко и закончено идея договора, на основе которого создается общественное неравенство и устанавливается взаимосвязь между различными этносами, выражена у Посидония.

¹⁵ Posidonii Rhodii doctrinae // Ed. Wake Y., Ludguni, 1810. P. 140, 144.

¹⁶ См.: Степанова А. С. К вопросу о парадоксах философии истории Посидония // Жебелевские чтения-3. Тезисы докладов научной конференции 29-31 октября 2001 года. СПб., 2001. С. 36-38.

¹⁷ Подробнее об этом см.: Long A. A. Freedom and determinism in the Stoic theory of human action // problems in Stoicism / Hersg. Von A.A. Long, London, 1977. P. 173-199; Malitz J. Die Historien des Poseidonios. S. 422-423.

скую позицию философа, имевшего, по сведениям источников, богатый опыт государственного деятеля и политика¹⁸.

Воспитательный импульс истории основывался и на интенсивном изучении Посидонием природы человеческих аффектов (fr. 154-186 ЕК). Полагая, что аффекты относятся к иррациональным силам души, он считал, что только с помощью воспитания они подчиняются власти логоса и могут управляться (*Galen, De Hipp. et Plat. Plac. V, 5.8-26*). Поэтому большое значение, по его мнению, приобретала практическая паренетика (*Diog. Laert., VII, 91, 128; Sen., Epist., XCV, 65*). История в таком контексте выступала средством, наглядно описывающим добродетели и пороки с их причинами.

Посидоний — один из немногих античных историков, который попытался на исторических примерах проследить изменение человеческого характера под воздействием различных обстоятельств (*Athen., V, 48-51, 211d-215d; Diod., XXXVII, 29, 1*). Очевидно, история воспринималась Посидонием аксиологично. Быть может, одним из важнейших смыслов истории Посидоний полагал противоречивое развертывание нравственного, поэтому исторические факты выстраивались им этиологично. В таком контексте, т. е. через призму нравственного, варвары начинали представляться как люди, имеющие и добродетели, и пороки. И хотя в сюжетах, связанных с пирашественными традициями, Посидоний не смог полностью избежать «аристотелевского» ригоризма в восприятии варваров (некоторые элементы праздничных застолий кельтов, парфян, египтян, по Посидонию, представляли примеры жестокости, тщеславия, расточительности и жадности), все же в тех же отрывках преобладает нейтральное описание чужих обычаев. Поэтому, хотя пирашественные традиции разных этносов и имели своеобразие, они не давали Посидонию материал для суждений о греко-римском превосходстве. Помимо историко-этнографического смысла, они играли в «Историях» роль «примеров», иллюстрирующих нравственное и безнравственное, справедливость и порок, показывали движение морального закона, которому подчинены все этносы без исключения, в живой ткани истории.

¹⁸ На Родосе он был почтен пританией (*Strab., VII, 5, 8; T. 27 ЕК*), а в 87/86 гг. приезжал в Рим к Марию в составе родосского посольства (*Plut., Mar., 45, 3-7; T. 255 ЕК*). Он был знаком с Рутилием Руфом, Тубероном (Т. 12-13 ЕК), его принимали в семействах Брутов и Марцеллов (fr. 256-257 Theiler), к нему приезжал Цицерон (*Cic., De nat. deor., 16; Tusc., II, 61*), дважды навещал Помпей, о котором Посидоний написал книгу (*Strab., XI, 1, 6; Plin., N.H., VII, 112; Plut., Pomp, 42, 5*).

ИЗ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

С. Б. КРИХ

АНАЛИЗ ОДНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС И ПРИНЦИПЫ МАРКСИСТСКОГО ИСТОРИОПИСАНИЯ

Чаще всего научная статья или монография предстает в безупречном виде, совсем или почти не отражающем интуитивные догадки, неудачные предпосылки, ошибки, несоответствия и счастливые случайности, которые на самом деле сопутствовали исследованию.

Р. Мертон

Анализ избранного произведения — обычное явление в филологии и сравнительно редкое в историографии. Филология может найти материал для своих выводов в разборе индивидуальных особенностей автора и даже специфических особенностей одной работы, отодвинув вопрос о контексте на второй план; историография же, напротив, требует постоянного соотнесения с общим течением науки и кажется, основывает свои заключения большей частью именно на исследовании связи контекста (как теоретического, так и исторического) с конкретной научной работой.

Но все дело в том, **что** является объектом анализа. В истории исторической мысли есть работы, которые давно живут самостоятельной жизнью, в значительной мере отделившись от автора, от научной школы и часто воспринимаемые даже вне любого другого конкретного контекста. Они играют свою собственную роль в становлении и развитии наших взглядов, а значит, заслуживают и отдельного анализа. Конечно, при этом нет необходимости полностью абстрагироваться от контекста, но акцент следует сместить на сам текст, чтобы понять, каким образом он функционирует и формирует наше читательское (а впоследствии и исследовательское) восприятие.

В данном случае избранное произведение — это книга Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», которая недаром считается одной из базовых марксистских ра-

бот. Она достаточно легко написана¹, обладает внятной структурой, подходящим объемом, и дает то представление о марксизме, которое можно транслировать в процессе образования широким слоям общества. Несколько советских поколений (к числу последнего из них относится и автор этих строк) интеллектуально формировались под ее непосредственным воздействием, и если сейчас данный факт забыт, это отнюдь не означает, что он не имел места тогда и не имеет последствий теперь. Кроме того, в известном смысле слова, это *первое марксистское* произведение: написанное в 1884 г., спустя год после смерти Маркса, оно является как бы выполнением его «завещания»², претендует высказать те мысли, которые Маркс должен был высказать, но не сумел. Иными словами, если до того были произведения *Маркса* (и *Энгельса*), то теперь появляются произведения *марксистские*, ибо отныне Энгельс, сознательно или нет, будет создавать образ Маркса и во всех важных высказываниях апеллировать к нему, как к незамутненному первоисточнику. Выгодное отличие Энгельса от любого другого последователя Маркса заключалось в том, что первый не был ограничен текстами первоисточника в интерпретации теории: как потому, что сам имел доступ к архиву Маркса, и соответственно, обладал наиболее полным собранием текстов, так и постольку, поскольку был соавтором (пусть и скромным) основной идеи, а следовательно, мог говорить от их совместного с Марксом имени.

Все это, однако, не объясняет еще нашего интереса к анализу «Происхождения». На самом деле, он также вполне очевиден. Коль скоро произведение давно имеет самостоятельный научный вес³, необходимо понять, какие же принципы оно исповедует, и в какой мере повлияло на складывание марксистских моделей исторического развития⁴. Кроме того, имеет большое значение и по видимости фи-

¹ Л. Козер метко и мягко отмечает, что Энгельс, в сравнении с Марксом, обладал «более свободным журналистским даром». См. *Козер Л. А.* Мастера социологической мысли. Идеи в историческом и социальном контексте. М., 2006. С. 34.

² *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е издание. М., 1961. Т. 21. С. 25.

³ Несмотря на то, что опорные пункты теории происхождения семьи, поддерживаемой Энгельсом, давно отвергнуты, в отечественной социологии семьи эволюционизм до сих пор не поколеблен, а сомнения в идеях Энгельса до сих пор высказываются только в очень невнятной форме. См., напр., *Социология семьи* / Под ред. проф. А. И. Антонова. М., 2005. С. 75.

⁴ То, что таких моделей много, и они часто весьма агрессивно противостоят друг другу, думается, давно уже не новость.

логический, но по сути дела историографический вопрос: почему именно «Происхождение» сыграло такую роль? Каким образом его внутренняя структура и способы аргументации предопределили степень его убедительности для читателей⁵? Благодаря чему, несмотря на сложность и шаткость темы, Энгельсу удалось создать произведение, в котором все слабые стороны умело скрыты за ощущением строгой логичности изложения? И были ли самому Энгельсу очевидны эти слабые стороны? Эти, и ряд других вопросов мы постараемся рассмотреть ниже.

**«Древнее общество» Л. Г. Моргана:
первоисточник и его перелицовка**

Вполне вероятно, что с работами Моргана Маркс познакомился благодаря М. М. Ковалевскому. Льюис Генри Морган был американец, адвокат, долгое время проживший среди ирокезов и ими даже усыновленный, в конце жизни он написал ряд работ по первобытной истории и антропологии, в необходимости издания которых ему удалось убедить американское правительство. Его работа о системах родства и свойства у народов мира (1871) впервые обратила на себя внимание сторонников и критиков (среди последних особенно яростно выступил Дж. Ф. Мак-Леннан). «Древнее общество» (1877) было итогом научной деятельности Моргана, работой, в которой он подробно изложил продуманную им общую теорию развития человечества. В те времена Европа еще не имела привычки слишком интересоваться культурной продукцией Нового Света, так что книга была сравнительно мало известна; конечно, никакого сознательного замалчивания здесь не было⁶. Ковалевский, со свойственным ему энциклопедизмом и интересом к широкому кругу литературы, не мог пройти мимо этой работы.

⁵ Согласимся с Ф. Р. Анкерсмитом в том, что в исследовании важны не только сами исторические факты, но и то, как их интерпретируют. См. *Ankersmit F. R. Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language.* Hague; Boston; L., 1983. P. 1.

⁶ Созданный Энгельсом миф о замалчивании Моргана был продолжен в советской историографии: якобы, только после выхода «Происхождения» буржуазные ученые были вынуждены заговорить о Моргане. На деле, в профессиональной литературе Морган цитировался как до, так и после появления книги Энгельса, и примерно одинаково.

На Маркса книга произвела сильнейшее впечатление: он сделал подробный ее конспект⁷, составляющий примерно половину объема оригинала, и вообще восторгался трудом Моргана; фактически, все поздние оценки Энгельсом работы Моргана как равносильной открытиям Дарвина, восходят к марксовым характеристикам. Конспект Маркса вместе с оригиналом Моргана послужат основой для «Происхождения», причем конспект — в первую очередь, а саму книгу «Древнее общество» Энгельс с большим трудом отыщет почти что на стадии написания своего произведения⁸. Безусловно, Энгельс ознакомится и с другими базовыми трудами в исследуемой области: с «Материнским правом» Бахофена, с «Первобытным браком» Мак-Леннана и рядом других сочинений, но принципиальной новизны в их оценке или даже в использовании их работ ни он, ни Маркс не добавят. Маркс несколько уточнит положения Моргана дополнительными ссылками на античную литературу, Энгельс прочитает своего соотечественника Моммзена в оригинале, а не в английском переводе (как Морган), но рассмотрение самих доводов Дж. Грота и Т. Моммзена и контраргументы против них будут в основе своей взяты у Моргана. Энгельс только однажды введет большое количество нового материала: в VII и VIII главах, рассматривая кельтов и германцев, поскольку он отдельно изучал этот вопрос. Но и эти дополнения будут хорошо укладываться в общую структуру моргановского плана исследования.

Одним словом, с содержательной точки зрения, «Происхождение», действительно, является составленным Энгельсом рефератом марксова конспекта книги Моргана. Другое дело, что в этом факте нет ничего скандального: он заранее принят и оговорен Энгельсом во введении. Следовательно, изначально подразумевается,

⁷ Маркс К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 45. М., 1975. С. 227-372.

⁸ См. Письмо Энгельса Каутскому от 22 апреля 1884 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 50. М., 1981. С. 469: «...усиленно работаю над Морганом». «Происхождение» было написано с конца марта по 26 мая 1884 г. См. также: Косвен М. О. Энгельс и Морган // Вопросы истории доклассового общества. Сборник статей к пятидесятилетию книги Фр. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Труды института антропологии, археологии и этнографии. Т. IV. М.-Л., 1936. С. 4-5.

что ценность «Происхождения» не в том, чтобы познакомить читателей с новым материалом или дать представление о работе покойного Моргана (и уж тем более о конспекте покойного Маркса): кроме взятого у Моргана материала, есть еще и выводы, которые принадлежат собственно Марксу и Энгельсу. Для того чтобы понять, какого рода эти выводы и насколько они принципиальны, обозначим сперва, чем же на самом деле была работа Моргана.

Действительно, при чтении «Происхождения» складывается образ Моргана как «стихийного материалиста»⁹ или «почти марксиста», который мало соответствует реальности¹⁰. Например, Маркс и Энгельс противопоставляли Моргана кабинетным ученым (кстати, и себя тоже), но Морган как раз очень стремится быть солидным ученым в понимании тех лет: «Древнее общество» переполнено ссылками на античные источники; Гомер, Лукреций и Гораций обильно цитируются на языке оригинала, иногда это полезно и уместно, но порой оставляет впечатление, что автор, говоря языком классики, «хочет свою ученость показать».

Первое, что наверняка должно было привлечь Маркса и с чего, собственно, начинается «Древнее общество», это утверждение Моргана, что «история человеческой расы имеет единое начало, едина в своем опыте и в своем прогрессе»¹¹. Морган строго верит в прогресс, в чем его убеждают новые открытия о прошлом человечества, но признает, что разные народы могут одновременно находиться на разных ступенях развития. Это, следовательно, дает возможность установить порядок и направление эволюции: «...опыт американских индейцев представляет более или менее точно историю и опыт наших собственных отдаленных предков в соответствующем состоянии»¹².

⁹ Совершенно неоспоримый в силу своей расплывчатости термин, под который без особенных усилий можно было подвести великое множество мыслителей, начиная с Гераклита и Аристотеля.

¹⁰ Этот образ создал Маркс. Как показывают письма к Каутскому, мнение Энгельса о Моргане сложилось еще до того, как «Древнее общество» попало на его рабочий стол. См. *Косвен М. О.* Указ. соч. С. 3 и сл.

¹¹ *Морган Л. Г.* Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л., 1934. С. 3.

¹² Там же. С. 4.

Кроме известного деления человеческой истории на последовательные эпохи дикости, варварства и цивилизации, Морган выдвигает также только отчасти замеченное Марксом и Энгельсом противопоставление родового и цивилизованного обществ, понимаемое им как противостояние общности, общества (*societas*) государству (*civitas*): если первое основывается на личности и роде, то второе — на территории и собственности. Есть и моменты, которые вовсе не отражены в «Происхождении», но важны для Моргана, как мысль о том, что есть два измерения человеческого развития: с одной стороны, изобретения и открытия, которые неизменно прогрессируют, с другой стороны — идеи, которые развертываются, воплощаясь в общественных учреждениях. Это как раз и есть идеи управления, семьи и собственности¹³.

Итак, Морган прогрессист, но отнюдь не социалист: когда он говорит о свободе, равенстве и братстве как цели человеческого развития, он верит, что они достигнуты на его родине, когда он критикует современную жажду преуспевания, эти филиппики адресованы европейскому привилегированному классу, аристократам, но не американской буржуазии¹⁴. «Древнее общество» проникнуто нехитрой моралью: в родовом обществе, *societas*, существовала настоящая демократия, как у ирокезов, так и в античности. Историкомонархисты (такие как Грот или Гладстон) хотят видеть у власти в древних обществах аристократов-джентльменов и царей, чтобы доказать изначальность монархии, Морган же стремится продемонстрировать, что ранней формой правления была демократия; некогда подавленная, она вскоре вновь станет универсальной формой правления¹⁵. Морган верит, что современная семья приближается к равноправию мужчины и женщины, и хотя признает, что нынешняя ее форма может устареть, отказывается предсказывать дальнейшую эволюцию¹⁶.

Морган, наконец, полагает, что в основе общественного прогресса лежит замысел Высшего Разума — упоминания о божественной воле редки в его работе, но появляются в очень важных ее частях — прежде всего, в подведении итогов¹⁷. В самом начале

¹³ Там же. С. 5-7.

¹⁴ Там же. С. 329.

¹⁵ Там же. С. 143-144, 195-196.

¹⁶ Там же. С. 219, 288.

¹⁷ Там же. С. 330.

труда он признает, что развитие религиозных идей ему не удастся вписать в общую эволюцию человеческого рода, «все примитивные религии оказываются странными и до известной степени непонятными»¹⁸, так что он предпочитает решить проблему тем, что просто объявляет вопрос выходящим за границы основной темы, но в самой этой оговорке замечательны сдержанность и осторожность. Иначе говоря, работа Моргана не могла родить представления о нем, как о сугубом материалисте, у любого другого читателя, кроме Маркса¹⁹. Маркс уже имел ответы на вопросы развития и разложения первобытного общества, Морган же только дал ему подходящую аргументацию и исторический материал. Но в общем, в той или иной мере, это же самое, казалось бы, могли предоставить Марксу Бахофен или, особенно, Мак-Леннан.

Тогда, все-таки, почему именно Морган? Конечно, Маркса и Энгельса привлекали его прямые взгляды на прогресс, но вера в прогресс не была исключением в интеллектуальной среде XIX в., и здесь Морган был далеко не самым безоглядным ее поклонником. Марксу, безусловно, нравился демократизм Моргана, но, в конечном итоге, это был полностью антимарксистский тезис: если, по Марксу, обречено капиталистическое общество как таковое, вне зависимости от формы правления, то для Моргана американский образ жизни — залог дальнейшего прогресса человечества.

Нам кажется, наибольшую роль сыграли два фактора. Менее важный из них заключался в том, что Морган не был, в терминологии Маркса, «кабинетным ученым» — иными словами, он не принадлежал к рафинированной европейской интеллектуальной верхушке, являясь если не маргинальной, то откровенно периферийной фигурой ученого мира, и если перед Гротом или Нибуром Марксу и Энгельсу было очень неприятно расшаркиваться, то малоизвестный

¹⁸ Там же. С. 6.

¹⁹ Например, у Ковалевского она не вызвала подобных ассоциаций. Это совсем не значит, будто Морган не выказывает материалистических тенденций: они у него, пожалуй, преобладают, но все же не выходят на уровень самосознания. В советской историографии, естественно, первому факту придавалось гораздо большее значение, чем второму. См. Семенов Ю. И. Учение Моргана, марксизм и современная этнография // Советская этнография. 1964. № 4. С. 173; Аверкиева Ю. П. Л. Г. Морган и этнография США в XX веке // Вопросы истории. 1968. № 7. С. 55.

труд неизвестного американца можно было счесть не таким уж и «буржуазным», и даже поставить на пьедестал. Второй фактор — более важный, но и более очевидный — Морган, согласно его мнению (и мнению Маркса и Энгельса), нашел ключ к пониманию истории семьи — изучив ирокезский род, он отыскал материал, который позволял увязать между собой различные общества на разных этапах развития. Морган считал, что анализ систем родства или свойства может дать представление о ранних стадиях общественного развития и помочь в создании общей схемы развития социума. Эта схема не была общепринятой и базировалась, в том числе, на эволюции орудий труда — два момента, которые не могли не заинтересовать создателя исторического материализма.

Рождение структуры

При работе с «Древним обществом», Маркс, имея в виду свою будущую работу-отклик, изменил порядок частей: сначала он законспектировал первую часть («Развитие интеллекта вследствие изобретений и открытий»), затем — третью («Развитие идеи семьи») и четвертую («Развитие идеи собственности»), и только в конце — вторую («Развитие идеи управления»). Первая часть играет вводную роль («происхождение»), а из остальных и получается — история «семьи, частной собственности и государства». Правда, при таком порядке немного стусевалась моргановская конечная тирада, осуждающая преклонение перед собственностью, и это портило развязку. Можно представить, почему на этом Маркс остановился, оставив конспект памятником еще одному из своих ненаписанных трудов — вероятно, он решительно не представлял, куда двигаться дальше, как переварить огромный моргановский материал. Конспект получился исполинским, и отклик на «Древнее общество» мог выйти слишком уж неуклюжим.

Задачу разрешил Энгельс — в конце концов, он всего лишь исполнял волю Маркса, и не сковывал себя обязательствами не упустить ни одной подробности — так что позволил себе выбирать наиболее важное и убедительное. Кроме того, Энгельс прекрасно понимал, что его задумка уместна только в том случае, если он напишет популярную работу, и поэтому сознательно применял литературные приемы. Достаточно обратить внимание на стиль произведения: так, Энгельс любит в конце главы или другого смыслового

отрезка резюмировать сказанное емкой образной фразой²⁰, иногда он использует смелые обороты, незнакомые Моргану или Марксу²¹, нередко пользуется иронией, как оружием в полемике (Маркс в таких случаях обычно быстро скатывался к ругани²²). Вышеперечисленное может быть сочтено не более чем «довеском» к научному стилю, но мы можем утверждать, что сам Энгельс исходил из обратного: в письме К. Каутскому, написанному в период подготовки к созданию «Происхождения», Энгельс отдельно отмечает, что работа Моргана плохо написана, следовательно, сам он готовится писать, памятуя о стиле. Кроме того, автор сознательно ориентируется на цельность и увлекательность рассказа для читателя: несколько раз в течение работы он использует старый литературный прием, ассоциирующий чтение с путешествием: в конце первой главы сказано, что «эта картина покажется бледной и жалкой по сравнению с той, которая развернется перед нами в конце *нашего странствования*», в последней главе — «Мы *подошли* теперь к порогу цивилизации»²³ (курсив в обоих случаях мой. — С. К.).

Здесь мы должны сказать, что у «Происхождения» был прообраз. Речь не идет о тех работах по проблемам семьи и брака, которые выходили до того, или даже о марксистских работах — как статья Каутского 1882 г. Попытка написать историю семьи с точки зрения исторического материализма и с учетом современных исследований (Бахофена, Леббока и Моргана) была совершена буквально за год до первой публикации этой книги. Речь идет об «Очерках первобытной экономической культуры» (1883) Н. И. Зиберера. У Зиберера в распоряжении не было конспекта Маркса, и все же, пусть иногда критикуя Моргана²⁴, в терминологии больше завися от Бахофена, а в теории от Леббока, он выстраивает схему, в отдельных аспектах удивительно напоминающую труд Энгельса.

²⁰ Энгельс Ф. Происхождение... С. 30, 173.

²¹ Например: «...нивелирующий рубанок римского мирового владычества». Там же. С. 146.

²² Напр., Маркс К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». С. 329, 332, 353.

²³ Энгельс Ф. Происхождение... С. 33, 165.

²⁴ Напр., Зибер Н. И. Очерки первобытной экономической культуры. Одесса, 1923. С. 220.

При всем том работа Зиберы влияния не имела. Не последнюю роль сыграло то обстоятельство, что она была написана на русском, но были и другие причины. Зибер не смог построить достаточно внятной и убедительной схемы, несмотря на усилия в этом направлении; каждое, более или менее важное, положение, высказываемое им, отягощено огромным количеством подробных примеров из записок путешественников и исследователей примитивных народов²⁵. В итоге «Очерки» скорее напоминают компендиум сведений, подобранных с определенной тенденцией, но не становящихся от того более убедительными. Следовательно, использование некоего набора литературы вкупе с материалистическим методом еще не гарантировало авторской удачи. Работа могла быть написана не каким угодно последователем Маркса, обладающим известной теоретической подготовкой, а тем, кто имел для того достаточные литературные способности.

Каким же образом литературные способности Энгельса помогли ему построить нужную структуру? Во-первых, он понимал, что, кроме введения (гл. I, «Доисторические ступени культуры»), ему нужно еще и заключение (гл. IX, «Варварство и цивилизация»); что эти две части будут максимально социологичны. В основной части «Происхождения» Энгельс решительно отказывается от членения на смысловые эпизоды по принципу «семья», «собственность», «государство», а разбивает структуру на два раздела: «теоретический» и «практический». Сначала он дает вводную теоретическую главу (гл. II, «Семья»), самую объемную в работе (примерно четверть всего издания 1884 г.²⁶), где излагает общую схему развития рода и семьи в связи с развитием собственности. Затем он приводит главное доказательство, «недостающее звено» в эволюции семьи (гл. III, «Ирокезский род»). Наконец, следуют три конкретных примера, на знакомом читателю материале показывающие развитие рода и рождение государства у греков (гл. IV,

²⁵ Как отмечал советский исследователь: «...для Зиберы характерен не широкий синтез, а нагромождение фактов». Зеленин Д. К. Русская дореволюционная литература по истории семьи и рода // Вопросы истории доклассового общества. Сборник статей к пятидесятилетию книги Фр. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Труды института антропологии, археологии и этнографии. Т. IV. М.–Л., 1936. С. 944.

²⁶ В издании 1891 г., благодаря обильным дополнениям, II глава займет более трети работы.

«Греческий род» и гл. V, «Возникновение афинского государства»), римлян (гл. VI, «Род и государство в Риме») и варваров (гл. VII, «Род у кельтов и германцев» и гл. VIII, «Образование государства у германцев»). Такого рода структура, которая, на первый взгляд, может показаться более путаной, чем у Моргана, на самом деле сэкономила Энгельсу место, избавила его от ряда, возможно, интересных, но излишних примеров²⁷, а еще дала возможность периферически вкраплять рассуждения о современных нравах, и это без заметного ущерба для стройности повествования.

Очевидно, что рассмотрение семьи и рода, так или иначе, занимает большую часть работы, и это понятно: Энгельс выносит на первый план то, в чем Морган представлялся ему убедительнее всего, структура помогает подчеркнуть наиболее яркие аргументы. Кроме того, она еще и скрывает некоторые слабые стороны. Работу Энгельса часто критиковали по отдельным положениям или же отвергали целиком, но в обоих случаях критика не могла подорвать главного: читательского ощущения строгой логичности и естественной последовательности изложения, которые, в силу свойств человеческого мышления, воспринимаются как доказательство правильности основных положений. Попробуем показать, что это ощущение достигнуто определенными сознательными усилиями.

История семьи. Ранние формы и прогресс

Приступая к подробному разбору частных аспектов «Происхождения», необходимо сделать важную оговорку: нашей целью не является критика положений Энгельса с точки зрения современной науки. Конечно, современные исследования будут нами использоваться, но нет никакого смысла упрекать автора за незнание тех фактов, которые не могли быть ему известны. Например, он даже не догадывался, что сведения о гавайской, так называемой пуналуальной семье, являются выдумкой миссионеров, вольной или невольной. Нам гораздо важнее посмотреть, каким образом Энгельс распоряжается тем материалом, который был у него в наличии.

²⁷ Скажем, описание ацтекского общества с критикой представлений о нем, как о монархическом, занимает достаточно места у Моргана и, естественно, подробно отражено в конспекте Маркса; Энгельс выпускает его вовсе: все принципиальные моменты, высказанные здесь Морганом, аналогичны его же описанию греческого общества гомеровского периода; следовательно, повторяться не стоит.

Напомним сначала этапы эволюции брачно-семейных отношений, как они представлены в «Происхождении».

- Первая стадия (гипотетическая). Промискуитет. Свобода половых связей, отсутствие брака и семьи как таковых.
- Вторая стадия. Кровнородственная семья. Брачные группы разделены по поколениям. Брак между группой братьев-мужчин и неродственной им группой сестер-женщин.
- Третья стадия. Пуналуальная семья (в издании 1891 г. — стадия группового брака). Общность жен и мужей внутри группы при запрете на брак между братьями и сестрами. На этой стадии возникает род, который объединяет родственников по женской линии (при невозможности установить отцовство).
- Четвертая стадия. Парная семья. Брак, легко расторгимый для обеих сторон, в котором дети остаются у матери.
- Пятая стадия. Моногамная семья. Главенство мужчины, женщина полностью бесправна, от нее требуется верность мужу, который отнюдь не обязан вести себя так же.

Третья, четвертая и пятая стадии соответствуют эпохам дикости, варварства и цивилизации в развитии человечества.

Ступени эти, в общем, и целом взяты у Моргана, хотя и здесь Энгельс несколько упростил и заострил моргановскую периодизацию. Промискуитет был выделен в отдельную предварительную стадию, была исключена стадия патриархальной семьи, которую Морган сам не признавал универсальной²⁸. Важным положением для Энгельса является также приоритет родовой организации над семейной на ранних стадиях развития общества: иначе бы необходимость воспитывать детей сделала для женщины невозможной ее свободу в родовом обществе.

Первое, что обращает на себя внимание в этой характеристике — степень доказанности существования ранних стадий. Энгельс отдельно оговаривает сомнительность существования промискуитета, состояния, «когда внутри племени господствовали неограниченные половые связи», уточняя, что не только самой этой ступени, но даже каких-либо *прямых* доказательств ее существования в прошлом вряд ли удастся обнаружить даже у самых отсталых племен («социальных ископаемых»)²⁹. Равным образом, нет доказа-

²⁸ Морган Л.Г. Древнее общество. С. 300. См. там же указание Моргана на гипотетичность собственных построений.

²⁹ Энгельс Ф. Происхождение... С. 37.

тельств и существования кровнородственной семьи — она вымерла³⁰. Иными словами, уже здесь перед Энгельсом вставала проблема: две стадии из пяти оказывались «условными».

Каким образом он ее решил? Гениальный ход, которого не сделал Морган, поглощенный детализированием и интегрированием огромного материала, заключался в следующем: Энгельс *не выделил* промискуитет как равноценную стадию. Вторая глава «Происхождения» имеет следующую структуру: введение (о промискуитете), четыре параграфа, итоговое резюме. Изложения в рамках параграфов удостоились только четыре последние стадии. «Открытие» промискуитета (гетеризма) вообще выглядит в тексте скорее как описание идей Моргана и Баховена, с которыми Энгельс не спорит, но полностью и не соглашается. Тем самым получалось, что гипотетическими были не две стадии, а только одна — кровнородственной семьи, с которой и следует начинать.

Не следует, однако, думать, будто Энгельсу на самом деле глубоко безразлично, допускать существование промискуитета или нет: в издании 1891 г. он добавляет более четырех страниц текста по данной проблеме. Прежняя тактика сохранена, Энгельс все так же не утверждает, что промискуитет однозначно был, зато критикует тех, кто утверждает, будто его не было (прежде всего, Вестермарка). Использовано три приема. Первый — намек на ненаучные цели критиков промискуитета («хотят избавить человечество от этого "позора"»³¹). Второй — нивелирование доказательств (ссылки на животный мир, в котором случаи полной свободы половых связей исключительны, не имеют большого значения — человеку, чтобы выжить, приходилось действовать по законам социума, которые требовали ограничения ревности ради выживания группы)³². Третье — частичное отступление и примирение (временное сожитительство парами при промискуитете не исключается, просто оно никак не установлено обычаем)³³.

³⁰ Там же. С. 42.

³¹ Там же. С. 37.

³² Там же. С. 39-40.

³³ Там же. С. 41. Тут, правда, как это часто бывает при использовании «частичного примирения», Энгельс впадает в противоречие: даже временное сожитительство парами уже предполагает наличие ревности. Не говоря уж о

Существование кровнородственной семьи «доказать» уже гораздо легче: основной тут является ссылка по принципу «она должна быть, потому что на это все указывает». А именно, доказательством существования кровнородственной семьи служит гавайская система родства (пуналуа), которая будет рассматриваться в следующем разделе. Вообще, кровнородственной семье у Энгельса посвящено всего два абзаца и одно примечание, не относящееся к сущности вопроса.

Совершенно запутанным и полным оговорок (особенно в издании 1891 г.) выглядит раздел «Пуналуальная семья». Поскольку, начиная с этой формы, появляется возможность использования реального этнографического материала, здесь Энгельсу приходилось сложнее всего. Сначала он целиком последовал Моргану, посчитав гавайские обычаи «классической формой семейного уклада»³⁴ — хотя, надо полагать, при большем почтении к географическому фактору, Энгельс мог бы задаться вопросом, могут ли стоять Гавайские острова на столбовой дороге человечества. После, когда пример пуналуальной семьи оказался исключением (что неудивительно), Энгельс ввел термин «групповой брак», используя новые данные об австралийских брачных классах, посчитав пуналуальную семью высшей формой группового брака.

Прекрасный пример шаткости доказательств показывает использование приема «рука руку моет». В начале раздела Энгельс предполагает, что именно на стадии пуналуальной семьи возникает род как ячейка общества. Несколькими страницами ниже он отмечает, что, значит, у всех народов, у которых есть род, должна была быть и пуналуальная семья, т.е. «почти у всех варварских и культурных народов»³⁵! Вот вам и строгое доказательство существования еще одной стадии.

Впрочем, гавайский и австралийский примеры не были вполне однозначными для выдвинутой теории. Так, в Австралии Энгельс был вынужден признать в похищении женщин «признаки перехода к единобрачию»³⁶, тем не менее, он не отказался от самой стадии. И

том, что наличие фактического парного брака на ранних стадиях лишает теорию всей революционности.

³⁴ Там же. С. 44.

³⁵ Там же. С. 43, 47.

³⁶ Там же. С. 50.

понятно, почему. У Энгельса остается еще один довод, который удерживает разрозненные и шаткие аргументы вместе, являясь основной причиной их совокупной убедительности.

Этот довод — идея прогресса. При первоначальном чтении «Происхождения» может показаться, что книга посвящена доказательству или уж, в крайнем случае, иллюстрации идеи прогресса, но это не так. Прогресс выступает в работе Энгельса не в качестве гипотезы, которую нужно доказать, а в качестве самостоятельного доказательства, причем его кажущая очевидность на самом деле есть следствие его недоказанности.

Энгельс признает, что Морган воссоздает историю семьи в обратном порядке, то есть открывает предшествующие несохранившиеся формы, исследуя существующие³⁷. Но сколько несохранившихся форм можно открыть? Чисто логически, только одну, большее количество реконструкций сомнительно. Как мы видели, у Энгельса реконструированы *две* несохранившиеся формы, при том что следовавшая за ними была объяснена крайне неаккуратно и неоднозначно. Поэтому автор должен был показать надежность и приемлемость подобных реконструкций. Для этого Энгельс, во-первых, в самом начале главы делает акцент на неоспоримости моргановских изысканий: «...с такой же достоверностью, с какой Кювье по найденной около Парижа сумчатой кости скелета животного мог заключить, что этот скелет принадлежал сумчатому животному и что там когда-то жили сумчатые животные»³⁸, — сравнение, кстати сказать, не вполне верное: Кювье на основании кости животного предположил, что когда-то жило именно это животное, а не эволюционно предшествовавшее ему, Морган же на основании форм родства у одних народов отыскивает более древние формы семьи в прошлом (и находит их при этом чаще у совсем других народов, живущих за тысячи километров от первых).

Во-вторых — и это важнее — Энгельс постоянно подталкивает читателя к осознанию, что развитие семейных форм было по своей сути прогрессивным. Он уверен, что племена, у которых было ограничено кровосмешение, должны были развиваться быстрее и пол-

³⁷ Там же. С. 37.

³⁸ Там же. С. 36.

нее³⁹, увлекая других своим примером родовой организации⁴⁰, что кровосмешение ограничивалось каким-то смутным, инстинктивным влечением первобытных людей⁴¹ (вероятно, смутным знанием о теории Дарвина). В общем, здесь он сын своего века в гораздо большей мере, чем признает это. Кроме того, Энгельс постоянно утверждает, что ранние формы семьи *должны* были существовать. Почему? Потому что логика прогресса требует начала от некоего логического «нуля». Следовательно, по Энгельсу, вы можете открывать не одну, а как минимум две формы в глубине столетий: одну, логически реконструируемую исходя из последующей формы, а вторую — которая будет еще примитивнее, т.е. начальную⁴².

История семьи, действительно, была выстроена в *обратном* порядке, от известных («высших») форм к неизвестным («низшим»), и если бы Энгельс рассказывал эту историю так, как она была придумана, у читателя было бы гораздо больше недоумений и сомнений. Существование ранних форм семьи доказано тем, что из них возникла поздняя форма, прекрасно нам известная, и, таким образом, в ходе повествования нам незаметно подменили цель: нам рассказывают (и как бы доказывают) как появилась моногамная семья. И поскольку рассказ заканчивается, безусловно, правильно и убедительно, мы готовы признать, что он, по большей части, правилен и убедителен в целом.

История семьи. Угнетение женщин

Но постоянное использование идеи прогресса в качестве базового оправдания логических нестыковок довольно быстро вызвало

³⁹ Там же. С. 43. Точка зрения, которую отвергла, наконец, и советская наука. «Позднейшие данные позволили прийти к выводу, что вредность родственных браков при достаточно широких размерах биологической популяции (т. е. группы людей, в среде которой заключаются браки) по крайней мере спорна». *Периц А.И.* Ранние формы семьи и брака в освещении советской этнографической науки // Вопросы истории. 1967. № 2. С. 160.

⁴⁰ Энгельс Ф. Происхождение... С. 51.

⁴¹ Там же С. 48, 49.

⁴² Если же учесть крайнюю условность и слабую обоснованность даже третьей стадии, группового брака, тогда получается еще хуже. Но тут мы должны признать, что во время написания «Происхождения» Энгельс не был знаком с фактическими аргументами против теории группового брака.

бы читательское отторжение. В конце XIX в. образованный европеец уже задумывался, не слишком ли он доверяет прогрессу как абсолютной ценности. Кроме того, Маркс и Энгельс отнюдь не были поборниками идеи прогресса в ее расхожем понимании: у прогресса всегда были оборотные стороны, в виде увеличивавшейся несправедливости общественного устройства⁴³. Поэтому, говоря о двух последующих стадиях развития семьи, парном браке и моногамии, Энгельс вносит в сюжет две новых темы.

Одна вполне отрефлексирована и заявлена еще вначале. Согласно Энгельсу, на поздних стадиях все большую роль начинает играть экономический фактор. Возникновение частной собственности меняет всю структуру общественных связей и, соответственно, превращает семью в общественный институт, отражающий экономическую жизнь во взаимоотношениях между конкретными людьми.

Если переход к парной семье был вызван, так сказать, математическим следствием увеличивавшихся запретов на браки между родственниками и естественным сужением числа возможных участников брака (как мы указывали, Энгельс верит, будто запреты эти порождались интуитивным желанием избежать нездорового потомства), то трансформация парной семьи в моногамную произошла в результате возникновения частной (по изданию 1891 г.: обособленной) собственности. Собственность эта все более сосредоточивалась в руках мужчин, поскольку они пасли стада и захватывали рабов на войне, а домашнее хозяйство, удел женщины, становилось только придатком. Мужчина, желая передать собственность по наследству своим детям (Энгельс не объясняет, почему вдруг возникает такое желание), заинтересован в том, чтобы они перешли в его род, таким образом, он добивается перехода от счета родства по женской линии к счету по мужской. «Ниспровержение материнского права было *всемирно-историческим поражением женского пола*. Муж захватил бразды правления и в доме, а жена была лишена своего почетного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения»⁴⁴.

⁴³ На определенной стадии развития «всякий прогресс означает и относительный регресс, когда благосостояние и развитие одних осуществляется ценой страданий и подавления других». Там же. С. 68-69.

⁴⁴ Там же. С. 60.

Но в продолжении второй главы обыгрывается и другая тема, которая, тесно переплетаясь с повествованием о становлении и творном влиянии частной собственности, становится основной — тема угнетения женщин. Покажем сначала, какие логические коллапсы и противоречия аргументации приходится преодолевать Энгельсу, а после отметим, каким образом ему удастся свести их до уровня несущественных замечаний и убедить читателя в правильности предложенной схемы.

Во-первых, Энгельс окончательно запутывается в правовой стороне вопроса. Для определения понятий «промискуитет» и «кровнородственная семья» он использовал следующую логику: пусть фактически мужчина и женщина часто проживали моногамно, зато юридически (по обычаю, как такового права здесь, конечно, быть не могло) они жили по другим правилам. В случае с моногамной семьей логика оказывается совершенно иной: и что с того, говорит Энгельс, что юридически современная женщина становится все более равноправной с мужчиной, фактически зависимость не устраняется, значит, никакой трансформации моногамной семьи не происходит⁴⁵! Тут, что называется, было бы неплохо определиться с приоритетами.

Во-вторых, противоречия обнаруживаются и в характеристике моногамной семьи. За образец такой семьи Энгельс берет древнегреческую семью ионийского типа, хотя и признает другие формы семьи у спартанцев⁴⁶ и у римлян⁴⁷. Пожалуй, не следует упрекать Энгельса за известное убеждение, держащееся и по сей день, будто в патриархальной семье женщина совершенно угнетена и бесправна, что вызвано чрезмерным доверием к «официальной», «мужской» точке зрения, выраженной в источниках. Но в любом случае не следует связывать его стремление абсолютизировать пример ионийской семьи с распространенным в XIX в. предрассудком о том, будто Афины классического периода почти равны Греции классического периода, а Греция классического периода почти равна античности в целом.

Тем более что здесь Энгельс допускает какое-то странное, почти фантастическое толкование фактов. С одной стороны, он признает,

⁴⁵ Там же. С. 75.

⁴⁶ Там же. С. 66-67.

⁴⁷ Там же. С. 71.

что римский брак отличался большим уважением к женщине и предоставлением ей большей свободы, но как-то незаметно подразумевает, будто в Римской империи господствовала «плохая» ионийская форма брака, которая привела к распространению противоестественной любви. За германцами Энгельс признает более мягкую форму брака, ибо у них сохранялись пережитки парной семьи, что, впрочем, не всегда делало их моральными — в период переселений тайфалы (германское племя) пристрастились к самым отвратительным порокам. Здесь автор ссылается на историю Аммиана Марцеллина, и достаточно прочесть указанное место, чтобы увидеть, с каким отвращением характеризует этот живший в «плохой» форме брака грек (!) пороки тайфалов. Так кто же «развратнее» — греки, тайфалы или римляне?! Если же в Римской империи отношение к слабому полу было вовсе не «ионийским» и разврат не был большим, чем у примитивных племен, то не начинает ли потихоньку осыпаться вся картина неимоверного угнетения женщин при моногамии?..

Что помогает автору сгладить такие противоречия? Ряд отрицательных и положительных образов, используемых для того, чтобы пробудить в читателе определенные чувства. Если чувства читателя создают у него ощущение, будто он независимо пришел к определенной точке зрения, то он сам начинает искать доводы, которые подтвердили бы это ощущение.

Отрицательные образы нагнетаются с помощью постоянного вкрапления темы унижения и угнетения женщины мужским обществом. Поскольку апелляция к историческим фактам не только не является достаточно надежной для выполнения этой цели, но сама требует подтверждения, Энгельс сопровождает ее отсылками к современному состоянию. Разве сейчас женщина не унижена? — как бы говорит Энгельс. Разве она не лишена всех прав и не живет только в золотой клетке? Разве мужчина не изменяет ей так, словно времена половой свободы для него никогда и не уходили в прошлое? У мужа все деньги, а женщина трудится на него! Женщину продают родители, она — в «домашнем рабстве» у мужчины! «Он в семье — буржуа, жена представляет пролетариат»⁴⁸. Последние образы идут «на грани фола» — Энгельс, по сути дела, пародирует марксистскую логику, доводит ее до абсурда, но цели, конечно,

⁴⁸ Там же. С. 76.

добивается — образ буржуазной семьи как насквозь лживого, несправедливого общественного института вырисовывается очень четко, и какой читатель не устыдится, а читательница не возмутится — и оба уже не подумают, что сентенции автора не имеют, в общем, никакого отношения к германской «парной семье» или римскому браку! Если женщина угнетена сейчас, это еще не означает, что когда-то она была равноправна с мужчиной или что когда-то до того существовал промискуитет!

Энгельс, как писатель, вообще хорош в критике современных институтов: описании того, что современная любовь между полами не имеет аналогий в прошлом, что современное представление о любви зародилось вовсе не из чистой субстанции, а из средневекового прелюбодеяния, — положительные же моменты ему удаются несколько слабее. Чисто логическая структура: женщина должна стать равноправным участником производственного процесса, а семья — перестать быть хозяйственной единицей, — не слишком способна покорить воображение читателя, поэтому Энгельс вынужден немного идеализировать современный ему брак пролетариев: «... в пролетарском жилище лишились всякой почвы последние остатки господства мужа, кроме разве некоторой грубости в обращении с женой, укоренившейся со времени введения моногамии»⁴⁹; под «некоторой грубостью», вероятно, разумеются побои.

Уже эта характерная стилистика заставляет нас задуматься, насколько женская доля в действительности заботит автора. Скорее всего, для Энгельса тема угнетения женщины — только инструмент репрезентации собственных идей, что показывают характерные обертоны ее исполнения, на которые обратили внимание современные феминистки. В. Брайсон отмечает, что в прославляемом Энгельсом парном браке девушку похищал жених с группой молодых людей, которые после этого по очереди вступали с ней в связь, и Энгельс «не увидел, что это противоречит его утверждению, что эти общества основывались на социальном равенстве полов»⁵⁰ — действительно, хорошее равноправие!

⁴⁹ Там же. С. 74.

⁵⁰ Брайсон В. Политическая теория феминизма. Введение. М., 2001. С. 82. См. там же, на с. 82-83: «...романтические представления» Энгельса о пролетарском браке.

Мы можем также добавить, что Энгельс, в принципе осознавал и тот факт, что отмена моногамии даст мужчине больше удобств, чем женщине: свобода в расторжении союзов будет у обоих полов, но поскольку чувство «индивидуальной половой любви весьма различно у разных индивидов, в особенности у мужчин»⁵¹, то понятно, что последние будут пользоваться этой свободой гораздо полнее; женщина же в этом новом прекрасном мире должна будет понять, что у нее нет никаких прав на разлюбившего ее мужчину, и быть счастлива тем, что воспитание ее детей возьмет на себя общество. Так Энгельс бросает мостик в далекое будущее, заставляя нас незаметно от истории семьи переходить к совсем другим темам, тем самым принимая все предыдущие рассуждения на веру.

**Ирокезы, греки, римляне, германцы:
сопоставление несопоставимого**

Итак, как было указано выше, за «теоретической» второй главой следует шесть глав, представляющих собой четыре примера: «ключевой» ирокезский (III гл.), показывающий почти идеальное родовое общество⁵² и логически вытекающие из него три варианта возникновения государства: греческий (IV–V гл.), римский (VI гл.) и кельто-германский (VII–VIII гл.). Не нужно говорить, что такая логическая конструкция выглядит более чем ущербной: ирокезы, изученные совсем недавно, в XIX в., оказываются началом начал для гораздо более отдаленных эпох. Если мы вспомним об идее прогресса, то увидим, что здесь снова произведено небольшое смещение: допустим, мы разделяем идею общего прогресса для всего человечества, но ведь из этого еще не следует, что мы согласны, будто на всей планете и для всех народов этот прогресс имеет одинаковые очертания и параметры⁵³. Энгельс подразумевает, что читатель со-

⁵¹ Энгельс Ф. Происхождение... С. 85.

⁵² Идеальный пример родового общества раскрывается через сравнение его с «плохим» современным: «Без солдат, жандармов и полицейских, без дворян, королей, наместников, префектов или судей, без тюрем, без судебных процессов — все идет своим установленным порядком». Там же. С. 97. И это — после того, как проанализирована, в общем-то, сложная организация ирокезских племен, в которой достаточно много обязательных институтов.

⁵³ Применительно к эволюции семьи об этом в свое время очень ясно высказался А. Н. Максимов, несправедливо заклеянный в 1930-е гг. как

гласен именно с последней интерпретацией, и создается ощущение, что для него самого нет никакого зазора между двумя, в сущности, разными взглядами на ход исторического развития, так что он искренне считает свое сопоставление справедливым.

Что же, раз сам автор не видит противоречий, это означает, что в перечисленных главах не будет применено никаких новых, интересных ходов для их нивелирования? Не совсем так. Сознает Энгельс или нет необходимость художественных приемов для своей работы, сама методика написания «Происхождения» требует их применения.

Параметры того, как мыслить «правильно», задаются автором в самом начале анализируемого блока: «Морган доказал... что американская форма — первоначальная, а греко-римская — *позднейшая*, производная...» (курсив мой. — С. К.)⁵⁴. Родовой строй является основой для племенной организации, и достаточно только обнаружить род у какого-либо народа, чтобы можно было вписать его в общую историю: «...даже в тех случаях, когда источников не хватает, сравнение с американским общественным строем (подразумеваются ирокезы. — С. К.) поможет нам разрешить труднейшие сомнения и загадки»⁵⁵.

А сомнений и загадок достаточно даже в приведенных примерах. Возникновение греческого государства рассматривается на примере Афин, которые, вдобавок, оказываются «в высшей степени типичным примером возникновения государства вообще... потому что оно... происходит в чистом виде, без всякого насильственного вмешательства, внешнего или внутреннего, — кратковременная узурпация власти Писистратом не оставила никаких следов, — с другой стороны, потому, что в данном случае... демократическая республика возникает непосредственно из родового общества...»⁵⁶. Довод о типичности первого примера очень важен — он делает всю структуру сугубо научной — и никакие сомнения тут не допускаются. Получается, для Энгельса не играет никакой роли то, что госу-

агностик. См. Максимов А. Н. Групповой брак // Этнографическое обозрение. 1908. № 3. С. 6-7.

⁵⁴ Энгельс Ф. Происхождение... С. 86. Или, ниже: функции римского рода «точно воспроизводят (курсив мой. — С. К.) права и обязанности ирокезского рода». С. 122.

⁵⁵ Там же. С. 97.

⁵⁶ Там же. С. 119, ср. С. 169.

дарство вообще к тому времени уже давно существовало — древность египетской монархии была прекрасно известна в конце XIX в. — подобные вещи не могут оказать существенного влияния на протекание процесса; не менее настораживает и то, как поверхностно отнесся Энгельс к тираннии Писистратидов, чья «кратковременная узурпация» длилась *полвека*, срок, в греческой истории немалый. Энгельс обращает все свои силы на поиск совпадений в устройстве родового общества (начав даже искать численное соответствие родов и фратрий) и никогда не отмечает различия. Поэтому глава о римском государстве — самая короткая в основной части (чуть более 7% текста в редакции 1884 г., короче только первая, вводная, глава — менее 5%) и, пожалуй, самая неоригинальная.

Если при возникновении афинского государства можно было не замечать, что оно оказывается совсем не первым (и уж вряд ли типичным) примером такого рода процесса, то, говоря о возникновении государства у германцев, Энгельс никак не мог обойти вопрос о влиянии на этот процесс развитой Римской империи. Поэтому в главе VIII о возникновении государства у германцев он посвящает значительный отрывок теме упадка Римской империи. Для чего? Это дает возможность показать, что в общем и целом Римская империя в период прихода варваров находилась на таком низком уровне экономического развития, который создавал для германских племен те примитивные условия, в которых и возникало государство⁵⁷. Энгельс, конечно, признает влияние завоевания на формирование государства, но в том-то и дело, что он рассматривает его как активный процесс только со стороны германцев, и почти не учитывает, насколько уже существующая римская система могла трансформировать процесс политогенеза. Энгельс постоянно говорит о том, что четыреста лет раннего средневековья дали прогрессивные результаты, что навсегда отмерло рабство, что все же был сделан «шаг вперед», но оставит невысказанным то, что подразумевается в основе этих рассуждений: античная цивилиза-

⁵⁷ Там же. С. 169: «...уровень экономического развития покоренных народов и завоевателей почти одинаков». Обратим внимание на употребление спасительной оговорки «почти» — теперь уже нет никакой возможности выяснить, что именно под ней подразумевалось. Германцы почти умели строить акведуки и мощные дороги? У них была почти такая же организация сбора налогов, как у римлян?

ция была более развитой, чем средневековая. Понятно, что формулирование вслух этого простого положения заставило бы читателя иначе посмотреть на всю совокупность приведенных примеров. Так автор просто обходит те моменты в рассуждении, которые могут подорвать или частично оспорить основную идею.

Но и это не было достаточным. Несовпадения слишком бросаются в глаза, и Энгельс вынужден сам отмечать их. Он пытается сравнивать ирокезов с германцами, но признает, что вся «конфедерация» ирокезов составляла население не более двадцати тысяч человек, расселенных на огромной территории, в то время как средний германский народ имел численность в сто тысяч⁵⁸. Однако в этом разделе был использован еще один прием, который представляется настолько тонким и удачным, что мы считаем правильным увенчать им анализ. Назовем его «отсылкой к смоделированному авторитету». Таким авторитетом является, конечно, Маркс.

Вообще нужно отметить, что Энгельс, взявший на себя труд завершить замысел Маркса в отношении работы Моргана, совсем немного пользуется марксовым конспектом — в том числе и потому, что в нем не так много полезных мыслей. Но ведь читателю конспект неизвестен! И Энгельс берет у Маркса одно замечание, в котором последнему удалось оказаться умеренно образным и немногословным: «...и сквозь греческий род явственно проглядывает дикарь (например, ирокез)»⁵⁹, и делает из этого высказывания лейтмотив всего раздела. В чистом виде он эту цитату почти не воспроизводит, но постоянно отсылает именно к ней⁶⁰, к тому же, путем небольшой правки, убрав марксову условность, превращает ее в афоризм: «...явственно проглядывает ирокез»⁶¹.

Этот ход может вызвать только восхищение. Нехитрое наблюдение Маркса, благодаря такой акцентировке, превращается в гениальное прозрение. Оно убеждает нас в том, во что мы вряд ли согласились бы поверить при спокойном рассуждении: как из-за спины римлянина или грека выглядывает дикарь, живший две с

⁵⁸ Там же. С. 145.

⁵⁹ Там же. С. 101. У Маркса см. *Маркс К.* Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». С. 328, 355.

⁶⁰ Энгельс Ф. Происхождение... С. 105, 120, 129, 142, 145. Особенно легко и красиво на С. 112: «Вернемся на минуту к нашим ирокезам».

⁶¹ Там же. С. 122. Не «дикарь», это было бы слишком обобщенно и неярко!

половиной тысячи лет спустя после них на другом континенте в совершенно иных условиях.

Собственность и государство: что из чего?

Пожалуй, представления Энгельса о собственности и государстве наиболее тяжело согласуются с современным состоянием исторической науки. Утратила эвристическую силу теория более раннего возникновения развитого скотоводческого хозяйства, а лишь затем — земледелия. В корне неправильно связывать переход к государству с наступлением железного века. Как говорилось выше, для Энгельса не важен факт одновременного возникновения разных государств и, соответственно, вопрос о взаимовлиянии. Энгельс даже замечает вскользь, что государству две с половиной тысячи лет⁶² — даже если учитывать то, что он округляет в сторону уменьшения, восточные государства и тогда считались древнее. Получается, что картина развития семьи развернута на примерах всемирной истории, а возникновение государства — исключительно на европейском материале. Энгельса несколько не заинтересовали раскопки Шлимана — впрочем, находки последнего сначала мало были восприняты наукой. Наконец, Энгельс приводит для характеристики ранних государств довольно поздние примеры, и на этом основании чересчур сгущает краски (преувеличивая количество рабов и их роль в производстве, искажая образ протогорода). Правда, эти моменты можно объяснить временем написания работы.

Обратимся к логическим конструкциям. В первоначальном варианте 1884 г. логика Энгельса была такой: развитие семьи было подхлестнуто переменами в жизни ряда племен, выразившимися в переходе к скотоводству и земледелию, что, в свою очередь, предопределило формирование частной собственности и моногамной семьи, одновременно с появлением рабства. Все это привело к специализации — дальнейшему разделению труда, появлению ремесленников и торговцев. В этих условиях общество неизбежно раслаивалось на высших и низших; возникли денежные отношения; низшие, памятуя о справедливом времени родового общества, исполняются возмущения, высший класс, нуждаясь в закреплении существующего положения, учреждает совокупность институтов подавления и контроля низших классов — государство.

⁶² Там же. С. 99.

Спустя семь лет Энгельс уже не столь прямолинеен. Прежде всего, он меняет терминологию: для ранних этапов становления семейного хозяйства речь должна идти не о «частной», а о «семейной» или «обособленной» собственности. Применяя некий совокупный термин, он пишет также о «собственности глав семей». Осторожность вполне понятная: с одной стороны, Энгельс уже был знаком с исследованиями Ковалевского, касавшимися домашней общины с ее неразделенной собственностью, которую никак нельзя было назвать частной, с другой стороны, частная собственность, возникающая задолго до государства — по сути дела, нонсенс, поскольку гарантии владения, возможность свободного распоряжения собственностью появляются только в достаточно структурированном обществе.

Собственность вообще, как ни странно, наименее «прописанная» тема «Происхождения»: если появлению и развитию семьи, возникновению государства посвящены отдельные главы и разделы, то тема собственности как бы растворена в общем ходе повествования, она все время предполагается и служит связующим звеном между развитием семьи и появлением государства, но сама практически никогда не выходит в центр исследования. Происхождение собственности, с точки зрения внутренней логики работы Энгельса, является ее смысловым узлом, и в то же время только оно не привязано ни к какой конкретной части труда. В случае с семьей сначала дана общая теория (II гл.), затем примеры (III–VIII гл.), в случае с государством — сначала примеры (те же III–VIII гл.), затем — теория (IX гл.), но тем самым от нас скрыт вопрос о происхождении собственности.

Действительно, Энгельс, с присущим ему умением, сосредоточивает все читательское внимание на сильных сторонах своего произведения или, по крайней мере, на тех, относительно которых трудно сразу найти существенные возражения, но при этом часто уходит от центральных вопросов. Можно сколько угодно дискутировать о сущности государства в марксистском понимании, рассматривать по отдельности и в совокупности все приведенные Энгельсом факторы его формирования: например, можно долго спорить о том, насколько важную роль сыграло раннее рабовладение в создании классового общества. Но вся эта система строится на том допущении, что государство изначально является хранителем собственности: характеристики цивилизации, данные Энгельсом (металлические деньги, по-

явление купцов, частная собственность на землю и рабство)⁶³ — базируются на собственности. Если процесс происхождения собственности не показан, то не объяснено и происхождение государства. А между тем по этому поводу автором говорится вот что: «Как и когда стада из общего владения племени или рода перешли в собственность глав отдельных семей, об этом мы ничего до сих пор не знаем»⁶⁴. Что интересно, в дальнейшем Энгельс сосредоточивается на вопросе «когда?», а также на последствиях перехода, при этом вопрос «как?» остается в стороне.

Почему так? Неужели Энгельс не замечает очевидной нестыковки аргументов? А если замечает, то почему ведет себя так, словно никакой нестыковки нет?.. Мы видели ранее, что Энгельс прячет небольшие недостатки своей аргументации, но на такой крупный подлог он не способен. На наш взгляд, все объясняется достаточно просто: для Энгельса возникновение собственности (а следовательно и государства) — самоочевидный процесс, и таким он должен выглядеть и для читателя⁶⁵. Достаточно восстановить примерную картину событий, и читатель сам убедится, что собственность не могла не возникнуть, а государство появилось потому, что ему нужно было появиться⁶⁶.

Но мы уже отмечали, что для нас сегодня картина событий, предложенная Энгельсом (даже если забыть о ее расхождении с современными представлениями), отнюдь не является убедительной. Главной причиной является то, что в ее основании лежит невысказанное, но от этого еще более важное допущение, касающееся человеческой сущности. Мы можем сформулировать его следующим образом: согласно Энгельсу, человек начинает мыслить понятиями выгоды в тот самый момент, как только появляется

⁶³ Там же. С. 175-176.

⁶⁴ Там же. С. 161.

⁶⁵ То, что Х. Уайт назвал «объяснением посредством идеологического подтекста». Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. С. 27. Если вы принимаете суть марксистской концепции государства — угнетение одних классов другими, то вы неизбежно примете и недостаточное объяснение Энгельса по той причине, что оно «в сущности, верно».

⁶⁶ Последняя мысль в разных вариантах высказана: Энгельс Ф. Происхождение... С. 108, 151.

возможность этой самой выгоды. Если возникает возможность частной собственности, то возникает и частная собственность, если возникает возможность и выгодность эксплуатации человека человеком, то возникает и эксплуатация. В некотором смысле слова любая экономическая возможность почти равна реальности.

Казалось бы, мы здесь ломимся в открытую дверь. Ни сторонники, ни противники марксизма никогда не отрицали того, что для этого учения свойственно представление о предопределенности общественного сознания условиями общественного производства. Но все сложнее. На уровне отвлеченных рассуждений Энгельс признавал известную самостоятельность и значимость надстройки, в том числе, и сознания. Но в нашем случае, на уровне конкретных рассуждений, все наоборот. Положим, Энгельс имел малое представление о специфике первобытного мировосприятия (хотя, опять же, в этом ему мешал не столько недостаток фактов, сколько незаинтересованность в их изучении), положим, для него нет никакого принципиального различия между настоящими деньгами (металлическими) и использованием «полусимволических» платежных средств (раковин каури, скота), и он не обращает никакого внимания на то, что обмен между племенами почти всегда содержит политическую и мистическую составляющие, при относительном значении экономической. Но все-таки, нельзя не увидеть: экономические отношения существуют и в первобытном обществе, идеальной картины всеобщего равенства оно собой не представляет. Причем, эти отношения нисколько не меняют сознания людей, не «взламывают» первобытного общества, не провоцируют никакой революции. Однако стоит появиться тучным стадам на полях, как главы семей начинают превращаться в частных собственников, начинают сами торговать излишками, использовать рабов и, наконец, закабалить соплеменников. Получается какой-то чуть ли не единомоментный переход от общинных ориентаций к собственническим, а простая ссылка на длительность процесса не спасает, поскольку в логическом отношении изменение все равно остается необъясненным, не разложенным на ступени.

Переход к цивилизации ставит человека родового общества в новые условия, которые типологически близки современным. По крайней мере, и ранние государства и современная Европа относятся к одному этапу развития общества — а значит, понятие выго-

ды в раннегосударственный период должно принципиально совпадать с современным и расходиться с представлениями людей первобытности. Такова логика Энгельса. Правда, тогда получается, что выведенное логически представление об эпохе определяет толкование исторических фактов, но это — общее свойство любой логической системы историописания.

Гораздо интереснее то, что государство в такой трактовке оказывается частью мира вещей, изобретений. Как в свое время был изобретен лук со стрелами (и это мерило этапа развития), так было изобретено и государство⁶⁷. Государство, как любое человеческое изобретение, устареет, и займет свое место в музее древностей, «рядом с прялкой и с бронзовым топором»⁶⁸. А поскольку изобретения предполагают, что люди психологически к ним уже готовы, то сам факт появления государства и собственности есть уже достаточное объяснение, почему они возникли. И к чему размышления о том, что возникло из чего?!

Правда, имеет место некоторое повышение Энгельсом «статуса» государства. Государство, все-таки не равносильно «настоящим» изобретениям, и в общем не в его пользу: так, железный век наступает однажды и имеет влияние на протяжении всей истории, а государство можно, в соответствии с тремя примерами, «изобретать» трижды, и каждый раз, фактически заново.

Впрочем, как и с железным веком, так и с государством оказывается вдоволь несовпадений, раскрывающих всю сложность вроде бы такой простой и убедительной системы Энгельса. Хотя железный век наступает однажды, но англосаксы при Гастингсе все еще бились каменными топорами⁶⁹. Хотя государство по преимуществу машина для угнетения классов, Энгельс для трехсот последних лет европейской истории сам находит ряд примеров, когда это не совсем так: это абсолютизм XVII–XVIII вв., бонапартизм I и II империй во Франции, «Германская империя бисмарковской нации» (Энгельс иронизирует)⁷⁰. Очевидно, бесполезно задавать Энгельсу вопрос,

⁶⁷ Там же. С. 108, так и сказано: «Было изобретено государство».

⁶⁸ Там же. С. 173.

⁶⁹ Там же. С. 163, с типичным оправданием: «Но прогресс продолжался теперь неудержимо, с меньшими перерывами и быстрее».

⁷⁰ Там же. С. 172.

сколько исключений отыскал бы он, обратившись ко всей истории, но нас точно должно заинтересовать: каким образом ему удастся удержать систему своих рассуждений в относительно равновесном состоянии, в то же время допуская такие оговорки и уточнения, которые, казалось, должны были не оставить от нее камня на камне?

Дополнения и изменения

Согласно И. Н. Винникову, в издание 1891 г. Энгельсом было внесено 199 изменений. (См. Приложение)⁷¹. Значительную их часть составили небольшие уточнения и исправления, как стилистического, так и смыслового порядков, но были и те, которые заметно меняли аргументацию или затрагивали основные положения. Из более или менее заметных фигур Энгельс отдельно остановился на критике Э. Вестермарка, резко отрицавшего промискуитет, обратился к биологическим наблюдениям Ш. Летурно, изменил, как мы говорили, трактовку пуналуальной семьи в пользу идеи группового брака, пользуясь здесь австралийскими изысканиями Л. Файсона и А. Хауитта, и уточнил характеристику соседской общины на основании стокгольмских лекций М. М. Ковалевского.

Нам нет необходимости останавливаться на всех изменениях, внесенных Энгельсом или, тем более указывать заново на те, которые были оговорены ранее. Важнее указать на их особенности и направленность.

Чтобы раскрыть эти моменты наиболее рельефно, вначале мы несколько удалимся от самого «Происхождения» и обратимся к работам, появившимся в течение семи лет, прошедших после первого его издания. Энгельс сам признавал, что объем литературы за прошедший период значительно вырос, и он был вынужден затратить немало сил и времени, готовя второе издание⁷². Поскольку подробный обзор не является целью нашей работы, остановимся преимущественно на двух трудах, равно весомых в отношении ис-

⁷¹ Винников И. Н. Четвертое издание книги Фр. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (опыт текстологического анализа) // Вопросы истории доклассового общества. Сборник статей к пятидесятилетию книги Фр. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Труды института антропологии, археологии и этнографии. Т. IV. М.-Л., 1936. С. 31.

⁷² См. Косвен М. О. Указ. соч. С. 7.

тории семьи и собственности, но в то же время различающихся по отношению к ним Энгельса. Это «Очерк происхождения и развития семьи и собственности» (1890) М. М. Ковалевского⁷³ и «Первобытная семья, ее возникновение и развитие» (1886) К.Н. Старке⁷⁴. Если первый труд Энгельс возвел на пьедестал, уважительно цитируя во втором издании и меняя под его влиянием ряд собственных положений, то второй не заметил вовсе. Между этими двумя крайними точками заключено все многообразие отношений к тому, что Маркс и Энгельс называли «буржуазной наукой».

Первое, что бросается в глаза по прочтении очерка Ковалевского, это отсутствие в нем каких-либо упоминаний об Энгельсе и его работе, не считая двух косвенных указаний. Первое — стилистическое: рассказывая о кавказцах-хевсурах, Ковалевский замечает: «...так как у них, подобно краснокожим, в частности ирокезам...»⁷⁵ — фраза, напоминающая сравнение Маркса, но совершенно не обязательно прямо восходящая к «Происхождению», ведь сравнение это напрашивается уже из прочтения Моргана, с которым, не забудем, Ковалевский ознакомился раньше, чем Маркс. Второе указание — полемическое: доктрине трудового происхождения собственности «вожаки пролетариата противопоставили... вульгарный парадокс “собственность есть воровство”»⁷⁶, — но это, понятно, относится скорее ко всему комплексу трудов «вожаков», чем к какой-то конкретной работе.

Сдержанное отношение Ковалевского к Энгельсу, конечно, легче всего объяснить, в стиле самого Энгельса, замалчиванием, но старое знакомство меж ними не позволяло так сказать ни самому Энгельсу, ни, к счастью, советским историкам, поэтому факт этот ими никак не комментировался (а западную науку он, понятно, никогда и не волновал). Между тем, рассуждая здраво, нетрудно найти вполне приемлемую версию: Ковалевский в лекциях остановился только на основных

⁷³ Ковалевский М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939. Это цикл лекций, прочитанных им в Стокгольме, впервые опубликован там же на французском, и этим изданием пользовался Энгельс.

⁷⁴ Старке К. Н. Первобытная семья, ее возникновение и развитие. СПб., 1901. На немецком работа вышла в 1888 г.

⁷⁵ Ковалевский М. Указ. соч. С. 34.

⁷⁶ Там же. С. 55.

трудах, в частности, разобрал Моргана; популяризаторскую работу Энгельса он самостоятельным исследованием не посчитал. Энгельс, собственно, обошелся с трудом Ковалевского тоже достаточно свободно: он взял из последнего только один аспект, касающийся исследований и соображений по домашней общине (большой семье).

Отдавая должное исследованиям Моргана, Ковалевский гораздо тщательнее подходит к проблеме метода исследования. Он признает действенность историко-сравнительного метода и единство развития человеческого рода, однако не согласен, что на этом основании этнографические описания современных примитивных народов могут быть использованы как убедительный источник для реконструкции общественной эволюции в прошлом⁷⁷. Различие в методе немедленно приносит различие в результате: Ковалевский отвергает промискуитет как чрезвычайно сомнительную реконструкцию (не забудем, что Энгельс, несмотря на все оговорки, этот «нулевой» этап пытается оставить)⁷⁸, и выдвигает следующие три стадии семьи: матриархальную, патриархальную и индивидуальную (современную).

Частичное совпадение с Морганом (и Энгельсом) в названиях существенно корректируется при обращении к сути характеристик. Матриархат, в понимании Ковалевского, означает группу людей, «носящих одно и то же имя, происходящих от одной женщины, вступающих в брак с соблюдением прав экзогамии, сообща владеющих своими женами»⁷⁹, т. е., прежде всего, речь идет о счете

⁷⁷ Там же. С. 19-20. На С. 20: «...кто может доказать, что дикие или варварские племена находятся еще на первых стадиях своего развития, что их теперешнее состояние не является результатом вырождения, подобного тому, которое привело в упадок столько народов и в древности и в новое время?»

⁷⁸ Из важных доводов против восстановления промискуитета на основании «сексуального гостеприимства» у австралийцев: «По своему происхождению гетеризм гостеприимства не связан с промискуитетом, так как случайная связь гостя допускается лишь при условии, что этим не нарушается закон экзогамии». Там же С. 27. Кстати говоря, ту же логику Энгельс мог обнаружить у Вестермарка. См. *Вестермарк Е.* История брака. М., 1896. С. 136-140. Особенно С. 139-140: «...если обычай предлагать жен должен быть рассматриваем как остаток древней общности жен, мы с одинаковым правом могли бы видеть в обычае делать подарки друзьям, или оказывать им какое-нибудь гостеприимство остаток древнего коммунизма собственности всякого рода».

⁷⁹ Ковалевский М. Указ. соч. С. 35.

родства по матери, и не означает преобладания женщины в обществе: помощь и защиту детям оказывает дядя по матери⁸⁰.

Характеристика патриархальной семьи у Ковалевского лишена тех мрачных тонов, что у Энгельса. Ковалевский не считает угнетение жены мужем, как и неограниченную власть отца, отличительной чертой патриархата. Переход к патриархату связан с установлением частной собственности, но при этом основные решения в такой семье принимались на семейном совете⁸¹: «...римская матрона вовсе не была служанкой мужа, а, напротив, выступала как равная ему»⁸², при этом Ковалевский составил настолько впечатляющий подбор примеров, включая как юридические, исторические, так и этнографические (включая и собственные исследования), что это — одно из самых убедительных положений его работы.

Заслуживает внимания и объяснение русским ученым необходимости супружеской верности именно со стороны жены потребностями домашнего культа: «...человек, воздержавшийся от брака и не оставивший после смерти законного потомства, этим самым оставлял своих предков без пищи и без возлияний и становился виновником их страданий в мире духов»⁸³, «сын, рожденный от прелюбодеяния, естественно прерывал семейный культ»⁸⁴.

Ковалевский посвящает отдельную лекцию вопросу о возникновении частной собственности, акцентируя внимание на следующих моментах: личная собственность известна уже дикарям (он называет ее «частной собственностью»), но из контекста видно, что ограничивает это понятие), излишек достается группе в целом, но ряд вещей связываются с конкретным человеком, таким образом, собственность вовсе не исключает первобытный коммунизм⁸⁵.

Энгельс взял из Ковалевского только характеристику семейной общины, подробно пересказав несколько примеров и вписав

⁸⁰ Там же. С. 28-29 и далее.

⁸¹ Там же. С. 108.

⁸² Там же. С. 89.

⁸³ Там же. С. 81.

⁸⁴ Там же. С. 82.

⁸⁵ Там же. С. 54-63. Ковалевский здесь в отдельных моментах приближается к тому взгляду на собственность в примитивных обществах, который был позже развит М. Моссом в «Очерке о даре». К сожалению, Ковалевский почти не обратил внимания на тесную связь собственнических представлений у «дикарей» с культом и мистикой вообще.

семейную общину как отдельный этап в постепенной передаче собственности из общего в частное владение. При этом Энгельс совершенно не заметил (или не захотел), что само признание существования семейной общины является не столько дополнением к характеристике рода, сколько альтернативой роду как всеобщему этапу развития человечества.

Работа датского философа К. Н. Старке во многом касалась тех же самых моментов, правда, его собственная теория никогда не считалась достаточно убедительной, сильное место его труда — общая критическая направленность; критика Старке чаще всего продумана, концептуальна, построена с учетом последовательного рассмотрения всех мелких доводов.

Общая концепция Старке строится на следующих положениях: общность развития человечества — не аксиома, а только гипотеза; метод изучения пережитков может использоваться только в тех случаях, когда мы можем быть уверены, что перед нами именно пережиток, а не живой до сих пор обычай⁸⁶. Как и в случае с Ковалевским, иной метод сразу показывает иные возможности толкования фактов: так, по Старке, счет родства по матери не предшествует патриархату, а следует за ним; проявления матрилинейности у современных диких народов он объясняет не пережитками прежнего матриархата, а, наоборот, зачатками новых обычаев⁸⁷. Нельзя также согласиться с тем, что матриархат — это нечто естественное и самоочевидное: для первобытных племен совсем не очевидно ни мнение о том, что ребенок рождается в результате полового акта⁸⁸, ни мнение, будто в жилах ребенка течет кровь матери⁸⁹.

⁸⁶ «Если можно объяснить обычай сосуществующими с ним явлениями, то и надо ограничиться этим: для иного толкования необходимо располагать достоверными историческими свидетельствами, доказывающими, что такой обычай существовал ранее». *Старке К. Н.* Первобытная семья... С. 21. Например, проживание мужа в семье жены вполне достаточно объяснить как возмещение убытков за выдачу ее замуж, а не как свидетельство матриархата. Там же. С. 51. То же самое — у Вестермарка: Указ. соч. С. 5-7; *Westermarck E.* The History of Human Marriage. L., 1925. Vol. I. P. 104.

⁸⁷ *Старке К. Н.* Первобытная семья... С. 55.

⁸⁸ Там же. С. 163, и об исключении: С. 163-164.

⁸⁹ Там же. С. 157. На С. 169, прим.: «...патриархат не имеет ничего общего с представлением о связи ребенка с отцом вследствие зарождения; наконец, мы заключаем отсюда, что и самый матриархат нисколько не основан на

Старке справедливо замечает, что счет родства по матери отнюдь не доказывает изначальной неизвестности отца, «родословие по женской линии различает ребенка не с отцом, а только с отцовским кланом»⁹⁰, причем счет по матери делает клан нестабильным и способствует его распадению⁹¹. Первые брачные союзы у примитивных народов были, без сомнения, моногамны и вряд ли легко расторгимы; тут автор апеллирует к психологии дикаря⁹². Не нужно и говорить, что Старке совершенно не принимает идею изначального промискуитета, который, по его мнению, не сплотил, а наоборот, разбил бы общество⁹³. Старке признает за женщиной в «примитивнейшем обществе» важную коммуникативную роль, которая, безусловно, повышала ее статус, но выдвигает очень важное замечание: матриархат в полном смысле должен был бы означать, что у женщины были большие права, чем у мужчины, но все данные указывают пока лишь на то, «что ей принадлежали кое-где лишь обычные права мужчин, но никогда она не пользовалась ими повсеместно и во все эпохи»⁹⁴.

представлении об отношениях между матерью и ребенком, возникающих в силу телесного явления родов». Ср. С. 352.

⁹⁰ Там же. С. 49.

⁹¹ Там же. С. 320.

⁹² «Беспорядочные половые сношения вызывают отвращение в первобытном человеке потому, что он, относясь с величайшим недоверием ко всему окружающему, стремится сохранить раз приобретенную им женщину; он не уверен, что ему удастся достать другую». Там же. С. 225, прим. Это мнение, правда, исходит из изначального допущения о пассивной роли женщин.

⁹³ «Мы думаем, что никогда ни одно общество не могло бы прочно сложиться, если бы все мужчины постоянно испытывали страстные вожделения на всех встречных женщин. Образование племен только потому и возможно, что существует естественное ограничение полового влечения как относительно времени удовлетворения, так и предмета этой страсти». Там же. С. 345. Как мы помним, для Энгельса складывание общества возможно, напротив, только в условиях полной, в том числе и половой, сплоченности коллектива.

⁹⁴ Там же. С. 84. Самое очевидное возражение, которое совершенно просмотрел Энгельс, хотя имел в своем распоряжении красноречивый факт: расписывая, вслед за Морганом, равенство полов в ирокезском роде, он отмечает, что женщины имели право выступать в совете... через избранного ими мужчину. Энгельс Ф. Происхождение... С. 94. Кстати заметить, что здесь обычаи ирокезов, действительно, полностью совпадают с обычаями древних афинян периода государственности, где женщине считалось неприличным самой выступать в суде.

Советские ученые возмущенно цитировали слова Старке о Моргане, где он характеризует его работу о системах родства как «горячечный бред»⁹⁵. Во-первых, приведем цитату полностью, чтобы стало ясно, каково ее истинное звучание. Старке пишет: «Отдавая должное уважение усердию Моргана в собирании наблюдений, я все-таки предпочитаю *присоединиться* (курсив мой. — С. К.) к мнению Мак-Леннана, что произведение Моргана совсем не научно, что гипотезы его — это какой-то бессвязный бред, чтобы не сказать горячечный бред; ибо вся работа сплошь зиждется на таком слабом анализе, на такой бессвязной психологии, что может лишь внести путаницу, если только не почесть за лучшее совершенно не принимать ее в соображение»⁹⁶. Во-вторых, необходимо указать на то, что, хотя Старке так высказался о Моргане, он, тем не менее, подробно и последовательно проанализировал его теорию (в отдельных моментах, кстати, согласившись⁹⁷) и высказал такие замечания, которые, по идее, должны были хотя бы смутить Энгельса.

Сущность возражений Старке сводится к критике использования систем родства (номенклатур) для анализа истории семьи и брака, тем более что вся система Моргана строится лишь на этом основании⁹⁸. Старке считает неубедительным само разделение Морганом номенклатур на описательные и классифицирующие, когда на самом деле это проявления одной и той же системы родства, употребляемые в разных ситуациях⁹⁹, и, главное, оспаривает сам метод изучения пережитков: «...мы не думаем, подобно ему (Моргану. — С. К.), что главные черты какой-либо номенклатуры могли намного пережить общественный строй, выражением которого они перестали уже служить, так как ничто не доказывает, что социальный строй изменяется быстрее и легче, чем номенклатура»¹⁰⁰.

⁹⁵ Напр., Косвен М. О. Указ. соч. С. 22-23, Винников И. Н. Указ. соч. С. 36.

⁹⁶ Старке К. Н. Указ. соч. С. 286-287.

⁹⁷ Там же. С. 370. На С. 369 сказано о том, что Морган оспорил так называемую патриархальную теорию «в высшей степени обстоятельно и во многих отношениях превосходно».

⁹⁸ Как писал А. Н. Максимов: «Если бы эти системы родства были как-нибудь внезапно утрачены наукой, теория группового брака сразу же исчезла и вряд ли нашла бы себе хоть одного сторонника». Максимов А. Н. Групповой брак... С. 2.

⁹⁹ Старке К. Н. Указ. соч. С. 273, ср. С. 239 — мнение Мак-Леннана.

¹⁰⁰ Там же. С. 227. Сходно и мнение Вестермарка: История брака. С. 166, сл.

Итак, как мы видим, существенные возражения против концепции Моргана были высказаны не спустя какой-то большой промежуток времени, когда Энгельс уже не мог бы с ними ознакомиться, и касались отнюдь не только специальных вопросов, в которые он, возможно, не увидел бы нужды вникать¹⁰¹.

Очень важно понять, почему Энгельс, с одной стороны, так уважительно отнесся к Ковалевскому, с другой стороны — проигнорировал Старке. Ведь, в сущности, кроме того, что Ковалевский — знакомец Маркса и у него нормальные отношения с Энгельсом, что он более или менее прогрессивен в своих взглядах, все же он полностью иначе воспринимает мир и даже близко не напоминает сторонника марксизма¹⁰². Напротив, казалось, был необходим отклик на книгу Старке, чьих замечаний вполне достаточно, чтобы от моргановской, а следовательно, и от энгельсовской системы объяснений не осталось почти ничего, кроме некоторых незначительных осколков, и возражения эти куда весомее, чем те, что выдвигал Вестермарк о биологической несклонности человека к промискуитету (все остальные положения Вестермарка были просто обойдены вниманием). Тем не менее, во втором издании «Происхождения» мы не найдем никаких контраргументов против Старке, высказанных хотя бы косвенно, и даже никаких улолов в адрес противника — а ведь Энгельс никогда не затруднялся едкими замечаниями, и вполне мог пройтись по идеализации современной семьи в труде Старке (и в труде Ковалевского, кстати, тоже).

Нам кажется, что ответ на вопрос, как и почему вносились существенные изменения, опять же, лежит в сфере внутренних установок энгельсовского повествования. Изменения, внесенные им, не сплошь импульсивны (как это иногда может показаться), их ме-

¹⁰¹ Думается, сейчас уже не найдется тех, кто согласится с мнением М.О. Косвена (*Косвен М. О.* Указ. соч. С. 29), будто Энгельс во втором издании отметил из новой литературы все, что вообще было достойно внимания.

¹⁰² Другое дело, что Ковалевский не считал греховным исповедование марксистских взглядов — так, он принял участие в издании книги К. М. Тахтарева, склонявшегося к марксизму. См. *Тахтарев К. М.* Очерки по истории первобытной культуры. М., 1912. Издание вышло с предисловием Ковалевского — всего этого Энгельс, умерший в 1895 г., наблюдать не мог, но, думается, отношение Ковалевского к марксизму за прошедшие годы мало изменилось.

тодика тщательно продумана как в плане того, о чем нужно сказать подробнее, так и того, о чем следует умолчать.

Всякий автор заинтересован в том, чтобы его произведение не было отвергнуто новыми фактами и обстоятельствами, и Энгельс фактически создает систему, в которой *любые* изменения не затрагивают основных положений. Менее опытный или более интегрированный в науку автор, подготавливая второе издание, скорее всего пошел бы по пути, о котором мы уже говорили: постарался бы вычленив из потока литературы последних лет наиболее важные доводы «за и против» своей точки зрения, и последовательно рассмотреть (и по возможности разгромить) противные доводы. Это, по нашему мнению, примерно утроило бы объем «Происхождения», и полностью деформировало изначальную структуру работы. Можно было ограничиться указанием на популярный характер работы и последовательной отсылкой при каждом спорном моменте к специальной литературе. Но это бы полностью лишило «Происхождение» любой убедительности и любых претензий на непоколебимость основных выводов.

Энгельс выбрал третий путь, единственно соответствовавший его задачам: он дал выборочную критику нескольких новых положений, чтобы показать, каким образом марксистское исследование должно защищаться, и дал выборочное одобрение трудам буржуазных ученых (Ковалевского), чтобы показать, каким образом марксистское исследование должно заимствовать новый материал и идеи. Дальнейшие последователи будут в состоянии сделать сами¹⁰³. Чтобы исследование не устаревало, необходимо сделать его открытым — это первая задача Энгельса. Но, кроме того, чтобы оно не было заменено другими, более совершенными трудами, необходимо оставить непоколебимыми основные положения: поэтому, сомневаясь в промискуитете, Энгельс его не исключает, сомневаясь во всеобщности пуналуальной семьи, оставляет раздел с соответственным названием.

Обращает на себя внимание и отношение Энгельса к чужим взглядам. С одной стороны, «не-марксистская», «буржуазная» наука

¹⁰³ В качестве примера сошлемся на: *Кагаров Е.Г.* Взгляды Энгельса на происхождение афинского государства в свете новейших исторических исследований // Известия Академии Наук СССР. Сер. VII. Отделение общественных наук. 1931. 8. С. 921–936, прямо посвященную доказательству правильности каждой фразы IV-V глав «Происхождения».

не отвергается и прямо допускается к полемике. С другой стороны, она используется, в общем-то, как источник сырья: то, что нужно, из нее можно взять, то, что не нужно — пока оставить, а взятое применять только так, как будет удобно в собственной системе (как в случае с семейной общиной Ковалевского); буржуазная наука заранее не рассматривается как равный противник. Конечно, такое отношение к противникам свойственно не только марксистам, но именно здесь оно не случайно, а возведено в систему. Это во многом связано со специфическим положением марксизма, которое отметил еще Н. К. Михайловский: стремясь быть полностью научным, он в то же время пытается быть и пропагандистски ориентированным¹⁰⁴.

Выводы

Начнем немного издалека. В 2005 г. вышла книга Б. Ю. Кагарлицкого «Марксизм: не рекомендовано для обучения»¹⁰⁵, интересная по изложению и полезная потому, что в ней высказано мнение человека, который, разбираясь в марксистской теории, является к тому же ее сторонником — два редких случая в наше время, особенно в их сочетании. Но при чтении этой работы смущает то, насколько «неуловимым» оказывается марксизм в изложении Кагарлицкого. Да, экономика — основа общественной жизни, но если вы решите, что марксизм не обращает внимания на специфику надстройки, то автор укажет вам на письма Энгельса, где сказано об обратном влиянии надстройки на базис, если вам покажется, что марксизм принижает значение личности, то можно будет вспомнить «Парижские рукописи» раннего Маркса и добавить, что разрыва между «ранним» и «поздним» Марксом не было. Бердяев отошел от марксизма, потому что не читал всего Маркса, Вебер противостоял Марксу, но на самом деле только дополнил его. Наконец, «Маркс тоже не был особенно ортодоксальным марксистом»¹⁰⁶.

Понятно, что это — диалектика, доведенная, правда, местами до жонглирования аргументами. Понятно, что марксизм нельзя объяснить в двух словах и без оговорок, а того, кто постарается выделить в нем базовые положения, всегда легко обвинить в неп прочтении

¹⁰⁴ Михайловский Н. К. Литература и жизнь // Русское богатство. 1894. № 1. С. 117.

¹⁰⁵ Кагарлицкий Б. Марксизм: не рекомендовано для обучения. М., 2005.

¹⁰⁶ Там же. С. 130.

очередной рукописи Маркса¹⁰⁷. Но все-таки нам нужны более или менее внятные выводы, и нам кажется, что, не претендуя на их неоспоримость, мы можем их сделать. Интересно также проследить некоторые аналоги структуры марксистского историописания в контексте культурного развития последних полутора веков. Прежде чем перейти к выводам, мы видим необходимость еще раз оговориться, что осознаем их условность, объясняемую узостью материала. Нам важно, однако, не столько высказать последнюю истину, сколько поднять ряд проблем анализа марксистского видения истории.

Впрочем, с марксизмом трудно спорить и без Кагарлицкого. Мы практически уверены, что все выводы, приведенные ниже, вызвали бы глубокое отторжение у «классиков» марксизма, и на большинство они могли бы привести множество собственных возражений, но в том-то и дело, что, на наш взгляд, в марксизме *изначально* были заложены те тенденции, которые предопределили его трансформацию в нечто совершенно иное, что теперь можно называть искажением первоначальной идеи. Считать, что Маркс и Энгельс целиком и полностью ответственны за эту трансформацию — значит высказывать несусветную глупость, но считать их совсем к ней непричастными — глупость еще большая. Всякую идею можно истолковать неверно, но не до бесконечности: «Законы» Платона можно обвинять в фашистских тенденциях, но на базе платонизма не было создано ни одного тоталитарного государства, а на базе книги А. Гитлера «Майн кампф» — было. Будем помнить о таком различии.

Во-первых, о теории прогресса. Мы не будем повторять сказанного выше, но сделаем ряд добавлений, которые, как кажется, выводят нас непосредственно к марксистской методологии истории. Мы уже говорили о том, что, в рамках обычной логики, из ряда неизвестных форм можно реконструировать только еще одну форму в прошлом (и, надо добавить, предположить одну форму в

¹⁰⁷ Это еще столетие назад отмечал Е. Трубецкой: «Оценке всякого учения должно предшествовать его выяснение; а между тем всякий критик, который попытается выразить мысль Маркса яснее, чем она выражена им самим, рискует тотчас же навлечь на себя упреки в умышленном искажении или непонимании марксизма». *Кн. Е. Трубецкой. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории // Проблемы идеализма. М., 2002. Сборник статей [1902]. С. 292.*

будущем); при этом ряд может считаться прогрессивным, если в нем есть хотя бы три формы, находящиеся друг к другу в отношении прогресса. Но в марксистском понимании, при котором прогресс не доказан, а сам служит доказательством, прогрессивных форм может быть всего две, а количество реконструкций в глубь веков может быть во всяком случае больше, чем одна. Так, в ряду прогрессивных формаций не вызывает сомнения только относительный прогресс капитализма по отношению к феодализму, все же остальное построено по шкале прогресса и выстроено в ряд уже исходя из методологии, а не из фактов.

Итак, идея прогресса оказывается сама доказательством стадий этого прогресса. Поэтому произошедшее в советском марксизме превращение общественно-экономических формаций в строго последовательную схему, ограниченную сначала количественно (набор их определен, и дополнения не принимаются, даже если они спрогнозированы самим Марксом — как «азиатский способ производства»), а после и почти строго определенную во времени (V в. — конец рабовладения, XVII в. — феодализма, и с этими точками желательно синхронизировать все события мировой истории), является не только *искажением* марксизма, но одновременно и его *продолжением*, доведением начальной мысли до того логического предела, после которого она уже становится самопародией. Действительно, попытки синхронизировать события истории позднего восточного средневековья с событиями в Европе XVIII в. будут чуть ли не схоластикой, балансирующей на грани саморазоблачения. Здесь не место рассуждать, является ли этот вариант развития марксистской идеи наиболее «законным наследником», достаточно заметить, что он возможен и был реализован. Он в любом случае генетически связан с «родителем», а не «усыновлен».

Основная мысль марксистского историописания, как оно могло вырасти из «Происхождения», нами определена. Остальные находятся к ней в более или менее подчиненном положении, но, тем не менее, играют не менее важную роль в общей картине. Мы можем сказать о следующих важных презумпциях: превалирование логического рассмотрения над фактическим, что предполагает отношение к историческим фактам как к составным частям логических формул; необходимо определить ключевые факты и выяснить степень подчиненности по отношению к ним всех последующих

(причем, все остальные факты по отношению к ключевым являются именно последующими, неважно, когда бы они произошли на самом деле). В этом смысле слова перед нами не столько исторический материализм, сколько логический материализм, правда, история здесь и есть реализация логики, ее отражение. В этом аспекте марксизм, как ни странно, оказывается гораздо ближе Гегелю, чем обычно кажется: собственно, Гегель называется идеалистом потому, что отдает идеям ведущую роль по сравнению с фактами, а Маркс и Энгельс называются материалистами потому, что они отдают ведущую роль *идее о ведущей роли фактов* над идеями.

Отсюда понятно, что, в отличие от конкретных историков, которые могут делать вид, что никогда не претендуют на теоретические обобщения и что они работают исключительно с фактами и их непосредственным рассмотрением, в изначально обобщающем дискурсе марксизма факты отнюдь не являются союзниками этого дискурса, и обычное их рассмотрение не способно добавить убедительности концепции. То, что Энгельсу удалось создать читательское ощущение, будто совокупность фактов сама приводит нас к единственно возможной, и следовательно, эмпирически безупречно доказанной теории, как мы видели, было достигнуто в основном благодаря ряду литературных приемов; при обращении к другим темам менее талантливый автор, работающий в рамках той же парадигмы, может и близко не добиться подобных результатов¹⁰⁸. Следовательно, марксистский историк изначально вынужден постоянно апеллировать к теоретической основе, представленной базовыми классическими трудами, что помогает ему чувствовать психологическую защищенность перед разнообразием фактов. Так что плохо скрытая обязательность отсылок к классическим трудам марксизма в советской историографии была не только идеологическим насилием, но и логической необходимостью.

Тем самым отсылка к классике обретает самостоятельный вес, сопоставимый с силой цитаты из главной книги в вероучительном

¹⁰⁸ Достаточно вспомнить о К. Каутском, который в ряде своих сочинений (о происхождении христианства, например), по сути, копировал логику работы Энгельса, и все же, несмотря на первоначальный период широкого распространения своих работ, в итоге оказался почти полностью забыт и невостребован.

произведении. Таким образом, в определенных ситуациях уже даже не теория, а всего лишь цитата из теоретического сочинения может играть роль доказательства. То, что это первоначально не подразумевалось Марксом, кажется, достаточно очевидно, но после того, как Энгельс осуществил операцию, определенную нами как «моделирование авторитета», она стала вполне законным приемом при построении нарратива¹⁰⁹. В этом приеме, пожалуй, опасностей больше, чем достижений: если он используется однажды или очень редко, то ситуация почти не меняется, но если он становится общеприменимым и типичным для историографии марксистского толка, то мы сталкиваемся с возможностью «войны цитат» и даже появления широких дискуссий среди представителей одной парадигмы, которые будут касаться исключительно проблемы допустимости тех или иных вербальных операций и не будут иметь уже никакого отношения ни к исследованию фактов, ни к теории истории. Поскольку такого рода интеллектуальный труд отличается весьма специфическими целями и приемами, он требует появления если не особых работников, то отдельной сферы науки, тем самым, в марксистской историографии крайне велика опасность раскола между конкретными историками, философами истории и «спорщиками-интерпретаторами».

Нам кажется, что в этой особенности кроется одно из объяснений того крайнего разнообразия форм марксизма, которое наблюдается в настоящее время, и которое приводит к затруднению в определении того, является ли тот или иной историк «марксистом» или «сочувствующим марксизму» или «близким марксизму», поскольку, собственно, в процессе разработки марксистской теории истории число ее интерпретаций таково, что практически каждого историка, кто открыто не постулирует обратных принципов, можно приблизить к марксизму, причем каждого второго из тех, кто их постулирует, можно приблизить к марксизму на том основании, что на самом деле в конкретном исследовании он исповедует те же принципы.

¹⁰⁹ Интересным образом эта особенность марксизма была раскрыта в произведении В. Набокова «Бледное пламя». Произведение состоит из поэмы гения (сбежавшего из страны после большевистского переворота) и комментариев к ней. Поскольку и то и другое написано одним человеком (Набоковым), то читатель не может не понимать, что ему предложена ироническая трактовка «смоделированного авторитета».

Теперь несколько слов о марксизме как научном течении. Мы можем выделить здесь два аспекта: «специфический образ мысли» и «эксплуатация противника».

О порядке мысли. Часто о марксизме говорят как об учении, пропитанном догматизмом¹¹⁰. Это неточное определение и, в данном конкретном случае, неправильное. Если бы образные определения не имели опасности стать ярлыками, можно было бы назвать марксизм диалектическим догматизмом. Выше мы стремились показать, что марксизм нельзя «поймать» на догматизировании, поскольку догма всегда отвергается в пользу свободы мнений, но при этом также неизбежно возникает. Может даже показаться, что догматизация — невольное следствие, допущенное вопреки базовым положениям марксистской теории. Это не так: теория рассчитана на постоянную выработку догмы при постоянной критике догматизма. К этому началу мы возведем ту потрясающую способность менять отдельные теоретические положения, не сомневаясь в самой теории, которая была неоднократно продемонстрирована многими марксистскими мыслителями в переменчивой истории СССР.

Такое положение возможно только при особом подходе в работе с материалом. Так, у Энгельса изобретения наделяются свойствами идей, а идеи (институты) — свойствами изобретений. Изобретения, однажды возникнув, имеют вечное влияние на ход истории, они неуничтожимы. Институты же — забываются и возрождаются вновь, при похожем уровне производства, они имеют значение только тогда, когда все остальные элементы общественной системы достигнут сопоставимого уровня и т. д. Получается мир вверх ногами: государство, как явление, возникает несчетное (3) количество раз, причем без учета взаимовлияния, а вот железный век (несмотря на все оговорки) считается наступившим лишь однажды. Конечно, тогда и люди — следствие прогресса, а не наоборот. В этом мире вверх

¹¹⁰ Напр., Черняк Е. М. Социология семьи: Учебное пособие. М., 2006. С. 18-19, где разводится «хороший» метод и «испортившая» его идеология: «Создав гениальный метод исследования социальных явлений — материалистическое понимание истории, основоположники марксистской социологии сами подчинили все теоретические открытия коммунистической идеологии, обрекая свое учение на догматизм». Думается, для большинства исследователей марксизма вполне очевидно, что именно определенные политические (идеологические) цели подвели Маркса к открытию своего метода.

тормашками только марксизм чувствует себя на своем поле, здесь догмы не считаются догмами, а люди — не причина, а следствие прогресса. Более того, этот подход может позволить себе очень снисходительно относиться к оппонентам: именно как к детям, просто не достигшим нужного уровня развития.

От специфического толкования фактов недалеко и до их прямого отвержения — конечно, это относится уже к этапу распространения учения в более широком масштабе. Неудивительно, что теперь людям, воспитанным на обкраденном варианте марксизма, кажется, что факты уж слишком не соответствуют привычной теоретической реальности (идее постоянного прогресса), в частности, в случае с наступлением железного века. Так, Г. Каспарову кажется неубедительным, что римляне, зная железо, за тысячу лет так и не смогли изобрести сталь. Вывод один, значит, история Рима длилась гораздо меньше.

Со специфическим ходом мысли связано и особое отношение к противникам. Марксизм обладает уникальной способностью ставить знак равенства между желаемым и действительным. Если предположение доказуемо, значит оно верно, если оно верно, оно фактически существует, если оно существует, оно влияет на окружающее, если влияет, значит — определяющим образом. Если Маркс и Энгельс считают себя особыми мыслителями, не-буржуа, значит, они на пороге новой науки, если они на пороге, значит, эта наука фактически существует, следовательно, она определяет интеллектуальное развитие человечества. И точно та же логика в обратном действии: если буржуазная наука недостаточна, следовательно, она не верна, а значит, не может играть определяющую роль. В то же время можно предложить и другую трактовку той же ситуации: Маркс и Энгельс — буржуазные критики буржуазного строя, культивирующие собственную особость и не замечающие искусственности своего положения.

Как отмечал П. де Лобье: «Социология Маркса и его наиболее верных последователей позволяет не столько анализировать природу социальных классов, сколько преобразовывать общество, ссылаясь на историческую миссию одного из общественных классов»¹¹¹. Коль скоро главная цель в определенной деятельности, то все остальное

¹¹¹ Лобье П. де. Социологическая альтернатива: Аристотель — Маркс. М., 2000. С. 73.

играет по отношению к ней подчиненную роль; таким образом, буржуазную науку можно и нужно использовать для получения нужных результатов в рамках собственной методологии. Причем собственная верификация результатов необходима только в том случае, если выводы чуждой науки противоречат собственным.

Вернемся к Н. К. Михайловскому, который отмечал разрыв между марксизмом как научным течением и как рекомендацией к действию. На наш взгляд, обе эти части не противостоят, а дополняют друг друга и обеспечивают устойчивое существование этой формы мысли. Марксизм отлично показывает, какое малое значение для исторической школы имеет тот факт, насколько научны или нет ее базовые предпосылки.

Нам кажется, что все сказанное выше способно несколько прояснить образ марксизма и помочь увидеть, как складывалось это учение а, кроме того, еще раз оценить роль идей в складывании институтов. Конечно, некоторые достижения Энгельса повторены не были. Не все авторы могли подняться до тонкости ряда приемов: автопародия превращалась в пошлость, отсылка к авторитету — в идолопоклонство, но в общем и целом, мы полагаем, что наследники шли по проторенному пути. Знал ли Энгельс, моделируя свои доказательства, какую это сыграет роль в дальнейшем? Нет, ведь, собственно, Старке или Вестермарк также моделировали заданный результат, хотя и тщательнее работали с материалом. Но Маркс и Энгельс мечтали, что их идеи станут реализовываться в обозримом будущем, и их мечты сбылись, по крайней мере, в большей степени, чем мечты Платона. Тут, вероятно, должна бы идти речь о высокой ответственности за каждое написанное слово, но Энгельс, судя по всему, думал, будто массы рабочих будут молиться на «Капитал» и всегда помнить, что «Происхождение» — только популярная работа. Слабый довод для страны, в которой столько произошло под знаменем этой идеологии, не так ли?

Перечитав эту статью, можно отыскать и в ней достаточно примеров моделирования искомого ответа, убеждения читателя при помощи стилистических приемов, но это вряд ли следует считать большим грехом. Вопрос лишь в том, придаем ли мы своим допущениям характер гипотез или намечаем путь, на котором они непременно должны стать аксиомами.

Приложение

ИЗМЕНЕНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ ВО ВТОРОМ ИЗДАНИИ
«ПРОИСХОЖДЕНИЯ СЕМЬИ, ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ И ГОСУДАРСТВА»
(по И. Н. Винникову — см. *Винников И. Н.* Указ. соч. С. 33)

Характер изменений	Г л а в ы									Все- го
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VII I	IX	
1. Стилистические исправления, не меняющие основного смысла текста	9	33	11	9	12	1	7	–	6	88
2. Изменения и незначительные дополнения, уточняющие или развивающие смысл текста	3	21	3	2	1	2	7	3	5	47
3. Дальнейшее развитие высказанных в первом издании положений с привлечением нового фактического материала	1	12	–	–	–	1	6	–	–	20
4. Изменения и дополнения принципиального характера	1	19	–	1	–	–	–	–	3	24
5. Исправление допущенных в первом издании неточностей; исправление опечаток	1	7	3	3	2	2	–	–	2	20
Всего	15	92	17	15	15	6	20	3	16	199

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Т. Н. ИВАНОВА

В. И. ГЕРЬЕ КАК ИСТОРИК ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Из всего многообразного научного наследия русского историка В. И. Герье (1837–1919) наиболее подробному исследованию в советской историографии были подвергнуты его работы, посвященные Великой французской революции, хотя в общем объеме его трудов они составляют отнюдь не большую часть¹. Это можно объяснить несколькими обстоятельствами. Во-первых, значением работ Герье по Великой французской революции для дальнейшего развития отечественной историографии; во-вторых, связью этих работ с лекционными курсами Герье и его педагогической деятельностью, приведшей к формированию плеяды учеников, занимавшихся историей революции. Но главная причина, предопределившая столь пристальное внимание именно к этим работам, — особое отношение к истории революции в нашей стране. В советской историографии «Французская революция являлась “горячим” сюжетом, а сегмент исторической науки, занятый ее “изучением”, был одним из наиболее “простреливаемых”» — пишет С. Ф. Блуменау. По его мнению, Великая французская революция стала своеобраз-

¹ См.: *Кареев Н. И.* Памяти двух историков // *Анналы.* 1922. №1. С. 156-165; *Он же.* Историки французской революции. Т. III. Изучение французской революции вне Франции. Л., 1925; *Бузескул В. П.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX – начале XX века. Ч. 1. Л., 1929. С. 137-153; *Бутенко В. А.* Наука новой истории в России // *Анналы.* 1922. № 2. С. 129-167; *Вебер Б. Г.* Образование русской либеральной традиции в историографии Великой французской революции // *Французский ежегодник,* 1960. М., 1961. С. 489-525; *Он же.* Очерки истории исторической науки в СССР. Т. II. М., 1960. С. 415-425, 450-461; *Вебер Б. Г.* Историографические проблемы. М., 1974. С. 201-256; *Далин В. М.* Историки Франции XIX–XX веков. М., 1981. С. 66; *Он же.* К истории изучения Великой французской революции в СССР // *Великая французская революция и Россия.* М., 1989. С. 102-103; *Итенберг Б. С.* Российская общественность и книги И. Тэна о французской революции конца XVIII в. // *Там же.* С. 141-147 и др.

ным архетипом революции вообще: «Поэтому и политические лидеры, и историки постоянно сопоставляли случившееся в начале прошлого века в России с тем, что было в свое время во Франции, проводили параллели, искали аналогии, пытались извлечь уроки и избежать повторения прошлых провалов и ошибок»².

Через узкую мушку «простреливаемой» темы оценивали творчество Герье большинство советских исследователей. Б. Г. Вебер, которому принадлежит целый ряд работ о русской историографии революции, давал оценку его концепции революции с идеологических позиций. «Герье первым из русских либералов начал конкретную разработку [...] характерного для тогдашнего русского либерализма противопоставления неревolutionного якобы пути России революционному пути Франции»³.

В постсоветской историографии на смену идеологизированным концепциям пришел плюрализм теорий и оценок, однако это совпало с определенным снижением интереса к истории Великой французской революции. В результате последние развернутые оценки работ Герье на историю революции относятся к 1980-м годам⁴. Назрела необходимость с современной точки зрения определить место Герье в русской историографии революции.

Владимир Иванович Герье приступил к изучению французской революции уже сложившимся исследователем, сразу после защиты докторской диссертации. Его предыдущие работы были никак не связаны ни с историей Франции, ни с изучением народных движений⁵. Что же побудило молодого ученого обратиться к

² *Блуменау С. Ф.* Рец. на кн.: *А. В. Гордон.* Власть и революция: советская историография Великой французской революции. 1918–1941 // *Вопросы истории.* 2007. № 7. С. 167.

³ *Вебер Б. Г.* Первое русское исследование французской революции XVIII в. // *Из истории социально-политических идей.* М., 1955. С. 645.

⁴ Автор данных строк в ранних работах также не избежал обязательных в то время идеологических штампов при рассмотрении концепции революции Герье. См.: *Иванова Т. Н.* О начале изучения Великой французской революции в университетах России // *Вестник Ленинградского университета.* Серия история, язык, литература, 1984. Вып. 2. № 8. С. 104–106; *Она же.* В. И. Герье и начало изучения Великой французской революции в России: Автореф. дис. ... к.и.н. Л., 1984.

⁵ См.: *Герье В. И.* Борьба за польский престол в 1733 году. М., 1862; *Он же.* Очерк развития исторической науки. М., 1965; *Он же.* Лейбниц и его век. СПб., 1868 и др.

негласно запрещенной тогда в России теме? Определенное воздействие оказала складывавшаяся либеральная традиция трактовки революции, представленная отдельными высказываниями и общетеоретическими построениями С. М. Соловьева, К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина⁶. Во время заграничной командировки Герье познакомился с Г. Зибелем, известным, в том числе, своей работой об истории французской революции, однако лекций по данной теме немецкий историк не читал. Большое воздействие на молодого ученого произвела книга А. Токвиля «Старый порядок и революция» (1856), которая в условиях смягчения цензурных запретов стала одним из первых произведений о революции и развернутый анализ которой появился в русской прессе⁷.

Однако решающим фактором явилось стремление Герье систематизировать преподавание всеобщей истории в Московском университете. В студенческие годы Герье столкнулся с тем, что курсы по кафедре всеобщей истории читались не систематически и не охватывали всех периодов истории. Так, на первом курсе он слушал лекции П. Н. Кудрявцева по античной истории; на втором курсе Т. Н. Грановский, уже тяжело больной, успел прочитать несколько лекций, на третьем курсе всеобщая история вообще не читалась. «Было время — я тогда сидел на этих скамьях, — рассказывал позже студентам Герье, — когда нельзя было читать в университете курса истории французской революции»⁸.

Острый интерес к французской революции русской общественности, смягчение цензуры, новый университетский устав 1863

⁶ См.: *Соловьев С. М.* Публичные чтения о Петре Великом // *Соловьев С. М.* Собр. соч. СПб.: Общественная польза. Б.г. Стб. 1108; *Чичерин Б. Н.* Очерки истории Англии и Франции. М., 1858. С. 226; Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Ф. 47 (Барсуков Н. П.). Ед.хр. 1. № 288; *Кавелин К. Д.* Лекции по энциклопедии правоведения. Л. 53; и др.

⁷ Подробнее см.: *Иванова Т. Н.* Оценка книги А. Токвиля «Старый порядок и революция» в русской буржуазно-либеральной историографии второй половины XIX – начала XX вв. // Эпоха Великой французской революции: проблемы истории и историографии. К 200-летию юбилею революции. Чебоксары, 1989. С. 26-39.

⁸ *Герье В. И.* Лекции по новой истории (Французская революция). 1898–1899 гг. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 5. Л. 4.

года — все это делало возможным включение в университетский курс проблем революции. Показателен тот факт, что, несмотря на отсутствие какого-либо циркулярного распоряжения о включении истории французской революции в университетские программы, в конце 1860-х — начале 1870-х гг. практически одновременно историю революции начинают читать М. Н. Петров в Харьковском, В. В. Бауэр в Петербургском и В. И. Герье в Московском университетах. Однако архивные материалы и воспоминания современников неопровержимо свидетельствуют о том, что несомненное первенство принадлежало Герье, который в сентябре 1868 года начал чтение курса лекций о Великой французской революции⁹.

Этот факт представляется закономерным. Московский университет был своеобразной лабораторией для новаторских проектов Министерства народного просвещения, здесь были сильны либеральные традиции, работали многие западники, отстаивающие единство исторического развития Запада и России. Неслучайна и фигура В. И. Герье. Оставленный в 1858 г., после окончания обучения, в Московском университете, молодой ученый, верный просветительским идеалам почитаемого им Т. Н. Грановского, смело отстаивал передовые начинания. В 1865 г. Герье организовал первый в русских университетах семинар по всеобщей истории, в 1872 г. он добился открытия в Москве Высших женских курсов. Проведя несколько лет в заграничной командировке, Герье был хорошо знаком с современной ему историографией французской революции, поддерживал деловые контакты с научными кругами в ряде западных университетов. С другой стороны, в своих либеральных стремлениях Герье всегда был умерен, оставаясь преданным престолу и порядку, и потому не вызывал особых опасений со стороны властей. Именно из лекционных курсов Герье родились его первые научные статьи о революции, которые затем были им переработаны в монографии. Таким образом, работы Герье, посвященные революции, можно разделить на несколько групп.

Первая группа — это лекционные курсы Герье. К сожалению, они сохранились лишь в рукописи или были литографированы сту-

⁹ Подробнее см.: *Иванова Т. Н.* В. И. Герье и начало изучения Великой французской революции в России (по материалам лекционных курсов Герье) // Великая французская революция и Россия. М., 1989. С. 153-164.

дентами. Мы проанализировали четыре рукописных и девять литографированных курсов Герье, относящихся к периоду с 1868 по 1903 г. Вторая группа работ — это шестнадцать статей, опубликованных Герье в журналах «Вестник Европы», «Исторический вестник», «Русская мысль», энциклопедии Брокгауза и Евфрона, относящихся к периоду с 1877 по 1903 гг. В отличие от лекционных курсов, содержащих общую картину революции, статьи посвящены в основном историографии революции. Третья группа — это монографии Герье, в которых он освещает сюжеты, до того не изучавшиеся столь подробно: «Понятия о власти и народе в наказах 1789 года» (1884) и монография о Мабли на французском языке (L'abbé de Mably. *Moraliste et politique*. Paris, 1886). В монографиях «Идея народовластия и Французская революция 1789 г.» (1904) и «Французская революция 1789-1795 гг. в освещении И. Тэна» (1911) Герье обобщает и перерабатывает ранее опубликованные статьи.

Эти три группы работ отличаются и методически, и методологически. В рамках статьи невозможно дать подробный анализ каждой группе работ Герье, поэтому попробуем охарактеризовать общую концепцию революции в трудах историка, отмечая эволюцию его взглядов по той или иной проблеме.

Герье неоднократно повторял, что для того чтобы суждение о революции было полным, событие надо брать во всей его цельности. «Историки, и вообще, люди, говорящие о Революции, — указывал он, — поступают нередко таким образом, как и многие деятели самой Революции. Большинство деятелей Революции представляют эпоху движения в своей жизни; но для всех их наступает прозрение на пути к Дамаску: они останавливаются и говорят: “до сих пор надо идти, не далее”. Подобным образом поступают многие и в своих суждениях о Революции: они сочувственно сопровождают это движение до известной поры, и что было далее — то дурно, тому мы не можем сочувствовать»¹⁰. Отсюда, по мнению Герье, проистекала неверная оценка революции.

Свои исследования по истории революции Герье начинал, опираясь не столько на источники, сколько на подробное изучение историографии. В архиве историка имеются его выписки из сочинений более 40 авторов, писавших о Великой французской рево-

¹⁰ Герье В. И. Новая история. 1883–1884 гг. М., 1884. С. 445–446.

люции¹¹. Сохранились свидетельства о работе Герье в архиве в Париже, однако, в отличие от его учеников Н. И. Кареева и П. Н. Ардашева, в своих исследованиях он не упоминает о своих архивных изысканиях и анализирует в основном опубликованные источники: произведения французских просветителей, законодательные документы, сборники наказов 1789 года.

В своих первых лекционных курсах и статьях Герье широко опирался на труды предшественников, популяризируя достижения зарубежной историографии. На страницах «Исторического вестника» и «Вестника Европы» он знакомит русского читателя с крупнейшими произведениями по французской революции видных зарубежных историков. Историографические обзоры были непременной частью его лекционных курсов, наиболее видным историкам Герье посвящал отдельные статьи. Особое внимание в этих обзорах Герье уделял условиям появления того или иного произведения, ведь «всякое сочинение есть не только дело индивидуального творчества, но и плод той эпохи, той теории, того мировоззрения, под влиянием которого писал историк»¹². Герье считает, что «подобно тому, как эпоха революции, Людовика XVIII и Карла X объясняет нам взгляд, который мы находим у Тьера, так и эпоха Июльской революции объясняет нам взгляд Бюше и Ру»¹³.

Русский историк осуждал А. Тьера, Ф. Минье и Ж. Мишле за «героизацию» якобинского террора. Статью о Мишле Герье озаглавил «Народник в французской историографии», считал, что «оптимизм» Мишле при описании якобинцев не способствовал установлению истины¹⁴. Более приемлемой Герье казалась позиция Г. Зибеля, который, по его мнению, был свободнее от политических мотивов, чем французские историки, и поэтому более объективен в своих оценках¹⁵. Очень высоко Герье оценивал А. Токвиля:

¹¹ ОР РГБ. Ф. 70. К. 19. Ед.хр. 4-7.

¹² Герье В. И. Французская революция 1789–1795 гг. в освещении И. Тэна. СПб., 1911. С. 2.

¹³ Герье В. И. История Франции XVIII века. Последнее десятилетие. Литография. М., 1888. С. 41.

¹⁴ Герье В. И. Народник во французской историографии. Жизнь и сочинения Мишле // Вестник Европы. 1896. № 3. С. 135.

¹⁵ Герье В. И. Лекции по новой истории. 1868–1869 гг. М.: Лит. И. Волкова, 1869. Л. 52.

«Его нельзя назвать только историком, — писал Герье о французском ученом, — это слишком мало, и нельзя назвать философом — это слишком отвлеченно, и не политиком — это слишком напоминает политическую деятельность. Он принадлежит к числу тех редких людей, которым удается усматривать силы, движущие обществом, и, подобно королям, устанавливать законы, управляющие жизнью народов»¹⁶. Влияние концепции Токвиля на Герье в его ранних работах очень велико, однако русский ученый не во всем соглашается с авторитетом. Так он считал, что революцию невозможно было предотвратить реформами: «Монархия встретила бы в 1750 году те же затруднения, которые придали перевороту 1789 года такой трагический характер, т. е. сделалась бы жертвой борьбы между феодализмом и демократической революцией»¹⁷, — считает он.

И. Тэна Герье считал самым выдающимся и самобытным из мыслителей Франции во второй половине XIX века. Он написал о Тэне целый цикл статей, позже переработав их в монографию. Труд Тэна «Происхождение современной Франции», по мнению Герье «представляет собой крутой переворот в разработке истории революции»¹⁸. В особую заслугу Тэну Герье ставит то, что французский ученый не ограничился рассмотрением политической истории революции, как Токвиль, а написал то, «что недоставало до него — то была *внутренняя*, социальная история Франции во время революции»¹⁹. «Это скорее история французского общества, чем государства», — считает историк. Удалось же это Тэну, по мнению Герье, благодаря применению «научного метода», использованию законов психологии, статистики, нового архивного материала. Важным открытием Тэна Герье считает то, что впервые показана «картина уличного, революционного движения, написанная художником-психологом», а также психологическое объяснение типа якобин-

¹⁶ Герье В. И. История XVIII века. Курс лекций, читанный в осеннем полугодии 1887 г. Автограф // ОР РГБ. Ф.70. К.15. Ед.хр. 6. Л. 52.

¹⁷ Герье В. И. Современная историография. Франция // Исторический вестник 1880. Т. 2. Июнь. С. 530.

¹⁸ Герье В. И. И. Тэн // Энциклопедический словарь: Ф. А. Брокгауз, И. А. Евфрон. СПб., 1902. Т. XXXIV. С. 311.

¹⁹ Герье В. И. Ипполит Тэн в истории якобинцев // Вестник Европы. 1894. № 10. С. 525-526.

ца — «центральной фигуры революции»²⁰. Однако Герье упрекает Тэна в односторонности, предвзятости, считая, что, «указывая у изображаемых им деятелей и во всей их партии только низкие фанатические мотивы, он уменьшил предмет своего изображения; изгнав из описанного им мира все возвышенные чувства и всякий идеализм, он дал повод к упреку, что показал не всю истину»²¹. Не соглашался Герье и с оценкой Тэном французского Просвещения, считая, что Тэн заметил только уродливые патологические черты культуры XVIII века, но не понял «ее великой, разумной стороны». «Пренебрежение к философии, к началу разума вследствие поклонения положительным знаниям увлекло Тэна до того, что он забыл о плодотворных *принципах*, которые культура XVIII века завещала истории»²². Герье считает, что Тэн мало места уделил «главному актеру» — третьему сословию. «Важнейшему деятелю революции каких-нибудь 30 страниц из 400!» — возмущается он.

Однако критические замечания в адрес Тэна сглаживаются в книге Герье «Французская революция в освещении И. Тэна», вышедшей в 1911 г. Герье не скрывает причин изменения своего отношения: «Печатаая в свое время свои критические очерки о книге Тэна о революции, я был далек от мысли, что мне придется быть очевидцем аналогичного потрясения в России»²³. Н. И. Кареев в своей рецензии на книгу Герье указывает на почти полную тождественность взглядов русского историка и Тэна: «революционное движение 1905–1906 гг. так же сильно отразилось на мировоззрении автора, как в свое время Французская коммуна 1871 г. на мирозерцании Тэна»²⁴.

Приступая к непосредственному изложению хода революции, Герье считал необходимым дать ее предысторию. Основные задачи изучения революции для него заключаются в «генетическом объяснении революции» как события, «корни которого теряются в глуби-

²⁰ Герье В. И. И. Тэн // Энциклопедический словарь. С. 311.

²¹ Герье В. И. Ипполит Тэн в истории якобинцев // Вестник Европы. 1894. № 5. С. 190.

²² Там же С. 142-143.

²³ Герье В. И. Французская революция 1789–1795 гг. в освещении И. Тэна. СПб., 1911. С. 7.

²⁴ См.: Русское богатство, 1911. № 6. Отд. 2. С. 152-153.

не предшествующих веков, ход, характер и цель которого определяется ходом и свойством всей истории французского народа»²⁵. Необходимо революцию «классифицировать и прибегнуть к сравнительному методу», чтобы привести ее в связь с всеобщей историей и указать ее место в общем процессе человеческой цивилизации»²⁶.

С XVI века во Франции начинается «разлад» между феодальными принципами, на которых было построено здание французского государства и потребностями нового строя»²⁷. Этот строй Герье называет государственным, видя в нем отличие от феодального в системе учреждений. Необходимость перемен во Франции была очевидной и закономерной. «...Франция сохранила еще все начала, которые составляли сущность жизни в средние века: католицизм — в религии, феодализм — в политическом устройстве, корпоративные начала в обществе»²⁸. Задачи революции Герье видит в политическом преобразовании государства, в предоставлении прав и свобод гражданам, в уравнивании сословий, в участии народных представителей в управлении.

Герье утверждает, что достаточно было «нескольких правительственных указов», чтобы стереть с лица Франции все остатки феодального строя. Но, противореча сам себе, заявляет, что даже Фридрих Великий со всеми его деловыми качествами не смог бы предотвратить во Франции исторически закономерную революцию²⁹. Чтобы объяснить это противоречие, историк противопоставляет французскому революционному пути путь «монархической» революции, которым прошли страны Восточной Европы под эгидой «просвещенного деспотизма» и под влиянием гения их монархов (Петра I, Фридриха Великого). Королевская власть остановилась в своем развитии, не в силах отменить привилегии, т.к. сама

²⁵ Герье В. И. Ипполит Тэн в истории якобинцев // Вестник Европы. 1878. № 4. С. 538-539.

²⁶ Там же. № 9. С. 245.

²⁷ Герье В. И. Республика или монархия установится во Франции // Сборник государственных знаний под ред. В. П. Безобразова. СПб., 1877. Т. III. С. 135-136.

²⁸ Герье В. И. Лекции по новой истории. 1868-1869 гг. С. 3.

²⁹ Герье В. И. Республика или монархия установится во Франции. С. 145, 165.

основывала на этих привилегиях «собственные притязания»³⁰. «Беда... не в существовании династии, а в том, что она не приняла на себя “новой соответствующей роли”»³¹. Герье считает, что дело не в личности последних французских королей, а в отличии восточно-европейских стран с их «исторической молодостью нации» и «несложностью государственного организма» от Франции с ее развитым общественным мнением, философской литературой, привилегиями многочисленных государственных учреждений³². В этих построениях Герье явно видно влияние концепций С. М. Соловьева и Б. Н. Чичерина.

При этом историк не отрицает закономерность революции в историческом процессе: «реформа значит — исправление, революция — переворот, изменение к лучшему»³³. Герье указывает, что «подобная узурпация (революция. — *И. Т.*) совершалась каждый раз, когда в истории появлялось какое-нибудь новое религиозное или политическое начало»³⁴. По его мнению, перед французским народом стояло две задачи: 1) культурная — осуществление философского идеала; 2) политическая — довершение централизации страны и искоренение привилегий³⁵.

В своих исследованиях революции и в лекциях Герье особое внимание уделяет анализу взглядов французских просветителей, считая, что ошибки их теорий привели к неверному пониманию идеи народовластия в широких кругах французского народа. С Монтескье начинал Герье эру конституционализма, считая его представителем «одного из величайших интересов человеческой цивилизации — политической свободы». Монтескье, по мнению Герье, «самый зрелый представитель политической науки в то время». Но принцип разделения законодательной и исполнительной

³⁰ Герье В. И. Конспекты лекций по истории XVIII в. 1868–1869 гг. // ОР РГБ. Ф. 70. К. 14. Ед.хр. 1. Л. 18(об.).

³¹ Вестник Европы. 1878. № 4. С. 555.

³² Герье В. И. Республика или монархия установится во Франции. С. 165–166.

³³ Герье В. И. Новая история. 1876–1877 гг. М.: Лит. Харахоркина, 1877. С. 4.

³⁴ Вестник Европы. 1878. № 10. С. 533.

³⁵ Герье В. И. История XVIII в. 1877–1878 гг. // ОР ГБЛ. Ф. 70. К. 14. Ед.хр. 3. Л. 76(об).

власти у Монтескье привел, по мнению Герье, к невозможности единства власти. Монтескье «забыл о правах монарха», о том, что монарх — «представитель народа». Эта ошибка повторилась в конституции 1791 г. и привела к свержению монархии во Франции³⁶.

Ученый отмечал, что «Монтескье является защитником конституционной монархии, а Руссо — демократической республики... М[онтескье] ищет средств к осуществлению идеи полит[ической] свободы..., а у Р[уссо] — идея равенства и притом — относительно гос[ударственной] власти»³⁷. Герье считал искажением верховной власти предложенный Руссо принцип «полновластия народа», прямого участия народных масс в управлении государством. По его мнению, только народное представительство имеет реальные корни. Поэтому теория полновластия народа и равенства привели к анархии в период революции, а позже — к установлению диктатуры. Именно Жан-Жака Руссо обвиняет Герье в том, что «величавый в своем начале и своей цели исторический переворот» вызвал «печальные явления» и «необузданность демократической страсти» на последнем этапе революции³⁸. Называя философию Руссо разрушительной, Герье говорил о другом пути преобразования общества: «Научными средствами исправить общество, исцелять недуги — вот задача государства!.. Дело не в том, чтобы разорвать общество, как требовал Р[уссо] и его последователи — социалисты, а в том, чтобы дать те средства человеку, которыми бы он мог избавиться от зла, созданного прогрессом и цивилизацией». В чем же видел эти средства Герье? «Дать массе как можно больше знаний, свободы, но не власти. В этом заключается справедливое основание верховной власти народа»³⁹.

В первых лекционных курсах Герье не останавливается на характеристике Мабли. «Открытие» Мабли для Герье произошло в 1880-е годы. О жизни и творчестве этого французского философа Герье опубликовал целый цикл статей, а затем обобщил их в монографии, вышедшей на французском языке в Париже. Книга была

³⁶ Там же. Л. 63.

³⁷ Герье В. И. Лекции по новой истории. 1868–1869 гг. С. 58.

³⁸ Герье В. И. Понятия о народе у Руссо // Русская мысль. 1882. № 8. С. 212.

³⁹ Герье В. И. Лекции по новой истории. 1868–1869 гг. С. 30, 50.

восторженно принята учеными: «Относительно всего, что касается политических теорий Мабли, мы отсылаем читателя к превосходной книге Герье, где все они резюмированы»⁴⁰, — писал А. Олар.

Отношение к Мабли у Герье было двойственным. С одной стороны, он считал, что французский философ «первым среди современников показал тесную связь морали и политики и доказал, что нравственность — источник и основа общественного счастья». С другой стороны, Герье считал, что Мабли не только предсказал, но «даже ускорил» революцию: уже «в наказах 1789 года часто обнаруживается след трудов и политических взглядов Мабли»⁴¹. Сравнивая взгляды Мабли с учениями Монтескье и Руссо, Герье пишет, что теория Мабли «более соответствовала духу его соотечественников»: «Именно Мабли формулировал в своих сочинениях тот *средний* политический тон, который был осуществлен революцией 1789 года и в общих чертах донныне сохранился в учреждениях Франции»⁴². Герье соглашался с Мабли в том, что «не народной массе должна... принадлежать законодательная власть, а правильно избранным представителям ее»⁴³. Герье критикует Мабли за утопический идеал, «основанный на отречении от личной земельной собственности и на абсолютном равенстве в общем (коммунистическом) владении землей»⁴⁴. Частную собственность историк считал основой прочности государства и его стабильного развития. Герье отмечает, что «социалистическая вспышка в прошлом веке — заговор Бабефа, является попыткой практически осуществить идеал, всего обстоятельнее и реальнее изображенный в сочинениях Мабли»⁴⁵.

⁴⁰ Олар А. Политическая история французской революции. 1789–1804 гг. Изд. 3-е. Пг., 1918. С. 8.

⁴¹ Guerrier W. L'abbé de Mably. Moraliste et politique. Etude sur la doctrine morale du jacobinisme puritain et sur le développement de L'esprit republicain au XVIII^e siècle. Paris, 1886. P. 2-5.

⁴² Герье В. И. Политические теории аббата Мабли // Вестник Европы. 1887. № 1. С. 125.

⁴³ Герье В. И. Опыт приложения этики к политике в XVIII веке // Научное слово. 1903. № 5. С. 90.

⁴⁴ Герье В. И. Мабли // Энциклопедический словарь. Т. XXXV. 1896. С. 282.

⁴⁵ Герье В. И. Французский этик-социалист XVIII века // Русская мысль. 1883. № 11. С. 198.

По мнению Герье, деятели Просвещения воспитали во французском народе «революционный дух», заставлявший все слои общества противиться реформам, исходившим от королевской власти. Силы революции начали действовать не 14 июля и даже не 5 мая 1789 г., а с самого начала царствования Людовика XVI, с реформ Тюрго. «Р[еволюция] особенно замечательна удивительным единодушием, с которым все классы общества принялись за дело, — говорил Герье. — Этим всеобщ[им] увлечением объясн[яется] быстрота и глубина переворота»⁴⁶. Но это единодушие было кажущимся. Ученый указывал, что дворянство и другие привилегированные классы представляли феодальную оппозицию. Отмечая рост экономического могущества буржуазии в предреволюционный период, Герье видел в этом классе различные интересы, указывая на часть буржуазии, покупавшей дворянские титулы и потому примыкавшей к привилегированным классам. «Буржуазия, в свою очередь, свысока смотрела на крестьян», которые находились «в самом бедственном положении»⁴⁷. «Характ[ер] и знач[ение] фр[анцузской] р[еволюции] объясняется положением крестьян», — считал ученый⁴⁸. Определяющим и деятельным фактором революции была земля, т. к. «всякая гражданская реформа в области землевладения, всякое изменение прежних отношений между помещиками и крестьянами пошатнули бы положение церкви и нанесли бы ей чрезвычайно чувствительный ущерб»⁴⁹, т.е. возможны были лишь революционным путем. «Больш[инство] видит в рев[олюции] полит[ический] перевор[от], меньшинст[во] привет[ствует] в ней перевор[от] социальный, — указывал Герье, — часть добивается иного распредел[ения] прав, др[угие] иного распредел[ения] собств[енности]»⁵⁰. Таким образом, подводит итоги Герье, в революции «одни искали свободы, другие искали равенства, третьи — хлеба». При этом Герье отдельно говорит о пролетариате, подразу-

⁴⁶ Герье В. И. Курс о Французской революции с черновыми заметками. 1873–1874 гг. // ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 11(об).

⁴⁷ Герье В. И. Лекции новой истории. 1868–1869 гг. С. 7-8.

⁴⁸ Герье В. И. Конспекты лекций по истории XVIII в. 1868–1869 гг. // ОР РГБ. Ф. 70. К. 14. Ед.хр. 1. Л. 11.

⁴⁹ Герье В. И. XVIII век. Изд. 2. 1877–1878 гг. Б.м. (литография). С. 199.

⁵⁰ ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 21.

мевая ремесленное население Парижа, страдающее «от случайной дороговизны и застоя в работах»⁵¹.

Особое внимание при определении требований отдельных классов Герье уделял исследованию наказов 1789 года. «Это колоссальная фотография тогдашнего настроения французского народа», — писал он⁵². Однако Герье призывал к осторожности при пользовании наказами, указывая, что, вырывая из них отдельные фразы, можно прийти к противоположным выводам⁵³. Поэтому он настаивал на комплексном использовании наказов. Герье внимательно изучил шесть томов опубликованных во Франции наказов («Archives Parlementaires de 1787–1860»). При их изучении он одним из первых в русской историографии применил статистический метод. В архиве Герье сохранились статистические таблицы⁵⁴, каждая из которых обобщает указы одной провинции с указанием отношения населения к важнейшим вопросам. Таблицы представляют собой черновые листки небольшого размера, сверху написано название провинции или населенного пункта (всего 27 географических названий). Вертикально помещены вопросы, по которым анализировались указы: «земельный вопрос», «королевская власть», «сословия», «представительство от нации», «цели собрания [Генеральных штатов]», «о собственности», «дворянские привилегии», «представления о конституции». Напротив каждого вопроса обобщено содержание наказа.

Герье сетует, что при обобщении первичных наказов в указы бальяжей их содержание не только усреднялось, но и прямо искажалось. При их составлении часто использовались образцы, рассылавшиеся из Парижа, что также искажало волю местного населения. При составлении наказов на собраниях брали верх «представители крайних мнений», образованные литераторы, адвокаты, мелкие чиновники и приходские священники. Поэтому в наказах трудно увидеть волю простых жителей, в них много противоречий

⁵¹ Там же. Л. 21-22.

⁵² Герье В. И. Новая история. Второй период (Литография). М., 1887. С. 289.

⁵³ ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 22.

⁵⁴ ОР РГБ. Ф. 70. К. 20. Ед.хр. 2.

и контрастов⁵⁵. Из анализа наказов Герье приходит к выводу, что руководящим классом революции, навязавшим французскому народу «идеи меньшинства» и позже ставшим во главе движения, был «класс» литераторов, адвокатов, мелких чиновников. Они старались провести в жизнь идеи Просвещения, не считаясь с реальной обстановкой во Франции, полностью порывая с прошедшей историей, и в этом, считал Герье, одна из причин тех бед, которые постигли Францию. Причины этого историк видит в политической неразвитости народных масс, ведь «за исключением небольшого числа доктринеров, ...они не знали, что такое свобода, и вовсе не хотели той революции, которую подготовляли»⁵⁶. Он не отказывал революции в закономерности, считая ее естественным последствием предшествовавшей истории Франции, но указывал, что она могла принять более «законные» формы, если бы Генеральные штаты, действуя в союзе с королевской властью, не прибегли к «узурпации», а сохранили те элементы старого порядка, которые, по его мнению, были еще жизнеспособны⁵⁷.

В ранних работах, не обозначая четкой даты начала революции⁵⁸, историк считал, что поворотным был момент, когда депутаты провозгласили себя Национальным собранием (этот термин Герье применял по отношению к Учредительному собранию): «Рев[олюция] заключалась в том, что наряду с прежн[им] государем был провозглашен... новый государь... — Национальное собрание. Между двумя госуд[арями] столкновение было неизбежно»⁵⁹. Но в этот момент, отмечал ученый, между двумя властями существовало примерное равновесие. Положение изменилось после взятия Бастилии, которое «обеспечило Н[ациональное] с[обрание] и развязало ему руки» по отношению к королевской власти. Решающее значе-

⁵⁵ Герье В. И. Наказы // Энциклопедический словарь: Ф. А. Брокгауз, И. А. Евфрон. Т. XX. СПб., 1897. С. 485-487.

⁵⁶ Герье В. И. Понятия о власти и народе в наказах 1789 года // Идея народовластия и французская революция 1789. М., 1904. С. 416.

⁵⁷ Новая история. 1883–1884 гг. М.: Лит. Татаринова, 1884. С. 447.

⁵⁸ В своей последней работе о революции В. И. Герье вынес четкие хронологические рамки в само название книги, нигде, впрочем, не объяснив данные даты. См.: Герье В. И. Французская революция 1789–1795 гг. в освещении И. Тэна. СПб., 1911.

⁵⁹ ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 40.

ние в победе Национального собрания оказало парижское население. Но, получив поддержку в борьбе против королевской власти, Национальное собрание оказалось бессильным перед народными массами. Герье упрекал деятелей Национального собрания в неспособности подавить «анархию». «Вмешательство» народа в дела правительства принимает три формы: 1) «неорганизованная анархическая масса», т. е. стихийное движение городских низов, которое «проявляет свою волю непосредственно»; 2) «насильственная деятельность» крестьян, поднявшихся после 14 июля; 3) «коммунальный принцип»⁶⁰. Под «коммунальным принципом» Герье подразумевал различные организации народных масс, возникшие в городах. Это парижские секции, которые «узурпировали власть... как совершенно самостоятельные политические органы»⁶¹, клубы, коммуны в провинциях. Особо Герье говорил о Парижской коммуне, которая стала «новым правительством», «органом Парижа». Париж имел и свои вооруженные силы — национальную гвардию — и постепенно начинает противопоставлять себя остальной Франции⁶².

После событий 5 октября 1789 года «во Франции явились три государя: король, который был в плену у г. Парижа, другой государь — Национальное собрание, захватившее диктатуру, но в сущности бессильное, популярное и всесильное по отношению к старому порядку, но бессильное когда шло в разрез с общественным мнением; наконец, третий государь — Парижская коммуна»⁶³.

Герье, хотя и обвинял Учредительное собрание в бессилии перед народными массами, в попустительстве «анархии», все же высоко оценивал реформы этого периода революции. «Преобразовательная деятельность Национального собрания представляет зрелище величавое, поражает единством плана. В деятельности Национального собрания мы видим непосредственное выражение философской и политической культуры, идей XVIII века»⁶⁴. Важным ученый считал то, что в результате этой деятельности «произошел существенный экономический переворот. Масса французского народа, в то время занимавшаяся земледелием, т. е. преобладающее во

⁶⁰ Герье В. И. XVIII век. С. 309.

⁶¹ Герье В. И. Новая история. Второй период. С. 329.

⁶² Там же. С. 328-329.

⁶³ Герье В. И. XVIII век. С. 315.

⁶⁴ Там же. С. 316.

французском народе крестьянство — было освобождено от феодальных поборов, вследствие этого примкнуло к Национальному собранию». Однако «Декларация прав гражданина и человека» и, особенно, конституция 1791 г. вызывали критику со стороны Герье. «Новые принципы, — считал он, — были проведены абсолютно и отвлеченно», стали разрывом с предшествующей историей Франции⁶⁵.

Это привело к тому, что «новый порядок» был крайне неустойчив. Одна из причин этого заключалась в теоретических недостатках конституции 1791 г., восходивших еще к учению Монтескье о разделении властей: «между двумя органами, из которых состоит правительство, нет равновесия», — указывал Герье. С другой стороны, «новому порядку» угрожала «анархия» внутри страны: «...толпа действовала... автономно, не признавая закона, увлекаемая своими страстями. Свои отрицательные последствия имел и декрет 4 августа, расцененный крестьянами как «призыв к захвату и поощрение к грабежу». Да и сам «новый порядок» отличался тем, что был создан «революционным путем... путем узурпации власти»⁶⁶, «войны бедных против богатых»⁶⁷.

Немалое значение имело и то, считал ученый, что «новому порядку» противостоял «старый порядок в остальной Европе». «Французская демократия, которая существовала в 89 г[оду], была слишком проникнута своими идеями, чтобы могла удержаться в своих пределах, считая их общечеловеческими абсолютными принципами, — указывал Герье. — Потом, одержав победу, эта молодая Французская демократия слишком чувствовала свою силу, требовала экспансивности и потому, если бы даже она не была вызвана, то с своей стороны начала бы пропаганду, со своей стороны вступила в бой с старой Европой». Герье считал, что при таком положении «новый порядок не мог устоять, произошла новая катастрофа, и тогда-то из этого положения дел развилась вторая революция; подготовительной эпохой к этой революции было 10 августа 92 года, а затем эта вторая революция продолжалась до конца XVIII столетия, до учреждения военной диктатуры»⁶⁸.

⁶⁵ Герье В. И. Новая история. Второй период. С. IX-X.

⁶⁶ Там же. С. 239, 336, X.

⁶⁷ Вестник Европы. 1878. № 9. С. 257-259.

⁶⁸ Герье В. И. Новая история. Второй период. С. XV.

Герье подробно останавливался на событиях 1792 года, приведших к свержению монархии, которое, по его мнению, было ошибкой. Он указывал на ведущую роль в подготовке этого события городской массы. Свою роль сыграло и сельское население, которое было «склонно к монархии, но уже равнодушно к ней». Итак, «в 1792 г. во Фр[анции] монархия б[ыла] свергнута во имя прин[ципа] народовл[астия]. Новое государство могло принять 2 формы: народовл[астие] умеренное... или народовл[астие] с деспотич[еской] госуд[арственной] властью, ...диктат[ура] во имя народа»⁶⁹. Не выделяя конкретно периодов революции, Герье делит ее на два больших этапа, две революции — это революция 89 года, совершенная «посредством поддержки со стороны всего французского народа», и якобинская революция, «которая была произведена не только против старого порядка..., но и против революции 1789 г.»⁷⁰. Потребность в твердой власти диктовалась внешними условиями — начавшаяся война требовала напряжения, сильной власти, не стеснявшейся в средствах. В этой обстановке Франция сделалась жертвой якобинской диктатуры».

В лекционных курсах 1870-х годов Герье оправдывал установление якобинской диктатуры внешней опасностью, опасением реакции со стороны аристократов, умеренностью и пассивностью жирондистов, неспособных на решительные действия. Позднее он приходит к выводу, что «террор не есть порождение опасности, в которой находилась Франция... террор есть результат внутреннего процесса, порождение предшествующего развития внутри», внешняя опасность лишь содействовала успеху «террористов»⁷¹. Под якобинцами Герье подразумевал партию последователей Руссо, выступавшую за установление равенства в ущерб свободе, за сильную государственную власть. «Сила якоб[инцев] в их союзе с чернью, на кот[орую] они опирались... но... демос для них лишь средство»⁷². Герье подчеркивал, что якобинцы не тождественны с санкюлотами, представлявшими интересы народных низов Парижа, это лишь секта, рвущаяся с их помощью к власти⁷³. Отношение Ге-

⁶⁹ ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 72.

⁷⁰ Герье В. И. История Франции XVIII века. М., 1888. С. 6.

⁷¹ Там же. С. 27.

⁷² ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 76(об).

⁷³ Там же. Л. 79-81.

рье к «жестокому» Робеспьеру и его последователям отрицательное. Он считает, что «Фр[анцузская] рев[олюция] с помощью Роб[еспьера] совершила переворот. До тех пор все дальн[ейшие] шаги были прогресс[ивны] и в культ[урном] и в человеческом отн[ошении]»⁷⁴. Идеи Руссо, проводимые Робеспьером на практике, были покушением на права и свободы личности, на частную собственность. Герье утверждал, что неимущественное положение является основным признаком принадлежности к якобинской партии и «не отрицание собственности было движущим началом террористов». «Богатые и достаточные люди могут спасти себя от гибели, если они якобинцы, а бедные, чтобы участвовать в добыче, должны быть якобинцами»⁷⁵.

«Имущество подверг[алось] преследованию не столько во имя братства, — считал историк, — сколько во имя государственной власти». Герье отмечал, что, например, разделение общинных имуществ совпадало с интересами централизации государства. Централизацию Франции, завершённую якобинцами, учёный считал выполнением исторических заветов. Но Герье негодует, что «государство, кот[орому] поклон[ялись] яacob[инцы], это госуд[арство] без религии..., не позволяющее ни малейших... уклонений в убеждениях, <...> основанное на убеждении, что люди не грешат»⁷⁶. «Под угрозой смерти, — возмущается Герье, — должны были осуществиться свобода, равенство и братство; свобода, конечно, не допускает этого условия; но еще меньше допускает его братство: по принуждению нельзя быть братом, а можно быть только рабом»⁷⁷.

Среди самих якобинцев Герье выделял несколько партий: робеспьеристов, «не настоящего якобинца» Дантона и его последователей, а также «якобинцев Коммуны». Раскол среди якобинцев вызвал ослабление власти Робеспьера, «подавившего санкюлотизм». Социальная база якобинцев сужается, их популярность среди населения падает.

⁷⁴ Там же. Л. 82(об).

⁷⁵ Герье В. И. Лекции новой истории (Французская революция). 1898-1899 гг. // ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 5. Л. 20.

⁷⁶ ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 77(об)-79(об).

⁷⁷ Новая история. 1883–1884 гг. С. 447.

В 1880-е гг. отрицательное отношение Герье к якобинскому периоду усиливается под влиянием идей Тэна, основанных на вычленинии некоего «психологического типа» якобинца. Якобинцев обвиняет Герье в анархии, военных неудачах, «печальных последствиях» так «величаво начавшейся революции». Якобинец для Герье — характернейший тип революции, ее фатум и рок, «квинтэссенция» социальной злобы, накопившейся в недрах народа и, одновременно, «квинтэссенция» того стремления к абсолютной государственной власти, которое лежит в основании истории Франции. Переворот 9 термидора, по мнению ученого, был следствием раздоров среди якобинцев, «страна перестает выносить систему террора, без которой якобинцы не могли держаться»⁷⁸.

Термидорианский переворот стал, по словам Герье, «возвращением Жиронды», т. е. умеренных. «Во Фр[анции]... могла теперь утверд[иться] свободная респуб[лика]... Наступили 5 лет переходной эпохи, эпохи колеб[аний] и волнений, периодических восстаний и узурпации правит[ельственными] органами». Однако эпоха Директории привела не к установлению «свободной республики», а к «военной диктатуре» Наполеона. Причины этого были, по мнению Герье, в следующем: «судьба Фр[анции] была после 9 термидора на острие меча — ей грозило, с одн[ой] стороны, белое, с др[угой] — красное знамя. Ее задача заключ[алась] в том, чтобы создать нейтральную государ[ственную] власть, кот[орая] могла б избавить ее от дилеммы, спасти ее от эмигр[антов], от якоб[инцев]. Умиротворение различных слоев Франции удалось совершить Наполеону, который «приучил под св[оим]» железн[ым] ярмом старую Фр[анцию] ужиться с новой». Таким образом, подводит итоги Герье, Наполеон «оказал рев[олюции] великую услугу — закончил ее. Консолидировал ее результаты... Создал сильн[ую] центр[альную] власть, основ[анную] на идее народовластия. Но он не исполнил второй части рев[олюционной] программы, он... не дал своб[одных] учрежд[ений] бур[жуазии]»⁷⁹.

Позже Герье писал: «революция завершилась первым консулом, т. е. она была до известной степени доведена до конца. Она

⁷⁸ История Франции XVIII века. С. 5-6.

⁷⁹ ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 83-91(об).

была осуществлена если не во всех отношениях и направлениях, то в самых существенных». Чуть дальше он иронизирует: «Что касается до народовластия, то и ему Наполеон дал другое направление. Он удовлетворил своих современников... тем, что дал французскому народу власть народовластия... власть над другими народами»⁸⁰.

Подразделяя французскую революцию на революцию 1789 г. и якобинскую, Герье считал, что задачи первой революции носили общечеловеческий характер, поэтому французская революция «отозвалась всюду, везде нашлись люди, в которых она возбудила энтузиазм, которые были в восхищении от того, что было высказано и выставлено на вид во Франции»⁸¹. Идеи конституционализма и либерализма Герье считал детищем 1789 года. Революция «была, по крайней мере, в своем начале, действительно *освободительным движением*, избавившим миллионы французских крестьян от пережитков старины и сервитутов и сделавших их свободными собственниками земли»⁸², — писал Герье. Провозглашением принципа равенства «она оказала великую услугу всему человечеству»⁸³. Однако вслед за Токвилем он считает, что «во многих отношениях она служила продолжением векового исторического движения в истории Франции»⁸⁴. Новый порядок, по мнению Герье, можно сравнить с колоколом, который уже был отлит в эпоху старого порядка, но невидим под формами, разбитыми позже революцией. Герье подчеркивал международное значение французской революции: «принципы 1789 г. явились политическими догмами либерализма», «исходным пунктом для повсеместного пробуждения демократического принципа». С другой стороны, революция стала «катастрофой феодализма», и это также имело общеевропейское значение»⁸⁵.

Однако, «не следует из истории брать практических правил — это особенно нужно заметить при изучении французской револю-

⁸⁰ Герье В. И. История XVIII века. М.: Литография Ю. Венер, 1903. С. 503, 518.

⁸¹ Герье В. И. Лекции новой истории. 1868–1869 гг. С. 12.

⁸² Герье В. И. Французская революция 1789–1795 гг. в освещении И. Тэна. С. VIII, 187.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Исторический вестник. 1880. № 2. С. 530.

⁸⁵ Вестник Европы. 1878. № 9. С. 245–246.

ции», — оговаривается Герье. Вторая, «якобинская» революция носила, по его мнению, местный характер и объяснялась особенностями исторического развития Франции. Но и этот период имел важные международные последствия: «завоевательное стремление Франции оставило и плодотворные следы в истории европейских государств. Более всех выиграли непосредственные соседи Фр[анции] — Италия, Испания и Германия. Италия осв[ободилась] от феод[альных] отношений, Испания была пробуждена столкновением с Фр[анцией] из своего векового застоя... Итальянская и германская нации стали понимать себя, как нечто цельное в своем историческом развитии»⁸⁶.

Подводя итоги значению революции, Герье писал: «Фр[анцузская] рев[олюция] и вообще история научили нас, что политич[еские] и общественные учрежд[ения] не могут быть основаны на доктринах и отвлечен[енных] системах, а не реальн[ых] историч[еских] условиях. Всякая насильств[енная] попытка водворить эти принципы... порождает диктат[уру]». С другой стороны, «принципы 89 года имеют значение не только как требование разума, но как двигатели и формула прогресса. Без идей вообще нет прогресса», — заключал историк⁸⁷.

Таковы в основных положениях особенности трактовки Герье истории революции. Характерная ее черта заключалась в широком привлечении трудов зарубежных историков революции. Концепция Герье складывалась не только на основе изучения источников, но в значительной мере, под влиянием концепций С. М. Соловьева, Г. Зибеля, А. Токвиля, И. Тэна. Однако Герье не безоговорочно принимал достижения зарубежной историографии, а подвергал их критическому анализу, сопоставляя с собственными изысканиями и идеологией русского либерализма. Так, он подробно обосновывал тезис о противоположности пути революции во Франции преобразованиям просвещенных монархов Восточной Европы. Герье рассматривал французскую революцию в широком охвате всей европейской истории XVIII века. Его подчеркивание преемственности старой Франции с новым строем, долгого «эмбриологического»

⁸⁶ Новая история. 1883–1884 гг. С. 448.

⁸⁷ ОР РГБ. Ф. 70. К. 18. Ед.хр. 1. Л. 93.

развития революции имело целью доказать, что революция является лишь одним из вариантов более общего и более приемлемого эволюционного развития общества.

Стремясь охватить все стороны революции, Герье, тем не менее, основными считал идейные и политические мотивы, не уделяя внимания рассмотрению социально-экономической истории. На первом плане у него стояла борьба за политические права. Наиболее приемлемой формой государства он считал конституционную монархию. Преобразования Учредительного собрания заслуживали в его устах высокой оценки. Осуждая «анархию», к которой привело непосредственное вмешательство народа, Герье не отрицает, что именно под давлением народных масс, при их непосредственной поддержке и активном участии были осуществлены основные завоевания революции. В целом, Герье высоко оценивал революцию как «прогрессивное начало по отношению к старому порядку».

Нельзя не заметить определенную эволюцию взглядов В. И. Герье под влиянием революционных событий в России. В ранних работах он осуждает монархию за неспособность к реформам, затем считает монархию «самым национальным элементом политического развития Франции», полагая, что ее деятельность вела к постепенному развитию нового строя». В 1911 г. он, противореча собственным ранним высказываниям, видит причины революции не в недостатках старого строя, «недостатки требовали реформ, а не революции», а в «революционном духе», обуявшем руководящие классы французского общества»⁸⁸. Подобные высказывания привели к тому, что в советской историографии взгляды Герье оценивались критически, как умеренно-либеральные и даже консервативные. Герье критиковали за противопоставление пути революции во Франции реформационному развитию просвещенного абсолютизма в Восточной Европе, за расширение хронологических рамок революции, за недостаток внимания к социально-экономической проблематике, за осуждение им якобинского периода революции.

Любопытно заметить, что некоторые положения концепции Герье, которые в марксистской историографии подвергались суро-

⁸⁸ Ср.: Герье В. И. Понятие о власти... С. 401; Герье В. И. Французская революция 1789–1795 гг... С. III.

вой критике, вполне созвучны взглядам некоторых современных исследователей революции. Произошедшая в постсоветской историографии «смена вех» привела к отказу от единой марксистской концепции революции в пользу плюрализма взглядов и мнений. Так, хронологические рамки революции в учебниках расширились до 1799 года, а некоторые исследователи включают в нее и «наполеоновскую эру»⁸⁹. Вполне в духе Токвиля и Герье звучит высказывание о том, что «революция не только не прервала, но в чем-то даже усилила преемственность между Францией «старого» и «нового» порядка»⁹⁰. В современной историографии снижается интерес к социально-экономической истории и расширяется проблематика, связанная с интеллектуальной историей, историей политических реформ, изучением «психологией толпы». Так, некоторые оценки роли толпы в изложении Тэна (а за ним и Герье) не противоречат выводам современных ученых⁹¹. Сразу после перестройки началась переоценка роли некогда идеализировавшихся марксизмом революционеров Робеспьера, Сен-Жюста, Марата и др. Ряд исследователей считает общую направленность постсоветской историографии либерально-консервативной⁹², что точно соответствует определению политической позиции Герье. Герье критиковали за то, что на его концепцию революции оказывали воздействие политические события в России, однако и некоторые современные исследователи осознанно или неосознанно связывают историю Французской революции с Октябрьской революцией 1917 года, с советским периодом, с перестройкой и т. д.

Все это позволяет нам по-новому взглянуть на оценки Герье в отечественной историографии революции. Не стоит ставить ему в вину либерализм или консерватизм, а стоит помнить о том, что

⁸⁹ См.: Ревуненков В. Г. История французской революции. СПб., 2003.

⁹⁰ Арзаканян М. Ц., Ревякин А. В., Уваров П. Ю. История Франции. М., 2005. С. 213.

⁹¹ См.: Чеканцева З. А. Порядок и беспорядок: протестующая толпа во Франции между Фрондой и революцией. Новосибирск, 1996.

⁹² См.: Бовыкин Д. Ю. О современной российской историографии Французской революции XVIII века (полемиические заметки) // Новая и новейшая история. 2007. № 1. С. 49-50.

свои работы Герье писал для русского читателя, исходя из русской действительности, и не скрывал своей озабоченности воздействием «уроков революции» на Россию.

Важнейшей заслугой Герье стало то, что он первым начал систематическое чтение лекций по истории революции в русских университетах. В них он знакомил студентов с новейшими достижениями историографии, ставил проблемы, а не навязывал свою точку зрения, что способствовало пробуждению интереса к революции и появлению научных исследований Н. И. Кареева, П. Н. Ардашева и др. Лекционные курсы Герье, в отсутствие других работ русских историков по французской революции в 1860–1870-е гг., имели не меньшее значение, чем солидные монографии. В своих статьях об историографии революции, опубликованных в журналах, он, популяризируя достижения современной ему науки, познакомил с историей революции широкую общественность. Герье был пионером в исследовании творчества Мабли и в статистическом изучении наказов 1789 года.

Когда Герье в 1904–1911 гг. переработал свои лекции и статьи в монографии о революции, его концепция была уже далеко не новым словом в историографии. Она проигрывала на фоне появившихся к тому времени талантливых, основанных на архивных изысканиях, исследований И. В. Лучицкого, М. М. Ковалевского, Н. И. Кареева, П. Н. Ардашева и др. Поэтому нам представляется неверным оценивать роль Герье в русской историографии французской революции, исходя только из анализа его поздних работ. Деятельность Герье по популяризации истории революции, его лекции и научные работы, при всех своих недостатках и достоинствах, были той необходимой ступенью в становлении русской историографии Французской революции, без которой невозможен был ее последующий расцвет.

О. И. ЗЕЗЕГОВА

ТРАДИЦИИ “ÉCOLE RUSSE” В ИССЛЕДОВАНИЯХ СОВЕТСКИХ ИСТОРИКОВ

Любая наука слагается из результатов исследований ученых. Их творческое наследие дает представление о путях развития научных школ и направлений, составляет историю науки. В. И. Герье воспитал целую плеяду учеников — С. Ф. Фортунатов, Н. И. Кареев, П. Г. Виноградов, М. С. Корелин, Р. Ю. Виппер, П. Н. Ардашев.

Н. И. Кареев в одной из своих работ размышлял о школе Герье: «Возвращаясь к работе Герье в университете, особенно вспоминая его семинарии, считая себя его учеником, я не могу не поставить здесь вопроса о том, была ли у него своя школа. Если школу понимать в смысле некоторого единого направления или какой-либо объединяющей всех учеников идейной особенности, какой-то обособленной школы Герье не было. Но была школа в другом смысле. Герье был широко образованным ученым, видевшим науку не в одной эрудиции, но и в идейности. Можно не соглашаться с его философскими, общественными, политическими взглядами, но нельзя отрицать, что научные вопросы он ставил широко, идейно с философским уклоном, чем он и привлекал к себе желающих заниматься историей. Я бы даже сказал, что у него была особая методологическая строгость, “школившая” лиц у него занимавшихся. Он не впадал в какую-либо односторонность идеологического ли, или материального направления, но всегда настаивал на необходимости точности, основательности, доказательности»¹. Иными словами, особенностями школы были широкая постановка научных вопросов, отсутствие идеологической односторонности, точность, основательность, доказательность. Все эти принципы, а также тематическая направленность — изучение истории Франции, легли в основу появления “École russe”, о которой впервые заговорили ведущие французские ученые — Ж. Жорес, А. Олар, А. Матьез. К школе были отнесены В. И. Герье, Н. И. Кареев, И. В. Лучицкий, А. М. Ону, Е. В. Тарле.

¹ Кареев Н. И. В. И. Герье // *Анналы*. 1922. № 1. С. 160.

Но сохранились ли традиции “*École russe*” в российских условиях, сложившихся после 1917 г.? Это можно узнать, обратившись к творчеству представителей младшего поколения школы Н. И. Кареева, являющейся преемницей «русской исторической школы»² — В. В. Бирюковича (1893–1954) и Н. П. Соколова (1890–1979). Н. И. Кареев в своих воспоминаниях с теплотой отзывался о своих учениках: «Исчез из нашего семинарского кружка еще очень дельный и работающий, хорошо подготовленный к научной деятельности Ник[олай] Петр[ович] Соколов. Он, собственно, не был петербургским студентом, а окончив курс в Нежинском историко-филологическом институте, был прикомандирован к нашему университету, избрав для своих занятий руководство мое и И. М. Гревса. Когда окончился срок его прикомандирования, он уехал на родину, и что с ним случилось, мне неизвестно, хотя одно время он и подавал вести о себе. В Соколове я видел тоже будущую научную силу. За все время моей преподавательской деятельности у меня сразу или на протяжении короткого времени не было такого количества способных и обещающих в будущем учеников, как в эти годы, когда в моем семинарии работали названные лица и, кроме того, Е. Н. Петров, В. В. Бирюкович и И. Л. Попов»³.

Становление В. В. Бирюковича и Н. П. Соколова как специалистов проходило во время перелома традиций дореволюционных научных школ и становления марксистского понимания истории. В 1917 г. В. В. Бирюкович закончил Санкт-Петербургский университет, а Н. П. Соколов в тот же год выдержал магистерские экзамены и вскоре покинул Петроград, вернувшись на родину. Однако судьбы двух историков очень схожи, несмотря на пространственное отдаление: Н. П. Соколов большую часть жизни прожил в г. Горьком, В. В. Бирюкович — в Ленинграде и Москве.

В 1917 г. А. В. Луначарский публикует обращение «Ко всем учащим», поскольку школы не работали не столько из-за материальных трудностей, сколько из-за того, что в них некому было преподавать. В первое время после революции многие учителя бастовали, не принимая участия в перестройке средней школы. Заместитель наркома просвещения М. Н. Покровский частично оправдывал этот саботаж нищетой учителей, не позволявшей думать не только о новых, но и

² Мягков Г. П. Научное сообщество в исторической науке. Казань, 2000.

³ Кареев Н. И. Пережитое и пережитое. Л., 1990. С. 260.

вообще о каких бы то ни было методах преподавания⁴. В 1918 г. В. В. Бирюкович писал в дневнике о Петрограде: «Запустение и распад повсюду — на улицах и площадях, университетах, школах, библиотеках». Чтобы хоть как-то изменить положение, Н. П. Соколов и В. В. Бирюкович откликнулись на призыв властей и пошли учительствовать. С января 1918 до сентября 1921 г. Н. П. Соколов заведовал школой II ступени в с. Черновское Сергачского уезда, затем (до июля 1923 г.) в той же должности — в с. Гагино; преподавал историю, литературу, русский язык. Одна из учениц Гагинской девятилетки А. Тиняева вспоминала о Н. П. Соколове: «Он сразу же полюбился не только ученикам, но и всем жителям села Гагино... Он не мог спокойно сидеть, если где-то была для него работа, где бы он мог применить свои знания. То он выступал перед крестьянами, то ехал в уезд с рассказами о революции, о положении дел в стране»⁵. В. В. Бирюкович в эти годы (1918–1922) работал сначала преподавателем, а затем помощником заведующего 44-ой трудовой школы⁶. Одновременно он начал преподавать в высшей школе: в Военно-политическом инструкторском институте, Военно-морском политическом училище им. Рощаля, Военно-морском училище им. Фрунзе.

В гражданских вузах на гуманитарных факультетах, где могли быть востребованы ученики Кареева, происходили изменения. В условиях исключения истории из перечня школьных и университетских дисциплин Н. П. Соколов на длительное время (1923–1936) прерывает свою педагогическую деятельность. Однако закрытие исторических факультетов не означало, что история вовсе не изучалась. Преподаватели старались оставить исторические дисциплины в виде семинаров, и некоторое время им это удавалось. Так, на общественно-педагогическом отделении факультета общественных наук Ленинградского государственного университета В. В. Бирюкович организовал семинар «Старый порядок во Франции»⁷.

⁴ Чернобаев А. А. «Профессор с пикой», или Три жизни историка М. Н. Покровского. М., 1992. С. 143.

⁵ Николай Петрович Соколов. Библиографическая справка / Сост. Н. А. Фионова. Горький, 1990. С. 5.

⁶ Автобиография В. В. Бирюковича 1923 г. // Архив СПб ИИ РАН. Ф. 233. Оп. 2. Ед. хр. 8. Л. 1.

⁷ Дунаевский В. А. Советская историография новой истории стран Запада (1917–1941). М., 1974. С. 335.

Конец 1930-х гг. был крайне противоречивым временем, особенно это заметно в военной среде, где трудился В. В. Бирюкович. В 1938 г. историк вместе с Военно-политической академией (ранее — Военно-политический инструкторский институт) был передислоцирован из Ленинграда в Москву. Этот перевод стал для Бирюковича спасением от возможной смерти. Дело в том, что в Военно-морском училище им. М. В. Фрунзе прошли «чистки», многие оказались в тюрьме, ученый находился под домашним арестом⁸. Н. П. Соколов, трудившийся в то время в Правлении Райсоюза Потребкооперации г. Ветлуги, позже в планово-финансовом отделе Крайснаба и Крайторготделе Наркомснаба Нижнего Новгорода, в ноябре 1936 г. вернулся к преподаванию в школе и тоже не избежал необоснованного задержания. Однажды, в начале сентября 1938 г., он не возвратился домой — грянул арест. На допросе потребовали объяснить, какое отношение он имеет к Романовым. Николай Петрович вспомнил Романовых из с. Тепелево, его оборвали: «Не валяй дурака! Речь о других Романовых». Но, поскольку к царской фамилии допрашиваемый не имел никакого отношения, он ответил, что в таком случае ему нечего сказать, и после угрозы следователя Кашеева («У нас скажешь!») добавил, что в Средние века инквизиция тоже добивалась признания, даже в самом немыслимом... «Вина» арестованного состояла в том, что у него были серебряные часы с вензелем великого князя Михаила — подарок Ф. К. Душкина, награжденного ими в Первую мировую — впоследствии участника Гражданской войны, большевика, который решил, что беспартийному его товарищу они больше «к лицу»⁹. Ситуации вскоре прояснились, и оба историка были отпущены. Эти эпизоды позволяют ощутить «воздух эпохи» — далеко не благоприятную политическую среду, в которой находились ученые.

Однако жизнь великой страны продолжалась. Еще 13 января 1934 г. вышло постановление СНК СССР «Об ученых степенях и званиях», в котором говорилось о возвращении ученых степеней кандидатов и докторов наук. Это было стимулом для написания кандидат-

⁸ Запись беседы автора с И. А. Белявской, ученицей В. В. Бирюковича 16.04.2000.

⁹ Из беседы с Т. Н. Белоноговой, дочерью Н. П. Соколова 10.01.1990 // Николай Петрович Соколов. Библиографическая справка / Сост. Н. А. Фионова. Горький, 1990. С. 6-7.

ских и докторских исследований. Несмотря на загруженность лекциями и методической работой, В. В. Бирюкович увлеченно трудится над темой о французском абсолютизме и финансистах XVII в., привлекая архив секретаря русского посольства в Париже П. П. Дубровского, хранящийся в Ленинградской публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Он подготовил докторское исследование «Французский абсолютизм и финансисты в XVII в. (1622–1634)». В 1939 г. в Диссертационном совете Военно-политической академии им. В. И. Ленина в Москве состоялась защита. Официальными оппонентами выступили д.и.н. С. Д. Сказкин и проф. Б. Ф. Поршнев¹⁰.

В. В. Бирюкович поставил своей задачей выяснить историю взаимоотношений между королевской властью и финансистами в 1622–1634 гг. и тем самым способствовать решению более общей проблемы о социальной сущности французского абсолютизма в период его прогрессивного развития. Автор рассматривает эволюцию отношений между французским абсолютизмом в тесной связи с экономическим развитием страны и ходом классово-политической борьбы. Поэтому он уделяет немало внимания состоянию промышленности и торговли, положению различных слоев общества и политической борьбе, в частности, революционному движению народных масс и выступлениям феодально-аристократической оппозиции. Главные выводы диссертанта сводились к следующему. В 20–30-х гг. XVII в. королевская власть находилась в тесной зависимости от ростовщического капитала. Это обстоятельство было связано с особенностями экономического и политического развития Франции. Рост государственного долга, неизбежный для централизованных феодальных государств в период первоначального капиталистического накопления, осложнялся для Франции тем, что она сохранила архаическую финансовую систему, основанную на налоговых привилегиях феодальных сословий, торговле финансовыми должностями и сдаче сбора налогов на откуп.

Усиление финансовой аристократии вызывало протест не только в народных массах и буржуазии, непосредственно страдавших от гнета фиска, но и у феодальных общественных кругов — дворян, «людей мантии» (феодалов-чиновников), которые в качестве поли-

¹⁰ Защита диссертации в ВПА в Москве // Историк-марксист. 1939. № 5-6. С. 279.

тически господствующих группировок претендовали на долю доходов. Наиболее острый момент борьбы между финансистами, с одной стороны, и дворянством, «людьми мантии» и торгово-промышленной буржуазией, с другой, наступил в 1622–1624 гг. Воспользовавшись ослаблением королевской власти, которое было результатом гражданской смуты 1610–1621 гг., финансисты продвинули своего ставленника маркиза Вьевилля сначала на должность главного интенданта финансов, а затем на пост королевского совета.

Министерская деятельность Вьевилля (январь 1623 – август 1624 г.) свидетельствовала об усилении политического влияния финансистов, но также и о неспособности их как общественного слоя к самостоятельной политической роли. Когда к власти пришел кардинал Ришелье (август 1624 г.), которого поддерживали «люди мантии» и дворянство, и которому симпатизировала торгово-промышленная буржуазия, в положении финансовой аристократии произошел резкий перелом. «Война» с финансистами стала для Ришелье средством удовлетворения «людей мантии», а также удержания на стороне феодализма большинства старого дворянства и буржуазии¹¹.

Такая постановка вопроса вызвала возражения оппонентов. Тактичный С. Д. Сказкин высказался дипломатично, а молодой и импульсивный Б. Ф. Поршнев с резкостью заявил: «В своих взглядах на абсолютизм Бирюкович довольно одинок. Он ищет новую концепцию и, может быть, создаст ее, но пока резко нападая на своих критиков, Бирюкович попадает в положение того анекдотического солдата, который уверял, что вся рота шагает не в ногу, а он один в ногу»¹².

В. В. Бирюкович отвечал метко, с достоинством и явным превосходством перед своим оппонентом в умении говорить с кафедры. «Поршнев упрекнул меня в том, что я не иду в ногу с “ротой”, — заявил диссертант, — но не нужно забывать, что вся-то рота состоит из трех человек¹³, которые действительно шагают в

¹¹ Диссертация В. В. Бирюковича // Архив А. Д. Люблинской. Оп. VIII. Разные материалы. Папка № 6. С. 157-160 (Архив СПб ИИ РАН).

¹² Защита диссертации в ВПА в Москве // Историк-марксист. 1939. № 5-6. С. 279.

¹³ Имеются в виду П. П. Щеголев, С. Д. Сказкин и О. Л. Вайнштейн. Первому, также ученику Н. И. Кареева, принадлежит статья «Учение Маркса о первоначальном капитале» (М.-Л., 1934), а последним — учебник «История средних веков» (М., 1939). Эти авторы отождествляли абсолютизм с дворянской диктатурой, и считали, что абсолютизм защищал только интересы дворян.

ногу. Я с ними в ногу шагать не хочу, отказываюсь. Я считаю, что наша задача заключается не в том, чтобы выдумывать абстрактные основания и мертвые схемы, а в том, чтобы вплотную заняться изучением источников, исходить из них...». Присутствовавшие коллеги Бирюковича по Академии облегченно вздохнули: задиристому оппоненту был дан достойный ответ. Им неведомо было, что историк «прошел» научную школу Н. И. Кареева, в которой изучение нетронутых наук, а также дискуссионных проблем истории всегда было приоритетным. Еще более приоритетным считалось основывать исследования на скрупулезном изучении многообразных, главным образом, оригинальных источников. В данном случае диссертант не изменил ее традициям. Более того, ответ Б. Ф. Поршневу был очень важен и полезен для историков, поскольку он призывал их «вплотную заняться изучением источников, исходить из них», прилагать к ним научные методы. Не следует забывать, что эти слова были сказаны в 1939 г., когда отвергался опыт великих историков дореволюционных школ, в том числе “*École russe*”. Поведение Бирюковича, его убедительная аргументация были оценены, и Ученый совет Военно-политической академии единогласно постановил присудить ему ученую степень доктора исторических наук.

В эти же годы перед Н. П. Соколовым, вернувшимся к педагогической деятельности сначала в школе, а в 1943 г. начавшим читать лекции в Горьковском педагогическом институте по кафедре всеобщей истории, стояла задача защиты кандидатской диссертации. Материал к ней был давно собран еще во время учебы в Нежинском историко-филологическом институте¹⁴ и стажировки в Санкт-Петербурге у Н. И. Кареева. Планировалась также научная командировка в Париж для изучения первоисточников по истории Франции XVIII в., но начавшаяся Первая мировая война помешала этому. Однако ранее, летом 1913 г., Н. П. Соколову удалось побывать в Эльзас-Лотарингии.

Защита Н. П. Соколовым диссертации состоялась 10 декабря 1943 г. на ученом совете Казанского университета, который возглавлял тогда признанный представитель “*École russe*” Е. В. Тарле. Диссертация была посвящена взглядам французского экономиста, фило-

¹⁴ Его исследование философско-исторических идей Тюрго было признано одним из лучших выпускных сочинений.

софа, историка, моралиста А. Р. Ж. Тюрго (1727–1781). Тюрго был известен прежде всего как министр Людовика XVI, который попытался с помощью реформ спасти доживавшую последние годы монархию. Н. П. Соколов критически переработал литературу о Тюрго, по-новому прочитал его произведения, впервые уделил должное внимание исторической концепции этого «наиболее типичного, разностороннего и яркого выразителя идеологии крупной французской буржуазии середины и второй половины XVIII в.» Академик Е. В. Тарле был искренне изумлен этим талантливым историком, в котором Н. И. Кареев еще в годы магистратуры увидел «будущую научную силу», открывшуюся только теперь. Представитель "École russe" удивленно воскликнул: «Откуда у нас такая жемчужина?»¹⁵.

После защиты диссертаций В. В. Бирюкович и Н. П. Соколов переключаются на разработку сложнейших проблем медиевистики. Они публикуют работы, отличающиеся разнообразием жанров — рецензии на исследования отечественных¹⁶ и зарубежных авторов¹⁷, на учебные пособия¹⁸, статьи в справочниках¹⁹ и монографиях²⁰, учебные пособия и учебники²¹, сборники документов²², редак-

¹⁵ Николай Петрович Соколов. Библиографическая справка. С. 7.

¹⁶ Соколов Н. П. Рец. На кн.: Сборник документов по социально-экономической истории Византии. М., 1951 // Византийский временник. Т. VI. М., 1953.

¹⁷ Соколов Н. П. Рец. на кн.: Roberto Cessi. Storia di repubblica di Venezia. V. 1-2. Milano-Messina, 1944–1946 // ВИ. 1950. № 10; *Он же*. Рец. на кн.: W. Ohnsorge. Das Zweikaiserproblem im Frugeren Mittel Alter. Die Beteutung des Byzantinischen Reiches lur die Entwicklung der Staatsidee in Europa. Hildesheim, 1947 // Византийский временник. Т. VII. М., 1953; Бирюкович В. В. Политическая роль Ягова. Рец. На кн. Gotlib von Jagov. Ursaeuen und Ausbruch der Weltkieges. Berlin, 1923 // *Анналы*. 1923, № 2.

¹⁸ Бирюкович В. В. Рец. на кн.: А. В. Ефимова. Новая история 1789–1870. Учебник для 8-х классов средней школы. М., 1940; *Он же*. Рец. на кн.: Новая история / Под ред. Е. В. Тарле. Ч. 1-2. М., 1940 // *Учительская газета*. 25.02.1940; *Он же*. Учебное пособие по новой истории. Рец. на кн.: Новая история / Под ред. Е. В. Тарле. Ч. 1-2. М., 1940 // *Военно-исторический журнал*. 1940. № 4.

¹⁹ Бирюкович В. В. История Франции в XVII–XVIII вв. // Франция и ее владения / Под ред. Ф. Н. Петрова. Вып. 9. М., 1948; Соколов Н. П. Венецианская республика // Советская историческая энциклопедия. Т. 3. М., 1963.

²⁰ Бирюкович В. В., Левицкий Я. Л. Введение // *Всемирная история*. Т. 3. М., 1957; Бирюкович В. В., Люблинская А. Д. Возвышение феодально-абсолютистской Франции // *Всемирная история*. Т. 4. Гл. IX. М., 1958.

²¹ Новая история. Т. 1 / Под ред. В. В. Бирюковича, Б. Ф. Поршнева, С. Д. Сказкина. М., 1951.

тируют книги. В. В. Бирюкович отходит от исследовательской деятельности, отдавая много сил преподавательской работе и публикации учебных пособий для будущих офицеров. Н. П. Соколов, напротив, упорно трудится над докторской диссертацией, посвященной Венецианской республике. Вот как он сам определял содержание своей исследовательской работы: «Предметом моих научных занятий была средневековая история Венецианской республики. Венеция находится на стыке между Западом и Востоком, и история ее тесно связана с историей Византии и Ближнего Востока, с одной стороны, и стран Западного Средиземноморья — с другой. Отсюда возникло два направления в моих штудиях: история Византии преимущественно в XII и XIII вв. и история итальянских республик в более раннее и последующее время. Связующим звеном этих штудий были вопросы истории крестоносного движения в XI–XIII вв., особенно история четвертого крестового похода»²³.

В годы Великой отечественной войны оба историка трудились в учебных заведениях, переведенных на военный режим: В. В. Бирюкович — в Военно-политической академии, Н. П. Соколов — в Горьковском педагогическом институте. Их лекции были направлены на патриотическое воспитание сражающегося народа. День Победы был днем радости и скорби для советских людей. Победа в тяжелой войне, общение с союзниками, знакомство с другими странами и бытом людей не могли не повлиять на сознание советских граждан. Общество ждало перемен, но тщетно. Более того, руководство ВКП(б) явно стремилось минимизировать идеологические последствия недавно закончившейся войны, во многом связанные с пребыванием миллионов солдат и офицеров за рубежом. Ухудшение атмосферы, зажим в общественных науках был начат знаменитой серией постановлений ЦК от августа — начала сентября 1946 года. В. В. Бирюкович называл это явление «идеологическим кризисом» и в ноябре того же года отмечал в своих дневниковых записях, что «в стране происходит знаменательное событие — завинчивание гаек». Это стало одной из причин того, что Бирюкович «ушел» в педагогическую работу.

²² Международные документы Великой Отечественной войны / Сост. В. Бирюкович, А. Рош. Вып. 1-5. М., 1943–1946. Документы по истории крестьянских восстаний на острове Кипр / Н. П. Соколов, Т. М. Червонная. Горький, 1971.

²³ Николай Петрович Соколов. Библиографическая справка. С. 7-8.

В начале 1949 г. началась борьба с «безродным космополитизмом». 28 января в «Правде» появилась статья «Об антипатриотической группе театральных критиков», осуждавшая представителей творческой интеллигенции. «Буржуазный космополитизм» был обнаружен не только в театральной среде, но и у литературоведов, философов, журналистов, историков. Отголоском этой кампании стало «Дело Штейна-Бирюковича», появившееся в 1952 г. Две фамилии были объединены в одно «дело» из-за книги известного дипломата Б. Е. Штейна «Буржуазные фальсификаторы истории 1919–1939 гг.» (М., 1951), редактором которой был В. В. Бирюкович. Авторы рецензии назвали книгу «порочной», «пронизанной духом лженаучного объективизма»²⁴. Затем последовали обсуждения в партбюро Института истории, вызовы в Комитет партийного контроля при ЦК ВКП(б)²⁵, «пропесочивание» в прессе²⁶, увольнение²⁷. Особенно тяжело В. В. Бирюкович переживал отставку из Военно-политической академии, где проработал более двадцати лет. Все эти события подорвали здоровье историка. 5 мая 1954 г. В. В. Бирюковича не стало, он так и не узнал, что накануне, 4 мая, в Институт истории пришло сообщение из ЦК о прекращении его дела и снятии всех обвинений.

Н. П. Соколова, к счастью, не затронули эти события. В год смерти однокашника он успешно защитил докторскую диссертацию в Ленинградском государственном университете на тему «Образование и первоначальная организация Венецианской колониальной державы (XI–XIII вв.)» В 1963 г. она была опубликована в виде монографии. Несмотря на смену научных изысканий, Н. П. Соколов остался верен традициям «русской исторической школы»: это и исследование нетронутых историками аспектов науки, кропотливое изучение колоссального количества иностранных источников, критический подход к прочтению отечественной и зарубежной литературы. Основу его научной лаборатории составляло уважительно-требовательное отношение к первоисточнику, к историческому факту — фундаменту истории. Не случайно и по на-

²⁴ Николаев В., Дмитриев А. Серьезные ошибки в освещении важных вопросов истории // Большевик. 1952. № 8. С. 79.

²⁵ В то время КПК возглавлял М. Ф. Шкирятов, которому за жестокость с провинившимися коммунистами дали тайное прозвище «Малюта Шкирятов».

²⁶ Л.П. Институт истории АН СССР // ВИ. 1853. № 5. С. 126.

²⁷ В 1952 г. Б. Е. Штейн был уволен из МИД.

стоящее время монография Н. П. Соколова не утратила своей значимости. Она получила признание и за рубежом²⁸. Профессор внес значимый вклад в разработку целого ряда проблем: структура и характер венецианского средневекового общества и венецианской экономики, происхождение венецианского патрициата, социальные противоречия в Венеции, роль этого государства в четвертом крестовом походе, причины беспрецедентной стабильности венецианского государства. Многие принципиально важные вопросы Н. П. Соколов решал впервые, зачастую в острой полемике с виднейшими представителями зарубежной историографии. Недаром именно ему поручалось рецензирование трудов признанных историков — Тирье, Онзорге, Чесси, Луццатто.

Н. П. Соколов на редкость органично сочетал научную и педагогическую работу. Он читал на кафедре всеобщей истории, которой заведовал с 1958 г., все общие курсы, разработал около двух десятков специальных курсов и семинаров на базе богатейшего материала своих научных поисков. По воспоминаниям учеников, «лекции Н. П. Соколов читал так, что, замороженные ярким, эмоциональным изложением интереснейшего материала, мы забывали о тетрадях и обращались к ним, когда он отходил от кафедры к карте или к доске, чтобы записать для нас (на латинском, немецком, французском, английском языках) названия источниковых изданий, трудные термины, фамилии, даты...»²⁹.

Замечательным педагогическим даром обладал и В. В. Бирюкович. Историк недолго преподавал в ЛИФЛИ (1933–1935), однако запомнился студентам. Об этом свидетельствует черновик письма П. И. Рощевского В. В. Бирюковичу, написанное намного позже, в 1945 г. Приведем несколько строк из него: «Уважаемый профессор В. В. Бирюкович! Убедительно прошу, если это Вас не затруднит, ответить Вас на это мое письмо и изложенную в нем просьбу... У меня теплится надежда, что Вы мне окажете содействие или хотя бы дадите совет. Вы конечно, не можете меня помнить и знать, но я Вас хорошо помню, так как был, хотя и недолго, в числе Ваших слушателей... Если бы мне удалось перейти к Вам на работу (в Военно-политическую академию им. В. И. Ленина. — О. З.), я был бы

²⁸ Sokolov N. Narodziny Weneckiego Imperium Kolonialnego. Warszawa, 1985.

²⁹ Николай Петрович Соколов. Библиографическая справка. С. 10.

бесконечно рад, ибо получил бы все возможности работать под Вашим руководством и готовить диссертацию. Остаюсь уважающий Вас П. И. Рощевский»³⁰. Достоверно неизвестно, было ли отправлено это письмо, так как П. И. Рощевский никогда не работал в Военно-политической академии им. В. И. Ленина и не являлся аспирантом В. В. Бирюковича. Однако ученый действительно готовил молодых историков к защите. Так, под руководством Бирюковича защитили диссертации А. В. Чернобаев (отец известного историка А. А. Чернобаева), А. Д. Люблинская, И. А. Белявская.

Разносторонняя образованность позволяла профессору Бирюковичу выходить за рамки ранней новой истории. А. В. Чернобаев защитил в 1951 г. кандидатскую диссертацию в Военно-политической академии по теме «Революционное движение в германском военно-морском флоте в 1917–1918 гг. и Кильское восстание»³¹. На сына своего диссертанта, тогда ученика средней школы А. А. Чернобаева (конец 1940 – начало 1950-х гг.), В. В. Бирюкович произвел неизгладимое впечатление: «С В. В. Бирюковичем мы жили в одном подъезде (ул. Писцовая, д. 16-а), он на четвертом этаже, мы на восьмом. Я бывал у них в квартире, поражался обилием книг. После его смерти часть из них, вместе с шкафами, вдова продала отцу. У меня воспоминания о В. В. чисто «внешние» — высокий, очень худой, ко мне, мальчику, всегда доброжелательный... Думаю, что общение с детских лет с такими учеными как В. В., подспудно повлияло на мой выбор профессии историка»³². И. А. Белявская под чутким руководством В. В. Бирюковича защитила кандидатскую диссертацию. По воспоминаниям известного американиста, научный руководитель всегда стремился выслушать ее мнение по различным направлениям диссертационного исследования, посвященного истории США. Тогда оказывалось, что он был в курсе всех нюансов и дискуссионных вопросов, хотя и не был специалистом в данной области³³. Его советы всегда были кстати. По признанию Белявской,

³⁰ Черновик письма П. И. Рощевского В. В. Бирюковичу от 3 сентября 1945 г. // Государственный архив общественных и политических организаций Тюменской области. Ф. 4060. Оп. 1. Д. 2. Л. 58.

³¹ Чернобаев А. А. *Историки России. Кто есть кто в изучении отечественной истории*. Саратов, 2000. С. 559.

³² Письмо А. А. Чернобаева В. П. Золотареву от 25.10.2001 г. // Личный архив В. П. Золотарева.

³³ Письмо И. А. Белявской В. П. Золотареву от 21.12.2000 г. // Там же.

именно он «открыл глаза» на то, что тема ее кандидатской диссертации — часть проблемы государственно-монополистического капитализма, как называл государственное регулирование экономики в военное время В. И. Ленин.³⁴ Так тема «Внутренняя политика США 1917–1918 гг.», с которой Белявская пришла к Бирюковичу от прежнего научного руководителя Л. И. Зубока, превратилась во «Внутреннюю экономическую политику США 1917–1918 гг.»³⁵ Однако в июне 1950 года при обсуждении диссертации на заседании сектора новой истории ИИ АН СССР заведующий сектором Б. Ф. Поршнев предложил изменить название на более хлесткое и «политичное» — «Государственное регулирование в США на службе монополий. 1917–1918 гг.». Такая тема и была защищена. Однако при публикации исследования в виде монографии в 1956 г. Белявской удалось избавиться от этой «дани времени» и дать ей прежнее академическое название³⁶. В предисловии к книге «Внутренняя политика США (1917–1918)» И. А. Белявская отметила: «Памяти учителя и друга проф. Вл. Вл. Бирюковича»³⁷. А. Д. Люблинская также посвятила своему наставнику свою первую монографию «Франция в начале XVII века (1610–1620)».³⁸ В одной из статей, посвященной Люблинской, указано: «Немалую роль в выборе темы сыграл ее научный руководитель, известный историк В. В. Бирюкович».³⁹ Люблинской была избрана для изучения тема, к которой тяготел в своих штудиях и Бирюкович — история Франции в раннее Новое время. Французский абсолютизм XVII века, народные движения, «финансисты» — все эти проблемы были восприняты и в дальнейшем разрабатывались ученицей Бирюковича. В своем докторском исследовании Бирюкович привлек, как уже говорилось, неисследо-

³⁴ Воспоминания И. А. Белявской, записанные на незаполненных страницах дневника В. В. Бирюковича. Л. 93, об. // Личный архив О. И. Зезеговой. Выражаю огромную благодарность И. А. Белявской за передачу мне этого бесценного источника.

³⁵ Письмо И. А. Белявской В. П. Золотареву от 21.12.2000 г.

³⁶ Воспоминания И. А. Белявской... Л. 94.

³⁷ Белявская И. А. Внутренняя экономическая политика США (1917–1918), М., 1956. С. 3.

³⁸ Люблинская А. Д. Франция в начале XVII века (1610–1620). Л., 1959. С. 3.

³⁹ Бернадская Е. В., Киселева Л. И., Малинин Ю. П., Сомов В. А. Александра Дмитриевна Люблинская // Портреты историков. Время и судьбы. Т. 2. Москва-Иерусалим, 2000. С. 229.

ванные ранее источники — документы из архива канцлера Пьера Сегье. Ученый понимал, что он использовал лишь малую толику того, что имелось в хранилищах библиотеки им. Салтыкова-Щедрина, поэтому он направил свою ученицу и преемницу А. Д. Люблинскую к этим «чудесным залежам», на основе которых она создала монографии по истории Франции, получившие широкую известность в России и за рубежом⁴⁰.

Эта черта В. В. Бирюковича и Н. П. Соколова — предлагать молодежи изучение малоизвестных исторических сюжетов — была воспринята ими от учителя и наставника Н. И. Кареева. Ученые более всего ценили добросовестность и умение трудиться, что особенно важно при изучении нетронутых проблем истории. Глубоким убеждением Н. П. Соколова было следующее: «Человек, имеющий 95% таланта и 5% терпения, не может рассчитывать на успех в науке». Он живо и ярко сравнивал ученого с путником, который, стремясь к заветной цели, должен подниматься на очередную высоту не ради отдыха, а для того, чтобы яснее увидеть следующую и лучше наметить к ней путь⁴¹.

В сложившейся политической и идеологической атмосфере В. В. Бирюкович и Н. П. Соколов не афишировали того, что они являются учениками Н. И. Кареева. Между тем, историки не порвали с исследовательским ремеслом “*École russe*”, выразившемся не столько в тематике научных исследований (история Франции) и технике написания исторических работ, сколько в опоре на скрупулезное изучение первоисточников. «Лаборатория» ученых во многом отличалась от историков-марксистов того времени, занимавшихся порой созданием отвлеченных от исторических источников теоретических конструкций.

А. В. Адо однажды обмолвился о том, что со смертью Н. И. Кареева исчезла “*École russe*”, но это неверно. Несмотря на идеологические препоны, остались ее последователи. «Последними из могикан» можно назвать В. В. Бирюковича и Н. П. Соколова.

⁴⁰ Люблинская А. Д. Франция в начале XVII века... Она же. Французский абсолютизм в первой трети XVII в. М.–Л., 1965; Она же. Франция при Ришелье. Французский абсолютизм в 1630–1642 гг. Л., 1982. Работы А. Д. Люблинской опубликованы во Франции, Англии, Испании, Швеции, Японии, Румынии, Венгрии.

⁴¹ Николай Петрович Соколов. Библиографическая справка. С. 11.

ПРИГЛАШЕНИЕ К ДИСКУССИИ

Ю. Н. ЛИТВИНЕНКО

«РУССКАЯ АТЛАНТИДА»

К ИСТОРИИ ОДНОГО ПЛАТОНОВСКОГО МИФА*

Последняя книга французского историка Пьера Видаль-Накэ называется «Атлантида: краткая история одного платоновского мифа»¹. У этой книги — своя история. По словам автора, идея ее написания возникла в 1953 г., когда он, еще студент, работал над дипломом о «платоновской концепции истории»². В 1964 г. появилась его статья «Афины и Атлантида. Содержание и смысл одного платоновского мифа», впоследствии включенная в книгу «Черный охотник»³. Думаю, здесь нет необходимости пересказывать содержание знаменитого мифа об Атлантиде — читателю оно и так хорошо известно. Что касается смысла Платонова рассказа, то, как показал П. Видаль-Накэ (сразу признаюсь, что я целиком разделяю его выводы), в нем в иносказательной форме говорится о конфликте двух полисов, фантазией автора совмещенных в одном: реальных Афин рубежа V–IV вв. до н. э., демократического полиса, проводившего империалистическую политику, и Афин вымышленных, иллюстрации идеального полиса, изображенного философом в «Государстве» и «Законах». Прообразом этого конфликта, выдуманного Платоном для демонстрации своих философских и политических идей, можно считать классический сюжет греческой мифологии — спор Афины с Посейдоном за главенство над городом.

* В основу статьи положен доклад, прочитанный на Международной конференции «Античность и современность», посвященной памяти Ж.-П. Вернана и П. Видаль-Накэ (Москва, 25-27 сентября 2007 г.).

¹ *Vidal-Naquet P. L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien*. P., 2002.

² *Ibid.* P. 13; ср. *Vidal-Naquet P. Mémoires*. 1. La brisure et l'attente. P., 1995. P. 273-276.

³ *Idem.* Athènes et l'Atlantide. Structure et statut d'un mythe platonicien // *Revue des études grecques*. 1964. 77. P. 420-444; *Idem.* Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec. P., 1981. P. 335-360 (ср. русский перевод книги: *Видаль-Накэ П.* Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2002. С. 281-300).

Для того, чтобы понять смысл рассказа, изложенного в «Тимее» и «Критии», необходимо не только выявить их философский контекст, но и рассмотреть оба диалога в единстве с «Государством», поскольку они являются своеобразной трилогией, с разных сторон раскрывающей у Платона тему идеального государства⁴.

Следующим шагом историка стали две его статьи, где от самого мифа об Атлантиде он переходит к анализу других мифов, которые этот миф породил⁵. В «Геродоте и Атлантиде» речь идет о рецепции платоновского рассказа в Европе XVII–XVIII столетий, в «Атлантиде и нациях» автор обращается к национальным (и националистическим) версиям мифа об Атлантиде на протяжении всей его истории — от античности до XX века. Этой же теме посвящена последняя книга П. Видаль-Накэ, и именно об этой стороне мифа пойдет речь ниже. Но прежде я хотел бы сделать несколько предварительных замечаний.

По определению А. Ф. Лосева, платоновская Атлантида — «реставрационная утопия, раскрашенная самым привлекательным

⁴ Сходную оценку приводит А. Ф. Лосев, автор ввальных статей к «Тимее» и «Критию» в последнем издании Платона (см. *Платон. Собрание сочинений* в четырех томах. Т. 3. М., 1994. С. 5-6, 594-607, 619-622). По его мнению, все три диалога следует рассматривать вместе, ибо в «Государстве» показано идеальное государство с точки зрения Платона, «Тимей» дает космологическое обоснование этому идеальному государству, а «Критий» посвящен «идеальному осуществлению этого государства». Аналогичные рассуждения мы найдем и в более раннем русском издании Платона, см.: *Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым*. Ч. VI. М., 1879. С. 331. Не ставя здесь перед собой задачу исследовать собственно сам миф, замечу, что близких П. Видаль-Накэ взглядов придерживаются современные российские антиковеды Д. В. Панченко и Е. Г. Рабинович; см. *Панченко Д. В.* Платон и Атлантида. Л., 1990; *Рабинович Е. Г.* Атлантида (контексты платоновского мифа) // *Текст: семантика и структура*. М., 1983. С. 67-84. Всю информацию о платоновском рассказе можно найти в этих работах.

⁵ *Vidal-Naquet P.* Hérodote et l'Atlantide: entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des Lumières // *Quaderni di Storia*. 1982. 16. P. 3-76; *Idem.* L'Atlantide et les nations // *Représentations de l'origine. Littérature, histoire, civilisations*. P., 1987 (= Cahiers du CRLH – CIRAOI. 4). P. 9-28 (статья переиздана в книге: *Vidal-Naquet P.* La Démocratie grecque vue d'ailleurs. P., 1990. P. 139-159; с согласия автора, статья включена в русское издание «Черного охотника» — см. с. 366-390).

образом»⁶. Являясь антиподом идеальных Афин в «Тимее», Атлантида «Крития» сама превращается в идеальное государство, эвтопию, картина которой затмевает все остальное. Художественный гений философа — причина того, что его рассказ волнует умы на протяжении тысячелетий. Силой литературного мастерства и воображения Платон искусно соединил вымысел с реальными событиями (исторической подоплекой мифа могли послужить и войны греков с персами, и политика Афин времен Перикла, и землетрясение 373 г. до н. э., погубившее пелопоннесский город Гелику, и другие события) и добился такого эффекта правдоподобия и убедительности, что в рассказ поверили еще в античности (хотя и тогда раздавались голоса скептиков)⁷, а в последующие времена в реальность Атлантиды верили едва ли не охотнее, чем в реальность самого Платона. Тому подтверждение — тысячи работ, посвященных легендарному острову, и его непрекращающиеся поиски, по крайней мере начиная с эпохи Возрождения и до наших дней⁸. Лишь в середине XIX в. французский философ А. Мартэн, рассмотрев всю традицию, усомнился в реальности существования Атлантиды и посоветовал искать ее в мире ментального⁹. Впрочем, его совет так

⁶ Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. С. 620.

⁷ В реальность рассказа верили Крантор, Посидоний, Филон Александрийский, Тертуллиан, Арнобий и Аммиан Марцеллин. Двойственную позицию занимали Ямвлих, Сириан и Прокл, считая Атлантиду одновременно реальным островом и иносказанием. Астрономической аллегорией называли миф об Атлантиде Нумений, Ориген и Порфирий. Сомневались в реальном существовании острова Аристотель и Страбон. Подборку сведений античных авторов об Атлантиде и связанных с ней локализациях см. *Sprague de Camp L. Lost Continents. The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. N. Y., 1970. P. 278-318.

⁸ См., например, библиографию, приведенную в книге: *Жиров Н. Ф. Атлантида. Основные проблемы атлантологии*. М., 2004. С. 469-504. Она насчитывает 730 работ, включая специальные периодические издания, посвященные Атлантиде и выходившие в разные годы в Париже, Лондоне и даже в Тунисе и на Азорских островах. Ср. *Sprague de Camp*. Op. cit. P. 21 ff. (история поисков Атлантиды), 319-331 (библиографический список, представленный более чем 300 работами); *Gattefossé J., Roux C. Bibliographie de l'Atlantide et des questions connexes*. Lyon, 1926 (авторы собрали сведения о 1700 работах — и это на середину 1920-х годов!).

⁹ *Martin Th.-H. Etudes sur le Timée de Platon*. P., 1841. P. 332.

и не был услышан «реалистами», и сегодня в средствах массовой информации периодически появляются сообщения об открытии Атлантиды то на Синае, то в калмыцких степях, то на Северном полюсе¹⁰. Платонов миф стал творить свой не менее фантастический мир. В 1933 г. искатели Атлантиды, собравшись на съезде в Ванкувере, заявили: «Мы никогда не откажемся от идеи Атлантиды... Атлантида завоевала в литературе слишком почетное положение, чтобы его могли поколебать нудные научные аргументы»¹¹. Подобная преданность фантастической идее, возможно, и заслуживает улыбки, однако опасность заключается в том, что эта идея может овладеть умами «реальных политиков», и они начнут претворять ее в жизнь. Напомним, что как раз в те годы, когда атлантоманы выступали в Ванкувере, идеологи Третьего Рейха обращались к мифу об Атлантиде для оправдания превосходства нордической арийской расы¹², а Гитлер и его окружение реализовывали эти бредовые фантазии.

В книге П. Видаль-Накэ показал, как на протяжении нескольких исторических эпох европейские политики, литераторы, философы, ученые и прочие «идеологи» использовали миф об Атлантиде для того, чтобы отыскать престижных предков и прародину своим государствам и народам, а при случае и предъявить права на первородство или избранность. Называя этот феномен «национал-атлантизмом», автор последовательно рассматривает претензии на Америку-Атлантиду испанских подданных Филиппа II, шведскую Атлантиду О. Рудбека, националистические трактовки платоновского мифа в Италии XVIII в., Англии и Франции XVIII–XIX вв., Германии XX в. К сожалению, в этом ряду отсутствует Россия — заметный пропуск,

¹⁰ См., например, статью П. Образцова в газете «Известия» за 4 мая 2007 г. (раздел «Наука») «Археологи подтверждают и Платона, и Библию», заметку Н. Грищенко «Атлантиду ищут в Ставропольских степях» (газета «Ставропольская правда» за 28 января 2006 г.), серию публикаций под заголовком «Загадки древних цивилизаций. Полярная Атлантида» в газете «Аргументы и факты». 2006. № 46-49, 51, 52; 2007. № 5, 7, 8, 10 и др.

¹¹ Цит. по *Жиров Н. Ф.* Указ. соч. С. 53.

¹² Самым известным из них считается А. Розенберг, автор программной книги нацистов «Миф XX века», где, в частности, говорится о нордической прародине ариев-германцев, чьи предки, атланты, еще в глубокой древности заселили и цивилизовали Старый и Новый Свет (*Rosenberg A. Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Bd I, 1. München, 1932. S. 25*).

если считать Россию европейской державой. Тема настоящей статьи, таким образом, продиктована желанием восполнить эту лакуну.

Строго говоря, первые ростки российского «национал-атлантизма» появились достаточно поздно — в XIX в., и самым простым объяснением тому можно считать довольно позднее знакомство русской публики с Платоном. Первый перевод его трудов появился в конце XVIII в.¹³, первый полный перевод сочинений философа был предпринят В. Н. Карповым в 40–60-е годы XIX в.¹⁴. Разумеется, Платона на Руси знали с давних времен, почитая его за «эллинского мудреца», «христианина до Христа» и даже святого¹⁵. Однако его сочинения — в силу двойственного к нему отношения официальной православной церкви — не входили в канонический список древнерусской переводной литературы и были представлены в основном в виде лаконичных эссеципов в сборниках афоризмов или в учебных глоссариях-азбуковниках¹⁶. Переложенные на христианский лад отдельные идеи Платона (о творце, едином, пер-

¹³ Творения велемудрого Платона, переложенные с греческого языка на русский И. Сидоровским и М. Пахомовым. I-IV. СПб., 1780–1785. «Тимей» и «Критий» в этом издании отсутствуют.

¹⁴ Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. СПб.-М., 1863–1879 (2-е изд.). Всего было опубликовано (без учета переизданий) 6 томов сочинений, включая диалоги «Тимей» и «Критий», которые впервые появились в последнем, шестом, томе, вышедшем в 1879 г.

¹⁵ В «Степенной книге царского родословия», приписываемой митрополиту Макарию (эпоха Ивана Грозного), говорится о том, что Елена, мать императора Константина, якобы нашла кости Платона, которого она окрестила, назвав «христианином до Христа». Православная иконография возводит Платона в ранг святого: в 1405 г. Феофан Грек запечатлел его в иконе в облике апокрифического мудреца. См. *Ламакина О. Ю.* Платонизм в древнерусской религиозно-философской мысли. М., 2005 (электронная версия диссертации). С. 153-155.

¹⁶ Например, в флорилегии «Пчела», русский перевод которого был известен с XII в. О рецепции античной культуры (включая платоновское наследие) в Древней Руси см. *Клибанов А. И.* К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XIII. М., 1967; *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991; *Фролов Э. Д.* Русская наука об античности. СПб., 1999; *Кнабе Г.* Русская античность // Г. Кнабе. Избранные труды. Теория и история культуры. М.-СПб., 2006. С. 680-880.

воначале, тройственной природе божества) присутствуют в хрониках Иоанна Малалы и Георгия Амартола, входивших в состав русских хронографов и летописей. Знакомство с творчеством Платона демонстрируют послания Максима Грека, который до приезда в Москву обучался во Флоренции, где его наставником был неоплатоник Фичино, переводчик и комментатор «Крития»¹⁷. Однако ни у Максима Грека, ни в других произведениях древнерусской литературы мы не найдем каких-либо ссылок на Атлантиду. Единственное исключение — русский перевод «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, сохранившийся в многочисленных списках, которые циркулировали на Руси начиная с XII в.¹⁸. В этом сочинении византийского путешественника VI в. миф об Атлантиде излагается как искаженный Тимеем из Локр (и повторенный Платоном и его комментатором Проклом) рассказ Моисея о библейском потопе и Ное. По мнению Козьмы, греческие авторы были плохо осведомлены как в истории халдеев, так и в самой Библии. Свое высокомерное отношение к античной традиции этот египетский купец (вероятно копт) выражает в адресованных Платону словах, которые он вкладывает в уста Соломона (в оригинальной версии Солон услышал их от египетских жрецов): «Греки, вы всё еще дети!»¹⁹. Никаких комментариев и дальнейшего осмысления в отечественной традиции этот отрывок не получил. Следующее известное мне упоминание об Атлантиде в русской литературе датируется лишь 1757 г. — в «Слове о рождении металлов от трясения земли», написанном М. В. Ломоносовым под впечатлением от разрушительного лиссабонского землетрясения 1755 г., цитируется фрагмент из Плиния (HN. II. 86-92), перечисляющий землетрясения и природ-

¹⁷ См. Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1984. С. 15, 25, 168-169; Vidal-Naquet. L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien. P. 66.

¹⁸ См. Пиотровская Е. К. «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции (на материале дошедших фрагментов). СПб., 2004.

¹⁹ Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. В. С. Гольщенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997. С. 297-299; ср. Vidal-Naquet. L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien. P. 61-62 — автор ссылается на французское издание Козьмы Индикоплова: Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne. T. III (Livres VI-XII. Index) / Ed. W. Wolska-Conus. P., 1973. P. 358-363, 368-369.

ные катаклизмы древности, в том числе и потоп на Атлантиде²⁰. Какие-либо комментарии к отрывку, увы, тоже отсутствуют.

Прежде чем перейти к более поздним эпохам, когда идея «русской Атлантиды» открыто заявила о себе, сделаем краткий экскурс в историю, чтобы лучше понять, почему эта идея вообще появилась, что ее питало и определяло ее специфический облик. Если Русь и унаследовала античную культуру, то в сильно христианизированной, византийской редакции. В основе представлений о мировой истории лежали провиденциалистские максимы Ветхого и Нового Завета. Бог сотворил землю и человека, после потопа Ной поделил землю между тремя сыновьями, среди потомков Иафета нашлось место и славянам — на этом фундаменте строились все исторические и генеалогические схемы Средневековья²¹. Библия дополнялась весьма ограниченным набором античных авторов, да и те доходили в эпитомах византийских хронистов. Об отношении к античной философии выразительно сказано в

²⁰ Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 5. М.-Л., 1954. С. 302: «Целые земли отняла натура, во-первых безмерно пространные там, где Атлантическое море, ежели в том Платону верить можно» (цитата из Плиния в переводе М. В. Ломоносова). В апреле 1756 г. в издававшемся в Санкт-Петербурге (при Императорской Академии наук) альманахе «Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие» было опубликовано «Письмо о землетрясениях», подписанное неким Г. В. Вегнером (с. 326-329). Откликаясь на Лиссабонское землетрясение 1755 г., автор перечисляет «великие трясения земли», происходившие прежде, и начинает свой список с рассказа Платона об Атлантиде, хотя при этом считает его не очень достоверным: «Сия повесть весьма древняя, и для того совершенно на ней утвердиться невозможно» (с. 326-327). Сравнение текстов этого письма и «Слова о рождении металлов от трясения земли» позволяет предположить, что в действительности автором обеих публикаций был М. В. Ломоносов, и что «Письмо о землетрясениях» является предварительным наброском (отсутствующим в полном собрании сочинений ученого) к его «Слову».

²¹ Об исторических и этно-генеалогических представлениях в Древней Руси см. Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII–XVII вв. М., 1973; Мильников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI–начала XVIII века. СПб., 1996. Ср. Татищев В. Н. Собрание сочинений в восьми томах. Т. I. История российская. Ч. 1. М., 1994. С. 310-326, где историк приписывает авторство популярных в XVI–XVII вв. легенд о происхождении и территории славян (легенды о праотце славян Мосохе и о грамоте Александра Македонского, сарматская теория и т. д.) польским хронистам.

«Послании» старца псковского Елеазарова монастыря Филофея (XVI в.): «И тебе, государь, ведомо, что я человек сельской и невежа в премудрости, не во Афинех родился, ни у мудрых философов учился, ни с мудрыми философы в беседе не бывал; учился есмь книгам благодатного закона»²². Те дохристианские философы, кого просеивало христианское решето, например Платон, объявлялись учениками Моисея, а их философия — зашифрованным в языческих символах посланием библейской премудрости. В любом случае, в средневековой Руси у античного мифа об Атлантиде было мало шансов стать предметом дискуссии.

Исключительную роль в становлении государственной идеологии и национального самосознания в допетровский период сыграли три исторических события: раскол вселенской церкви, падение Константинополя и образование Московского царства. Именно на рубеже XV–XVI столетий появляются рефлексии об исторической уникальности Руси, о ее святости и богоизбранности, выдумываются первые оригинальные генеалогии. Не вдаваясь в разбор хорошо известных историософских и политических теорий того времени («Москва — третий Рим», «Сказание о князьях владимирских», легенды о «белом клобуке» и Вавилонском царстве и др.)²³, обращаю внимание на тот факт, что уже сложившаяся к тому времени оппозиция «Русь и Запад» приобретает в XVI в. вид официальной идеологии. При этом, поиски Рюриковичами генеалогических корней на Западе (легенда о Прусе) парадоксальным образом сочетаются с гонениями на прозападно настроенных идеологов и политиков, как видно на примере Вассиана Патрикеева, Максима Грека и Андрея Курбского, и репрессиями против ориентированных на Запад слоев общества, о чем свидетельствует феномен опричнины²⁴. Подобная двойственность наблюдается и в XVII в.: с одной

²² Фрагмент из рукописи XVII в. цит по: *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 356.

²³ См. *Малинин В. Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев, 1901; *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.-Л., 1955; *Гольдберг А. Л.* Историко-политические идеи русской книжности XVI–XVII вв. Л., 1978; *Синицына Н. В.* Указ. соч. и др.

²⁴ См. *Зимин А. А.* Опричнина Ивана Грозного. М., 1964; *Скрынников Р. Г.*

стороны — Смутное время, ксенофобия русских, отмечаемая в записках иностранцев о Московии²⁵, движение раскольников, с другой — культурная экспансия «латинства» через Польшу и Украину, книгопечатание, открытие Славяно-греко-латинской академии, наконец, преемственность династической генеалогической традиции: по случаю коронации Алексея Михайловича в Грановитой палате была расписана фреска, изображающая раздел земли между прародителем Рюрика Прусом и его братьями, согласно завещанию их старшего брата, римского императора Августа²⁶. Для полноты картины приведу еще два примера, характеризующих противоречивую атмосферу поисков русской национальной идеи. В 1659 г. на службу к московскому царю прибыл хорватский просветитель и миссионер Ю. Крижанич, однако спустя два года его сослали в Тобольск, где он написал свою «Политику». В ней славянам отводится достойное место в мировой истории. Крижанич критикует рассказы о давних связях Руси и Запада, полагая, что у русского народа своя, не менее великая, чем у Рима или Византии, история, что «чужебесие» русских царей обернулось величайшим злом для страны, что Россия может и должна стать «счастливым» самостоятельным государством²⁷. Тогда же, когда Ю. Крижанич создавал свое произведение, на Руси передавались сказания о набегах монголо-татар и об ушедшем на дно озера граде Китеже — своего рода первой (и, как показывает отечественная история, не последней²⁸)

Опричный террор. Л., 1969; *Он же*. Трагедия Новгорода. М., 1994 (на с. 152 автор пишет: «Нет оснований рассматривать падение Новгорода и торжество московской централизации как торжество исторического прогресса») и др.

²⁵ См., например *Ключевский В. О.* Сказания иностранцев о Московском государстве. М., 1991. С. 29-52.

²⁶ См. *Поляков Л.* Арийский миф. Исследование истоков расизма. СПб., 1996. С. 126.

²⁷ *Крижанич, Юрий.* Политика. М., 1997. С. 166, 194-197, 202 и др.

²⁸ Об истории «поволжской Атлантиды» — города Молога и 700 окрестных сел, затопленных в апреле 1941 г. в ходе строительства Рыбинской ГЭС и водохранилища, см. *Gessat-Anstett E.* Une Atlantide russe. Anthropologie de la mémoire en Russie post-soviétique. P., 2007 (благодарю М. Маяцкого, который указал мне на эту работу); ср. документальный фильм о Мологе «Русская Атлантида, или исповедь человека без родины», показанный по REN TV 4 июля 2007 г. В начале XX в. население этого древнего торгового города насчитывало около 5 тысяч человек; при затоплении жители были принудительно

«русской Атлантиде», столь далекой как от политических фантазий ссыльного миссионера, так и утопии Ф. Бэкона, автора вышедшей в Англии в 1626 г. «Новой Атлантиды».

Реформы Петра Великого вели к росту контактов России с Западом. По мнению некоторых исследователей, царь «оторвал Россию от ее прошлого»²⁹, но не стоит преувеличивать радикализм его реформ, особенно в культурном плане. Европеизация затронула лишь верхушку общества, насаждение западных стандартов в экономике, политике и повседневной жизни вело к тотальной мобилизации людских ресурсов и встречало сопротивление масс. Принято говорить о космополитизме и аристократизме русской культуры XVIII в., и если второе определение представляется верным, то первое требует корректировок. В интеллектуальных кругах не было единодушного преклонения перед Западом, группе петербургских академиков-немцев и прозападных политиков противостояли не менее влиятельные деятели той эпохи, подчеркивавшие древность, исторические и культурные достижения славян: историк В. Н. Татищев³⁰, энциклопедист М. В. Ломоносов³¹, наконец, сама императрица Екатерина Великая³². Полемика М. В. Ломоносова с Г. Ф.

переселены в Рыбинск, а те, кто отказался от переселения, утонули вместе с городом (по официальным данным, погибло около 300 человек).

²⁹ Поляков Л. Указ. соч. С. 129. По словам русского дворянина П. Н. Крекшина, автора «Краткого описания блаженных дел великого государя императора Петра Великого», этот монарх, словно Бог, «нас от небытия в бытие привел» — цит. по: Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984. С. 206. Прим. 5. Сам С. М. Соловьев выступает против «обожествления» Петра, хотя и не умаляет масштабы его преобразований, называя его «величайшим трудолюбом Русской земли» (Там же. С. 166).

³⁰ См., напр. Татищев В. Н. Указ. соч. С. 344, где автор пишет о том, что византийские императоры «не гнушались» говорить и писать на славянском языке.

³¹ М. В. Ломоносов возводил происхождение славян к троянцам и сарматам — см.: Древняя российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого, или до 1054 года, сочиненная Михаилом Ломоносовым // Ломоносов М. В. Записки по русской истории / Сост. И. Я. Лосиевский. М., 2007. С. 28-34.

³² В адресованном барону Ф. М. Гримму письме от 13 апреля 1795 г. Екатерина II, в частности, пишет: «...les Slaves ayant conquis trois fois le monde entier, devoient avoir des armes, et l'on ne peut pas dire des Slaves: peuple sans armes». Далее императрица сообщает о завоевании древними славянами Швеции и рассуждает о славянском происхождении англо-саксов: «Je soutiens moi

Миллером и Г. З. Байером по норманнскому вопросу разделила российских историков на «патриотов» и «космополитов». М. В. Ломоносов считал непатриотичным подход своих оппонентов, отстаивавших тезис о скандинавском происхождении Рюрика и ключевой роли варягов в образовании русского государства, хотя при этом апеллировал к уже забытому «Сказанию о князьях владимирских», соглашаясь признать факт призвания Рюрика при условии, что тот является потомком легендарного Пруса³³. Эта полемика, несмотря на ее позднейшую критику В. О. Ключевским, который называл «явлениями патологии» любые спекуляции вокруг варяжской проблемы³⁴, по-прежнему остается «больным» вопросом российской историографии и расхожей темой западной славистики, причем акценты в ее трактовке обычно меняются в зависимости от политической конъюнктуры. Отмечу также, что в стремлении доказать первородство своих народов западные просветители ничем не уступали своим российским собратьям, а популярные на Западе мифы о варварстве славян (так, Вольтер в «Истории Карла XII» заявлял, что «до правления царя Петра эта огромная страна [т. е. Россия. — Ю. Л.] была почти неизвестна Европе. Московиты были менее цивилизованы, чем мексиканцы до прихода Кортеса»³⁵) плохо способствовали сближению Восточной и Западной Европы³⁶.

В конце XVIII в. в русскую культуру приходит романтизм, а с ним возрастает интерес к фольклору, национальной истории и локальным древностям, ведутся поиски своего героического прошлого и «собственных Гомеров». В Шотландии поклонник кельтов Дж.

que le roi Alfred ou tel autre de race anglo-saxonne était slave, que présentement encore on paie un tribut en Angleterre qu'on appelle ot cohi, du soc, et que les Anglais savent que ce tribut est établi par les Saxons, qui sont tribu slave» (Письма Императрицы Екатерины II к Гримму (1774–1796) / Изд. Я. Грот. СПб., 1878. С. 636); ср. Поляков. Ук. соч. С. 131–132.

³³ См. Каменский А. Б. Судьба и труды историографа Герарда Фридриха Миллера (1705–1783) // Г. Ф. Миллер. Сочинения по истории России. Избранное / Сост. А. Б. Каменского. М., 1996. С. 374–415.

³⁴ Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 113.

³⁵ Вольтер. История Карла XII, короля Швеции, и Петра Великого, императора России. СПб., 1999. С. 23–24.

³⁶ Подробнее о бытовавших среди европейских просветителей предрассудках о варварстве славянских народов см.: Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

Макферсон открыл Оссиана, в России подобные поиски привели к открытию «Слова о полку Игореве» и переводам «Илиады» и «Одиссеи». В 90-е годы XVIII в. поэт и драматург В.В. Капнист приступил к переложению на былинный стих поэм Оссиана. «Вникая в коренное народное русское стихосложение, поражен был, - писал он впоследствии, — красотой его и, сожалея, что отечественное богатство сие коснеет в презрении, сочинил “Изыскание о гипербореанах”»³⁷. Статья, работу над которой автор начал еще в XVIII в., вышла в свет в 1815 г.³⁸ В ней В. В. Капнист рассуждает о преимуществах русского языка, музыки и стихосложения, объясняемых им происхождением россиян от гиперборейцев. От этого легендарного северного народа произошли и греки, унаследовав от него главные культурные достижения. Где же располагалась Гиперборея Капниста? В районе Рифейских гор — Урала, и гор Атласа — Алтая, где произрастали сады Гесперид. Чтобы подкрепить свои выводы, В. В. Капнист ссылается на авторитет шведского ученого О. Рудбека (XVII в.) и французского астронома Ж.-С. Байи (XVIII в.), которые «доказывали, что науки и просвещение воссияли от северных стран, где они полагали славный в древности остров Атлантидский»³⁹. Титаны-атланты были первыми просветителями человечества, эту миссию от них унаследовали их ближайшие потомки гиперборейцы, от которых ведут свое происхождение славяне. Такую генеалогию выводил В. В. Капнист, и его по праву можно считать отцом русского национал-атлантизма, появившегося на свет в эпоху войн с Наполеоном. Сыграл ли свою роль общий патриотический подъем тех лет или выводы В. В. Капниста основывались исключительно на его литературных опытах, не берусь судить. Отмечу лишь, что об Атлантиде поэт, скорее всего, знал из вторых рук (например, из работ вышеупомянутых О. Рудбека и Ж.-С. Байи), поскольку у нас нет сведений о его знакомстве напрямую с диалогами Платона.

³⁷ Капнист В. В. Собр. соч. в 2-х т. Т. II. М.-Л., 1960. С. 7.

³⁸ Он же. Краткое изыскание о гипербореанах. О коренном российском стихосложении // Чтения в Беседе любителей русского слова. 1815. 18 (статья включена во второй том «Собрания сочинений» поэта; см. с. 165-185).

³⁹ Он же. Собр. соч. в 2-х т. Т. II. С. 176. Ср. *Rudbeck O. Atlantica sive Manheim. Upsalae, 1679–1702; Bailly J.-S. Lettres sur l'Atlantide de Platon et sur l'ancienne histoire de l'Asie. London-Paris, 1779.*

Девятнадцатый век стал временем рождения большинства европейских наций, в том числе и русской. Ключевые для национального самосознания вопросы «кто мы?» и «откуда мы?» обсуждаются прежде всего в связи с Европой: «Россия — Европа» или «Россия и Европа». Русские писатели, поэты и философы, славянофилы и западники, обращаются к мировой и европейской истории в поисках места в ней России и русских. Гегель, как известно, не относил славян к историческим народам. Со сходным заявлением выступил в 1836 г. П. Я. Чаадаев, давший крайне пессимистическую оценку прошлому и настоящему России⁴⁰. Другой крайности придерживались славянофилы. Так, А. С. Хомяков полагал, что после падения Рима вершителями судеб Европы стали два великих народа — германцы и славяне, он же находил славянские топонимы по всей Европе вплоть до Испании и Англии⁴¹. Поэтическая «русская география» Ф. И. Тютчева простиралась еще дальше — «от Нила до Невы, от Эльбы до Китая, от Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная»⁴². Противопоставляя Россию Европе, Ф. И. Тютчев писал в 1848–1850 гг. о революционных потрясениях как порождении западного индивидуализма и утверждал, что в России с ее соборностью, единством народа, церкви и государства подобное «зло» невозможно⁴³. Историческую оппозицию «Восток — Запад» Тютчев-публицист усиливал поэтическим — цивилизационным и культур-

⁴⁰ Философические письма к Г-же ***. Письмо первое // Телескоп. 1836. 15. С. 275-310.

⁴¹ В «Письме об Англии», опубликованном в 1848 г., А. С. Хомяков писал: «Англы перешли, как известно, из Померании, т. е. из славянского поморья, в Тюрингию, а оттуда к устьям Рейна, откуда они переселились в Англию и дали ей свое имя... В имени... Англинг мы находим только носовую форму славянского племенного имени Угличей (так же, как слово Тюринг совпадает со словом Тверич)». Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 1. С. 105-106; ср. *Он же*. Сочинения в двух томах. Т. 1. Работы по историософии. М., 1994. С. 85-89, 390-426, 487.

⁴² Тютчев Ф. И. Стихотворения / Сост. Б. Н. Романова. М.: Прогресс-Плеяда, 2007. С. 297. Стихотворение «Русская география» датируется 1848 или 1849 г.

⁴³ См. его статьи «Россия и революция», «Папство и римский вопрос», «Россия и Запад» в Тютчев Ф. И. Россия и Запад. М., 2007; ср.: Литературное наследство. Федор Иванович Тютчев. М., 1988. Т. 97. Кн. 1. С. 201-217.

ным — конфликтом Севера и Юга⁴⁴. Добавлю, что ностальгия по Южной Европе, Средиземноморью, античной Италии — лейтмотив творчества ряда русских литераторов и художников первой половины XIX в. Но тогда же постепенно менялось общее отношение к античности — от ее культурного переживания и актуализации к ее изучению. Следует отделять современную историю от античности, удел которой — быть предметом ученых занятий или образцом для воспитания юношества, как заявлял историк Т. Н. Грановский⁴⁵. Не случайно, к середине XIX в. формируется русская наука об античности, пробуждается интерес к древним языкам, археологии и письменным источникам, в том числе документальным⁴⁶.

Одним из исследователей, в чьем творчестве сошлись старое и новое направления «русской античности», был А. Норов. В 1834–1835 гг. этот герой Отечественной войны, полиглот и будущий министр народного просвещения посетил Египет и Святую Землю и опубликовал материалы своих путешествий. Одну главу, впоследствии переизданную отдельной брошюрой, он посвятил Атлантиде⁴⁷. А. Норов пересказывает миф по «Тимею» и «Критию», обильно цитирует античных и средневековых арабских авторов, сообщающих о затопленных территориях в районе Средиземноморья, но при этом делает ставку на Священное Писание, заявляя, что ключ к отгадке тайны Атлантиды следует искать в Библии⁴⁸. В данном случае он идет вслед за переводившим Платона в XVI в. французом Ж. де Серром (Серранусом) и европейскими историками XVIII в. (Ф. Бэрром, И. Эвреном и др.), которые (как и задолго до них Козьма Индикоплов) искали Атлантиду в книгах Моисея и «допотопной» Палестине⁴⁹. Пытаясь примирить Платона с Моисеем

⁴⁴ См. *Кнабе Г.* Указ. соч. С. 809-812.

⁴⁵ Там же. С. 819-826.

⁴⁶ См. *Фролов Э. Д.* Указ. соч. С. 112-174

⁴⁷ *Норов А. С.* Путешествие по Святой Земле в 1835 году. СПб., 1838; *Он же.* Путешествия по Египту и Нубии в 1834–1835 годах. СПб., 1840; *Он же.* Путешествие к семи церквам, упоминаемым в Апокалипсисе. СПб., 1847 (переизд.: М., 2005); в последней книге имеется отдельная глава, посвященная Атлантиде (с. 9-34); *Он же.* Исследования об Атлантиде. СПб., 1854.

⁴⁸ *Он же.* Путешествие к семи церквам... С. 23.

⁴⁹ *Vaë'r F. K.* Essai historique et critique sur les Atlantiques, dans lequel on se propose de faire voir la conformité qu'il y a entre l'histoire de ce peuple et celle des

ем, античную и христианскую традиции, А. Норов помещает легендарный остров — до археологических открытий А. Эванса и С. Маринатоса — в восточной части Средиземного моря, между Кипром и Сицилией⁵⁰.

После поражения России в Крымской войне идейное неприятие Запада усилилось, от славянофилов-литераторов эстафета перешла к славянофильствующим историкам и публицистам. В работах Н. Я. Данилевского, Д. И. Иловайского, И. Е. Забелина, Е. И. Классена, К. Н. Леонтьева, Н. Н. Страхова и других мы найдем рассуждения об изначальной враждебности Запада России, об их цивилизационной несовместимости, о необходимости самоизоляции, о самобытности славянского культурно-исторического типа, о поисках особого пути т. д. Проводником этих идей теперь все активнее выступает разночинная интеллигенция, расширяя социальную базу русского национал-патриотизма. О приступах антизападных настроений в российском обществе тех лет с сарказмом писал В. О. Ключевский: «В продолжение двухсот лет с тех пор, как мы стали сближаться с Западной Европой, воспитываемый ее влиянием класс русского общества не раз переживал странные кризисы. Вообще этот класс ведет себя спокойно, помышляя о себе совсем не высоко, учится, читая европейские книжки, скорбит о своей отсталости и хотя любит свое Отечество, но не любит говорить о том. Но от времени до времени на него находит какая-то волна: вдруг он закроет свои учебники и, высоко подняв голову, начинает думать, что мы вовсе не отстали, а идем своею дорогою, что Россия сама по себе, а Европа сама по себе, и мы можем обойтись без ее наук и искусств своими доморощенными средствами... Такие капризные пароксизмы заставляют думать, что в нашем отношении к западно-европейской цивилизации есть какое-то крупное недоразумение»⁵¹.

Hébreux. P., 1762; *Euren J. Atlantica orientalis*. В., 1764. Ср. *Vidal-Naquet*. L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien. P. 68, 85-86.

⁵⁰ *Норов А. С.* Путешествие к семи церквам... С. 29. Таким образом, Атлантиду А. Норова можно рассматривать как предшественницу наиболее известной сегодня «минойской Атлантиды», локализуемой на о. Санторин и обязанной своим появлением греческому археологу и атлантоману С. Маринатосу.

⁵¹ *Ключевский В. О.* Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 17-18.

В отечественной литературе тех лет отсутствуют какие-либо оригинальные идеи об Атлантиде, и все же не будем забывать, что вторая половина XIX в. подарила миру рассказ об Атлантиде оккультной, эзотерической. Его автором была Е. П. Блаватская, уроженка Екатеринослава (современный Днепропетровск). Правда, к тому времени она покинула Россию и после долгих странствий очутилась в Нью-Йорке, где в 1875 г. основала «Теософическое общество», а позже опубликовала свою «Тайную доктрину»⁵². В ней Е. П. Блаватская изложила, наряду с рассказом о происхождении вселенной, теорию рас, якобы существовавших на Земле на протяжении нескольких миллионов лет. В этой поистине космической истории раса атлантов была четвертой, до нее друг друга сменяли расы Несокрушимой Священной Страны, арктических гиперборейцев и южных обезьяноподобных лемурийцев. На смену человекообразным атлантам, чья раса начала вырождаться примерно миллион лет тому назад, пришла современная, пятая, раса «адамитов»⁵³. Оккультная доктрина Е. П. Блаватской как своеобразная реакция на господствовавший в науке позитивизм (по словам самой теософки, ее знакомство с современной наукой внушило ей «отвращение своим материализмом, своей ограниченностью, узким банальным духом догматизма и своей атмосферой превосходства над философией и наукой древности»⁵⁴) имела большой успех в кругах мистиков, были у нее свои поклонники и в России⁵⁵.

⁵² *Blavatsky H.* The Secret Doctrine (The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy). Vol. 1-2. Adyar, 1888.

⁵³ *Ibid.* Vol. 2. P. 86 ff., 227 ff.

⁵⁴ *Блаватская Е. П.* Мои книги (электронный вариант статьи 1891 г. на сайте www.theosophy.ru/lib/hpb-book.htm [май, 2008 г.]).

⁵⁵ «Атлантические откровения» Е.П. Блаватской были подхвачены такими известными ее последователями, как А. Безант и Р. Штайнер, чьи сочинения пользовались особой популярностью в России в конце XIX – начале XX в. В последние годы эти имена (вкуче с эзотерической Атлантидой, о которой см. ниже) вновь появились в российской массовой культуре. Так, одна из «атлантических» лекций Р. Штайнера помещена на сайте екатеринбургской школы магии «Атлантида», объявляющей о «проведении очередного семинара начального уровня для новой группы. Тема семинара: “Введение в магию Атлантов”. На семинаре будет дана базовая теория Школы (мир с точки зрения Магов), практические аспекты которой изучаются на последующих регуляр-

Я перехожу к «серебряному веку» русской культуры с характерным для него повышенным интересом к мистике, оккультизму и магии. Назову имена авторов, чье творчество не обошлось без темы Атлантиды: К. Бальмонт, В. Брюсов и М. Волошин⁵⁶. Однако их литературные поиски имели мало общего с русской национальной идеей, их Атлантиды насквозь космополитичны, идет ли речь о стихотворении М. Волошина «Lutetia Parisiorum», где автор причисляет к наследникам Атлантиды три мировые столицы — Париж, Рим и Константинополь (показательно отсутствие Москвы или Петрограда)⁵⁷, о путевых заметках К. Бальмонта⁵⁸ или стихах В. Брюсова, где храните-

ных семинарах и занятиях» (см. <http://rumagic.com/atlantida/> и www.avvadon.org [май, 2008 г.]). Наиболее полно картину «Атлантиды по мадам Блаватской» воссоздал в конце XIX в. другой ее адепт — английский полковник У. Скотт-Эллиот (*Scott-Elliot W. The Story of Atlantis: a Geographical, Historical and Ethnological Sketch. L., 1896*). В то же время, нельзя не отметить, что Е. П. Блаватская, создавая свой шедевр, сама находилась под влиянием не только памятников индийской философии («Ригведы», «Вишну-Пураны» и др.), но и вышедшего незадолго до ее «доктрины» капитального труда об Атлантиде И. Донелли (*Donnelly I. Atlantis: the Antediluvian World. N. Y., 1882*).

⁵⁶ В России начала прошлого века атлантомания была в моде не только среди поэтов, но и в более широких кругах, о чем свидетельствует множество появившихся тогда специальных (научных, научно-популярных и паранаучных) публикаций на эту тему: *Богачев В. В. Атлантида. Атлантида мифическая и Атлантида геологов. Юрьев, 1912; Башинский С. Атлантида. СПб., 1914; Рерих Н. К. Миф Атлантиды // Н.К. Рерих. Собр. соч. Кн. 1. М., 1914* и др. Ряд статей об Атлантиде или в связи с ней (в основном оккультно-мистического толка, как, например, работы Е.П. Блаватской, Ч. Ледбитера, Папюса, У. Скотта-Эллиота, Р. Штайнера, С. Тухолки и др.) печатался в выходивших в те годы журналах «Вестник теософии» и «Исида». Об отражении данной темы в публицистике тех лет см. ниже.

⁵⁷ Это стихотворение, вошедшее в сборник «Неопалимая Купина. Стихи о войне и революции», датируется 1915 г.

⁵⁸ В них автор предается вольным фантазиям об атлантических (атлантиских) истоках индейских цивилизаций Центральной Америки; см. *Бальмонт К.Д. Змеиные цветы. СПб., 1910; он же. Океания // Заветы. 1914. 6. С. 8-12* (с последней статьей мне удалось познакомиться благодаря Г. М. Бонгард-Левину). Отмечу, что задолго до К. Бальмонта на связь Атлантиды с Америкой указывал переводчик Платона В.Н. Карпов, полагавший, что в изложении в «Тимее» и «Критии» рассказы слышны отголоски знаний древних египтян о Западе, возможно об Америке; см. *Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. Ч. VI. С. 385. Прим. 1. С.*

лем тайн исчезнувшего континента предстают египетские пирамиды⁵⁹. Последний автор, историк по образованию, был самым преданным «рыцарем» Атлантиды: предвоенными годами датируется его незаконченная трагедия «Гибель Атлантиды», тогда же, накануне Первой Мировой войны, поэт собирался поехать в Африку на поиски колоний атлантов в окрестностях Тимбукту⁶⁰, в 1916–1917 гг. В Брюсов выступил с циклом лекций об Атлантиде в Тифлисе, Баку и Народном университете им. А. Шанявского в Москве, а затем, по просьбе М. Горького, опубликовал их в журнале «Летопись» — так появилось его эссе «Учители учителей»⁶¹. Опираясь на свои знания по истории древних цивилизаций Египта, Крита и Греции, автор приходит к выводу о том, что мы, современные европейцы, — их ученики, тогда как учителем наших учителей была цивилизация Атлантиды.

Более патриотическую версию об Атлантиде изложил популярный в те годы журналист М. О. Меньшиков, работавший в газете «Новое время», где с 1901 по 1917 г. вел рубрику «Письма к ближним». В начале 1914 г. он опубликовал в этой рубрике рассказ о том, как один московский купец снарядил экспедицию в район Атлантики с целью найти утонувший остров⁶². Поиски оказались успешны-

492-493. Об истории поисков Атлантиды на Американском континенте в эпоху Великих географических открытий см. *Vidal-Naquet. L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien*. P. 66 ss.

⁵⁹ См., например, стихотворение В. Брюсова «Египет» (1918 г.). Об оккультном Египте поэтов «серебряного века» см. *Панова Л. Г. Русский Египет. Александрийская поэтика Михаила Кузмина*. М., 2006.

⁶⁰ Не исключено, что замысел этого предприятия, реализации которого помешала война, возник у В. Брюсова благодаря знакомству с работами французского писателя второй половины XIX в. Э.-Ф. Берлиу, помещавшего Атлантиду на территории Магриба и Сахары (см. *Berlioux E.-F. Les Atlantes. Histoire de l'Atlantis et de l'Atlas primitif, ou Introduction à l'histoire de l'Europe*. P., 1883). Нельзя не упомянуть и о возможном влиянии на В. Брюсова его младшего друга Н. Гумилева, успевшего до 1914 г. совершить несколько путешествий по Африке.

⁶¹ *Брюсов В. Учители учителей. Древнейшие культуры человечества и их взаимоотношение* // В. Брюсов. Собр. соч. Т. 7. М., 1975. С. 277-437 (собственно «отношениям» Атлантиды с древними цивилизациями Средиземноморья посвящены с. 391-437).

⁶² Интерес М. О. Меньшикова к мифу об Атлантиде, возможно, был связан с нашумевшей статьей «Как я открыл Атлантиду» П. Шлимана, внука знаменитого археолога, опубликованной в 1912 г. в газете «New York Ameri-

ми, со дна океана был поднят впавший в анабиоз атлант, а с ним — куча любопытных вещей: «зубочистка, кусок какого-то мыла... небольшое зеркало, щипчики для ногтей, а главное — рукописи! Целый ворох папирусов, превосходно сохранившихся и сильно напоминающих иератическое письмо египтян эпохи Тота»⁶³. находка была доставлена в Бордо, и парижские ученые за приличный гонорар легко прочитали допотопный язык рукописей. В них, в частности, шла речь о том, как на протяжении многих веков жрецы Атлантиды, зная, что остров погружается в пучину, скрывали от народа страшную тайну, а когда стало невозможным утаивать правду, начали готовить себя и народ свой к смерти. Талантливый публицист и сторонник идеи сильного государства, М. О. Меньшиков чувствовал приближение российской катастрофы и поведал об этом в своем фантастическом фельетоне. В сентябре 1918 г. он был расстрелян чекистами, а незадолго до этого записал в дневнике: «Россия, как Атлантида, совсем исчезнет из мира самостоятельных держав»⁶⁴.

После Октябрьской революции тема гибели Атлантиды продолжала волновать умы россиян — прежде всего тех, кто оказался в эмиграции. Отмечу вышедшее в 1930 г. историософское сочинение Д. Мережковского «Тайна Запада: Атлантида — Европа», полное предчувствий новой вселенской катастрофы, о которой прямо говорится на страницах произведения: «...книга написана русским изгнанником. Только видевший конец своей земли знает, чем будет конец всей земли — Атлантиды-Европы»⁶⁵. Вернувшийся в 1923 г. из эмиграции писатель А. Н. Толстой предложил читателям свой вариант мифа об Атлантиде в научно-фантастическом романе «Аэлита». Советские инженеры летят на Марс, выясняют, что его

скап». По словам автора, ему удалось разыскать в архиве Г. Шлимана доказательства существования острова и указания на то, где и как его искать, однако никакого реального продолжения эта загадочная история (в сущности мистификация) так и не получила (см. *Sprague de Camp*. Op. cit. P. 45-46). Трагическая гибель «Титаника» в том же 1912 году также не могла не повлиять на выбор журналистом «атлантической» темы.

⁶³ Меньшиков М. О. Открытие Атлантиды // Новое время. 1914. 12 (25) января. № 13591; 19 января (1 февраля). № 13598.

⁶⁴ Он же. Дневник 1918 года / Российский Архив (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.). Вып. IV. М. О. Меньшиков. Материалы к биографии. М. 1993. С. 179.

⁶⁵ Мережковский Д. С. Собрание сочинений. Тайна трех. М., 1999. С. 575.

населяют потомки атлантов, и пытаются (правда, безуспешно) устроить там революцию. Центральное место занимает история гибели земной прародины марсиан — Атлантиды, рассказанная гостям красавицей Аэлитой⁶⁶. Своеобразная эстетика романа, где картины в духе «звездных войн» сочетаются с актуальными политическими лозунгами, повлияла на советских писателей-фантастов, часто обращавшихся к теме Атлантиды, но при этом так и не сумевших превзойти уровень мастерства автора «Аэлиты»⁶⁷.

Наряду с фантастическим жанром в советской атлантологии послевоенного времени получило развитие так называемое «научное» направление, лишенное какой-либо идеологической окраски (не считая, конечно, марксизма с его сциентистской верой в научно-технический прогресс). Признанным лидером этого направления был доктор химических наук Н. Ф. Жиров, чья книга, опубликованная в начале 1960-х годов, по-прежнему считается настольной среди тех, кто всюду ищет Атлантиду⁶⁸. Труд ученого претендует на всестороннее рассмотрение проблемы. Сторонник атлантической локализации острова, Н. Ф. Жиров для доказательства своей гипотезы привлек большой материал по геологии, географии, геофизике и океанологии. Работа изобилует научными терминами, картами, схемами и графиками. Автор собрал и проанализировал массу сведений о всевозможных локализациях острова: его список «псевдо-Атлантид» насчитывает только для Европы и Средиземноморья 9 морских и 16 континентальных локализа-

⁶⁶ Толстой А. Н. Аэлита. Гиперболоид инженера Гарина. М.: Правда, 1986. С. 85-90 (первый рассказ Аэлиты), 100-111 (второй рассказ Аэлиты).

⁶⁷ Упомяну несколько имен писателей, работавших в жанре научной фантастики: А. Беляев («Последний человек из Атлантиды»), И. А. Ефремов (статья «Существовала ли Атлантида?»); А. П. Казанцев (обращался к теме Атлантиды в ряде своих произведений и интервью), В. А. Обручев (оставил незаконченный отрывок «Сказание об Атлантиде»). За рубежом к теме Атлантиды обращались Ж. Верн («Двадцать тысяч лье под водой»), П. Бенуа («Атлантида»), А. Конан Дойль («Маракотова бездна»), К. Чапек («Война саламандр») и др. Следует отметить, что на межвоенный период 1919–1939 гг. приходится расцвет литературной Атлантиды; об этом феномене, причинах его возникновения и последующего исчезновения см. *Fourcier Ch. Le mythe littéraire de l'Atlantide (1800–1939). L'origine et la fin. Grenoble, 2004.*

⁶⁸ Жиров Н. Ф. Атлантида: основные проблемы атлантологии. М., 2004 (1-е изд. – М., 1964).

ций⁶⁹. Менее впечатляют разделы, посвященные историографии вопроса и критике источников, в первую очередь сочинений Платона, которым Н. Ф. Жиров безоговорочно доверяет. Примерно те же недостатки присущи и другим научным атлантологам, чьи попытки во что бы то ни стало доказать реальность Атлантиды — вне исторического, филологического и философского контекста первоисточника — уподобляют их простодушным читателям М. Е. Салтыкова-Щедрина, вдруг решившим отыскать город Глупов на карте России⁷⁰.

Я не собираюсь блуждать по лабиринту современной российской атлантологии, достаточно посещения книжного магазина или Интернета, чтобы понять бесперспективность подобной затеи: море публикаций, многие из которых откровенно безумны, позволяет говорить о волне атлантомании, захлестнувшей наше общество сегодня. Кратко остановлюсь лишь на тех работах, где речь идет не столько об Атлантиде, сколько о национал-атлантизме. Его возрождению после идеологически стерильной советской эпохи способствовал рост национализма, вызванный перестройкой, распадом Советского Союза и последующими событиями. Современный российский национал-атлантизм плохо структурирован, не имеет четкой идеологии, нет у него своего манифеста и общепризнанных лидеров, его продукция разбросана по многочисленным изданиям, поэтому ниже я попытаюсь дать его самую общую классификацию⁷¹.

⁶⁹ Там же. С. 142-143.

⁷⁰ Становление научной атлантологии приходится на конец 1950-х годов, когда на волне «оттепели» и первых успехов в освоении космоса значительно расширились, по сравнению со сталинской эпохой, горизонты мировоззрения советского человека, как и круг тем для дискуссий. Именно тогда на страницах журнала «Техника — молодежи» прошла дискуссия о том, существовала ли Атлантида (1956. № 9-12). В этом журнале, а также в журналах «Вокруг света», «Земля и вселенная», «Знание — сила», «Наука и жизнь», «Природа» и в альманахе «На суше и на море» в 1950–1980-е годы были опубликованы работы атлантологов Е. В. Андреевой, Н. Ф. Жирова, А. Кондратова, А. И. Рыбина, И. А. Резанова и др.

⁷¹ При ее составлении я учитывал исследования таких известных российских специалистов по истории национализма, этнопсихологии и этнополитики, как В. А. Тишков и В. А. Шнирельман (см. *Шнирельман В.* Интеллектуальные лабиринты: Очерки идеологий в современной России. М., 2004; Он же. Мифы диаспоры — статья опубликована на сайте «Русского Архипелага»: www.archipelag.ru (май, 2008); Национализм в мировой истории / Под ред. В. А.

1. «Геополитики». К ним прежде всего относятся авторы, в чьих работах говорится об уникальности российской географии, которая якобы предопределяет особенности русской цивилизации, политическую стратегию государства, имперскую модель его развития. Предшественниками современных геополитиков можно считать евразийцев 1920–1930-х годов, выдвигавших теорию об исторической и цивилизационной самобытности России, которая целиком занимает Евразию — особый континент, отличный как от Европы, так и от Азии. Сегодня наиболее известным представителем «евразийской кузницы» (по определению Л. Полякова⁷²) является философ А. Г. Дугин, рассуждающий в туманных понятиях «сакральной географии» о глобальном геополитическом противостоянии евразийского Востока (Россия) и атлантического Запада (страны НАТО с Америкой — «инфернальной Атлантидой» во главе)⁷³. Конкретные исторические примеры многовекового конфликта России и «западной Атлантиды» рассматриваются в национал-патриотических работах Н. И. Васильевой⁷⁴ и в ультранационалистических опусах «выдающегося историка» (как следует из аннотаций) Ю. Д. Петухова, одного из основателей выходившей в 1990-е годы серии «Подлинная история русского народа»⁷⁵. В сущности этой же идее подчинена и альтернативная «новая всемирная история» Г. В. Носовского и А. Т. Фоменко, создаваемая ими на протяжении последних десятилетий на базе придуманной ими же «новой

Тишкова и В. А. Шнирельмана. М., 2007). Моя классификация строится на расширительном понимании феномена националистической литературы и наряду с откровенно националистическими опусами включает работы, в которых подобные идеи присутствуют латентно, либо которые благоприятствуют появлению националистических (национал-патриотических) трактовок русской истории.

⁷² Поляков Л. Указ. соч. С. 117 — так называется глава об истоках и истории национализма в России.

⁷³ Дугин А. Г. Мистерии Евразии. М., 1996; *Он же*. Евразийский проект. М., 2004 и др.

⁷⁴ См., например: Васильева Н. И. Атлантида и Евразия (1400–2000) // «Русская Хазария»: Новый взгляд на историю. М., 2001. С. 159–254.

⁷⁵ Петухов Ю. Д. Колыбель Зевса: История русов от «античности» до наших дней. М., 1998; *Он же*. Юг против Севера и Востока, или Скандинавия — Русская земля // Варвары / Сост. и ред. П. В. Тулаев. М., 1999 и др. В феврале 2007 г. решением суда две книги этого автора («Четвертая Мировая» и «Геноцид») признаны экстремистскими и запрещены к продаже.

хронологии»⁷⁶. Фантастические выводы математиков, решивших переписать историю с тем, чтобы показать решающую роль в ней одной единственной страны — Руси-Орды-России, пользуются большой популярностью среди дилетантов, в т. ч. и «специалистов» по Атлантиде. Так, в одной внушительных размеров книге, вышедшей в 2002 г., я обнаружил информацию о том, что Московская Русь (она же отсутствующая в «официальной истории» Русско-Ордынская империя) и была тем самым идеальным государством Атлантидой, о которой иносказательно поведал Платон (он же Плетон), живший на рубеже XV–XVI вв. К другим «конспирологическим романам» о Московии, написанным после того, как Русь утратила политический контроль над Западной Европой, автор книги относит утопии Т. Мора, Т. Кампанеллы и Ф. Бэкона⁷⁷. Историческое размышление на тему «остров Россия» мы найдем в серии статей в прошлом классического филолога, а ныне специалиста по российской геополитике — В. Л. Цымбурского⁷⁸. Его оригинальная концепция (одновременно антиевразийская и антизападническая) представляется более продуманной и глубокой, чем теории его коллег, а его геополитические прогнозы 1990-х годов сегодня сбываются. По мнению автора, Россия и Запад — извечные антиподы. Начиная с реформ Петра и вплоть до распада СССР стране был навязан неестественный для нее западный путь развития. Возникновение постсоветской России в границах Московской Руси XVII в. превратило ее в «остров» в окружении лимитрофных «территорий-проливов» и выключило из глобальной мировой политики. Однако идея Руси-острова, восходящая к глубокому прошлому, отражает национальный цивилизационный архетип (от «острова русов» средневековых источников до архипелага ГУЛАГ и теории построения социализма в отдельно взятой стране) и может быть успешно использована в современной политике. Уникальность исторического момента состоит

⁷⁶ Объем печатной продукции этого тандема впечатляет, хотя при ближайшем знакомстве с их многочисленными работами нельзя не заметить, что в них настойчиво повторяются одни и те же факты, гипотезы, идеи и выводы. В качестве одной из таких работ отмечу: *Носовский Г. В., Фоменко А. Т.* Русь и Рим. Новая хронология. Сенсационная гипотеза мировой истории. В 2 томах. М., 2004.

⁷⁷ *Кузьмин И.* Открытая Атлантида? СПб. – М., 2002.

⁷⁸ См. статьи В. Л. Цымбурского на сайте «Русского Архипелага» — www.archipelag.ru (май, 2008 г.).

в том, что изолированная Россия получила шанс сосредоточиться на решении внутренних глобальных проблем (например, на развитии таких стратегических регионов, как Урал и Западная Сибирь) с перспективой ее превращения в будущем в мировую державу⁷⁹.

2. «Искатели прародины». Довольно большая группа авторов, которые заняты поисками великих предков русского народа и заодно написанием его «подлинной истории». Эти «историки» часто пишут о Гиперборее — мифической северной стране античной традиции. Гиперборея объявляется прародиной арийцев и их лучших представителей — русских⁸⁰, к ней примыкают Арктида (Арктогея) — гипотетический континент, локализуемый за Северным полярным кругом, и, само собой разумеется, Атлантида. Все три допотопных континента таинственным образом связаны друг с другом, поэтому их нередко путают, подменяя один другим⁸¹. Особенно активные поиски северной прародины велись доктором философских наук (бывшим преподавателем марксизма-ленинизма) В. Н. Дёминым, который в 1997–2002 г. организовал несколько экспедиций на Кольский полуостров, Соловки, Ямал и Таймыр, где, судя по его публикациям и сенсационным сообщениям в средствах массовой информации, были найдены неопровержимые доказательства существования высокоразвитой цивилизации гипербореев и атлантов⁸². Не менее активно в этой сфере работает уже упомянутый евразиец А. Г. Дугин, автор «гиперборейской тео-

⁷⁹ Цымбурский В. Л. «От великого острова Руси...». К прасимволу российской цивилизации // Империя пространства. Хрестоматия по геополитике и геокультуре России. М., 2003. С. 654-682; *Он же*. «Остров Россия» vs «остов Россия» (интервью В. Цымбурского М. Ремизову, опубликованное на сайте www.archipelag.ru).

⁸⁰ См. Демин В. Н. Гиперборея. Исторические корни русского народа. М., 2000; Буровский А. Арийская Русь. Ложь и правда о «высшей расе». М., 2007 и др.

⁸¹ См., например: Атлантида и Гиперборея. Мифы и факты. М., 2003 (страннысти этого издания начинаются уже с титров книги, представляемой как совместная работа В.Н. Демина и французского астронома XVIII в. Ж.-С. Байи).

⁸² Демин В. Н. Русь Гиперборейская. М., 2002; *Он же*. В поисках колыбели цивилизации. М., 2004 и др. Экспедиции были организованы при участии научно-популярного журнала «Наука и религия», в котором с 1990-х годов регулярно печатаются российские националисты — атлантоманы и искатели полярной прародины славян.

рии»⁸³, которая, в сущности, является пересказом старых теорий О. Рудбека, Ж.-С. Байи, Фабра д'Оливе, Е. П. Блаватской и основателя печально известного нацистского «Института наследия предков» Г. Вирта⁸⁴. Так, у А. Г. Дугина мы читаем о триумфальном шествии гиперборейцев — на этот раз ариев и славян — по всему свету, о золотом веке человечества и о планетарной войне духовного Севера и материального Юга. Автор усиливает геополитический конфликт евразийского Востока и атлантического Запада фундаментальным «праисторическим» противостоянием двух Атлантид — северной, гиперборейской, и южной, атлантической⁸⁵. В более теплых краях ведут свои поиски писатель-фантаст В. И. Щербаков и «потомок костромских берендеев» А. И. Асов. Выводы первого отличает особый полет фантазии: этрусский язык он отождествляет с хеттским и славянским, а самих этрусков, называемых им расенами, прародителями русов, — с «восточными атлантами», осевшими после гибели Атлантиды (от падения большого метеорита) в Малой Азии, Египте и Восточном Средиземноморье⁸⁶. В книге для учащихся старших классов, опубликованной в издательстве «Просвещение», В. И. Щербаков объявляет носителей неолитической культуры Чатал-Гююка предками славян. Само собой разумеется, эти отважные «сыны леопардов» были современниками и достойными соперниками могучих атлантов⁸⁷. «Неоязычник» А. И. Асов, морской геофизик по образованию, к предкам славян причисляет не только троянцев и скифов, как это делали русские историки XVIII в., но и добавляет к ним амазонок, ариев-гиперборейцев и атлантов⁸⁸. Имея таких славных предков, русский народ не мог не цивилизовать все остальные народы мира. В своих

⁸³ Дугин А. Г. Гиперборейская теория. Опыт ариософского исследования. М., 1993.

⁸⁴ Добавлю к этому списку труды индийского ученого Б. Тилака и советского индолога Н. Р. Гусевой, отстаивавших — на основе ведических источников — идею о северной прародине индоариев.

⁸⁵ Ср. Дугин А. Г. Мистерии Евразии. С. 114-137.

⁸⁶ Щербаков В. И. Все об Атлантиде. М., 1990; *Он же*. Встречи с Богоматерью. М., 1993; *Он же*. Атланты, боги и великаны (Новый взгляд на истоки цивилизации). М., 2003.

⁸⁷ *Он же*. Века Трояновы. Книга для учащихся старших классов. М., 1995. С. 4-30.

⁸⁸ Асов А. И. Атланты, арии, славяне: История и вера. М., 2002.

далеких от геофизики поисках А. И. Асов апеллирует к настойчиво рекламируемой им «Велесовой книге» — собранию древнеславянских молитв, легенды и преданий, восходящих будто бы к I тысячелетию до нашей эры⁸⁹. При этом его мало волнует мнение профессиональных специалистов, считающих памятник подделкой нового или новейшего времени⁹⁰.

3. «Эзотерики». Как и прочие представители современного русского национал-атлантизма, сторонники мистической Атлантиды малооригинальны и повторяют выводы своих предшественников: от мистика Фабра д'Оливе⁹¹, теософки Е. П. Блаватской и фантазера У. Скотта-Эллиота, придумавшего на заре авиации рассказ о летательных аппаратах атлантов⁹², до традиционалиста Р. Генона и его последователей⁹³. Организационным и интеллектуальным центром эзотериков является «Российское общество по изучению проблем Атлантиды» (РОИПА), учрежденное в 2000 г. под эгидой Института океанологии РАН. Общество издает альманах «Атлантида: проблемы, поиски, гипотезы» и устраивает съезды — сравнительно недавно, 26-27 ноября 2007 г. в Москве прошел третий съезд РОИПА⁹⁴. Общество по своему уставу напоминает тайную секту или масонскую ложу, возглавляемую «Высшим Советом». Для приема в его члены требуется «беззаветное служение делу и слову Платона, неиссякаемая вера в реальность Атлантиды». При вступлении неопит проходит ритуал посвящения в «Орден Хранителей Атлантической Традиции», ему назначают испытательный срок, после чего присуж-

⁸⁹ *Он же*. Тайны «Книги Велеса». М., 2001.

⁹⁰ *Творогов О. В.* Влесова книга // Труды отдела древнерусской литературы. 1990. 42; Что думают учёные о «Велесовой книге». СПб., 2004 (работы Л. П. Жуковской, Б. А. Рыбакова, О. В. Творогова и др.).

⁹¹ См. о нем: *Vidal-Naquet*. L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien. P. 103-111.

⁹² *Scott-Elliot*. The Story of Atlantis... P. 61 ff.

⁹³ См. *Стефанов Ю.* Рене Генон и философия традиционализма // Вопросы философии. 1991. 4. Одной из основополагающих работ эзотерической традиции об Атлантиде считается эссе Р. Генона «Атлантида и Гиперборея», в котором речь идет о двух Атлантидах — северной, «гиперборейской», и южной, «атлантической», со столицей в тольтекской Туле в Мексике (*Guénon R.* Atlantide et Hyperborée // *Voile d'Isis*. 1929. P. 623 ss.).

⁹⁴ Анонс об этом съезде и темах заявленных докладов см. на сайте www.chelas.org («Портал Теософического сообщества»).

дается звание «рыцарь зачарованной Атлантиды». Если же адепт еще и успешно пропагандирует учение, ему присваивается звание «доктора атлантологических наук». Несколько утопичным выглядит пункт, который гласит о создании в будущем «парков Атлантиды», заселенных общинами новых атлантов⁹⁵. Главную идею эзотериков сформулировал президент общества А. А. Воронин, который рассматривает русскую Атлантиду как «некий вневременной феномен, рожденный на славянской земле и присущий любому другому народу». В частности, он говорит: «В России есть своя Атлантида — Беловодье. Беловодье — сокровенное русское понятие, встречавшееся у староверов, странников, священная страна на Востоке, место исполнения заветных человеческих желаний, где живут святые мудрецы и праведники, сохранившие в чистоте духовные знания и истинную веру»⁹⁶. Если верить сказанному, то к священному списку хранителей тайн Атлантиды, таких как Шамбала или Египет русских символистов, следует добавить и Россию⁹⁷.

Свою статью я хотел бы завершить в тональности, близкой Пьеру Видаль-Накэ. Исследование об «Атлантиде и нациях» он за-

⁹⁵ Информацию о РОИПА (устав, программа, издательская деятельность, члены общества) см. на сайтах www.angelfire.com и hpb.narod.ru.

⁹⁶ Обычно под Беловодьем подразумевают Алтай.

⁹⁷ Тон моей статьи вовсе не означает иронии в отношении рассматриваемого феномена русского национал-атлантизма. При желании можно было бы легко отмахнуться — с высоты профессиональных знаний — от всего этого дилетантства, если бы, как уже говорилось выше, миф не рождал реальность. И вот на волне низкопробной националистической и оккультной литературы появляются солидные монографии серьезных историков, проникнутые идеями национал-патриотизма и конспирологии. Так, в недавно вышедшем монументальном труде профессора исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета И. Я. Фроянова на почти тысяче страницах доказывается, что опричнина Ивана Грозного была вынужденной мерой, направленной на спасение Святой Руси от врагов. Ее внутренними врагами были жидовствующие, Избранная Рада и нестяжатели, а внешним врагом — Запад, всегда мечтавший уничтожить Россию (см. *Фроянов И. Я. Драма русской истории. На путях к Опричнине*. М., 2007). Апология Ивана Грозного, объявляемого «редким гуманистом по меркам своих времен» — лейтмотив и сегодняшних официальных российских масс-медиа. В качестве примера упомяну сюжет программы «Вести» на РТР от 12 декабря 2007 г., посвященный открытию в Кремле выставки «Вера и власть». Московский царь здесь предстает прежде всего как защитник русского православия от папской экспансии.

канчивает вопросом: что нам делать с платоновским мифом об Атлантиде, опутанным фантастическими химерами?⁹⁸ В своей последней книге историк дает на него ответ: надо «вернуть миф искусству и поэзии, после того как его история разобрана до костей»⁹⁹. Чтобы выполнить этот завет французского историка, я вернусь в «серебряный век» к картине «Terror antiquus» Л. Бакста — русского художника еврейского происхождения, который большую часть творческой жизни провел в Париже, где и умер в 1924 г. Картина была написана в 1908 г. после возвращения художника из путешествия по Греции, в настоящее время хранится в Русском музее Санкт-Петербурга. В 1909 г. поэт-символист Вяч. Иванов опубликовал эссе «Древний ужас», написанное под впечатлением от шедевра Бакста¹⁰⁰. Вот как описывает поэт увиденное на полотне: «Волны хлынули и затопляют каменный материк, который рушится и видимо опускается в пучину. Конечно, трясется земля и море кинулось на сушу от подземных ударов, меж тем как трескучие громы спорят с воем волн, и молнийные копьеносцы завязывают битву, чтоб, утомясь в первом натиске, дать сигнал медным легионам туч, готовых рушиться ливнем потопа... Гибнет великая блудница языческого апокалипсиса... гибнет Атлантида. Но где же Ужас? Отчего зритель постигает его, но не испытывает? Созерцает глазами, но не содрогается сердцем?»¹⁰¹ Вяч. Иванов и другой критик Л. Бакста, И. Анненский, увидели в картине много больше, чем видел сам автор, благодаривший их за это¹⁰². Во всяком случае, идея апокалиптической Атлантиды едва ли приходила ему в голову.

Интересно, что сказал бы своим критикам Платон, послушав их бесконечные истории про Атлантиду, одни — поэтические и страстные, другие — рассказанные «без пристрастия и гнева»?

⁹⁸ Видаль-Накэ. Черный охотник. С. 390.

⁹⁹ Vidal-Naquet. L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien. P. 148.

¹⁰⁰ Иванов Вяч. Древний ужас: по поводу картины Л. Бакста "Terror antiquus" // Золотое руно. 1909. № 4. С. 51-65.

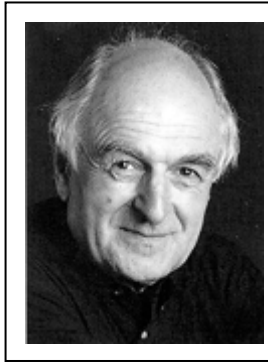
¹⁰¹ Там же. С. 55.

¹⁰² См. Иванова О. Ю. Вяч. Иванов и И. Анненский: две точки зрения на картину Л. Бакста "Terror antiquus" (версия) (см. электронный вариант статьи на сайте http://annensky.lib.ru/notes/ivanova_o.htm [май, 2008 г.]).

ИНТЕРВЬЮ

ИНТЕРВЬЮ С ПРОФЕССОРОМ БИЛЕФЕЛЬДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА Г.-У. ВЕЛЕРОМ

О 'БИЛЕФЕЛЬДСКОЙ ШКОЛЕ' И ЕЁ ПРЕДСТАВИТЕЛЯХ*



Профессор Ганс-Ульрих Велер (род. 11. сентября 1931 г.) уже целое десятилетие после ухода в отставку (1996 г.), «без сомнения считается одним из знаменитейших историков Германии»¹, а его книги пользуются популярностью во многих странах. К такому выводу приходят многочисленные рецензенты его работ в прессе и Интернете (<http://www.hsozkult.geschichte.hu-berlin.de> [март, 2008]). Одновременно с этим, из-за упреков в консерватизме и скепсисе по отношению к новейшим направлениям исторических исследований, Г.-У. Велер остается «самым спорящим и оспариваемым историком»². Он охотно публикует свои аналитические статьи на страницах известных газет и журналов, являясь одновременно редактором некоторых из них. Кроме того, Г.-У. Велер возглавляет редакционный комитет, осуществляющий издание серии книг под общим заголовком «Критические исследования в исторической науке», выступает по радио и телевидению, дает интервью.

* *Место:* Билефельд. Университет. Кабинет проф. Г.-У. Велера (S 3-218). *Дата:* 24.06.2005. *Интервьюер:* А. А. Турыгин. Я благодарен профессору Г.-У. Велеру за согласие ответить на мои вопросы и предложение продолжить общение.

¹ *Althaus C.* Die Rezension zu: Wehler H.-U. Historische Denken am Ende des 20. Jahrhunderts. Göttingen, 2001, in: H-Soz-u-Kult, 20.08.2001 // <http://www.hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/> (март, 2008).

² *Mehring R.* Die Rezension zu: Wehler H.-U. Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Essays. München, 2003, in: H-Soz-u-Kult, 29.06.2004 // <http://www.hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2004-2-209>.

Оставаясь приглашенным профессором (Gastprofessor) университетов Гарварда, Принстона и Стэнфорда, Г.-У. Велер, как и прежде (с 1971 г.), продолжает работать в Билефельдском университете, почетным профессором которого он является.

В историографии Г.-У. Велера принято считать одним из лидеров и основателей социально-исторической школы, называемой иногда “билефельдской”. Её появление в 1960–70-е гг. было связано с необходимостью обновления теоретико-методологической базы германской историографии. Обращение к социальной истории, требование критического пересмотра прежних исторических концепций, взаимосвязь истории с другими науками (экономикой, политологией, социологией и т. д.), сциентизация исторической науки, акцент на воспитательной функции истории в обществе — стали основными требованиями критически настроенных по отношению к традиционной политической историографии билефельдских историков. Одновременно с этим, Г.-У. Велер, вместе с Ю. Коккой, Г.-Ю. Пуле и их многочисленными учениками, предложили собственный вариант интерпретации истории, так называемую “историко-социальную науку”, ориентированную на исследование структур, процессов и коллективных феноменов. Программа “историко-социальной науки” представляла собой один из вариантов выхода исторической науки из длительного теоретико-методологического кризиса и ознаменовала смену научной парадигмы.

1. А. Турыгин: Г-н Велер, расскажите, пожалуйста, о своем происхождении и тех условиях, в которых вы получили свое первое образование?

Г.-У. Велер: Свое детство я провел в небольшом городе в 50 км от Кёльна, в местности, называемой «Взгорьем» (“Bergishches Land”). Туда в 1933 г. переехали мои родители. Потом отец солдатом ушел на войну. Я больше его не увидел. В семье нас было четверо. Тогда были очень тяжелые времена.

В 1952 году я успешно сдал вступительные экзамены и к своей радости сразу же получил стипендию. Эта стипендия, предоставленная фондом Фулбрайта, позволила мне принять участие в американской программе по обмену студентами. Потом, в течение целого года, я обучался в американском университете. Позже, около полугода, был чернорабочим в Калифорнии. Там я работал сварщи-

ком и водителем грузовика. После возвращения в Германию учился в Бонне, где стал очень интересоваться новой политической системой. Один из моих родственников возглавлял комитет в Бундестаге, потому я мог, так сказать, жить недалеко от Аденауэра. Но историки в университете были ужасно скучными и старомодными, поэтому я принял решение переехать в Кёльн. В Кельнском университете я стал посещать лекции Теодора Шидера и очень хорошего социолога Рене Кёнига. Переехав из Бонна в Кельн, я сделал для себя вывод, что не стоит заниматься только лишь одной историей. Поэтому в новом университете я записался на двойные курсы. Помимо истории я стал посещать занятия на факультете социологии и экономики. Позже я сдавал экзамен Рене Кёнигу по раннему творчеству К. Маркса. Занимаясь социальными и экономическими науками, я интересовался преимущественно историческими феноменами.

С 1958 г. я начал заниматься диссертацией, посвященной соотношению германской социал-демократии с национальным государством и национализмом. Её хронологические рамки охватывали период со времён К. Маркса и до 1914 г. Тогда я очень быстро установил, что основной проблемой исследования являются взаимоотношения Пруссии и Польши. Для того чтобы собрать необходимый материал для моей будущей работы я должен был поехать в Польшу. С этой целью я написал письмо члену Центрального комитета Польской республики профессору Данишевскому (Daniszewski). Получив ответ, я должен был сразу же приехать, так как между нашими странами еще не существовало дипломатических отношений. Но он выслал мне визу. Можно сказать, что я был первым западным историком, интересующимся польскими социалистами. Позже я сдал зачет по курсу польского языка и, как мне кажется, мог довольно быстро и понятно изъясняться на нем. В варшавском архиве я проработал четыре месяца, а позже, около месяца, в Кракове и Вроцлаве.

В 1960 г. я защитил диссертацию и с того самого времени стал заниматься проблемой империализма. Еще в Америке у меня сложилось впечатление, что американцы не занимаются проблемой своего собственного империализма, потому как боятся возможных последствий этого намерения. Империализму была посвящена моя вторая исследовательская работа; у нас в Германии существует традиция написания второй диссертации — абилитационной рабо-

ты. Так, я начал собирать материал для исследования американского империализма со времени Гражданской войны и до 1900 г. Я стал получать очень хорошую стипендию, которую предоставлял “American Council of Learning Societies” (ACLS). За счет средств комитета мне также могли отсылать до 1500 кг книг. Это было очень великодушно.

Позже, около года я был в Калифорнии, так как в Стэнфорде располагалась специальная библиотека, где находились все правительственные документы. Подобные документы, кроме неё, можно было обнаружить только лишь в библиотеке Конгресса. Потом в течение полугода я работал в национальном архиве в Вашингтоне. Затем я вернулся в Германию и стал много писать. Здесь на факультете, из-за усилившейся критики американцев, тема была отклонена. Тогда я стал думать и размышлять на тему империализма. Довольно быстро я написал книгу о германском колониальном империализме, которая называлась “Бисмарк и империализм”. Она же стала абилитационной работой, защита которой состоялась в 1971 г. Затем, в качестве приват-доцента два года я проработал в Кёльне. Я, собственно, не хотел долго заниматься американской историей. После Кёльнского университета я работал в Берлине. Позже, меня пригласила комиссия, занимавшаяся проектом основания Билефельдского университета. Тогда в Германии образовали 15 новых университетов. Билефельдская комиссия предложила мне сотрудничество и, по возможности, переезд в Билефельд. Я был рад, поскольку предложение было очень заманчивым. “Зеленый облик” университета, так сказать, создавался без участия старшего поколения, так как это представлялось молодым. Приняв предложение, я провел в Берлине еще один год и летом 1971 года переехал в Билефельд. Это было началом так называемого “билефельдского времени”.

2. А. Т.: Что повлияло на Ваш интерес к истории и выбор её как специальности?

Г.-У. В.: На мое желание заниматься историей, безусловно, повлиял жизненный опыт. Во время войны я уже не был ребенком и вполне осознанно её воспринимал, особенно, когда каждую ночь неподалеку от нас происходили бомбардировки Кёльна. Из-за того,

что почти все мужчины солдатами ушли на войну, нас часто возили в город тушить пожар. Было неприятно, так как после бомбовой атаки температура в городе поднималась очень высоко. Асфальт на улице плавился так, что по нему невозможно было даже проехать. Даже если мы приезжали спустя час, высокая температура сохранялась, а дома все еще горели. К этому неприятному опыту также относился страх стать мишенью для американских истребителей, которые, летая над землей, постоянно преследовали и в дальнейшем обстреливали каждого велосипедиста.

Позже я продолжил начавшуюся еще до войны учебу. К счастью, мне было только 13 лет, когда война закончилась. Дальнейшее обучение началось уже с 14 лет. В сложившейся тогда политической ситуации я должен был научиться не только зарабатывать деньги, но и, так сказать, быть способным пережить недавнее прошлое. Многие из того поколения стали в последующем историками, социологами, правоведами.

Что касается 1950–60-х гг., то их влияние на мое желание заниматься историей было минимальным, по сравнению с 1940-ми. Война и послевоенное время были сложными периодами в моей жизни. Приходилось голодать и решать проблемы с жильем. Но потом стало лучше. Должно было возникнуть не только новое государство с возрожденной экономикой, но и измениться менталитет самих немцев. Говоря об обучении истории, прежде всего истории Нового времени, а не о традиционном интересе к античной и средневековой истории, важно было воспринимать её как политическую педагогику, что отличало бы её от той науки, которой занимались раньше. Но тем, кто начал изучать историю нового времени, было понятно, что пришлось бы принимать участие в дебатах о Третьем Рейхе и последующих событиях. И поэтому, среди историков того поколения было больше историков современности, чем историков-медиевистов или историков античности. Вследствие этого, большую часть времени мы проводили в дискуссиях на заседаниях профсоюзов, о высших народных школах, академиях, поднимая вопросы, почему был 1933 год, Вторая Мировая война и т. д.

Случилось так, что я принадлежал к политическому поколению родившихся в период между 1927–1941 гг., почти все из которого какое-то время были солдатами или же по 3–4 года числились в

рядах гитлерюгенда. Многие из тех, кто принадлежал к этому поколению, позже стали интенсивно заниматься наукой и всегда представлять мнение политизированной общественности. По сравнению с другими странами, такой процесс происходил только в Германии. Во Франции можно назвать только лишь пару молодых историков-интеллектуалов, которые, возмущаясь режимом Виши, перешли в коммунистическую партию, но позже, спустя один-два года, демонстративно покинули её ряды, предпочитая заниматься наукой. В Англии в то время существовала неомарксистская группа историков, к числу которых принадлежали Э. Хобсбаум, Э. Томпсон, Р. Хилтон. Они оказывали влияние на общественность, но делали это не регулярно. Позже они и вовсе умолкли. В Италии развивалась дискуссия о фашизме и сопротивлении, но там не было политического поколения, которое могло заниматься исследованием этой темы столь же интенсивно. В Японии этого также не произошло.

Я пережил время, которое было связано с диктатурой Гитлера, опытом Холокоста и войны за уничтожение населения в России и Польше. Потому наше поколение, так сказать, до настоящего времени активно стремится принимать участие в новых спорах по телевидению или радио.

Очень увлекательными для нашего политизированного поколения казались попытки повлиять на общественное мнение в новом, послевоенном государстве. Если сравнивать с Америкой, где я часто бывал и следил за работой журналистов, то там шансы быть опубликованным в прессе имели лишь государственные чиновники, как, скажем, А. Шлезингер, написавший в “New York Times” статью о смерти президента Кеннеди. В то же время, если мы этого хотели здесь, то могли хоть каждую неделю печататься в газетах “Frankfurter Allgemeine”, “Die Zeit”, журнале “Der Stern” и т. д. Система здесь была более открыта по отношению к общественности. В Америке, напротив, на телевидение не пропускали ни историков, ни социологов, ни политологов. У них брали интервью и позже цитировали. Потому здесь, в Германии, образовалась очень благоприятная и привлекательная ситуация.

3. А. Т.: Какую роль играло основание Билефельдского университета в формировании новой историографической школы?

Г.-У. В.: Я не знаю. Мы все были рады. Я был деканом и в течение целого года оставался один. Тогда многими вопросами занималась специальная комиссия, куда входили представители министерства и два-три профессора. Мы, так сказать, находились у неё в подчинении. К тому же, ситуация совершенно отличалась от тех, которые часто встречались в старых германских университетах. В начале работы мы не думали над тем, кто мой друг, с кем я прежде учился, был знаком и т.д. Для работы в университете стремились пригласить лучших специалистов. Например, по экономической истории такими специалистами тогда являлись Дэвид Лэндс в Гарварде, Эрик Хобсбаум или Сидней Поллард. Но, Лэндс не хотел уезжать из Америки, Хобсбаум, также, не хотел покидать Лондона. Здесь стал работать только С. Поллард. Удивительным было то, что среди них фактически не оказалось специалистов по социальной истории. Ими не были ни те, ни другие. Одним из известных социальных историков того времени считался Ю. Кокка, получивший должность в университете г. Мюнстера. Самым лучшим теоретиком истории был Р. Козеллек, который также стал работать в университете. Фактически, наше поколение было политически гомогенным. Все мы не были ни консерваторами, ни марксистами, а, скорее, занимали леволлиберальные позиции. Вследствие этого, здесь не возникало политической напряженности, как это было в 1968 г. в других германских университетах. Тогда был настоящий хаос. Многие остались без работы. Большинство из новых университетов как раз было основано в то трудное время. Появление новых университетов способствовало тому, что кадры стали оставаться в пределах одной земли, а не так как это было раньше, когда для получения образования из Вестфалии приходилось уезжать, например в Мюнхен. Теперь кадры образовали необходимый потенциал в Бохуме или в Билефельде.

4. А. Т.: Как бы Вы сами определили понятие “билефельдской школы” сегодня? И можно ли говорить о ней, не прини-

мая во внимание третий этаж, который занимает факультет истории, философии и теологии?³

Г.-У. В.: “Билефельдская школа” возникла, так сказать, благодаря усилиям лучших и способных людей. Всех их объединял повышенный теоретический интерес к социальной истории, который удачно воплотился в практике исследования.

Сегодня вовсе нельзя говорить о “билефельдской школе”. Из старой группы в ней фактически никого уже не осталось. Здесь уже все по-новому, все преследуют другие интересы. Нельзя говорить больше и о целостности факультета.

Что касается нас, то все мы познакомились еще в Америке и Англии, поэтому, переехав сюда, продолжили наше очень тесное общение. В американских университетах все мы достаточно обстоятельно занимались проблемами социальной истории. Мы не могли заниматься ею в старых германских университетах. Между тем в американские университеты нас охотно приглашали. Там мы встречались как минимум через каждые две недели. Оттого наши личные отношения становились гораздо крепче. В конце недели мы собирались вместе, согласовывали планы на следующий понедельник, а вечером, когда наши жены готовили на кухне ужин, обсуждали важные проблемы. После ужина расходились или оставались еще на какое-то время.

В то время отношения с докторантами также были очень тесными. Докторантов, которых я знал в Кёльне, а Ю. Кокка в Берлине и Мюнстере, мы часто приглашали на коллоквиумы, на которых устраивали продолжительные и пылкие дискуссии. В то время сам я писал абилитационную работу и на коллоквиумы выносил те вопросы, которые меня очень интересовали. Мы дискутировали по 2, 3, 4, а то и больше часов, после чего все вместе шли в ближайший ресторан. Я все-таки придерживаюсь мнения, что после многочасовой, жаркой интеллектуальной дискуссии, иногда нужно эмоцио-

³ Третий этаж Билефельдского университета, секцию S, занимает факультет истории, теологии и философии, где фактически напротив располагаются исторические кафедры и кабинеты основателей “школы”: Г.-У. Велера — кафедра истории XIX–XX вв., Ю. Кокки — кафедра социальной истории, кабинет Г. Ю. Пуле и т. д.

нально разрядиться. В качестве места для такой разрядки, мы часто выбирали какой-нибудь греческий или небольшой итальянский ресторан. Так было почти после каждого семинара с докторантами. В общем, я провел около 550-ти заседаний (из них — 330 с Ю. Коккой), которые отличала определенная однородность участников. Темп наших дискуссий не ослабевал. Некоторые не выдерживали и уходили, иные чувствовали, что нужно было многому учиться. У других возникала некая гордость тем, что самим приходилось многому учиться. Ко всему этому можно добавить то, что докторантам приходилось уделять очень много времени. Так, например, если возникали какие-то вопросы, можно было встречаться даже в субботу или воскресенье, приглашая друг друга на чай или кофе. Для этого в выходные мы могли встречаться даже в университете, в своих кабинетах. Это также было новшеством, которое отличало наш университет. Но, при всем этом, не так много времени мы могли уделять студентам.

Наши идеи часто становились предметом критики, исходившей первоначально от английских и американских историков. Это они закрепили за нами этикетку “билефельдской школы” (Дж. Элей, Д. Блэжборн, Д. Шихан, Ч. Майер и др.). Принято считать, что период 1972–1980 гг. был временем расцвета “билефельдской школы”, когда мы очень интересовались историко-социальной наукой. В сущности, они никогда не понимали нас как “школу”, так как предпочитали ориентироваться на ряд поднятых социальной историей вопросов. Критику продолжили молодые аспиранты. Несмотря на это, мы продолжали оставаться независимыми, прежде всего от старых и консервативных коллег.

Нас объединяло недовольство той историей, которая преподавалась раньше. Тогда я сам изучал социологию. Ю. Кокка, также был недоволен отсутствием ясно подчеркнутой параллели исторической науки с политологией. Р. Козеллек был влиятельным лингвистом и философом, недовольным прежней историей. С. Поллард, будучи историком, обучался еще и экономике. Все билефельдцы, по меньшей мере, получили двойное образование. Существовало общее убеждение в том, что необходимо преодолеть узость исторической науки. И из этого был сделан соответствующий

щий вывод. На многочисленных лекциях, семинарах стали чаще говорить о творчестве и читать Вебера, Зиммеля, Маркса или Дюркгейма. На этом были воспитаны хорошие люди, ставшие впоследствии аспирантами и имевшие двойное образование.

Примерно с 1989 г. ситуация изменилась. К этому времени ушли в отставку Р. Козеллек и С. Поллард, Ю. Кокка переехал в Берлин, Г.-Ю. Пуле — во Франкфурт. Когда многие из нас разъехались, их место заняли новые люди, наши прежние аспиранты. Спустя еще три года они предпочли заниматься иным, чем социальная история, и стали работать в других университетах. Таким образом, факультет, так сказать, был заново основан. Если смотреть на “билефельдскую школу”, существовавшую приблизительно с 1972 по 1980-е годы под углом персональной преемственности, то можно констатировать её распад, так как многие из нас оставили университет.

Что касается третьего этажа, то здесь, если двигаться вдоль по коридору, находились наши кабинеты. Здесь жили друг напротив друга Велер, Кокка, Козеллек, Клессман и Пуле. В этом коридоре всегда толпился народ, а разговоры подолгу не замолкали. При этом каждый студент знал, что с Велером можно было говорить только в перерыве между 11 и 12 часами. Такой же порядок сохранялся и в отношении других. О времени можно было договориться с нашими секретарями.

5. А. Т.: Как интенсивно развивались связи историко-социальной науки с другими направлениями исторических исследований? Можно ли было, по Вашему мнению, говорить о продуктивной дискуссии?

Г.-У. В.: Нет, нельзя, потому как историко-социальная наука, в основном, представляла собой опыт взаимодействия исторической науки и исторической социологии à la Вебер, или же германских учёных Р. Лепсиуса и В. Шлехтера. Можно было говорить о преодолении старых границ между специальностями. Но весь этот опыт нельзя было рассматривать отдельно от социологии. Влияние социологии на профессионализацию все-таки было огромным. Речь велась уже о новой социологии, без исторических величин. В то

время были учёные, как Райнхард Лепсиус, Вольфганг Шлуктер или Вольфганг Цапф, которые оказали на нас то или иное влияние, заинтересовав нас тем, что не вписывалось в рамки традиционных представлений старых консервативных историков политики. Но, если принимать во внимание весь факультет, то, бесспорно, следует остановиться на творчестве М. Вебера, который, по нашему мнению, был самым выдающимся социологом XIX–XX вв.

Позже все мы решительно занимались марксизмом, вернее, отстаивали значение наследия молодого К. Маркса, идеи, развиваемые философом до революции 1848 года. Потом многое изменилось. Но до настоящего времени здесь еще интересуются творчеством молодого философа. А тогда, в 1950–60-е годы произошло “открытие” наследия молодого Маркса, которое сделали английские, французские и некоторые из американских философов. Они видели в молодом Марксе младогегельянца, левого гегельянца. В то время я работал в Кёльне, где организовал три семинара по творчеству раннего Маркса и возникновению Коммунистического манифеста марксистской революции 1848 года. И одновременно с этим, я готовил семинар у Рене Кёнига о К. Марксе как социальном теоретике. Ю. Кокка сделал кое-что об этом в Берлине. Но все это послужило основанием для спора со старыми, консервативными историками, которые в меньшей степени были марксистами. Если я хорошо отзывался о Марксе, то другими это расценивалось так, будто я и те, кто был со мной согласен, отдавали предпочтение левой партии. Некоторые из нас все же вступили в ряды СПГ (Социалистическая партия Германии), прежде всего, специалисты по древней истории. Позже они вышли из партии, более заинтересовавшись исследованием тезисов М. Вебера, чем К. Маркса. Потом, отвечая на специальные вопросы, мы во многом ссылались на идеи М. Вебера. Именно его идеи в 1970–80-е годы стали базисом для “билефельдской школы”.

Исследуя творчество М. Вебера и раннего К. Маркса, мы стремились разработать концепцию исторического синтеза, так называемую “историю общества”. Если в целом характеризовать историю общества как новый способ синтеза, то нужно не выдумывать что-то, а предложить исследовать различные исторические

величины, взятые из общественной жизни. Из них я выбрал лишь четыре: экономику, социальную структуру, политическое господство и развитие культуры. Я стремился при помощи четырех-пяти величин, называя их осями, исследовать их синтез, не повторявший тот, который существовал в прежней истории внешней и внутренней политики. Поэтому я все видел по-другому.

Историко-социальная наука стала некоей методологической рекомендацией, которая должна была раздвинуть границы старой истории и найти решение её проблем, чего не было сделано до её появления. Позже оказалось, что для этого требовалось использовать опыт отдельных специализированных дисциплин, потому как проблемы не соотносились с границами одной специальности, замкнутой в пределах факультета. Если, например, обратиться к истории германского буржуазного общества, которая изучалась в университетах и по которой студенты должны были сдавать экзамен, то прежде чем пойти на государственную службу, в профессию или в органы юстиции, им необходимо было иметь наиболее полное представление о феномене “германского общества” и его историческом развитии, которое складывалось из представлений о его частных секторах. Этот феномен объединял проблемы, которые являлись объектом исследования разных исторических направлений: истории семьи, которая затрагивала проблему социализации будущих членов общества, истории образования, изучавшей историю школ, гимназий, университетов, а также их влияние на становление личности; истории ментальности с ориентацией на исследование менталитета и т. д. Очень быстро установили, что нельзя больше заниматься исключительно политической историей прошлого. Тогда об этом стали высказываться социологи, уточняя проблему не в границах специальности, а исследуя её по всем правилам познания других дисциплин. В целом без намерения создать историю общества не представилось бы возможности писать о социальной структуре общества. Но, занимаясь только социологией, невозможно было описывать экономический рост, так как для этого необходимо было изучить экономическую теорию. Все это “Фокус-Покус”. Но, в принципе, останавливаясь на различии, важно подчеркнуть то, что историко-социальная наука указывает на ежеднев-

ные проблемы, а история общества преследует цели создать синтез, на основании которого можно было бы лучше интерпретировать, больше описывать, чем это было возможным в рамках старых подходов, концентрированных на политической истории.

б. А. Т.: Чем бы Вы могли объяснить небывалый успех “билефельдской школы” в 1970–80-е годы?

Г.-У. В.: На мой взгляд, во-первых, это был персональный успех тех людей, которые в течение двадцати лет оставались в одном университете и стали действительно известными. Тем людям, которые получали здесь профессию, предлагались благоприятные условия для деятельности. Сюда же можно отнести организацию Центра междисциплинарных исследований (ZIF), возможность в течение целого года стажироваться и заниматься исследовательской деятельностью в американских университетах или получать иную помощь. Благодаря этому, с самого начала и примерно до 1989–90-х гг. никто не уходил отсюда. Это очень удивительно, ведь в других германских университетах существовала практика частой смены рабочих мест. Все это — во-первых. Далее следует указать на молодое поколение, которое обучалось в то время, когда мы как раз были студентами. Оно выражало глубокое недовольство старыми способами написания истории политики, большой политики. И, третьим было то, что имелся определенный жизненный опыт времён Третьего Рейха, войны, Холокоста. На фоне общего недоверия к политической истории мы стремились интерпретировать актуальные проблемы. К ним можно отнести, например, проблему трансформации Германии из промышленно и культурно развитой страны в национал-социалистическое государство, необходимость и актуальность выводов из национал-социалистического прошлого. Потому, задачей историко-социальной науки стал поиск интерпретативных моделей и методологических подходов, которые бы лучше подходили для исследования феномена Третьего Рейха и последующей истории страны. Можно было увидеть то, что послужило причиной для такого намерения. История современности уже не вписывалась в границы одной специальности. Существовал целый комплекс проблем, которые могли исследовать история земли, ис-

тория финансов и т. д., и о которых раньше не имели представления. Выступив со своим собственным подходом, билефельдская клика отчасти удовлетворила потребность, существовавшую у студенчества, потому как сама представляла форму убедительного сопротивления. Хотя это все было действительно нелегко. Во Франции, вокруг школы Анналов в свое время происходило приблизительно то же самое. Я очень хорошо знал Ф. Броделя. Это был такой старый империалист, который проглатывал все, что ему попадалось. В Англии, как и в Америке, вовсе не проявляли интереса к этим проблемам.

В настоящий момент у молодого поколения существует сильный интерес к культурной истории, истории ментальности и тому, что позволяет по-новому взглянуть на старые проблемы. Молодежь заявила, что старая билефельдская группа представляет уже антикварное достояние, что сегодня нас очень интересует. В настоящее время я думаю над тремя факторами — персональном успехе, решительных намерениях защищать историко-социальную науку и значительном интересе студенчества к нам и нашим идеям. Мы воспитали целое поколение историков, среди которых был достаточно высоким процент женщин. Многие из тех, кто получил специализацию в Билефельдском университете, были высоко оценены критиками.

Говоря о «новой культурной истории», которой сейчас занимаются на факультете молодые специалисты, можно отметить такие хорошие работы, как, например, книги Вольфганга Райнхарда. Но, фактически, они посвящены тому, что такое «лингвистический поворот», методам исследования ритуалов и т.п. В настоящее время пока не видят, каким образом можно использовать культурную историю для написания, скажем, истории земли. Для меня остается открытым вопросом, как преподнести и указать на убедительный потенциал наследия «билефельдской школы», в том числе и для изучения культурной истории. И поэтому я не собираюсь так быстро сдаваться.

А. Т.: Г-н Велер, большое спасибо Вам за этот разговор.

ПРОБЛЕМНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Л. В. СОФРОНОВА

ИСКУШЕНИЕ КВАНТИФИКАЦИИ

ПРОБЛЕМА АНТИКЛЕРИКАЛИЗМА ТЮДОРОВСКОГО
ОБЩЕСТВА В БРИТАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
1970 – НАЧАЛА 1990-Х ГОДОВ

В 80-е гг. прошлого века в британской историографии раннего Нового времени стало заметным новое направление, называемое ревизионизмом. Именно так понимают свою исследовательскую стратегию его представители, стремящиеся к кардинальному пересмотру всей английской истории середины XV–XVII вв.¹ Применительно к истории Реформации ревизионизм проявляется в отказе от считавшихся бесспорными положений о кризисе католической церкви, о неудовлетворенности религиозных запросов общества, о возрождении ереси лоллардов, о динамичном распространении протестантизма². Нетрудно заметить, что в основе всех этих постулатов лежит идея народного антиклерикализма. Поэтому попытка ревизионистов отказаться от них неизбежно должна была привлечь внимание к проблеме антиклерикализма английского общества накануне Реформации. Собственно, стараниями ревизионистов эта

¹ Начавшись с переоценки классической трактовки предпосылок английской буржуазной революции XVII в., ревизионизм вылился в тотальную критику «вигско-протестантской» версии английской истории XV–XVII вв., традиционно представляемой в виде серии «подъемов»: новой монархии, протестантизма, джентри, пуританизма, парламента, достигших своей кульминации в революции. Ревизионисты ставят под сомнение существование серьезного социального и конституционного конфликтов, отказываются видеть в пуританизме прогрессивное общественное движение, настаивают на прочности и высоком престиже королевской власти, обострение политических проблем объясняют борьбой придворных группировок за должности и влияние. Подробнее см.: *Russell C. Parliaments and English Politics, 1621–1629.* Oxford, 1979.

² См.: *The English Reformation Revised.* / Ed. by C. Haigh. Cambridge, 1987, 1988 (2 ed.); *Софронова Л. В. Почему в Англии победила Реформация? (Новое «ревизионистское» течение в британской историографии).* // Историческая мысль и историческое знание. Брянск: Изд. Брянского пед. ун-та, 1997. С. 50-66.

проблема была осознана как таковая. Термин *антиклерикализм* служил многим поколениям историков Реформации для выражения отношения общества к церкви. Тезис о том, что клир и его привилегии вызывали ненависть мирян и породили широкое антиклерикальное движение, вылившееся в Реформацию, считался непреложным и являлся цементирующим элементом большинства историографических версий англиканской Реформации, даже если они различались между собой в остальных аспектах. Таким образом, новое решение проблемы народного антиклерикализма стало важным звеном ревизионистской стратегии³. Нужно заметить, что специальное обращение к данной теме имеет и другие перспективы, способствуя, например, исследованию нового типа религиозности, сложившегося на исходе Средневековья, изучению социальных и духовных связей внутри прихода, различных форм религиозной жизни общества той переходной эпохи.

Дискуссия британских историков об антиклерикализме выявила конфликт двух противоположных точек зрения на эту проблему: традиционной и ревизионистской. Наиболее выдающийся защитник традиционного подхода, профессор Оксфордского университета А. Г. Диккенс на протяжении трех десятилетий отстаивал мнение, что антиклерикализмом были охвачены все слои и социальные группы общества, как еретики, так и благочестивые католики⁴. Антиклерикализм принято считать предпосылкой Реформации. Антиклерикализмом объясняют ее мирный характер⁵. Реформация оценивается как «триумф мирян», ненавидевших католическое ду-

³ Ревизионистский пересмотр проблемы антиклерикализма свойственен не только английской историографии. См. материалы тематической конференции в университете Аризоны в 1993 г.: *Dykema P. A. and Oberman Y.A.* (eds). *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe. Studies in Medieval and Reformation Thought*. Leiden–New York–Cologne: E.J.Brill, 1993. Том включает 40 статей, посвященных значению антиклерикализма как исторического концепта, его развитию от позднего Средневековья до Нового времени, региональным различиям.

⁴ *Dickens A. G.* *Lollards and Protestants in the Diocese of York*. Oxford, 1959. P.12; *The English Reformation*. 1964. Chs. 6, 13.

⁵ *Froude J. A.* *History of England, from the Fall of Wolsey to the Defeat of the Spanish Armada*. V. I. L., 1870. P. 103; *Coulton G. G.* *Priest and People before the Reformation // Ten Medieval Studies*. 3 edn. Cambridge, 1930. P. 128.

ховенство за его привилегии, богатства, пренебрежение пасторскими обязанностями, коррупцию и стремившихся к участию в конфессиональной жизни⁶. В изданной в 1985 г. биографии Томаса Мора встречаются утверждения об «общем духе антиклерикализма, свойственном английскому народу», о «стремительном нарастании антиклерикальных настроений в начале XVI в.», о «море антиклерикализма, бушевавшем против церкви», о «почти ритуальном антиклерикализме английского народа»⁷. Даже представители влиятельной политической школы Дж. Элтон, С. Е. Лемберг, кардинально расходящиеся с А. Г. Диккенсом в оценке предпосылок и общего характера тюдоровской Реформации, поддерживали обоснованность традиционной концепции антиклерикализма⁸.

Она впервые была поставлена под сомнение другим оксфордским профессором Дж. Скэрисбриком в 1982 г. в курсе лекций по истории Реформации⁹. Проанализировав 2500 английских завещаний пред- и реформационной поры, ученый пришел к выводу: рядовые англичане были удовлетворены как состоянием своей церкви, так и средствами спасения, предлагаемыми ею¹⁰. Английскому народу, не желавшему нападения на церковь, Реформация была навязана королем и его советниками. После атак королевской власти на духовенство, миряне стали приспособляться к реформе, находя в ней определенные материальные выгоды.

Еще более важную роль в обострении проблемы антиклерикализма сыграла концептуальная и крайне полемичная статья К. Хейга, впервые опубликованная в 1983 г.¹¹ и ставшая настоя-

⁶ *Cross C.* Church and People. 1450–1660. L., 1976. P. 9-52, 76-78.

⁷ *Marius R. C.* Thomas More. L., 1985. P. 312, 352, 360, 408.

⁸ *Elton G. R.* Reform and Reformation: England. 1509–1558. Camb. 1977. P. 9-10, 53-56, 118-119; *Lehmberg S. E.* The Reformation Parliament. 1529–1536. Camb. 1970. P. 5.

⁹ Этот курс лекций вырос в книгу: *Scarisbrick J. J.* The Reformation and the English people. Oxford, 1984. Chap. 1-3.

¹⁰ «Я не говорю, что все было хорошо. Я не утверждаю, что предреформационная Англия была страной рьяных, богобоязненных христиан... Я говорю, что, несмотря на несовершенства старого порядка, несмотря на несовершенства христианства среднего человека с улицы, нет ни свидетельств утраты мирянами веры в старые пути спасения, ни массового разочарования»: *Ibid.* P. 12.

¹¹ *Haigh C.* Anticlericalism and the English Reformation // *History*. LXVIII. 1983. P. 391-407. Статья неоднократно переиздавалась: *Haigh C.* Anticlericalism

щим манифестом нового историографического направления¹². К. Хейг расценивает достижения предшествующей историографии (А. Диккенса и его сторонников) как способ объяснять Реформацию с помощью удобных клише, таких как «упадок католицизма и средневековой религии», «рост самосознания мирян», «распространение лоллардизма», «динамичное развитие протестантизма». Для К. Хейга упомянутые факторы являются лишь «полуфабрикатами, готовыми к употреблению в историческом исследовании, представляющими наше прошлое заранее удобно упакованным и замороженным; его изучение сводится лишь к подогреву в умеренной духовке заурядного эссе или посредственной лекции. С этим fast-foods в руках историк-повар не нуждается в формулировке своего собственного рецепта или использовании собственных ингредиентов»¹³. Перечисленные категории — не более чем фикции, вымыслы, существующие в исторической науке только потому, что являются необходимыми обоснованиями для удобной интерпретации прошлого. Антиклерикализм, по мнению К. Хейга, — одна из таких фикций, созданных учеными, не способными *иначе* объяснить Реформацию. Это аргумент из разряда того, что «должно быть»: «Клир *должен быть* непопулярен, в ином случае Реформация является необъяснимой и непонятной»¹⁴. Люди *должны были* испытывать ненависть к светскости, коррупции, богатствам церкви, к тому, что К. Хейг назвал «объяснителями»¹⁵ Реформации — абсентеизму, плюрализму, непотизму, юридизму. Лидер ревизионистов предпринял попытку доказать, что антиклерикализм был не причиной Реформации, а ее результатом, реакцией мирян на клерикализм нового протестантского духовенства¹⁶. Полемика, вызванная статьей Хейга¹⁷, способство-

and the English Reformation // *The English Reformation Revised*. / Ed. by C. Haigh. Cambridge, 1987, 1988 (2 ed.) P. 56-74. Мы пользовались третьим (1988) изданием статьи. Позже К. Хейг вновь заявил о своей позиции: *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*. Oxford, 1993. P. 40-55.

¹² O'Day R. *The debate on the English Reformation*. L., 1986. P. 143-148.

¹³ Haigh C. *Anticlericalism and the English Reformation*. P. 56.

¹⁴ Например, см.: Coulton G. G. *Ten Medieval Studies*. Cambridge, 1930. P. 137-138.

¹⁵ explanatory-‘isms’ см.: Haigh C. *Anticlericalism and the English Reformation*. P. 57.

¹⁶ Ibid. P. 74.

вала осознанию необходимости специального исследования феномена антиклерикализма¹⁸. Не имея намерения углубляться в историографию вопроса, тем более что в научной среде он понимается чрезвычайно широко, фактически, как проблема предпосылок Реформации, тем не менее, попытаемся определить свое кредо в координатах двух контрастных исследовательских тенденций.

Представляется, что данная историографическая ситуация является отзвуком спора между «нарративистским» и «социально-научным» подходами к истории, будоражившего научное сообщество в 70–80-е годы прошлого столетия. Именно тогда в английской историографии стали все более многочисленными исследования ревизионистского толка. Само появление ревизионизма как варианта квантитативной истории обусловлено вовлечением в научный оборот новых массовых источников из фондов епархиальных архивов (завещаний, отчетов визитационных комиссий, данных о пополнении кадров и доходах клира, посещаемости церковных служб, судебных материалов) и утверждением количественного измерения в качестве основы исследования. Замещение этими статистическими данными известного комплекса нарративных источников, объявленных недостаточными и тенденциозными, ниспровержение на этой основе традиционных построений историков находилось в общем русле борьбы ученых-квантификаторов за «новую», «научную» историю. Ревизионисты полагают, что значительная часть свидетельств современников, часто приводимых как доказательство существования антиклерикализма, например, слова имперского посла Юстаса Шапюи о том, что «...почти весь народ в Англии ненавидит священников»¹⁹, не должны приниматься в расчет²⁰. Нарратив — в

¹⁷ Ответ А. Г. Диккенса см.: *Dickens A. G. The Shape of Anticlericalism and the English Reformation // Politics and Society in Reformation Europe*. L., 1987. P. 379-400.

¹⁸ *Anticlericalism in Britain 1500–1914*. Ed. by Nigel Aston & Mathew Craige. L., 2001.

¹⁹ *Calendar of Letters, Despatches, and State Papers*. Ed. by Pascual De Gayangos. L., 1879. V. IV:1. P. 367.

²⁰ «Комментарии современников по поводу отношения мирян к церкви, которые, казалось бы «показывают» антиклерикализм, исходят от заинтересованных, часто иностранных наблюдателей, таких как Полидор Вергилий, который имел личные претензии к кардиналу Уолси и имел особенно зоркий

духе Джона Фокса — о свержении английским народом во главе с королем и парламентом ненавистной власти католической церкви перестал удовлетворять ученых нового поколения. И они стали претендовать на создание «объективной», «научной» истории Реформации путем *измерения* отношения мирян к церковным институтам и клиру. Это было настоящее искушение — используя язык и методы квантификации, найти некий индекс для *количественного выражения* религиозных симпатий и настроений англичан XVI в.

Результаты исследований «новых» историков, при всей их полемичности и неоднозначности, вносят существенные коррективы в распространенную версию английской истории XVI века и концепцию антиклерикализма в том числе. С ними вынуждены считаться их оппоненты. Так, например, применение концепта *антиклерикализм* вызвала возражение специалистов к раннетюдоровскому обществу. Проявления антипатии к клиру и стремление ограничить его влияние в общественной жизни встречались на протяжении всей истории католической церкви, но нельзя забывать об этимологии этого термина. Он возник в XIX веке для описания *светского сопротивления политической власти клира* и ассоциируется, по мнению многих исследователей, скорее с Францией времен Третьей Республики, нежели с позднесредневековым обществом²¹. Даже А. Г. Диккенс называл *антиклерикализм*

глаз; или от посла Ю. Шапои, чье участие в деле Екатерины Арагонской делает его чрезвычайно чувствительным к любой критике в адрес папы или церковных судов... И свидетельство хроники Эдуарда Холла тоже пристрастно: Холл был столичным адвокатом, союзником Томаса Кромвеля» etc. См. подробнее: *Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation. P. 59-60.*

²¹ На рубеже XV–XVI вв. только для Германии были характерны наиболее частые и интенсивные проявления ненависти мирян к клиру, и только в Германии антиклерикализм (в хрестоматийном понимании) действовал как двигатель ранней Реформации, соединяя разнородные социальные силы в стремлении уничтожить политическую власть Рима и привилегии духовенства. На упомянутой в сн. 3 конференции большая часть материалов была посвящена Германии и германоязычным странам. См. также другие исследования по данной проблеме, например, труды Х. Й. Герца о Франции времен Третьей Республики и Р. В. Скрибнера, где для обозначения сильной антипатии к духовенству используется выражение *pffaffenhass*: *Goertz H.-J. Pffaffenhass und gross Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland, 1517–*

«излишне широким», Г. С. Дэвис — «всеохватывающим понятием», неудачно употребляемым в широком смысле в качестве синонима любой критики церкви, когда бы и от кого бы она ни исходила²². П. Маршалл ставит под сомнение его полезность как инструмента исторического анализа и считает, что его анахронистическое использование искажает суть и подоплеку критического отношения к церкви в канун Реформации²³. Но поскольку — *verba valent usu* — отказ от него невозможен в силу широкого распространения в историографии, оправданными представляются, на наш взгляд, попытки выявить и проанализировать все типы антиклерикализма и их связь с Реформацией.

В литературе выделяют ряд существенно отличающихся друг от друга форм антиклерикальных явлений: возмущение мирян церковными богатством и влиянием; более теоретический мирской антиклерикализм протестантов (например, в изложении Т. Кромвелля); близкий к нему антиуниверсализм авторов политических трактатов и лидеров национальных государств; идеалистический «эразмианский» реформизм церковных иерархов; неприязнь элементов церковного пролетариата к верхушке клира; наиболее откровенный антиклерикализм ереси²⁴. Такое деление, по меньшей мере, позволяет избежать ошибочного представления об антиклерикализме как единой силе, как некоей монолитной оппозиции мирян замкнутой касте клира: из общего ряда антиклерикальных явлений выпадает своеобразный «ортодоксальный» или «клерикальный» антиклерикализм церковных иерархов-реформаторов, таких как То-

1529. Munich, 1987; *Scribner R. W.* Anticlericalism and the German Reformation // *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. Cambridge, 1987; см. также: *Cohn H. N.* Anticlericalism in the German Peasant's War, 1525 // *Past and Present*. 83. 1979.

²² *Dickens A. G.* The Shape of Anticlericalism and the English Reformation . P. 379; *Davies C. S.* Popular Religion and the Pilgrimage of Grace // *Order and Disorder in Early Modern England*. Ed. by A. Fletcher and J. Stevenson. Cambridge, 1985. P. 85.

²³ *Marshall P.* The Catholic Priesthood and the English Reformation. Oxford. 1994. P. 212.

²⁴ *Scarisbrick J.J.* Henry VIII. L., 1968. P. 243-244; *Haigh C.* Anticlericalism and the English Reformation. P. 57; *Dickens A. G.* The Shape of Anticlericalism and the English Reformation. P. 379.

мас Гэскойн, декан собора св. Павла Джон Колет, канцлер Йоркский Уильям Мелтон²⁵. До недавних пор было принято называть их предтечами протестантизма, обнаруживать сходство их проектов с мероприятиями тюдоровской Реформации²⁶. Однако суть их реформаторских устремлений, несмотря на резкость критики, резюмировалась не в протестантизме, не в отделении от Рима, а в оздоровлении католической церкви под властью папы, повышении ее авторитета и статуса. Региональные исследования показали, вопреки мнению А. Г. Диккенса²⁷, что в 1480–1530 гг. в английской церкви имело место движение за католическую реформу, проводники которой — представители епископата — боролись как с ересью, так и с пороками духовного сословия и церковной администрации²⁸. И хотя источники свидетельствуют о контактах ортодоксального антиклерикализма с ересью²⁹, хотя исследователями отмечается сходство лексики критических выступлений като-

²⁵ О жизни и деятельности Томаса Гэскойна см.: *Pronger W. A. Thomas Gascoigne // English Historical Review*. LIII. 1938. P. 606-626; о критике церкви см. трактат Т. Гэскойна «О семи реках Вавилонских»: *Loci e Libro Veritatum* Ed. By J. E. T. Rogers. Oxford, 1881. P. 53-99; О Д. Колете см.: *Gleason. John Colet*. Berkeley. 1989; *Софронова Л. В.* «Соборная проповедь» Д. Колета: Реформация или реставрация? // *Textum Historiae: исследования по теоретическим и конкретно-историческим проблемам всеобщей истории*. Н. Новгород, 2005. С. 107-121; *Kaufman P. I.* John Colet's *Opus de sacramentis* and Clerical Anticlericalism // *Journal of British Studies*. XXII. 1982. P. 1-22.

²⁶ См., например, сочинения с красноречивыми названиями: *Miles L. W.* Protestant Colet and Catholic More // *Anglican Theological Review*. № 33. 1951. P. 30-42; *Smith H. M.* Reformation England. L., 1938. Chap. 2. Colet-Puritan. P. 520 sqq.

²⁷ Говоря о роли лоллардов XV в подготовке почвы для принятия Реформации Тюдоров, А. Г. Диккенс полагал, что ересь исключила возможность католических реформ, укрепляя церковных иерархов в негативном отношении к любой критике и переводам Священного Писания на английский язык: *Dickens A. G.* The English Reformation. P. 36.

²⁸ *Bowker M.* The Secular Clergy in the Diocese of Lincoln, 1495–1520; *idem.* Cambridge, 1968; *O' Day R.* The Debate on the English Reformation. P. 139-140.

²⁹ Некоторые лолларды Бакингемшира имели обыкновение посещать воскресные проповеди Д. Колета в соборе св. Павла: *Dickens A. G.* The English Reformation. P. 27.

лических и протестантских реформаторов³⁰, цели их не только не совпадали, но были прямо противоположны. Кроме того, нельзя не признать, что проявления антипатии к клиру, например, ненависть к богатым монастырям с их привилегиями и претензиями на десятины могли уживаться в одном и том же человеке с поддержкой — моральной и материальной — местного приходского vicaria³¹. В любом случае, новые исследования заставляют признать идею о наличии резкого антагонизма между клиром и мирянам, вызванного общим для светской части общества антиклерикализмом, если не ошибочной, то, по меньшей мере, недостаточно подтвержденной источниками. Выделение типов антиклерикализма также дало основание уточнить значение различных течений религиозной мысли Англии начала XVI века. «Христианский гуманизм», ересь лоллардов, идеи континентальных реформаторов рассматриваются не в качестве идейных предпосылок Реформации, а как сопутствующие причины ее возможного успеха.

Ученым-ревизионистам удалось доказать, а традиционным историкам пришлось признать, что данные о порочности клира и недовольстве им мирян были искажены исследователями, некритически отнесшимся к сведениям источников³². Не только общество в целом, но и отдельные социальные и профессиональные группы и органы власти не были гомогенны в их отношении к церкви; имели место более сложные линии социального и политического деления, чем просто между клиром и мирянами³³. Кроме того, религиозная ситуация в стране характеризовалась заметным региональным разнообразием, определившим впоследствии специфику и темпы процесса протестантизации на местах: столица и южные районы королевства были отмечены наивысшим уровнем критики, Север и Запад — лояльностью к католической церкви. Региональные исследования подтвердили высокую корреляцию районов распро-

³⁰ *White H. C.* Social Criticism in Popular Religious Literature of the Sixteenth Century. New York, 1944. P. 1-40; *Owst G. R.* Literature and Pulpit in Medieval England. Oxford, 1961. P. 224-226, 272-286, 305-306.

³¹ *Marshall P.* The Catholic Priesthood and the English Reformation. P. 221-232.

³² *Dickens A. G.* The Shape of Anticlericalism. P. 403.

³³ Материалы и дискуссию по этому вопросу см.: *O' Day R.* The debate on the English Reformation. Chap. 6. The Reformation and the people. P. 133-164.

странения ереси лоллардов и раннего протестантизма. Достигнут некоторый компромисс в вопросе о роли политического фактора в подготовке и проведении Реформации. А. Г. Диккенс, не отказавшись от своей концепции «Реформации снизу», тем не менее, вынужден был согласиться, что антиклерикализм навязывался и стимулировался сверху, умело использовался заинтересованными политическими лидерами и парламентскими группировками с целью обеспечить поддержку преобразованиям и конфискациям, что в столице была организована направленная против духовенства компания, которая могла быть выдана за общенациональное антиклерикальное движение.

«Новые историки» попытались пересмотреть оценку десятины как важного источника антиклерикализма. Право священников-бенефициариев взимать десятую часть всех доходов своих приходов и жесткость, с которой это право реализовывалось, нередко провоцировали конфликты в приходах. Историки собрали немало свидетельств таких столкновений³⁴, особенно частых и запутанных в столице страны³⁵, которые могли, казалось бы, неоспоримо свидетельствовать о возникшей на почве споров о десятине всеобщей ненависти к клиру³⁶. По словам С. Бригден, «ничто так не разделяло клир и мирян, как деньги»³⁷. Исследования ревизионистов, показав неприемлемость подобного однозначного вывода, чрезвычайно усложнили проблему. Так, К. Хэйг настаивает на локальном, изолированном характере конфликтов. По его мнению, до середины XVI в. споры, как правило, касались лишь интерпретации местной

³⁴ Викарий из Линтона (Кент) «был почти до смерти задушен женой и слугой прихожанина, когда вошел в их дом, прося в учтивой манере десятину и пожертвования»; некий мирянин из Сисолтера «с ненавистью наложил руки на своего святого отца за просьбу о десятине». Подробнее см.: *Marshall P. The Catholic Priesthood and the English Reformation. P. 217 sqq.*

³⁵ *Brigden S. London and the Reformation. Oxford, 1989. P.49-52, 167-168, 201-204; Thomson J. A. F. Tithe Disputes in Later Medieval London // English Historical Review. LXXVIII. 1963. P. 1-17.*

³⁶ По мнению С. Бригден, «тяжбы о десятинах обеспечивали тот фон, на котором проявлялась вся ненависть лондонцев к их приходским священникам» (*Brigden S. Tithe Controversy in Reformation London // Journal of Ecclesiastical History. XXXII. 1981. P. 301*).

³⁷ *Brigden S. Tithe Controversy in Reformation London. P. 285 sqq.*

традиции, а не самого принципа десятины³⁸. Доказывая невозможность возникновения на этой основе всеобщего антиклерикализма³⁹, ученый утверждает, что число исков по поводу десятины до Реформации было незначительным⁴⁰. С выводом К. Хэйга можно согласиться только при допущении, что епархиальные архивы сохранили все конфликтные случаи, имевшие место, а упомянутые епархии — Кентербери, Норидж, Винчестер, Личфилд, причем, именно в данные годы — демонстрируют типичную для всей страны картину. Последнее небесспорно, в других епархиях число исков о десятине было не таким мизерным⁴¹. Особенно остро стояла проблема десятины в Лондоне, где в 1519, 1528 и 1533–34 гг. прошли диспуты между клиром и Сити по поводу *modi decimandi*⁴². Тем не менее, региональные исследования побудили А. Г. Диккенса признать, что сохранившиеся свидетельства действительно недостаточны для акцентирования десятины в качестве причины народного антиклерикализма⁴³.

Многие исследователи соглашались с К. Хэйгом в том, что проблема десятины приобретает национальный масштаб в 1540–1560 годы, что проявляется в удвоении числа исков о десятине⁴⁴. Но при объяснении этой тенденции ученые не единодушны. В литературе встречается два варианта интерпретации. Во-первых,

³⁸ *Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation. P. 68.*

³⁹ По мнению П. Маршалла, тяжбы о десятине составляли менее 2% от общего числа дел в церковных судах: *Marshall P. The Catholic Priesthood and the English Reformation. P. 217*; см. также: *Haigh C. The Recent Historiography of the English Reformation // The English Reformation Revised. P. 23.*

⁴⁰ В 250 округах епархии Кентербери в 1482 г было 14, а в 1531 — четыре иска; в 1148 округах Нориджа в 1524 г. — 10 исков; в 339 округах Винчестера в 1529 г. — 3 случая; в 650 округах Личфилда — 10 случаев в 1525 г. и 4 в 1530 г.

⁴¹ О ситуации в Норидже (1519–1569), Винчестере (1527–1566), Питерборо, Йорке см.: *Houlbrooke R.A. Church Courts. P. 146-150, 273-274; Dickens A. G. The Shape of Anticlericalism. P. 395, 409.*

⁴² Тем не менее, даже в Лондоне иски о десятинах имели место лишь в одной трети округов — *Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation. P. 69.*

⁴³ *Dickens A. G. The Shape of Anticlericalism. P. 404.*

⁴⁴ *Haigh C. Reformation and Resistance in Tudor Lancashire. Cambridge, 1976. P. 25-26; Heath P. The English Parish Clergy on the Eve of the Reformation. L., 1969. P. 152; Houlbrooke R. A. Church Courts. P. 147-148.*

это — изменение экономической ситуации в стране: в результате инфляции, поразившей экономику королевства в 1540-ые годы, сократилась реальная стоимость коммутированных форм десятины. Духовенство, преодолевая сопротивление мирян, пыталось компенсировать «кризис доходов» за счет восстановления системы натуральных десятин. Во-вторых, рост взаимной антипатии мирян и духовенства, которая проявлялась не только в сопротивлении финансовым притязаниям клира, но и умножении исков о клевете и насилии в его адрес. Надо отметить, что среди историков все больше утверждается мнение о нарастании враждебности между светской и духовным сословиями общества во время Реформации.

Проблема десятины представляется еще более сложной, если учитывать, что малочисленность судебных исков до Реформации не гарантирует отсутствия споров при взимании десятины в тех приходах, где клирики не обращались за помощью в суд, а многочисленность таких исков в 1540–1560 годы можно объяснить лучшей, по сравнению с первой половиной XVI столетия, сохранностью источников. Единственный, на наш взгляд, аспект проблемы, поддающийся решению при нынешнем состоянии источников, касается отделения типичного отношения к десятине от девиантных случаев. Едва ли можно предположить, что десятина пользовалась популярностью, и, вероятно, ее взимание в пользу нон-резидентов вызывало сопротивление. Но сам принцип десятины не оспаривался мирянами. Более того, как показывают материалы судебных заседаний, прихожане с осуждением относились к злостным неплательщикам своих десятин⁴⁵. В завещаниях предреформационной поры миряне, как правило, оставляли некоторую сумму своим священникам «в счет забытых десятин, если таковые имеются». Такая формулировка обнаруживает не столько сознательное

⁴⁵ П. Маршалл приводит ряд примеров из епархиальных архивов: свидетели в судебном процессе о десятине в Оксфордшире в 1540 г., показали, что обвиняемый Ричард Уокер был «дурным плательщиком своих десятин, который не платил десятины, как должен был это делать», и что «каждый в городе говорил об этом»; «три прихожанина из Уорлингурта в Суффолке упрекали всех других жителей и звали их глупцами за то, что они платили все виды десятины», и их поведение приход расценивал как атипичное. Подробнее см.: *Marshall P. The Catholic Priesthood and the English Reformation. P. 218.*

уклонение от уплаты, сколько стремление людей, по крайней мере, зажиточных, состоятельных, выполнить свой долг перед Богом и своим приходским священником. Более 56% завещаний в 1500–1529 гг. образцово компенсируют невыплаченные десятины пожертвованиями на украшение алтаря, храма, на облачения; 20% прямо передают деньги священнику без требования мессы и служб только за «забытые десятины»⁴⁶. Завещания обнаруживают и другую симптоматичную тенденцию — к сокращению таких даров по мере развертывания Реформации. В 1530–1546 гг. 42% завещателей дают распоряжения о компенсации забытых десятин, в правление Эдуарда VI — лишь 15%, хотя закон о десятине в этот период не претерпел существенных изменений. Говорить о большей дисциплинированности мирян в лоне англиканской церкви или распространении идеи *sola fide* едва ли возможно. Данную тенденцию можно рассматривать как результат снижения общего статуса духовенства, свидетельство малой популярности, отчужденности протестантских пасторов. Преодолевая нежелание мирян платить десятину, они были вынуждены вдвое чаще прибегать к суду для ее взимания. Кроме того, возникает впечатление, что часть мирян стала отказывать клиру в десятине, реагируя на политику сверху⁴⁷. Итак, не столько десятина порождала неприязнь к клиру, сколько менее лояльное, порой недоброжелательное отношение мирян к священству при общем снижении его престижа в годы реформы обусловили обострение проблемы десятины.

Подобным образом было скорректировано и представление о церковной юрисдикции как еще одном источнике народного антиклерикализма⁴⁸.

Вместе с тем, не было преодолено разногласие между традиционными историками и ревизионистами в вопросе об антиклерикализме XIV–XV вв. Здесь сталкиваются два принципиально несо-

⁴⁶ Ibid. P. 230-231. Среди лондонцев с их склонностью к сутяжничеству это число составило 70% (*Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation*. P. 69), но столица не может считаться типичным для всего королевства регионом.

⁴⁷ *Elton G. R. Reform and Reformation, England 1509–1558*. L., 1977. P. 139.

⁴⁸ Ср.: *Houlbrooke R. A. Church Courts and the People during the English Reformation*. Oxford. 1979; *Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation*. P. 66-68; *Dickens A. G. The Shape of Anticlericalism*. P. 396.

вместимых взгляда на историю — позитивистская в своей основе концепция однолинейного поступательно-прогрессивного развития общества и волюнтаристская, по сути, теория ревизионистов, отрицающая столь долговременную подготовку исторического события. «Новые историки» упрекают оппонентов в приверженности тенденциозной — «вигской», т. е. протестантской — интерпретации истории⁴⁹ и отвергают эту «фальшивую телеологию», которая не в состоянии выявить истинные корни Реформации⁵⁰. Последние следуют искать в тюдоровском обществе, в мире высокой политики. А. Г. Диккенс именно в этом вопросе проявлял максимальную неуступчивость и настаивал на необходимости вернуться к идее антиклерикализма XIV–XV вв.⁵¹, который умножился и, в конечном итоге, привел к протестантскому расколу в эпоху Тюдоров. А. Г. Диккенс обнаруживал антиклерикализм в случаях насилия над представителями клира⁵², наследии лоллардов, литературе (сочинениях Джеффри Чосера, Уильяма Лэнгленда, Джона Уиклифа, христианских гуманистов эразмианского толка), политических трудах философов-эрастиан⁵³ (Марсилия Падуанского, Иоанна Па-

⁴⁹ *Scarisbrick J. J.* The Reformation and the English people. P. 1.

⁵⁰ *Marshall P.* The Catholic Priesthood and the English Reformation. P. 215.

⁵¹ «Нетрудно продемонстрировать, что английский антиклерикализм, как бы он ни определялся, прошел долгий и грандиозный путь развития с конца XIV века... Церковные богатства, права, привилегии... вызывали ненависть еще со времен Уолтера Мэпа (1130/5–1210 гг. — прим. Л. С.) А еще два столетия спустя эта ненависть умножилась, когда папство само вступило в период дискредитации, и когда последствия Черной смерти содействовали отчуждению класса крестьян от церковных и светских лендлордов в равной степени»: *Dickens A. G.* The Shape of Anticlericalism and the English Reformation. P. 380, 379-394, 403.

⁵² В доказательство А. Диккенс приводит (со ссылкой на Т. Гэскойна) случай убийства чернью двух непопулярных епископов в 1450 г. и апеллирует к его критике духовенства в *Liber veritatum*: *Dickens A. G.* The Shape of Anticlericalism and the English Reformation. P. 384. Он также отсылает читателя к примерам антиклерикализма в ходе восстаний 1381 и 1450 гг. в описании Дж. Р. Оуста: *Owst G. R.* Literature and Pulpit in Medieval England. P. 290.

⁵³ От имени швейцарского врача и богослова-цинглианца Томаса Эраста (1524–1583), оспаривавшего право церкви на отлучение и изгнание из общины — в более широком смысле означает супрематию государства в делах церкви.

рижского, Пьера Дюбуа, Уильяма Оккама, Джона Фортескью, Эдмунда Дадли, Кристофера Сент-Джермана). Позиция ревизионистов представляется нам более обоснованной, поскольку антиклерикализм XIV–XV вв. выглядит как некий искусственно созданный из отдельных, вызванных конкретными причинами, событий, корпус *omnia anticlericalia*. Он был необходимым звеном классической концепции Реформации, которая представляла всю английскую позднесредневековую историю как постепенное развитие и триумф протестантизма и игнорировала вполне жизнеспособный и влиятельный католицизм, исповедовавшийся большинством населения и успешно конкурировавший с англиканством до 80-х годов XVI в. Ревизионисты справедливо упрекают предшественников в необоснованном акцентировании аномальных случаев антиклерикального поведения. По мнению известного кембриджского историка Э. Даффи, для многих авторов «ересь, колдовство, магия казались более интересными и, по-видимому, более важными, чем религиозная ортодоксальность большинства»⁵⁴. В результате, традиционные верования основной массы англичан не получили должного внимания исследователей⁵⁵, что привело к созданию неадекватной картины религиозной жизни Средневековья.

Ревизионисты решительно отделяют проблему предпосылок Реформации от вопроса об отношении мирян к клиру и отказываются объяснять Реформацию через народный антиклерикализм. Отношение мирян к клиру никак не влияло на Реформацию. Даже там, где имели место некоторые разногласия и трения, они не стали существенной причиной религиозной реформы — на уровне прихода она воспринималась как событие внешнее, автономное, как

⁵⁴ Duffy E. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400 – c. 1580*. New Haven, 1992. P. 2.

⁵⁵ Важно подчеркнуть осознание историками в качестве своей первейшей обязанности исследование верований обычных прихожан, поскольку оно «подведет историков много ближе к пониманию религиозной жизни Средневековья, чем исследование необычных случаев, например, изолированной деревни катаров, святой собаки или эксцентричного мельника» (Engen J. V. *The Christian Middle Ages as an Historiographic Problem* // *American Historical Review*. 91. 1986. P. 54. См также: Kieckhifer R. *A Church Reformed Though Not Deformed* // *The Journal of Religion*. Vol. 74. 2 (Apr., 1994) P. 241.

распоряжение из столицы, которому должны подчиняться все верноподданные короля⁵⁶. Даже критический взгляд мирян на духовенство не обязательно вел к отказу от ортодоксии и принятию протестантской реформы⁵⁷. Но был ли этот взгляд критическим?

В качестве индикаторов отношения мирян к духовенству в ревизионистских исследованиях предлагаются свидетельства, которые поддаются количественному измерению. Это пополнение кадров клира, завещания и результаты визитаций приходов. Первая группа данных дает основания говорить о высоком статусе дореформационного духовенства в глазах мирян. В первой половине XVI в. уровень пополнения кадров не был одинаков на всей территории королевства. Он был ниже на юге и юго-востоке страны, особенно в Лондоне, выше — в центре и на севере, но повсеместно вырос относительно кризисных показателей рубежа XIV–XV вв. Церковные архивы Линкольна, Личфилда и других диоцезов центральной части королевства подтверждают, что в 1510–20х гг. сословие «молящихся» достигло своей максимальной численности, превзойдя все другие социальные группы, кроме занятых в аграрной сфере⁵⁸. Уровень пополнения кадров в первой четверти XVI

⁵⁶ О настойчивом внедрении на местах антицерковного законодательства Реформационного парламента 1529–1532 гг. см.: *Marshall P.* The Catholic Priesthood and the English Reformation. P. 221-229.

⁵⁷ В этом отношении убедителен пример обличавших пороки духовенства христианских гуманистов Д. Колета, Т. Мора, Д. Фишера, из которых первый стремился вернуть клиру его «достоинство, высшее достоинства короля или императора, ...равное достоинству ангелов» (*Колет Д.* Соборная проповедь. С. 115), а двое последних, отказавшись признать короля главой церкви, приняли мученическую смерть. См. также историю лондонского мерсера Джона Коллинза, активного участника компании 1529 г. против Уолси, коллекционировавшего критические стихи против кардинала и клира, но увлекавшегося благочестивыми рассказами о чистилище, чудесах, оставившего в 1538 г. ортодоксальное по духу завещание: *Haigh C.* Anticlericalism and the English Reformation. P. 72-73.

⁵⁸ *Youings J.* Sixteenth-Century England. Harmondsworth. 1984. P. 36. Численность духовенства была избыточной сравнению с возможностями трудоустройства, что, наряду с налогообложением духовенства при Уолси, вероятно, объясняет небольшое снижение уровня пополнения в 1520-е годы после бума предыдущего десятилетия. См.: *Bowker M.* The Henrician Reformation and the Parish Clergy // *The English Reformation Revised*. P. 78-79.

столетия в полтора-два раза, а в некоторые годы втрое превосходил показатели XIV в.⁵⁹

Определенную роль в данной динамике сыграл демографический фактор, но нет сомнений в том, что престиж духовенства был высоким, церковная карьера оставалась привлекательной для широкого круга лиц. Причем притягательность духовной карьеры нельзя объяснить только экономическими причинами: в начале столетия Реформации большинство новопосвященных имело мало перспектив получить в держание бенефиций⁶⁰. Почти половина приходского духовенства не располагала пребендами, но, будучи викариями, капелланами, стипендиариями, священниками домовых церквей, в лучшем случае получала жалованье от бенефициариев, чаще — жила за счет частных пожертвований или временных даров мирян⁶¹. Таким образом, материальная сторона не могла быть однозначно определяющей при выборе духовной карьеры. Если приведенные данные о пополнении кадров клира, о материальной поддержке священства мирянами отражают общенациональную ситуацию, то вывод исследователей-ревизионистов о высоком престиже духовенства и о лояльности к нему мирян накануне Реформации можно считать обоснованным.

Уровень пополнения кадров является настоящим барометром отношения мирян к клиру. В 1530-е годы он стабильно снижается во всех регионах страны⁶², а в Лондоне, Личфилде, Херефорде,

⁵⁹ О диоцезе Личфилд см.: *Swanson R. N. Church and Society in Late Medieval England*. Oxford, 1989. P. 35-36; о Линкольне и Йорке см.: *Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation*. P. 71.

⁶⁰ Как показало исследование М. Л. Зелла, «тысячи вступали в ряды клира с минимальными надеждами на обеспечение работой или получение малой толики богатства»: *Zell M. L. Economic Problems of the Parochial Clergy in the Sixteenth Century // Princes and Paupers in the English Church, 1500–1800*. Leicester, 1981. P. 19-30, 40. См. также: *Swanson R. N. Church and Society in the Late Medieval England*. Oxford, 1989. Chap. 2. Clerics and Careers. P. 27-88.

⁶¹ Так, в южном Ланкашире 70 священников оплачивались местными джентльменами, 6 — группами мирян, 26 — получали содержание из приходских приношений и только 33 получали жалованье от бенефициариев. В диоцезе Винчестер ок. 200 клириков жили за счет десятин и оплачивались бенефициариями, 75 — джентльменами, 19 — отдельными прихожанами, 9 — религиозными братствами мирян. См.: *Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation*. P. 71-72.

⁶² В Линкольне падение уровня посвящения началось позже — с 1536 г. Подробнее см.: *Bowker M. The Henrician Reformation and the Parish Clergy* P. 80.

подходит к нулевой отметке⁶³. Немного позже, в правление Эдуарда VI прекратились рукоположения в Дареме, Честере, Йорке⁶⁴. Этот регресс можно было бы объяснить рациональной калькуляцией претендентами малых материальных выгод принятия сана: усиление прессы церковного налогообложения при Генрихе VIII, наплыв монахов, чающих содержания после роспуска монастырей, ограничение возможностей трудоустройства в результате закрытия часовен, отмена взноса наследников на помин души покойных родственников, снижение реальной стоимости коммутированной десятины в условиях инфляции 1540-х годов уменьшили финансовую притягательность карьеры в церкви.

При всей важности перечисленных причин было бы неправильным исключить фактор усиливающейся деморализации клира в результате проведения в жизнь законов Реформационного парламента и сопутствующей ему официально организованной агитации против священства. Надо полагать, положение ортодоксального клира продолжало оставаться авторитетным, поскольку в Лондоне, Оксфорде, Честере, Эксетере при Эдуарде VI сохранялся некий резерв кандидатов, желавших быть посвященными только после восстановления католического обряда. Вероятно, они осуществили свое намерение, вступив в духовное сословие при Марии I, способствуя новому росту числа рукоположенных священников в годы реставрации католицизма⁶⁵. Историкам традиционного направления, вероятно, придется признать, что высокий духовный престиж католического клира мог быть более действенным мотивом для принятия сана, чем они считали.

Заслугой ревизионизма является попытка проникновения в приходскую жизнь тюдоровской эпохи и анализа повседневной религиозной практики и религиозных симпатий рядовых англичан. Однако в исследованиях 1970 – начала 1990х гг. данная задача не была решена⁶⁶. Это обусловлено не только наличием значительных

⁶³ *Haigh C.* Anticlericalism and the English Reformation. P. 72; о ситуации в Лондоне см.: *Brigden S.* London and the Reformation. P. 172 sqq.

⁶⁴ *Marshall P.* The Catholic Priesthood and the English Reformation. P. 230.

⁶⁵ *Bowker M.* The Henrician Reformation and the Parish Clergy. P. 85-86.

⁶⁶ Важно упомянуть новое исследование К. Хэйга, посвященное анализу повседневной религиозной жизни прихода, правда, в постреформационную

лакун в фондах епархиальных архивов, делающих затруднительным обобщение имеющихся данных, но и «ошибками вопрошания» самих историков. Иллюстрацией этих *lapsus interrogandi* является изменение отношения исследователей к завещаниям. Первоначально в ревизионистских изысканиях к завещаниям отнеслись как к единственному массовому виду источников, позволяющих судить о религиозных убеждениях широких слоев населения, не оставивших о себе иной информации⁶⁷. В отличие от нарративных источников, материал завещаний, особенно преамбул, можно было подвергнуть квантификации; он представлялся пригодным для точного количественного измерения религиозных взглядов населения, степени распространения антиклерикализма, если таковой имел место. Однако, обработав материал большого числа завещаний, ученые были разочарованы. Они вынуждены были признать, что стремились доказать то, что завещания реально не могли доказать⁶⁸. В частности, Маргарет Спаффорд продемонстрировала, вопреки мнению Дж. Скэрисбрика, что преамбулы завещаний только в исключительных случаях отражают кредо завещателей, поскольку составлялись они, как правило, писцом или священником, приглашавшимися к смертному одру для оформления последней воли

эпоху: *Haigh C.* *The Plain Man's Pathways to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570–1640.* Oxford, 2007. Книга, основанная на материалах шестисот церковных судов и книг визитаций из трех национальных и двенадцати местных архивов, учитывает религиозную веру и практику различных категорий людей от благочестивых протестантских церковнослужителей и рьяных протестантов-мирян до католиков и индифферентно настроенных прихожан.

⁶⁷ Этот подход не нов, еще современники Реформации использовали преамбулы завещаний как свидетельство воззрений их авторов. Так, в 1532 г. в Глостершире по приказу конвокации были эксгумированы и сожжены останки некоего мирянина, посмертно обвиненного в ереси по причине отсутствия в его завещании обращений к посредничеству святых: *Froude J. A.* *History of England from the Fall of Wolsey to the defeat of the Spanish Armada.* L., 1856–1870. V. I. 326 п. Преамбулы завещаний исследовали также А. Г. Диккенс, П. Кларк, К. Кросс.

⁶⁸ *Zell M. L.* The use of religious preambles of wills // *Bulletin of the Institute of Historical Research.* 1977. № 50. P. 246–249. Воистину, «утрата иллюзий — часть профессии любого статистика-прикладника» (*Доорн П.* Еще раз о методологии. С. 100).

умирающего. Писцы традиционно ориентировались на стандартизированные формулы преамбул, содержащиеся в епархиальных книгах прецедентов. В присутствии своего приходского священника далеко не каждый завещатель рискнул бы обнаружить свое инакомыслие. Для выявления индивидуальных взглядов пригодны только нетипичные завещания, отмеченные неординарной лексикой, но объем таких данных весьма ограничен⁶⁹.

Следует учесть еще влияние двух факторов — возрастного и имущественного, поскольку завещания до 1560-х гг. отразили убеждения старшего поколения зажиточных людей. В то время как неприязнь к католицизму и обращение в новую веру были характерны, по данным С. Бригден, для молодежи до 30 лет⁷⁰, составлявшей более половины населения королевства⁷¹. Таким образом, раннетюдоровские завещания фиксируют взгляды только уходящей генерации, выросшей в лоне католической церкви и сохранившей старую веру. Здесь важно учесть, что эта консервативная часть общества численно уступала новому поколению, не знавшему конфирмации и мессы. Данный факт объясняет преобладание ортодоксальных завещаний до 1560-х гг. и протестантских после этого десятилетия, когда их авторами стали люди, никогда не бывшие католиками. Также необходимо принять во внимание, что влиянию протестантизма более других были подвержены демократические элементы общества — ремесленники, мелкие торговцы, низшие слои духовенства⁷². Это обстоятельство также ограничивает значимость завещаний, в большинстве своем составленных представителями иных — зажиточных слоев населения. Итак, пре-

⁶⁹ *Spufford M.* The scribes of villagers' wills in the sixteenth and seventeenth centuries and their influence // *Local Population Studies*. 1971. № 7. P. 29-43. Цит. по: *O'Day R.* The debate on the English Reformation. P. 159.

⁷⁰ *Brigden S.* Youth and the English Reformation // *Past and Present*. № 95. 1982. P. 37-67. На данное обстоятельство обращал внимание еще Ф. Хьюз, см.: *Hughes P.* The Reformation in England. V. II. L., 1950. P. 289-293.

⁷¹ По данным демографических исследований, возраст половины населения тюдоровской Англии составлял менее 20 лет. См. *inter alia*: *Population in History: Essays in Historical Demography*. L., 1965. P. 207-212.

⁷² См. сведения о 3000 ранних протестантов в период между 1520 и 1558 гг., собранные Дж. Файнсом: *Fines J.* A Biographical Register of Early Protestants 1525-1558. Sutton Courtenay. 1981.

амбулы завещаний не могут отразить реального отношения общества к церкви и ее реформе, предоставляя историкам только предположительное знание.

Неоднозначны и результаты обработки распорядительной части завещаний, которая позволяет проследить изменение роли священника в назначениях и предписаниях мирян. С целью обеспечить беспрепятственное прохождение завещаний через суд их авторы должны были указать свидетелей — для удостоверения подлинности документа, душеприказчиков — для выполнения распоряжений, инспекторов или попечителей — для осуществления контроля душеприказчика. Как правило, это были влиятельные в местном обществе люди с устойчивым положением. Если в годы правления Генриха VIII 70% завещаний англичан включают священника в качестве свидетеля, то при его сыне — 50%. До 1530 г. 10% завещаний назначали священника душеприказчиком, 30% — попечителем или инспектором, позже — 4% и 20% соответственно. После 1547 г. последний показатель упал до 15 %⁷³. Эта статистика может быть истолковано двояко. С одной стороны, ее можно связать с растущим отказом мирян от предсмертной исповеди или с ростом грамотности населения, или с упразднением заупокойной мессы⁷⁴. С другой стороны, нисходящая тенденция отражает снижение престижа священника в приходской общине, уменьшение уважения к священнику *per se*. Очевидно, ни один из этих мотивов не исключает другие.

Затруднения возникают также при анализе результатов обследования приходов. К сожалению, исследователями предлагаются данные визитаций отдельных епархий, причем в разные годы, и на этой основе делаются обобщения ревизионистского толка. Так, визитации 1514–1521 гг. обнаружили в диоцезе Линкольн (более 1000 приходов) всего 66 случаев недовольства мирян своими священниками⁷⁵. В 230 приходах архидиаконства Винчестер в 1527–1528 гг.

⁷³ Marshall P. The Catholic Priesthood and the English Reformation. P. 231.

⁷⁴ Последним обстоятельством П. Маршалл объясняет отказ от услуг священника-душеприказчика. (Ibid. P. 232). В таком случае остается неясным, почему снижение началось уже в 1530 г., задолго до отмены заупокойных месс.

⁷⁵ Из них: 17 жалоб на нерегулярность служб, 12 — на недолжное их исполнение, 7 — на пренебрежение проповедью и посещениями больных, 5 —

зафиксированы 11 жалоб, в 200 приходах Нориджа в 1538 г. — 8 обвинений. Эти данные были сочтены К. Хэйгом достаточными, чтобы заявить о преувеличении историками пороков католической церкви в Англии⁷⁶, либо о терпимости мирян к ним⁷⁷. Создается впечатление, что картина приходской жизни в католической Англии, выполненная ранее А. Г. Диккенсом и его сторонниками в черной и темно-серой цветовой гамме, была переписана ревизионистами в чисто белых или почти белом тонах. Эту попытку можно считать оправданной только при условии, что приведенные разрозненные и отрывочные данные отражают ситуацию, характерную для всей страны⁷⁸, и что архивы сохранили информацию обо всех имевших место конфликтах.

Итак, сохранившиеся количественные данные, вопреки чаяниям ревизионистов, не позволяют измерить точно и окончательно недовольство или довольство клиром — католическим или протестантским. На этом фоне исследование Э. Даффи каждодневной религиозной жизни англичан в ее связи с литургией выглядит особенно убедительным. Э. Даффи демонстрирует, что фокусом единой религиозной культуры английского позднесредневекового общества была литургия. Повседневная приходская жизнь руководилась ритмами литургического года. Из литургии вырастали раз-

на немощ и старость священника, 25 — на нарушения целибата (*Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation. P. 57-58*).

⁷⁶ Даже А. Диккенс вынужден согласиться с этим (*Dickens A. G. The Shape of Anticlericalism. P. 403*).

⁷⁷ О терпимости говорит казус, имевший место 3 марта 1545 г. в приходе Пилтон епархии Нортхемптоншир: ректор, ночью захваченный четырьмя свидетелями *cum multis aliis* голым в доме прихожанина с женой последнего, оставался на должности до своей смерти в 1558 г. (*Dickens A. G. The Shape of Anticlericalism. P. 396*).

⁷⁸ Несколько больше — 90 жалоб на неграмотность и недисциплинированность, 34 — на нарушение целибата — было зафиксировано в диоцезах Лондона, Мидлсекса, Эссекса в 1520–1539 гг. (*Dickens A. G. The Shape of Anticlericalism. P. 397*). Полагаем некорректным сопоставление А. Диккенсом упомянутых сведений с данными визитаций епархии Питерборо, поскольку обследование проводилось в эпоху Реформации (1546–1553 гг.), и обвинения часто выдвигались против сохранивших верность католицизму священников по политическим причинам (*Ibid. P. 396-398*).

личные формы благочестия. Даже совершаемая в алтаре и на латинском языке, литургия не отчуждалась от мирян⁷⁹. Литургический опыт прихожан, полагает Э. Даффи, в целом мало отличался от опыта духовенства. Кроме того, миряне располагали, как показывает исследование Часословов, определенными способами адаптации сложного церковного богослужения к нуждам представителей разных слоев общества, обладавших и разного уровня образованием⁸⁰. Литургия была выражением солидарности приходской общины — священника и мирян, знатоков латыни и неграмотных. В литургии и церковных праздниках, которые были ее центральными моментами, рядовые прихожане «обретали ключ к пониманию значения и цели их жизни»⁸¹. Месса была «источником человеческой общности», объединявшей как живых, молившихся в храмах, так и мертвых, которым приносимая в алтаре жертва облегчала муки чистилища⁸². Благодаря богатству, сложности, красоте и гибкости католическая вера отвечала самым разнообразным духовным запросам мирян, определяя содержание всех аспектов их бытия. Примечательно, что Э. Даффи отмечает распространение среди мирян форм благочестия, присущих прежде всего монашеским и клирикам, что говорит о высоком авторитете духовного сословия. Реформация, свидетельствует Э. Даффи, означала разру-

⁷⁹ Например, совершенно открыты мирянам были многочисленные мессы, совершаемые по обетам прихожан в алтарях нефа. По словам Э. Даффи, литургия являлась «евхаристическим служением, которое контролировалось мирянами» (*Duffy E. The Stripping of the Altars*. P. 114).

⁸⁰ Латинское название — *Horae*, поскольку книга служила мирянам в имитации суточных богослужений — так называемых «часов» (первого, третьего, шестого, девятого) — неукоснительно соблюдавшихся монахами. Английское название — *Primer*, то есть «учебник для начинающих», говорит об использовании книги для обучения грамоте. Вовлечение в научный оборот этого своеобразного массового источника, которым пренебрегали историки, позволило Э. Даффи по-новому и более обоснованно судить о личном религиозном опыте рядовых англичан. (*Duffy E. The Stripping of the Altars*. P. 210-233). Подробнее см.: *Duffy E. Marking the Hours, English People and their Prayers 1240–1570*. Yale UP. 2006.

⁸¹ *Duffy E. The Stripping of the Altars*. P. 11.

⁸² *Ibid.* P. 93.

шение «знакомой и любимой традиции»⁸³, живой, процветающей, пользующейся общественной поддержкой системы.

На наш взгляд, Э. Даффи, будучи католиком, несколько идеализировал католицизм, подобно тому, как его предшественники, являясь протестантами или, по крайней мере, выходцами из протестантских семей, идеализировали оппозиционные религиозные течения. Надо полагать, что тюдоровское общество не являлось ни «рассадником злобы», ни идиллической Аркадией. Несомненно, имели место различные проявления антипатии, даже ненависти к клиру, вызванные как недостатками духовенства, так и позитивными духовными устремлениями или ересью мирян. Но большинство населения составляли нейтрально настроенные миряне, носители традиционных взглядов, принявшие Реформацию только под давлением государственной власти. Ослабленный нападками сверху авторитет духовенства, вынужденного приспособляться к резким изменениям религиозной политики Тюдоров, неизбежно оказался подорванным в глазах мирян. Само государство создавало благоприятную почву для критики англиканского духовенства и формирования антиклерикализма в собственном смысле этого слова. Но противопоставление вызывающего раздражение англиканского проповедника «удобному» католическому священнику кажется слишком упрощенным.

Дискуссия английских ученых о тюдоровском антиклерикализме выводит на серьезные методологические вопросы, выходящие за рамки специального исследования. Увлечение квантификацией, пережитое вместе со всей исторической наукой британской историографией Реформации, имеет, на наш взгляд, двойное значение. Ревизионистское вторжение в традиционную историографию Реформации способствовало расширению горизонта исследований, разработке новых аспектов истории Реформации, серьезному приращению знания, выработке нового уровня требований к работе с источником и к аргументации выводов. С другой стороны, мы имеем еще одну иллюстрацию ограниченных возможностей применения квантитативных методов к истории доиндустриального общества.

⁸³ *Duffy E. The Stripping of the Altars. P. 591.*

В. Н. ЕРОХИН

РЕВИЗИОНИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ БРИТАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕФОРМАЦИИ В АНГЛИИ

Одной из характерных особенностей в изучении истории английской Реформации стало появление и развитие в 1970–80-е гг. так называемого ревизионистского направления. В предисловии к сборнику «Пересмотренная английская Реформация» (вышел в свет в 1987 г. и затем выдержал ряд переизданий) было объявлено, что авторы задумали создать «альтернативную историю Реформации в Англии в ее основных контурах»¹. Историки-ревизионисты развернули целенаправленную полемику с той концепцией истории Реформации в Англии, которая была разработана либеральным историком А. Дж. Диккенсом². Признавая тот большой вклад, который Диккенс внес в изучение английской Реформации, ревизионисты в то же время отмечали, что возникла необходимость в фундаментальном пересмотре исследовательской перспективы, подчеркнув, что их работы по истории английской Реформации — это еще и результат изучения свидетельств, которым раньше не придавали значения, а также следствие значительного расширения региональных, локальных исследований.

Наибольший вклад в критику концепции Диккенса, в формирование и развитие ревизионистского направления внесли труды Кристофера Хейга. Как отмечает Хейг, вигскую интерпретацию Реформации удобно излагать в виде рассказа: история Реформации становится обозримой, укладывающейся в определенные рамки. Но историю Ре-

¹ The English Reformation Revised / Ed. by Ch. Haigh. Cambridge, 1990. P. IX.

² Dickens A. G. The English Reformation. London, 1964. К классическим либеральным работам по истории английской Реформации ревизионисты относят также работу Т. Паркера «Английская Реформация до 1558 года»: Parker T. M. The English Reformation to 1558. L., 1950.

формации в Англии, по его мнению, сейчас надо писать так, чтобы быть справедливым и по отношению к католикам, и к протестантам, к необразованным англичанам и к богословам, чтобы показать взаимодействие группировок и сил в центре и в регионах страны и проследить изменения в религиозных взглядах народа в разных районах Англии. По мнению Хейга, это путь к тому, чтобы показать прошлое во всем его разнообразии и сложности без упрощений³.

В «Английской Реформации» Диккенса, считает Хейг, видны характерные черты, присущие либеральному историзму, и даже более ранние историографические паттерны, восходящие к тому, как осмысливалась история Реформации в Англии в середине и второй половине XVI века английскими протестантами того времени, а работа Диккенса — это усложненная и утонченная версия той истории, которую впервые рассказал Джон Фокс (1517–1587) в 1563 г. в своем труде «Деяния и памятники английской церкви», создавший образец протестантской пропаганды с тем, чтобы способствовать делу религиозной Реформации в Англии, дискредитируя «исповедовавших ложную религию кровожадных католиков» и превознося «истинных смиренных мучеников и служителей Бога»⁴. И Джон Фокс, и Диккенс рассматривали то, что происходило в Англии в эпоху Реформации, как подъем имеющего реформаторский потенциал протестантизма за счет дискредитировавшего себя ущербного католицизма, подчеркивали значение деятельности лоллардов как идейных предшественников английской Реформации, а суды над еретиками и их преследования накануне Реформации рассматривали как свидетельство распространения протестантизма. Как и другие либеральные историки, Диккенс считал необходимым искать глубокие причины долговременного характера для объяснения событий периода 1529–1559 гг., когда произошли основные события, обеспечившие на законодательном уровне утверждение протестантизма в стране как официальной религии и закрепившие положение монарха как главы церкви Англии. Движущей силой в ходе Реформации для Диккенса было распространение в Англии протестантских идей, утверждение их в народе, в результате чего

³ The English Reformation Revised. P. 33.

⁴ *Foxe J. Acts and Monuments* / Ed. G. Townsend. L., 1843–1849. Vol. IV. P. 587–588.

Реформация успешно развернулась в Англии после издания Генрихом VIII акта о королевской супрематии в 1534 г. Но концептуальная схема Диккенса — пример характерного для либеральных историков эволюционистского понимания историзма, когда утверждается, что предыдущая стадия исторического развития готовила все необходимое для того, чтобы это развитие вышло именно на эту следующую стадию. Критики же концепции Диккенса подчеркивали, что внезапные изменения в политической жизни могут придать другое направление ходу событий (примеры этого есть и в истории Англии XVI века, и в английской истории других периодов, в целом их можно обнаружить в истории практически любой страны). Диккенс рассуждал о причинах, в течение довольно длительного времени подготавливавших начало Реформации, и легко находил эти причины — если Реформация произошла, это подталкивает к выводу о том, что она была подготовлена долговременными процессами и была оправданным протестом против вопиющих пороков позднесредневековой церкви. Ревизионисты обратили внимание на то, что к последним нужно подходить более исторично: в предреформационной церкви многое видится как недостатки и предрассудки сквозь призму рационального мировоззрения, но эти предрассудки могут быть функциональными элементами духовной жизни изучаемого периода⁵.

Церковь Англии в предреформационный период, как отмечают многие исследователи (даже из числа тех, кого нельзя отнести к ревизионистам), прямо не вступая в спор с концепцией Диккенса, не была в такой степени, как на континенте, затронута так называемой «порчей церкви». Многие епископы в это время проявляли реальную заботу о подчиненном им духовенстве, о выполнении священниками обязанностей по отношению к прихожанам, а действовавшие в стране церковные суды давали возможность для удобных решений местных проблем без больших финансовых расходов⁶. Но нападки сторонников реформ на церковные суды осла-

⁵ *Thomas K. Religion and the Decline of Magic. L., 1971. P. 27-188; Bossy J. Christianity in the West, 1400–1700. Oxford, 1985. P. 1-75.*

⁶ *Thompson S. The Pastoral Work of the English and Welsh Bishops, 1500–1558. University of Oxford D. Phil. Thesis, 1984; Houlebrooke R. Church Courts and the People during the English Reformation, 1520–1579. Oxford, 1979. P. 10-11, 95-96, 114-115, 271-272.*

били авторитет этой судебной инстанции, и Реформация блокировала возможность дальнейших спокойных реформ в рамках существовавшей церковной организации.

В истолковании событий начала реформационного периода для объяснения того, как преимущественно католическая страна быстро приняла, в сущности, в мирной форме религиозную Реформацию, историки, придерживавшиеся позиции Диккенса, разрабатывали тезис о росте антиклерикализма в Англии накануне Реформации. Согласно этому подходу, недовольные моральным обликом своего духовенства и недостатками церкви англичане хотели ограничить социальную роль церкви⁷. Свидетельством того, что в английском обществе начала XVI века действительно распространилось отчуждение от институционального католицизма, перераставшее порой и в антиклерикальные настроения, Диккенс считал деятельность лоллардов, полагая, что лолларды могли оказывать поддержку первым протестантским проповедникам в Англии, а понимание таинств у лоллардов повлияло на взгляды английских протестантов⁸.

Критики же концепции Диккенса отмечали, что остается неясным вопрос о численности сохранившихся лоллардов и о степени их влияния на религиозное сознание в Англии начала XVI века. То, что Реформация произошла, не означает желания религиозных изменений в народе. Кроме того, был поднят и вопрос о понимании преследователями взглядов лоллардов: подозреваемых в ереси допрашивали юристы и богословы, которые в своих вопросах и последующих отчетах о допросах могли придавать полученным ответам не присущую им связность и последовательность. В результате недопонимание чего-то в учении церкви у простых людей могло в толковании богословски образованных лиц при соответствующем настрое или данной церковными властями установке на обнаружение еретиков приобрести вид последовательных еретических взглядов. Рост численности лоллардов, прослеживаемый по источникам в XV – начале XVI в., может отражать, в первую оче-

⁷ *Dickens A. G.* The English Reformation. P. 90-102; *Elton G. R.* Reform and Reformation: England 1509–1558. L., 1977. P. 8-11, 51-58, 118-119.

⁸ *Davies J. F.* Heresy and Reformation in the South East of England, 1520–1559. L., 1983. P. 41-65.

редь, ужесточение их преследований со стороны властей и страхи епископов: лоллардизм, по словам Хейга, в известной мере был зеркалом страхов властей, хотя в целом «лоллардизм все же не был фикцией, выдумкой епископов»⁹. Ревизионисты отмечали неоднократно встречающиеся свидетельства о том, что отношение к лоллардам в остальной массе народа было довольно враждебным¹⁰, так что есть основания утверждать, что, если бы лоллардов было действительно много, уровень их выявления церковными властями был бы высоким. Именно из-за последующей победы Реформации есть опасность придания непропорционально большого значения лоллардизму, в то время как, по мнению Хейга, существование лоллардов — слабый аргумент в пользу необходимости, обусловленности и подготовленности Реформации в Англии¹¹.

Хейг также подчеркнул, что нельзя говорить о существовании в предреформационный период в Англии серьезного недовольства прихожан священниками, а критика в адрес духовенства была связана с деятельностью особых заинтересованных групп — юристов общего права, которые конкурировали с церковными судами за расширение объемов судопроизводства, лондонских торговцев и ремесленников, наиболее состоятельных в Англии и постоянно недоплачивавших церкви десятину, за что она их порицала, а также придворных политиков. В 1520-е гг. недовольство деятельностью папского легата в стране, кардинала Томаса Уолси, приобретшего чрезмерное влияние на политическую жизнь и большое материальное состояние, привело к стремлению среди части мирян, в том числе знати, ограничить влияние церкви, так что в основе критики церкви лежали не реформаторские устремления, а политические и экономические причины. Согласно Хейгу, декларируемые ранее историками причины европейской Реформации — кризис и разложение позднесредневековой церкви, враждебность светских лиц к

⁹ The English Reformation Revised. P. 4.

¹⁰ Thomson J. A. F. The Later Lollards, 1414–1520. Oxford, 1965. P. 7-8, 143-146; Fines J. Heresy Trials in the Diocese of Coventry and Lichfield, 1511–1512 // JEH XIV (1963). P. 160-174; Haigh C. Reformation and Resistance in Tudor Lancashire. London, 1975. P. 78, 84-86.

¹¹ The English Reformation Revised. Cambridge University Press, 1990. P. 5.

церкви — в Англии могут вообще оказаться иллюзиями историков, которые сформировались под влиянием приверженности либеральному историзму¹². Начало Реформации может быть объяснено политическими причинами как результат борьбы существовавших группировок за влияние и должности¹³. Хейг призвал осторожнее относиться к использованию в качестве исторических источников антиклерикальных литературно-художественных произведений — стихотворений Джона Скелтона, поэм Джерома Барлоу «Похороны мессы» (*Burial of the Mass*), Саймона Фиша «Мольба нищих» (*Supplication for the Beggars*), Уильяма Тиндейла «Практика прелатов» (*Practice of the Prelates*), поскольку эти произведения были образцами пропаганды, а трое последних авторов были вдобавок сторонниками лютеранства¹⁴.

Хейг также призвал пересмотреть оценку парламента 1529 года как антиклерикального¹⁵, поскольку парламент этого года в целом утвердил 26 законопроектов, из которых только три относились к религиозным делам, а остальные регулировали вопросы уголовного права, аренды земли, торговли. Вопросы о том, что представлял собой предреформационный антиклерикализм, вызывает также документ, обсуждавшийся в парламенте 1532 года — «Мольба общин против служащих церковных судов» (*Commons Supplication against the Ordinaries*)¹⁶. В тексте «Мольбы» было выдвинуто обвинение против церковных судов в том, что они действуют медленно, неэффективно, дороги, ведут производство так, чтобы получить максимальные прибыли для служащих там должностных лиц, а не добиться справедливого разрешения дела для тяжущихся сторон, но все эти обвинения, как отмечает К. Хейг, не были обоснованы конкретными фактами. Звучали также жалобы на дороговизну процедуры получения церковного бенефиция, непо-

¹² Ibid. P. 6.

¹³ Ibid. P. 2-3.

¹⁴ Ibid. P. 59.

¹⁵ Ibid. P. 62. Ср., например: *Lehmberg S. E. Reformation Parliament*. Cambridge, 1970. P. 97-99.

¹⁶ Текст опубликован: *English Historical Documents, 1485–1558* / Ed. C. H. Williams. L., 1971. P. 732-736.

тизм епископов, на то, что во время уборки урожая было слишком много церковных праздников¹⁷. По мнению Хейга, действительной основой этой критики церковных судов был страх ряда мирян перед преследованиями за ересь. От критики церковных судов, очевидно, выигрывала одна группа — юристы общего права. Как отметил Хейг, по не вполне понятным для него причинам еще с начала XV века наблюдался упадок в объеме производства дел вестминстерских судов Королевской скамьи (King's Bench) и Общих тяжб (Common Pleas). Временами объем производства в этих судах опять несколько увеличивался, но как раз в 1520-е годы была полоса кризиса, и юристов общего права в то время было больше, чем находилось дел для них. Суд консистории в Кентербери тоже рассматривал массу дел, связанных с долгами, нарушением контракта (под рубрикой «нарушение веры»), которые раньше рассматривались в Суде общих прошений (Common Pleas)¹⁸. Так что появление «Мольбы» в парламенте, где были широко представлены юристы общего права, видимо, было тактическим приемом в борьбе с церковными судами¹⁹. После нападков 1530-х гг., что характерно, объем дел в церковных судах вновь возрос, и в них по-прежнему слушались дела о клевете, завещаниях, поскольку церковные суды были доступны, эффективны и относительно дешевы. Раздражение и споры в среде светских лиц вызывало также взимание церковной десятины, но надо иметь в виду, подчеркивал Хейг, что споры по поводу десятины были спорами по поводу ее размеров, а не в принципе о том, взимать ее или не взимать. Споры о десятинах участились в 1540–1560-х гг., когда инфляция уменьшала реальную ценность обращенных в денежную форму десятин, и духовные лица пытались усилить давление, что стало вызывать недовольство²⁰.

Переосмысления требуют, считали ревизионисты, и утверждения Диккенса о том, что в 1530-е гг. происходил рост числа

¹⁷ Bowker M. «The Commons Supplication against the Ordinaries» in the Light of Some Archidiaconal Acta // TRHS. 5th series. XXI. 1971. P. 62-74.

¹⁸ Blatcher M. The Court of King's Bench, 1450–1550. L., 1978. P. 15-28.

¹⁹ The English Reformation Revised. P. 65.

²⁰ Ibid. P. 69.

приверженцев протестантизма в английском обществе. Происходившее в Англии в 1530–40-е гг. виделось Диккенсу как взаимодействие между официальной, проводимой государством Реформацией и народной Реформацией, имевшей характер широкого духовного движения. В понимании этих проблем, по мнению ревизионистов, Диккенс ускорил и спрямил процесс утверждения протестантизма в Англии. Исследования хода религиозной Реформации на локальном уровне, проведенные в 1960–80-е гг., подтвердили мнение о том, что протестантизм в XVI в. не был и не мог быть сразу же воспринят в народной среде как привлекательная религия. Подчеркивание необходимости чтения Библии, учение о предопределении, оправдании верой ограничивали поначалу восприимчивость к протестантизму в народе. Только к 1580–90-м гг. из университетов вышло поколение убежденных священников-протестантов, которые могли внедрить протестантские идеи в приходах, но и на рубеже XVI–XVII вв. утверждение протестантизма происходило в народном сознании не бесппроблемно²¹.

Согласно ревизионистской концепции, Реформация должна, скорее, рассматриваться как совокупность зависящих от многих привходящих обстоятельств событий, которая все же имела тенденцию к укоренению в стране и к победе. Отдельные стадии проведения Реформации в стране растянулись более чем на 30 лет, а каждый новый шаг в ее развитии предпринимался властями, не исходя из заранее спланированной повестки, а потому, что отвечал в данный момент непосредственным интересам монархов и политиков, а также благоприятствовавшим политическим обстоятельствам. Хейг даже заявил, что в Англии произошла «эрзац-Реформация», которая была «анемичным суррогатом европейской Реформации». Реформация на континенте происходила со страстями и насилием, а в Англии — сдержанно, в подчинении королевским указаниям²². Религиозную Реформацию в Англии двигала расстановка политических сил в стране, элемент случайности, который проявился в наследовании престола в XVI в.

²¹ Collinson P. The Elizabethan Church and the New Religion // The Reign of Elizabeth I / Ed. Ch. Haigh. Basingstoke, 1984. P. 176-194.

²² The English Reformation Revised. P. 7.

А. Дж. Диккенс считал, что утверждение протестантизма в Англии в 1559 г. в результате восшествия Елизаветы I на престол было результатом силы и влияния протестантизма в стране. Ревизионистский подход строит объяснение иначе: окружение Елизаветы само по себе состояло из протестантов, которые проводили протестантскую политику еще при Эдуарде VI и продолжали бы поддерживать протестантскую церковь далее, если бы политические обстоятельства позволили им это делать, так что после восшествия на престол Елизаветы эта верхушка административного аппарата управления как раз и смогла реализовать свои протестантские планы. К тому же епископат в это время был ослаблен рядом смертей в его рядах²³. Так что, в толковании ревизионистов, только расстановка политических сил и повлияла на решение религиозного вопроса в 1559 г. При Елизавете сохранялись значительные региональные и локальные различия в восприятии протестантизма, и даже в протестантских по репутации районах сохранялись католики. Реформация укоренялась в стране в течение длительного времени.

Рассмотрение ревизионистами религиозной Реформации как процесса, в котором не было predeterminedности и заданности, способствовало также определенной реабилитации английских католиков, поскольку ранее католики были, в сущности, париями и изгоями либеральной историографии и преподносились, по сути дела, как бестолковые жертвы исторического процесса, не понимавшие того, что они со своими верованиями заняли позицию поперек вектора, в котором направлялся ход самой истории. Так проявился еще один акцент, характерный для ревизионистов — подчеркивание сохранявшегося влияния католицизма в реформационный период, что позволяло более глубоко и адекватно объяснить специфические характеристики религиозной ситуации в Англии в XVI – первой половине XVII вв. и последующее сохранение католицизма в протестантской Англии. Это означало также и расширение предметного поля в изучении религиозной Реформации в Англии: для понимания религиозно-политической ситуации в Анг-

²³ *Jones N. L. Faith by Statute: Parliament and the Settlement of Religion, 1559. L., 1982; Hudson W. S. The Cambridge Connection and the Elizabethan Settlement of 1559. Durham (N. C.), 1980.*

лии в реформационный период становилось необходимым изучение истории английского католицизма в XVI–XVII вв. Поскольку особого стремления к протестантизму в народе при Генрихе VIII не прослеживалось до его смерти в 1547 г., традиционная религиозность сохраняла в стране прочные позиции. Лучше объяснимой стала и сравнительно беспроблемная реставрация католицизма в Англии при Марии Тюдор в 1553–1558 гг. Активное восстановление порушенных образов и разграбленной утвари в церквях, происходившее в эти годы, демонстрировало скорее определенный религиозный энтузиазм, чем вынужденный неохотный конформизм по отношению к католицизму, поскольку в среде светских лиц опять стало увеличиваться число тех, кто стремился быть рукоположенным в священники²⁴. Процесс восстановления католицизма был оборван из-за краткости правления Марии и наследования престола протестанткой Елизаветой, что еще раз подчеркивает значение для хода Реформации чисто политических событий.

В то же время ревизионисты предполагали, что их общая трактовка характера религиозной Реформации в Англии может выглядеть парадоксальной: накануне Реформации в Англии не было враждебности в обществе к католической церкви, протестантизм до конца XVI века был слаб, католицизм оставался популярным — и все же в стране развернулась и состоялась религиозная Реформация. Осмыслить все это можно в том случае, считают они, если происходившие в религиозной сфере процессы не рассматривать как драматическую протестантскую революцию. Это современные историки в ретроспективе так видят и суммарно трактуют содержание разворачивавшихся в Англии с конца 1520-х гг. процессов как начало религиозной Реформации, а для современников такой исход событий, которым они были свидетелями, не был столь очевидным. Современники, считают ревизионисты, и такая трактовка имеет свои резоны, воспринимали происходящее как последовательную серию специфических ситуаций, возможностей, принятых решений, которые в совокупности и совершили то, что для Англии стало религиозно-политической Реформацией. Люди обычно не знают, чем в полном смысле станет в истории страны тот момент,

²⁴ *Bartholomew A.* Lay Piety in the Reign of Mary Tudor. University of Manchester M. A. Thesis, 1979; *Loades D. M.* The Reign of Mary Tudor. L., 1979.

который они сейчас переживают, и точно не знают, что случится в будущем. В начальный период Реформации политическая жизнь в Англии, как и ранее, была борьбой придворных группировок за должности и влияние²⁵, и в конце 1520 – начале 1530-х гг. для современников было отнюдь не очевидно, что в стране происходит религиозная Реформация. Все происходящее выглядело как вынужденная цепь взаимосвязанных ситуаций: это были развод Генриха VIII с Екатериной Арагонской, возникшая ссора с Римом из-за отказа папы Климента VII дать согласие на развод, оттеснение от власти кардинала Уолси, не добившегося в Риме от папы согласия на королевский развод, выдвижение Анны Болейн по той причине, что королю был нужен наследник престола мужского пола, так что даже католические епископы не осознавали того, что происходит вокруг них до того времени, когда было слишком поздно. К тому же и Генрих VIII демонстрировал умеренность и консерватизм в религиозных делах, явно контрастировавший с ходом европейской континентальной Реформации, так что среди епископов сохранялось мнение, что разрыв с Римом из-за развода может быть лишь тактическим маневром короля, а не переходом в протестантизм, поэтому они в подавляющем большинстве и не противостояли королю²⁶. Только в 1559 г. при Елизавете I стало ясно, что в стране происходит протестантская Реформация, но даже и в последующие годы были надежды, слухи о том, что религия опять переменится. Намеренно или ненамеренно, получилось так, что, растворив Реформацию по этапам, частям, ее удалось привить в стране и в народе. В каждый конкретный из узловых моментов Реформации, как пишет К. Хейг, не надо было переваривать сразу слишком много новшеств, и это было одним из ключей к успеху Реформации — «англичане съели Реформацию небольшими порциями»²⁷.

Вместе с тем, ревизионисты отмечали, что такое крупное явление, как Реформация, трудно представить лишь как результат

²⁵ Starkey D. *The Reign of Henry VIII: Personalities and Politics*. L., 1985.

²⁶ Hoak D. E. *The King's Council in the Reign of Edward VI*. Cambridge, 1976. P. 231-268; *Idem*. *Rehabilitating the Duke of Northumberland: Politics and Political Control, 1549–1553* // Loach J. and Tittler R. (Eds). *The Mid-Tudor Polity, c. 1540–1560*. Basingstoke, 1980. P. 35-40.

²⁷ *The English Reformation Revised*. P. 15.

махинаций придворных группировок и их борьбы за власть: непопулярная Реформация не могла быть такой мирной, какова была Реформация в Англии. Поэтому они считают, что утверждение религиозной Реформации в стране было еще и свидетельством большого влияния королевской власти, престижа монархии. К тому же наказания за государственные преступления при Тюдорах были очень жесткими, непослушание было смертельно опасно²⁸. В начальной стадии Реформации при Генрихе VIII ее развитию, как отмечают историки, способствовал и административный талант Томаса Кромвеля, который требовал, чтобы мировые судьи следили за священниками, а священники за мировыми судьями, и доносили друг на друга (по поводу религиозных взглядов). Это создало нервную обстановку в сфере административного управления, но по своему помогало делу Реформации²⁹.

Дискуссионным в 1970–80-е гг. стал также вопрос о том, был ли постреформационный английский католицизм преемственным с дореформационным католицизмом, или он был новообразованием. Диккенс характеризовал постреформационный католицизм понятиями «выживание, пережиток» (survivalism) и «семинаризм», поскольку старые традиции вскоре пришли в упадок, и в Англии появилась новая разновидность католицизма — динамичный континентальный католицизм, представленный священниками-миссионерами, получившими образование и подготовку в английских католических семинариях на континенте. Диккенс впервые писал об этом еще в статье, опубликованной в 1941 г.³⁰ В 1960–70-е гг. эти идеи стали развивать историки английского католицизма XVI–XVII вв. Дж. Эйвлинг и Дж. Босси³¹. В подкрепление тако-

²⁸ *Redworth G.* A Study in the Formulation of Policy: The Genesis and Evolution of the Act of Six Articles // *JEH XXXVII* 1986. P. 42-67; *Idem.* The Political and Diplomatic Career of Stephen Gardiner. University of Oxford D. Phil. Thesis, 1985.

²⁹ *Elton G. R.* Policy and Police: the Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell. Cambridge, 1972. P. 217-262.

³⁰ *Dickens A. G.* The First Stages of Romanist Recusancy in Yorkshire, 1560–1590 // *Yorkshire Archaeological Journal XXXV* 1941. P. 157-158, 180-181.

³¹ *Aveling J. C.* Н. The Handle and the Axe: The Catholic Recusants in England from Reformation to Emancipation. L., 1976. P. 19, 56-61; *Bossey J.* The English Catholic Community 1570–1850. L., 1975. P. 4-5, 11-12, 106-107.

го подхода высказывалось мнение, что дореформационная христианская религия была главным образом соблюдением устоявшихся обычаев, при котором автоматически, ритуализированно проводились обряды, связанные с рождением, достижением зрелости, смертью, но глубокое осознание христианской доктрины не было широко распространенным явлением. Далее же, в эпоху Реформации и Контрреформации были созданы две новые религии индивидуально выбора: библиоцентричный евангелический протестантизм и реформированный упорядоченный католицизм, и между средневековым и современным католицизмом существует, по мнению ряда исследователей, духовный дисконтинуитет, прерывность³².

Хейг же в статье «Преемственность в английском католицизме» развернул обстоятельную аргументацию точки зрения о преемственном развитии постреформационного английского католицизма. Он утверждал, что еще до того, как священники-семинаристы, а затем иезуиты появились в Англии в 1570–80-е гг. и смогли как-то повлиять на английский католицизм, в стране среди местных католиков уже существовало понятие о необходимости отдельной католической церкви, и были священники-рекузанты, совершавшие таинства для светских лиц, которые считали себя католиками. На основе сравнения воспоминаний миссионерских священников об их деятельности в Англии и данных переписей рекузантов 1577–1582 гг. о географическом распространении приверженности католицизму Хейг делает вывод о том, что миссионеры практически не изменили характер распределения католицизма по стране³³.

Хейг считает, что официальная Реформация проводилась монархами и политиками, исходя из своих интересов, но стала воз-

³² *Delumeau J.* Catholicism between Luther and Voltaire. London, 1977. P. 160-161, 171-196, 190-201; *Bossy J.* The Character of Elizabethan Catholicism // Past & Present. XXI. 1962; *Idem.* The Counter-Reformation and the People of Catholic Ireland, 1596–1641 // Historical Studies. VIII. 1971. P. 155-169; *Idem.* The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe // Past & Present. XLVII. 1970; *Williams G.* Welsh Reformation Essays. Cardiff, 1967. P. 21.

³³ The English Reformation Revised. P. 187-188. Мнение Хейга в целом поддержал известный историк П. Мак-Грат, хотя и критикуя его за недооценку роли английской католической миссии. См.: *McGrath P.* Elizabethan Catholicism: A Reconsideration // JEH 35. 1984. P. 414-428.

можной потому, что получила реальную поддержку некоторой части знати. Наряду с законодательной реформацией стала происходить настоящая религиозная Реформация с подлинными обращениями, хотя этот процесс и был медленным. Реформированную религию восприняло меньшинство, но его тоже не следует игнорировать. Хотя можно оспаривать значение долговременных причин Реформации, это не значит, что не было никаких предварительных условий, которые сделали ее приемлемой для общества: стала развиваться теория национального суверенитета и превосходства общего права. Сам бракоразводный процесс Генриха VIII был захватом полномочий, которые ранее принадлежали ведению церковных судов, а король поставил себя над ними, к чему стремились и суды общего права. Религиозная Реформация была вполне приемлема для юристов — особенно после того, как диссолюция монастырей породила массу дел, связанных с земельной собственностью. Юристы были одним из влиятельных меньшинств, интересам которого отвечала Реформация. В середине XVI века в Англии 70% мужчин и 90% женщин были неграмотны и мало восприимчивы к протестантской доктрине, но ситуация стала меняться по мере распространения практики проповеди. Протестантизм лучше воспринимался среди более грамотной верхушки общества. Реформацию восприняли сельские джентльмены, купцы и ремесленные мастера, йомены и ремесленники. В обществе это были меньшинства, но они занимали важные, иногда ключевые позиции. К 1580-м гг. протестанты одержали победу: они контролировали Тайный совет, королевский двор, парламент, мировые комиссии в графствах, гражданское управление и в значительной степени — церковь и школы, а католики стали самоорганизовываться в своего рода «сеньориальную секту» под покровительством джентри. Протестанты победили католиков, но не смогли подчинить своему контролю народ: попытки ликвидировать майские шесты, распитие пива в Троицу, танцы в костюмах героев легенды о Робин Гуде, навязать более строгое соблюдение воскресного дня вызывали масштабное сопротивление, которое в некоторые годы, как в 1588–89 гг., принимало форму уличных демонстраций, нарочитого соблюдения запрещаемых обрядов и праздников. Хейг пришел к заключению, что Ре-

формация не создала единую сплоченную протестантскую Англию, а способствовала появлению глубоко расколотов Англии³⁴.

Как пишет К. Хейг в своей обобщающей работе «Английские реформации. Религия, политика и общество в правление династии Тюдоров», он хотел создать версию истории английской Реформации, которая бы интегрировала в себе динамику событий высокой политики с анализом разнообразия откликов на эту политику на локальном уровне. Источниками для написания такой истории стали материалы центральных государственных учреждений, материалы заседаний церковных судов (the act books) и епископских визитаций, отчеты церковных старост, привлеченные им примерно из 200 приходов³⁵. В начале 1970-х гг., отмечает К. Хейг, его подход к изучению истории Реформации в Англии подозревали в симпатиях к католицизму, но оценки событий ему подсказывали сами источники³⁶. К публикации «Английских реформаций» Хейг пришел, сформулировав уже не только свои критические замечания к традиционной версии, но и предложив альтернативное объяснение изменений, которые произошли в ходе Реформации. По мнению К. Хейга, изучаемые им события в Англии следует называть «религиозными реформациями» во множественном числе, поскольку религиозная Реформация в его понимании не была ограничена только временем правления династии Тюдоров, и религиозные преобразования в ходе Реформации не представляли собой связанной программы, имея только ограниченный успех. Позже были попытки более энергичной религиозной Реформации в середине XVII века, а также в конце XVIII века, когда методисты и евангелисты предложили более пылкую веру тем, чья протестантская вера была лишь номинальной или минимальной. Изучая историю религиозной Реформа-

³⁴ The English Reformation Revised. P. 210-214.

³⁵ Haigh C. English Reformations. Religion, Politics and Society under the Tudors. Oxford, 1993. P. VII.

³⁶ Как пишет К. Хейг, если кому-то покажется интересным и существенным узнать, каковы его религиозные взгляды, то он с готовностью может раскрыть их: в детстве он был воспитан в методизме, в тинэйджерском возрасте был пресвитерианином, далее был короткий первый брак с католичкой, после чего он на десять лет стал убежденным атеистом, но затем еще десять лет был индифферентен к религии, а потом стал исповедовать разновидность агностицизма англиканского толка. Ibid. P. VII.

ции в Англии, считает Хейг, надо рассматривать несколько «реформаций» и увидеть то, как они происходили, чего они достигли и почему не смогли достичь большего³⁷.

К. Хейг оспаривает мнение, что Реформацию в Англии можно рассматривать лишь как локальное проявление более широкого общеевропейского движения, как неотъемлемую составную часть той «Реформации», в которой личный бунт Мартина Лютера стал широко распространившимся движением против власти и предрассудков римско-католической церкви. Вместе с тем, в определенном смысле утверждения о европейских связях и влияниях на развитие событий в Англии справедливы, так как английские реформаторы заимствовали идеи Лютера, Цвингли и Кальвина, и в этом смысле стали протестантами, частью более широкого европейского явления, так что в Англии религиозные изменения происходили под влиянием того религиозного раскола, который произошел на континенте. Но в то же время как раз события на континенте привели к тому, что Генрих VIII в религиозных реформах пошел своим путем. Английская Реформация, утверждает Хейг, произошла не из-за Лютера и не следовала ни одному европейскому образцу. Католическая церковь в Англии не была такой коррумпированной и обмирщенной, как в Германии. Лютеранские идеи повлияли на англичан только незначительно, а Генрих VIII порвал с папой совсем по другим причинам. На континенте в некоторых областях Реформация проходила за недели, месяцы, во всяком случае, везде она прошла за несколько лет, в отличие от Англии, где от первых настоящих нападок на церковную юрисдикцию в 1532 г. до первой настоящей церковной службы по протестантским образцам в 1552 г. прошло 20 лет. При Марии все было опять опрокинуто, и только с 1559 г. был взят курс на полную Реформацию, которая, опять же, не была быстрой. Английские реформации, отмечает Хейг, взяли ряд идей европейской Реформации, но это произошло потому, что они совпали по времени. В Англии не было Реформации, необходимость которой была бы декларирована реформаторами и подхвачена массами, которые бы требовали того, что сформулировали реформаторы. Европейская Реформация обычно

³⁷ Ibid. P. 12.

проходила последовательные логичные стадии — от появившихся нападков на католическую доктрину до обращения народа в протестантизм. В Англии подобные события не происходили быстро и последовательно как этапы заранее спланированной программы или как движение протеста: они были случайностями повседневной политики и следствием борьбы за влияние и власть³⁸.

С современной точки зрения, деятели из окружения Генриха VIII могут казаться какими-то половинчатыми реформаторами, даже лицемерами и трусами, политиками по стилю своей деятельности, но, как считает Хейг, они жили в опасное время, когда идеи в обществе и властные структуры были нестабильными, будущее было непонятно и участники происходивших событий еще не знали, что они переживают «Реформацию»: они делали ряд более мелких выборов в своих действиях в определенном историческом контексте. Хейг насчитывает в это время три политические реформации: политическая реформация при Генрихе VIII в 1530–1538 гг., значительная часть мероприятий которой была пересмотрена в 1538–1546 гг.; политическая реформация при Эдуарде VI в 1547–1553 гг., почти полностью пересмотренная в 1553–1558 гг.; политическая реформация при Елизавете в 1559–1563 гг., которая стала необратимой. Эти политические реформации не могли сделать Англию протестантской, но, посредством законодательных мер, они дали Англии протестантское законодательство, что сделало возможным укоренение протестантизма в народе. Хейг считает, что англичане в части своей стали протестантами не благодаря трем имевшим политический характер реформациям, а в результате параллельно происходившей евангелической Реформации, которая была протестантской Реформацией в виде индивидуальных обращений проповедниками, личными контактами. Такая евангелическая Реформация началась в Лондоне, Кембридже и Оксфорде примерно с 1520 года, но она никогда полностью не завершилась. По словам Хейга, в Англии происходили «спотыкающиеся» реформации, которые большинство населения не понимало, которых хотели немногие, и никто не знал, чем эти реформации закончатся³⁹.

³⁸ Ibid. P. 13.

³⁹ Ibid. P. 14.

В отличие от такого подхода, либеральные историки обычно связывали все эти события в одно большое событие — Реформацию (the Reformation), которая понималась как результат совокупного действия ряда «прогрессивных» процессов: подъема антиклерикализма, современного государства, рационализма, гуманизма, протестантизма, среднего класса, капитализма, и на этом фоне происходившего упадка феодализма, монашества, католицизма и власти духовенства. В методологическом отношении такой подход Хейг называет «упрощенчески вигским». Вигская версия истории телеологична — она ищет причины известного результата, объясняя их действием сил модернизации и демонстрируя, как «плохое старое прошлое» уходит, и ему на смену приходит «блестящее будущее». По мнению Хейга, эта техника соблазнительно проста: выделяется значительное изменение, и уже это помогает организовать его объяснение, потому что при этом подбираются подходящие свидетельства его появления. Сложное взаимодействие одновременных событий редуцируется в серию действующих прогрессивных факторов, которые могут быть проиллюстрированы соответствующими примерами, вырванными из своего специфического контекста. Это очень избирательный подход к истории: он преувеличивает значение конфликтов, изменений и представляет одностороннюю картину действия сил протеста, которые одержали победу. Вигское историописание концентрируется на описании достижений прогресса. Характеристика происходивших изменений упрощается и спрямляется, если история сводится к последовательности реформ, игнорирует реакцию на них, противодействие и обратный ход событий, альтернативы и контекст. Изменения кажутся легко происходящими, если удаляются из описания событий противники этих изменений, или эти противники изображаются как глупые старые чудаки, которым было уготовано поражение⁴⁰. Но религиозные изменения в Англии в XVI в., общественные изменения вообще развиваются не благодаря действиям одной группировки, а во взаимной борьбе сторон. Написанная вигскими историками история Реформации основывается на двух видах

⁴⁰ Ibid. P. 16.

письменных свидетельств: критике со стороны протестантов и парламентском законодательстве. Свидетельства того, что в предреформационный период существовало недовольство церковью, для вигских историков были доказательством того, что в Англии хотели Реформации, а материалы законодательства были источником, необходимым для того, чтобы показать, как происходила Реформация. Новое понимание хода английской Реформации было обусловлено расширением источниковой базы в 1960–70-е гг., интенсивным изучением неопубликованных рукописных материалов в центральных и местных архивах, а также «модой» на локальные исследования. В результате появилась возможность брать сведения о том, в каком состоянии была церковь Англии, не из критики сторонников реформ, а из материалов церковных судов — книг консисторий (consistory act books), показаний под присягой (deposition books), конкретных дел о судебных разбирательствах (cause papers). Стали также изучаться доклады о визитациях, завещания, годовые отчеты церковных старост. Все это дает возможность увидеть, что реально происходило в приходах. Все эти материалы, подчеркивал Хейг, требуют критического анализа. Административные документы тоже дают тенденциозный взгляд на происходившее, как и образцы протестантской пропаганды того времени. Например, отчеты церковных старост дают сведения о том, на что они тратили приходские деньги, а не о том, на что их хотели бы потратить остальные прихожане, и какова была религиозность этих прихожан. Завещания отражают то, что думали более состоятельные прихожане, но эти мысли они находили в себе накануне смерти, и отсюда не узнать, как они относились к религиозным вопросам большую часть жизни. Книги консисторий выставляют напоказ только проблемы, которые доходили до суда, но часть подобных проблем решалась на предварительной стадии или вообще не обнародовалась из страха или почтительности по отношению к кому-то. Но, тем не менее, на этих материалах можно ставить и решать вопросы, которые раньше игнорировались или обсуждались на уровне предположений. Между законодательством и его исполнением, реализацией всегда есть разрыв. Изучение материалов деятельности местной церковной администрации дает возможность рассмотреть,

как вводились новые нормы церковной жизни, и каков был отклик на них. Нет таких источников, которые недвусмысленно характеризовали бы религиозные верования народа, но при этом по некоторым источникам можно судить о том, как изменялись поведение и взгляды в некоторых социальных группах, сельских общинах. Как представляется Хейгу, в каждом приходе религиозная Реформация совершалась по-своему, но из этого нельзя делать вывод, что невозможно выявить ничего обобщающего. Можно увидеть общенациональные тенденции, отмечая в то же время, что темпы изменений в разных регионах были различными. В изучении истории в целом и истории Реформации иногда звучат заявления, что историю творят правители и политики, но в истории Реформации мнение тех, кого называют «народом», как считает К. Хейг, все же имело значение, во-первых, потому, что Реформация касалась того, что этот «народ» должен был думать и делать — как раз эти вопросы истории должны понять. Во-вторых, потому, что существовал постоянный риск возникновения беспорядков, восстания, если бы народ был спровоцирован непродуманной политикой — политические решения принимались все-таки с учетом поведения подданных и граждан. В истории Реформации «народ» имел значение и потому, что принимал в ней участие. Бывали в этот период восстания, волнения, в которых прослеживается влияние религиозных причин⁴¹.

Работа с новыми источниками не разрушает полностью вигскую версию английской Реформации. Скорее, новый материал вводит старые свидетельства в контекст, который добавляет им перспективы и сбалансированности. Хейг считает, что из вигского подхода выпадала конкретика Реформации, и ее картина упрощалась, а теперь есть возможность понять, что составными частями Реформации были католический лоялизм и бездумный консерватизм, ненависть к ереси, недоверие к новшествам, мелкие проявления сопротивления, неохотное подчинение реформам, чувство облегчения и энтузиазм при восстановлении католицизма при Марии, а затем возвращение ощущения неопределенности, необходимость приспособливаться к происходившему после вступления на престол Елизаветы. Таким образом, вигское толкование действия сил про-

⁴¹ Ibid. P. 18-19.

гресса уравновешивается, изложение событий более пропорционально уделяет внимание всему происходившему. Хейг не пытается объяснять историю Реформации, опираясь на макрофакторы исторического процесса. В этом деле не помогает обращение к раннему влиянию антиклерикализма и континентального протестантизма, подъем капитализма, среднего класса, современного государства — все это, по мнению К. Хейга, может рассматриваться как долговременные характеристики истории общества, а не как конкретные причины. Сомнительное отношение к религиозной Реформации в Англии и остальных европейских странах, по мнению Хейга, имеют также гуманизм, рационализм — эти интеллектуальные течения активно развивались и в тех странах, которые остались католическими. Все это — грубые обобщения, которые трудно соотнести с мириадами деталей комплексного объяснения происходивших изменений⁴².

В истории английской Реформации, как считает К. Хейг, велико значение законодательных мер властей, которые сделали возможным изменение умов. В стране до разрыва с Римом начиналось протестантское движение. Оно бы продолжало существовать без поддержки государства, но трудно сказать, захватило ли бы оно без поддержки государства церковь. Протестантскому движению способствовало то, что политическая ситуация в стране благоприятствовала постепенному проведению антикатолических мер. По мнению Хейга, в лучшем случае при самостоятельном развитии протестанты в Англии могли достичь чего-то, подобного французским гугенотам, — стать опасным меньшинством, которое могло вести гражданскую войну, но не могло ее выиграть. Протестантов могла постичь участь сторонников евангелических идей в Италии и Испании, где они были просто подавлены. В Англии же динамику в изменении судеб религиозной Реформации обеспечила динамика в развитии политических событий. Все перипетии «реформаций» — начало, определение, поддержание, замедление, оживление — были результатом политических событий. Поэтому Хейг считает, что исследование истории английской Реформации — это исследование в рамках политической истории⁴³.

⁴² Ibid. P. 19-20.

⁴³ Ibid. P. 20-21.

Дореформационное христианство, считает К. Хейг, давало более широкий спектр в образе жизни, признаваемом христианским: от мистицизма и аскетизма монастырей, религиозных орденов до приходской религии. Католические реформаторы не сомневались, что не размышляющий человек тоже может быть христианином: менее подготовленным, менее уверенным в спасении, но все же христианином, ищущим свой путь на небеса так, как он может. С протестантской же точки зрения, признание оправдания верой предполагало размышления, и лишало статуса настоящих христиан тех, кто не размышлял над своей верой. В протестантизме спасающая вера требовала понимания, решимости, внутренних убеждений, сознательности в вере, и в таком виде протестантизм видел единственную модель христианской жизни⁴⁴. Священники с пуританскими наклонностями обвиняли тех прихожан, которые не воспринимали в полном объеме пуританские идеи, в том, что они были обычными конформистами, но эти прихожане сами выбрали, по отношению к чему им быть конформистами, и они уже подверглись декатолизации, но не подверглись протестантизации. Хейг называет их «приходскими англиканами», поскольку они ценили гармонию деревенской приходской жизни и были против того раскола, который проповедовали пуританские священники. Там, где протестантская Реформация удалась по-настоящему, она способствовала появлению таких христиан, какими их представляли пуритане. Там, где она в полной мере не удалась, появились лишь «приходские англикане». К концу XVI века в Англии, как считает Хейг, можно было найти четыре категории христиан: набожные протестанты, паписты-рекузанты, «приходские англикане» и старые католики⁴⁵.

По словам Хейга, Диккенс написал историю английской Реформации без упоминания в ней о католиках, и было непонятно, почему тогда Реформация происходила так долго и трудно. Реформация касалась не только религии, но также и управления страной и политики, поскольку в XVI в. правительства пытались действовать, исходя из необходимости утверждения идеологического единообразия в стране. Религиозная идеология в это время была предметом политических расчетов и давления. Об этом писал Дж.

⁴⁴ Ibid. P. 286.

⁴⁵ Ibid. P. 290-292.

Элтон, показавший, что Реформация не была только борьбой католиков и протестантов: это была борьба правительства и подданных, и стоял также вопрос об эффективности управления⁴⁶. В то же время Элтон, как считает Хейг, преувеличил успехи Томаса Кромвеля во внедрении Реформации, и это видно на примере того, что в дальнейшем Сомерсет, Нортумберленд, Уильям Сесил, Елизавета испытывали трудности во внедрении Реформации. Работы Эрика Ивза и Дэвида Старки⁴⁷, испытавших большое влияние Элтона, представили политику при Тюдорах как борьбу группировок за должности и вознаграждения, показали, как важен доступ к монарху для участников политической борьбы. Ученики и критики Элтона подчеркивали значение воли монархов, а также считали, что при дворе все же не было прочных группировок: все ходы в политике имели элемент случайности, что распространялось и на историю Реформации, поэтому религиозные изменения в Англии в правление Тюдоров и были фрагментарными и эпизодическими⁴⁸.

Изучение истории английской Реформации в 1960–80-е гг., в том числе исследования состояния церкви Англии⁴⁹, приходского духовенства⁵⁰ и церковных судов⁵¹ накануне Реформации, фактиче-

⁴⁶ *Elton G. Policy and Police. Cambridge, 1972.*

⁴⁷ *Ives E. Faction in Tudor England. Historical Association, 1979; Idem. Anne Boleyn. Oxford, 1986; The English Court / Ed. D. Starkey. L., 1987; Idem. The Reign of Henry VIII: Personalities and Politics. L., 1985.*

⁴⁸ *Revolution Reassessed: Revisions in the History of Tudor Government and Administration / Ed. by C. Coleman, D. Starkey. Oxford, 1986.*

⁴⁹ *Harper-Bill C. The Pre-Reformation Church. L., 1990; Rhodes J. Private Devotion in England on the Eve of the Reformation. Ph. D. Thesis. Durham, 1974; Scarisbrick J. J. The Reformation and the English People. Oxford, 1984; Thomas K. Religion and the Decline of Magic. London, 1971; Whiting R. The Blind Devotion of the People. Cambridge, 1989; Brigden S. London and the Reformation. Oxford, 1989; Tanner N. P. The Church in Late-Medieval Norwich, 1370–1532. Toronto, 1984.*

⁵⁰ *Bowker M. The Secular Clergy in the Diocese of Lincoln, 1495–1520. Cambridge, 1968; Heath P. English Parish Clergy on the Eve of the Reformation. L., 1969; Marshall P. Attitudes of the English People to Priests and Priesthood, 1500–1553. D. Phil. Thesis. Oxford, 1990.*

⁵¹ *Bowker M. The Commons Supplication against the Ordinaries in the Light of Some Archidiaconal Acta // TRHS 5th Series 21 (1971); Houlbrooke R. Church Courts and the People during the English Reformation, 1520–1570. Oxford, 1979;*

ски работало на подтверждение ревизионистской концепции. В целом, как представляется, ревизионистское направление внесло серьезный вклад в углубление понимания Реформации. Представленное ревизионистами понимание английской Реформации как политического по своему характеру процесса, связанного с интересами королевской власти, борьбой придворных группировок, позволяет объяснить очень многое в происхождении, характере, темпах и результатах религиозной Реформации. Вместе с тем, невозможно согласиться с утверждением К. Хейга о том, что его интерпретацию английской Реформации ему подсказали сами источники: подобные уверения в том, что представленный историком рассказ — результат искреннего стремления к истолкованию источников звучат в среде историков уже на протяжении ряда поколений. Ревизионистская версия истории английской религиозной Реформации — это тоже ценностно нагруженный нарратив, опирающийся на консервативные по характеру мировоззренческие убеждения и преимущественное внимание к политической истории. Ревизионистская концепция истории английской Реформации, как представляется, все же не может исключить другие влиятельные концептуальные подходы к ее изучению, существующие в современной британской историографии. Концепция А. Дж. Диккенса все же сохраняет свое значение, в том, что подчеркивает роль идейных влияний, а не только политических интересов, для развития общества. Современное понимание английской религиозной Реформации невозможно также без учета ее интерпретации, предложенной в работах К. Хилла. В работах использовавшего историко-антропологический подход К. Томаса также были достигнуты существенные результаты в понимании Реформации в Англии. Ревизионистское направление в современной британской историографии при всем его влиянии не стало единственным.

Helmholz R. H. Roman Canon Law in Reformation England. Cambridge, 1990;
Bowker M. The Henrician Reformation: The Diocese of Lincoln under John Longland, 1521–1547. Cambridge, 1981; Humanism, Reform and the Reformation: The Career of Bishop John Fisher / Ed. B. Bradshaw, E. Duffy. Cambridge, 1989;
Thompson S. The Pastoral Work of the English and Welsh Episcopate, 1500–1558. D. Phil. Thesis. Oxford, 1984.

С. О. КАЗАКОВ

К ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ ЭРНСТА ЮНГЕРА

Биография немецкого философа и литератора Эрнста Юнгера (1895–1998) необычна. Кроме удивительного интеллектуального долголетия, нужно отметить способность его мировоззрения к вбиранию часто совершенно разнонаправленных идей и течений. Весьма широк круг людей, с которыми Юнгер поддерживал более или менее длительные отношения: — от праворадикальных мыслителей до представителей национал-большевизма.

Одним из первых и, наверное, самых важных собеседников Эрнста Юнгера стал его младший брат, Фридрих Георг Юнгер (1898–1977). Юнгер-младший был одним из крупнейших философов, занимавшихся миром техники и ее воздействием на человека¹, а также социокультурными и этнополитическими процессами в мировой истории. В целом, Фридрих Георг прошел через многое из того, что пережил Эрнст Юнгер, был близок со старшим братом на протяжении почти всей жизни, и все-таки оставался младшим в их интеллектуальном диалоге.

В годы Веймарской республики происходят знакомства Эрнста Юнгера со столь разными участниками «консервативной революции» как Эрнст Никиш, Эрнст фон Саломон и Хуго Фишер. Юнгер знакомится с писателями Бертольдом Брехтом и Герхардом Небелем, философом Мартином Хайдеггером, правоведом Карлом Шмиттом, художником Рудольфом Шлихтером и скульптором Альфредом Кубином, историком Эдуардом Майером. Точкой отсчета большинства этих встреч становится 1927 год, когда Юнгер переехал в Берлин. Все эти незаурядные люди были крайне различны по своим взглядам, и это свидетельствует об интеллектуальной открытости Юнгера уже в этот ранний период его творчества.

¹ Его работа «Иллюзии техники» (1939) была издана в 1944 году под названием «Совершенство техники». См.: Федоров С. Есть ли пределы «совершенству техники»? // Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность. СПб., 2002. С. 531.

В течение жизни Юнгер поддерживает переписку с рядом выдающихся философов, писателей, политиков и мастеров искусства XX века: Людвигом Клагесом, Освальдом Шпенглером, Готфридом Бенном, Рене Магриттом, Арно Брекером, Генри Киссинджером. В 1920-е годы Юнгер обменивался письмами и с Адольфом Гитлером, Рудольфом Гессом, Отто Штрассером и Эрихом фон Людендорфом. В годы Второй мировой войны в Париже Юнгер имеет возможность общаться с представителями французской и европейской культуры — Жаном Кокто, Жаном Маре, Пабло Пикассо, Гастоном Галлимаром, Пьером Дриё ла Рошелем, Луи-Фердинаном Селином, встречается с правоведом и политиком Карло Шмидом, некоторыми русскими эмигрантами. В доме писателя и дипломата Поля Морана, он соприкоснулся с яркими фигурами французской аристократии — принцессой Мюрат и маркизой де Полиньяк. Работа в штабе оккупационных войск свела его с генералами Отто и Генрихом фон Штюльпнагелями, Гансом Шпейделем, графом Шуленбургом.

В послевоенной Западной Германии интерес к Эрнсту Юнгеру не угас. Напротив, он стал интереснее по мере того, как обсуждался вопрос о его близости к нацистам, а также по мере выхода все новых его произведений. В это время к Юнгеру проявляли внимание политики всех уровней и политических пристрастий — президент Германии Теодор Хойс, канцлеры ФРГ Курт Кизингер и Гельмут Коль, придерживавшиеся социалистических взглядов испанский премьер-министр Фелипе Гонсалес и французский президент Франсуа Миттеран. Крупнейшие представители литературы XX века — Хорхе Луис Борхес, Герман Гессе, Андре Жид, Альберто Моравиа посвящали ему свои статьи. Во многом поэтому в исследованиях о Юнгере нет однозначного ответа на вопрос о том, что же является доминантой творческого наследия философа.

На наш взгляд, такой важной составляющей его мышления была консервативная идейно-политическая традиция. И одним из доказательств этого служит длившееся более полувека интеллектуальное общение с выдающимся германским правоведом и политическим философом Карлом Шмиттом (1888–1985). В их интеллектуальном диалоге проявилось все своеобразие юнгеровского консервативного мышления. Обилие образов, ссылок, цитат в их переписке позволяет говорить о том, что она по праву может считаться одним из самых впечатляющих памятников эпистолярного жанра в XX веке. Письма

этих двух выдающихся представителей немецкой культуры наиболее ярко демонстрируют динамику их воззрений. Разумеется, Юнгер поддерживал длительную переписку и с другими людьми, как например с братом, или же с Рудольфом Шлихтером и Альфредом Кубином. Однако линия отношений Юнгер-Шмитт наиболее значима в плане длительности и диапазона затрагиваемых вопросов, пусть даже интенсивность их переписки не была постоянной.

Встреча Эрнста Юнгера с Карлом Шмиттом приходится на конец 20-х – начало 30-х годов. Эрнст Юнгер, герой Первой мировой войны, приобрел известность как автор литературно обработанного дневника военных лет «В стальных грозах» (1920), своеобразного манифеста немецкого «окопного поколения». Карл Шмитт в это время уже сумел заявить о себе как специалист по проблемам конституционного права. Юнгер в эти годы активно занимается публицистической деятельностью, ведет насыщенную, но все же с чертами «аполитичности», жизнь человека, ставшего культовым героем. В этой ипостаси Шмитт всегда будет уступать своему «визави». Будучи служителем только «пера и бумаги», будущий прусский государственный советник вынужден доказывать свое право на публичное признание. Оба автора, однако, разделяя консервативные взгляды, воздерживались от того, чтобы полностью идентифицировать себя с национал-социализмом, и в этом можно увидеть основание их интеллектуальной близости.

Началом переписки стал 1930 год, когда Шмитт направил письмо Юнгеру. В одном из первых ответных писем Юнгер высказал свое мнение о работе Шмитта «Политическая романтика» (1919). В частности, он обратил внимание на оценку Шмиттом Адама Мюллера как родоначальника немецкого политического романтизма. Юнгеру взгляды этого правоведа были «по большей части чужды», он считал Мюллера недостаточно радикальным во взглядах. «Прежде всего, мы должны быть решительны. И ваша книга — прекрасное подтверждение этому»², — пишет Юнгер Шмитту. В то время как Шмитт характеризует представления романтиков о политике, сравнивая их с Дон Кихотом, Мюллер, считает Юнгер, видел новую германскую политику только в соблюдении «строгой дисциплины духа и чувств».

² *Jünger E., Schmitt C. Die Briefe, 1930–1983. Stuttgart, 1999. S. 6.*

Более близка взглядам Юнгера другая известная работа Шмитта — «Понятие политического» (1927). Она восхищает его «хладнокровностью удара», нанесенного «погруженной в пустые сплетни Европе». Он видит в предложенной Шмиттом дихотомии «друг-враг» знак начинающегося разрушения, «очищения от развалин», сравнивая ее с военно-техническим изобретением — «миной, которая взорвалась беззвучно»³.

Работы Шмитта укрепили Юнгера в осознании того, что для решительного изменения мировой ситуации в пользу Германии, для концентрации национальной мощи необходимы фундаментальные идеологические разработки. Это стало центральной темой рассуждений Юнгера в работах «Тотальная мобилизация» (1930) и «Рабочий» (1932). Во многом такое первоначальное совпадение взглядов стало причиной последующего взаимного интереса двух авторов. Как отмечает Штеффен Мартус, их объединял децизионистский стиль и оппозиция Веймарскому режиму⁴. Сам Юнгер говорил позднее о Шмитте, что он «относится к редким умам, способным непредвзято оценить ситуацию»⁵. Есть у Юнгера и такое высказывание: «Карл Шмитт принадлежит к тем немногим, кто пытается измерить мировой процесс в категориях, не столь преходящих, как национальные, социальные, экономические»⁶. В текстах Шмитта Юнгера привлекала присущая тому способность концептуализации всего, чего касалась его мысль, будь то право, политика или теология. Все это обретало у Шмитта философское осмысление, воплощалось в новых понятийных категориях.

В их переписке присутствует своеобразный «интеллектуальный нарциссизм». Особенно он заметен в сложные периоды жизни, какими были годы Второй мировой войны и послевоенной денацификации Германии. Не случайно оба автора в переписке часто обращаются к творчеству американского писателя Германа Мелвилла. Особенно это касается Карла Шмитта, который в 1945 году даже подписался в одном из писем как «твой хороший друг Бенито Сер-

³ Ibid. S. 7.

⁴ *Martus S.* Ernst Jünger. Stuttgart, Weimar, 2001. S. 196.

⁵ *Юнгер Э.* Второй Парижский дневник // *Он же.* Излучения. СПб., 2002. С. 452.

⁶ *Он же.* Кавказские дневники // Там же. С. 264.

но»⁷. Юнгер в военном дневнике упоминает, что «Шмитт сравнил свое положение с положением белого капитана, захваченного черными рабами, из мелвилловского «Бенито Серено»⁸. Образы капитанов-героев и стойков в морских рассказах и романе «Моби Дик» Мелвилла особенно импонировали Шмитту горделивой позой, отчужденностью, а Юнгеру — бесстрашием и целеустремленностью.

Интересно, что в 1920-е годы Юнгер воспринимает введенное Шмиттом противопоставление «друг-враг» как весьма своевременное открытие. В этом сказывается радикализм его раннего творчества. Однако признание Шмитта близким по духу собеседником основывается, прежде всего, на собственно юнгеровских представлениях об извечности борьбы и неизменности воинственной природы человека. Политическая методология революционера произрастает на почве консервативных ценностей.

Приход Гитлера к власти был встречен Шмиттом и Юнгером по-разному. Шмитт 12 июля 1933 года приступает к работе в прусском государственном совете, активно демонстрируя приверженность новому режиму. У Юнгера, несмотря на неоднократные предложения стать депутатом рейхстага от НСДАП, не сформировалось идейной привязанности к этой партии. Более того, он оказался в какой-то степени под ударом после обыска гестапо в его берлинской квартире. Юнгер покидает столицу в декабре 1933 года, переехав в провинциальный Гослар. По мнению некоторых исследователей, он еще до прихода Гитлера к власти разочаровался в этом движении. На взгляд других, критическое осознание произошедшего в 1933 году произошло позже. Вопрос заслуживает отдельного исследования, но хотел бы в связи с этим упомянуть об одном эпизоде того времени, касающемся отношений Шмитта и Юнгера.

В начале августа 1934 года, после «ночи длинных ножей», Карл Шмитт в «Немецкой юридической газете» опубликовал статью с красноречивым названием «Фюрер на защите права». Наряду с работой Шмитта в официальных структурах третьего рейха, написание этой статьи Юнгер назвал позднее в одном из писем «ро-

⁷ Jünger E., Schmitt C. Op. cit. S. 193.

⁸ Юнгер Э. Первый Парижский дневник// Он же. Излучения. СПб., 2002. С. 50.

ковыми решениями Вашей жизни»⁹. У Шмитта, надо сказать, были свои причины для этих решений. Незадолго до назначения Гитлера рейхсканцлером он предлагал запретить радикальные партии — как коммунистическую, так и нацистскую. «Экстремистским партиям нельзя предоставлять равные шансы с партиями конституционными...», — неосторожно писал Шмитт в 1932 году в статье «Легальность и равный шанс»¹⁰.

Занятая Шмиттом после «ночи длинных ножей» позиция сказалась и на переписке. Юнгера не могло не задеть убийство людей, среди которых было много ветеранов прошедшей войны, объединенных общим переживанием «стальных гроз». Однако уже в письме 1934 года он пишет, что, несмотря на возникшие разногласия из-за «чрезмерной политизации», в их отношениях возможно общение, при котором «подобные различия не играют роли»¹¹. Юнгер говорит, что его «интересует иной размер Человеческого, я хотел бы оперировать иными масштабами, выходящими далеко за рамки Политического»¹². Юнгер предлагает Шмитту продолжать диалог вопреки разным оценкам события.

Значительно позднее, уже в 1980-е гг., Юнгер в третьей части своего дневника «Семьдесят лет спустя» еще раз опишет свое отношение к публикации Шмитта:

«Я возражал ему, когда Гитлер после так называемого “путча Рема” ввел чрезвычайное положение в стране и Шмитт не только сказал, но и написал, что “Гитлер защищает право” ...Он думал, что легитимность Гитлера после закона о чрезвычайных полномочиях больше не будет поставлена под сомнение. ...меня восхищало упорство, с которым столь яркий ум не признавал, что его формулировки, как всегда логичные, своевременные и точные, представляли собой форму политического хакари»¹³.

Юнгер, несмотря на идеологическое участие в праворадикальном движении, не позволил себе скатиться к прямому сотрудниче-

⁹ *Jünger E., Schmitt C. Op. cit. S. 247.*

¹⁰ См. об этом: *Рахимур П.Ю.* Политическая теология Карла Шмитта // *Он же.* Идеи и люди. Политическая мысль первой половины XX века. Пермь, 2001. С. 182.

¹¹ *Jünger E., Schmitt C. Op. cit. S. 42.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Jünger E. Siebzig verweht III. Stuttgart, 1993. S. 574.*

ству с нацистским режимом. Пример Шмитта только подтвердил для него правильность выбранного стиля поведения. С этого момента наметился отход Юнгера от радикальных позиций в сторону правоконсервативного лагеря.

Тем не менее, в плане политико-правовой теории Карл Шмитт оказал на Юнгера большое интеллектуальное влияние. Также именно он познакомил Юнгера, в целом придерживавшегося антиклерикальных взглядов¹⁴, с католическими мыслителями. Это скажется и позднее, когда на склоне лет Юнгер перейдет из лютеранского в католическое вероисповедание. В этой связи Шмиттом и Юнгером обсуждались работы австрийца Франца Блейя, немцев Карла Эшвайлера, Конрада Вайса, Йозефа Пипера, француза Леона Блуа. В католическо-политическом кружке «Европа», образованном Шмиттом в 20-е годы, Блуа был особенно почитаем¹⁵. После прочтения работ Блуа Юнгер написал Шмитту, что «в лице Леона Блуа социализм XIX века обнаружил сильнейшего противника»¹⁶.

По мнению некоторых исследователей, на этом первоначальном этапе общения взаимообогащение двух мыслителей было особенно интенсивным, поскольку категориальный аппарат Шмитта удачно взаимодействовал с системой взглядов Юнгера. Так, по мнению Мартуса, Юнгер и Шмитт

«...взаимно вовлекали модели друг друга для описания или утверждения тех или иных отношений. Юнгер адаптировал для себя шмиттовские модели легитимности и легальности, встраивал в свои работы пассажи из общих разговоров и переписки. В свою очередь, Шмитт нашел у Юнгера в качестве примера построение работы “Тотальная мобилизация”, а также мир символов романа “На мраморных утесах”»¹⁷.

Действительно, во время войны в переписке Шмитт часто упоминает образ Главного лесничего из «Мраморных утесов», используя его для политико-правовых оценок деятельности Бисмарка¹⁸. Децизионизм Шмитта очень легко сочетается с военным языком Юнгера, соответствует военному мышлению и стилю принятия

¹⁴ *Idem*. Politische Publizistik, 1919-1933. Stuttgart. 2001. S. 293.

¹⁵ *Jünger E., Schmitt C.* Op. cit. S. 506.

¹⁶ *Ibid.* S. 41.

¹⁷ *Martus S.* Op. cit. S. 196.

¹⁸ *Jünger E., Schmitt C.* Op. cit. S. 169.

решений. Да и категориальные аппараты обоих философов достаточно близки. «Исключительный случай», дихотомия «друг-враг», «диктатура», вполне сочетаются с «тотальной мобилизацией», «Рабочим», «органической конструкцией».

Во время Второй мировой войны Шмитт и Юнгер не только переписываются, но и встречаются. Шмитт периодически приезжает то с докладами, то частным образом в Париж, где Юнгер служит в штабе оккупационных войск, Юнгеру же иногда удается бывать в Германии, где они тоже видятся.

В Париже у Юнгера появляется возможность ближе узнать французскую культуру. «Французскость» станет еще одним важным элементом его мировоззрения. Знакомства с Гастоном Галлимаром, Жаном Кокто, Пабло Пикассо, с творчеством Марселя Пруста, братьев Гонкуров, Алексиса де Токвиля, беседы о других классиках французской литературы будут сопровождать движение Юнгера к традиционалистски-консервативному мышлению.

В 1941 году Юнгер написал Шмитту, что на него в этой войне «напал демон скуки»¹⁹. В этом выражении сказывается своеобразный юнгеровский стиль поведения, благодаря которому он всегда выглядел человеком, лишенным страха. Однако характерная отстраненность и холодность Юнгера не помешали ему в том же году высказаться со всей ясностью о перспективах войны: «Я нахожу, что этой войне присуща демоническая архитектоника, и мы проходим через череду этажей»²⁰. Оба мыслителя видят в ситуации новой войны черты архаических свойств человека, его стремления к проявлению свободной воли и отторжению «нового звериного порядка». Юнгер отмечает, что на место закона, который сковывал эту волю, сегодня пришла техника²¹.

Именно во время войны, в 1943 году, Юнгер дал в дневнике Шмитту характеристику, которая в определенной мере применима и к эпохе в целом:

«Из всех мыслителей, которых я знаю, Карл Шмитт лучше всех умеет давать определения. Будучи классическим мыслителем права, он — подданный короны, и его положение становится по необходимости ложным, когда один гарнитур демократии сме-

¹⁹ Ibid. S. 117.

²⁰ Ibid. S. 123.

²¹ Юнгер Э. Первый Парижский дневник. С. 51.

няется другим. При возвышении незаконных властей на месте кронюриста образуется вакуум, и попытка заполнить его совершается за счет репутации. Таковы злоключения этой профессии. Поэтому самые удачливые сегодня — это мимы; всемирно знаменитый актер без труда выдержит любую перемену. Слегка перефразируя Бэкона, можно сказать, что для того, чтобы сегодня прорваться сквозь мир, нужно взять чуть больше от мима и чуть меньше от человека чести»²².

Военное поражение Германии, «крушение корабля, которое содержит все элементы катастрофы»²³, заставило Юнгера пересмотреть свои взгляды в пользу умеренного консерватизма. К этому у него были и личные мотивы — смерть отца, гибель сына на итальянском фронте. Не случайно в конце войны Юнгер написал: «...где передовая и консервативная жизни совпадают, — только от таких систем и можно ожидать улучшения»²⁴. И тут Шмитт как нельзя лучше подходил для обмена мнениями как знаток классической консервативной мысли. Юнгер упоминает в своем дневнике о совместном прочтении второго тома «О демократии в Америке» Токвиля, и относит его к авторам, «которые сохраняют нашу веру в смысл, скрытый за движением, кажущимся безбрежным»²⁵. Токвиль во время войны станет часто обсуждаемым в письмах мыслителем.

Одно из первых знакомств Юнгера с классической консервативной мыслью состоялось еще до войны. В 1938 году в одном из писем появляется Антуан де Ривароль. Отличие юнгеровской приверженности консерватизму состоит в том, что он не был сторонником аристократической или монархической форм правления, это неоднократно подчеркивается в переписке и дневниках. Социально-политические модели консервативной мысли не стали предметом его интереса. Юнгера волнуют глубокие духовные связи, которые содержит консервативная идеология, и именно в этом плане ему интересен Ривароль, довольно часто упоминаемый в переписке и во время войны. Юнгер отмечает, что Риваролю «не хватает силы авторов XVII века, но его проза достигает высочайшего уровня продуманности и элегантности»²⁶. Результатом увлечения Риваро-

²² *Он же*. Второй Парижский дневник. С. 508.

²³ *Jünger E., Schmitt C.* Op. cit. S. 187.

²⁴ *Юнгер Э.* Второй Парижский дневник. С. 719.

²⁵ Там же. С. 543.

²⁶ *Jünger E., Schmitt C.* Op. cit. S. 131.

лем стал немецкий перевод его максим, опубликованный в 1956 году и снабженный предисловием Юнгера. О желании заняться переводом Ривароля Юнгер написал Шмитту в одном из писем 1954 года. На примере Ривароля Юнгер стремился показать, в какой мере возможно актуализировать консервативные концепции прошлого: «все эти мыслители судили весьма точно, но исходя из старых представлений о власти, подобно представителям классической физики в изменившемся мире»²⁷. Кроме того, в том же письме Юнгер сообщил о намерении заняться наследием английского либерально-консервативного мыслителя Эдмунда Берка. Это намерение, правда, так и не было реализовано.

Благодаря Шмитту в переписке появляются и столь значимые для консервативной традиции авторы, как Хуан Доносо Кортес, Жозеф де Местр, Луи де Бональд²⁸. Шмитт настоятельно просит Юнгера прочитать его замечания к Доносо Кортесу и говорит, что «большая речь Доносо о диктатуре в Кортесах 4 января 1849 года является одной из самых грандиозных речей в мировой литературе»²⁹. По прошествии некоторого времени Юнгер ответил, что «узнал значительно больше о Доносо Кортесе», что позволило ему даже вступить со Шмиттом в небольшую полемику о значимости одного из утверждений Кортеса по поводу отмены смертной казни³⁰.

После окончания войны Юнгер отказался последовать примеру тех, кто, принимал на себя абстрактную вину, но ни за что конкретно не отвечал. Кроме того, он отказался заполнять анкеты по денацификации, и в связи с этим был лишен права печатать свои произведения. Тем не менее, Юнгер продолжает работать, не прерывается и его переписка со Шмиттом. В ней, однако, возникает напряжение, связанное с оценкой исторического значения нацизма. Отношение Юнгера к национал-социализму в годы войны и первые послевоенные годы существенно изменилось, и эта перемена не была конъюнктурной. Возникшее в переписке напряжение не проявляется открыто, и лишь в опубликованных после смерти Шмитта его заметках 1947–1951 гг («Глоссарий Шмитта») встречаются от-

²⁷ Ibid. S. 264.

²⁸ Правда, в отношении Местра и Бональда Шмитт сам признается, что их он «тоже немного читал». Ibid. S. 267.

²⁹ Ibid. S. 214.

³⁰ Ibid. S. 242.

кровенные обозначения Юнгера «обломком вильгельмизма» или «ненормальным спорщиком»³¹. Можно предположить, что такие обозначения свидетельствуют о личной ревности к Юнгеру, который по окончании войны в меньшей мере подвергался преследованиям, чем Шмитт. Юнгер, в свою очередь, хотя и сдержанно, отмечает в дневнике двойственность некоторых суждений Шмитта.

Личностные мотивы, однако, отошли на второй план, когда речь зашла снова о содержательных различиях во взглядах, а именно — в связи с дискуссией вокруг работы Юнгера «Гордиев узел» (1953). В этой работе Юнгер пишет об извечности борьбы двух начал — восточного и западного, деспотии и свободы, а гитлеровский режим отнес к деспотии восточного типа. Широкими мазками Юнгер рисует картину «мировой гражданской войны» XX века, которая соединилась с очередным витком всемирно-исторического конфликта Востока и Запада³², что и привело к отклонению части европейских стран от западной традиции и появлению в Европе тоталитарных режимов.

Шмитт выступил с критикой юнгеровской мифологизирующей идеи цикличности истории. В 1955 году он опубликовал в сборнике, посвященном 60-летию Юнгера, статью «Историческая структура современного мирового противостояния Востока и Запада», где обратил внимание на детали, которые не укладываются в логику рассуждений «Гордиева узла». Речь идет о неповторимости конкретных событий, «определенных исторических мгновений»³³, которые часто опровергают концепцию Юнгера. В частности, он упоминает о том, что выстроенный Юнгером

«...современный мировой дуализм в рамках противопоставления “Земля-Море” в структурном смысле не имеет под собой исторических оснований»³⁴.

В ходе дискуссии Юнгер ответил на возражения Шмитта следующим образом:

³¹ *Martus S.* Op. cit. S. 197.

³² *Jünger E.* Der gordischen Knoten // *Idem.* Werken. Stuttgart, 1960. Bd. 5. S. 436.

³³ *Schmitt C.* Die Geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: “Der Gordischen Knoten” // *Freundschaftliche Begegnungen.* Festschrift für E. Jünger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M., 1955. S. 141.

³⁴ *Ibid.* S. 145.

«Карла Шмитта занимают, прежде всего, политико-правовые основания событий и личностей... Мне, напротив, насколько это вообще возможно, важно понять мифическое ядро истории, которое присутствует в настоящем и влияет, принимая во внимание технику и современных титанов, на отношения между Востоком и Западом».³⁵

Юнгеровская логика выходит за рамки конкретных рассуждений, но и не пренебрегает ими. Его подход метафизический — это стремление к максимальному обобщению, обнаружению общих связей и различий в крупных исторических массивах.

Хельмут Кизель, издавший переписку Юнгера и Шмитта, указывает, что в конце 1960 года, после кончины Греты Юнгер, «связь без видимых причин прервалась»³⁶. Юнгер написал о смерти жены Шмитту и получил в ответ соболезнование. Однако за почти полтора года до этого события Шмитт не написал Юнгеру ни одного письма (последнее письмо Шмитта этого периода датируется 25-м июня 1959 года). Этому перерыву в общении есть объяснение. Как пишет Кизель, переписка между Шмиттом и бывшим секретарем Юнгера Молером позволяет предположить, что Шмитт не считал возможным продолжать общение с Юнгером после того, как тот принял ряд официальных наград ФРГ, среди которых литературные премии и врученный президентом Т. Хойсом в январе 1959 года Большой крест ордена «За заслуги»³⁷. Шмитт воспринял официальное признание Юнгера в ФРГ крайне критически. Понадобились восемь лет и такой серьезный повод, как 80-летний юбилей Шмитта, чтобы Юнгер возобновил переписку.

Последним годам общения этих двух людей характерно спокойное обсуждение событий и «вспоминание о былых временах». Лишь иногда прорываются высказывания о существующем порядке вещей. Юнгер, как и прежде, неприязненно относится к представительной демократии и системе выборов:

«Все хотят “демократии, стабильности, прогресса” (что исключено); все хотят быть левыми», — пишет он. «Это уравнивание идет как с Востока, так и с Запада. Русские и американцы становятся более похожими друг на друга. У всех одни и те же ругательные слова, особенно любимое — “фашист”»³⁸.

³⁵ Цит. по: *Martus S.* Op. cit. S. 198.

³⁶ *Kiesel H.* Nachwort des Herausgebers // *Jünger E., Schmitt C.* Op. cit. S. 871.

³⁷ Ibid.

³⁸ *Jünger E., Schmitt C.* Op. cit. S. 385.

Юнгер интересовался мнением Шмитта по поводу участия военных в «революции гвоздик» и последующих событиях в Португалии в 1970-е гг. Он приводит в связи с этим цитату из Ривароля, который после 1789 года сказал:

«Офицеры, несмотря на их принадлежность к аристократии приветствовали изменения в той или иной степени. Их солдаты, которые подчинялись им ранее автоматически, став демократами, побуждали офицеров вернуться к статусу аристократов, которые как будто содействовали революции только для того, чтобы потом позволить ей себя уничтожить»³⁹.

В этом высказывании виден пережитый Юнгером опыт немецкого офицерства, принявшего всерьез массовое национал-социалистическое движение и затем подвергшегося репрессиям в дни после заговора 20 июля 1944 года.

На протяжении всей переписки Шмитт и Юнгер стараются продемонстрировать весь потенциал своего интеллектуального инструментария. Речь идет часто о своеобразном поединке, в котором Шмитт все же уступает по масштабу фигуре Юнгера. И хотя интеллектуальный паритет в какой-то мере сохраняется, тем не менее Юнгер всегда мог апеллировать к своему реальному военному опыту, а также к образам литературного модерна и мифотворчества, философского прочтения действительности — к миру, в который скрупулезный ум правоведа не мог проникнуть. Шмитт ощущает это превосходство Юнгера. Не случайно частое упоминание в его «Глоссарии» ордена «За заслуги», которым был награжден Юнгер⁴⁰. Юнгер, в свою очередь, на протяжении всей переписки старается быть максимально деликатным в отношении Шмитта, особенно, когда речь идет о сложных временах «отшельничества» после Второй мировой войны.

Интеллектуальный обмен, который осуществлялся между этими двумя выдающимися людьми, был взаимообогащающим. Их письма демонстрируют широту мировоззрения и глубину оценок действительности. Благодаря этой переписке можно лучше понять, как одни взгляды Юнгера менялись, другие же сохранялись на протяжении всей жизни. Общение со Шмиттом позволяет увидеть некоторые глубинные основания в мышлении Юнгера — одного из самых неординарных консервативных философов XX века.

³⁹ Ibid. S. 410.

⁴⁰ *Schmitt C. Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951* / Hg. E. Freiherr von Medem. Berlin, 1991. S. 265, 269, 291.

ВЛАДИМИР МОНОМАХ И ХРИСТИАНСТВО

Христианские добродетели Владимира Мономаха были хорошо известны современникам. Митрополит Никифор, например, специально подчеркивал, что Владимир строго соблюдал посты, в том числе воздерживаясь от употребления вина и пива¹. На Руси, где посты довольно часто не соблюдались ни верхами, ни низами общества², это привлекало внимание. Не случайно, Никифор не преминул отметить, что все видели такое благочестивое поведение князя и удивлялись³. Необычным для того времени стал и отказ Владимира от мести за смерть сына Изяслава, погибшего в ходе усобицы с Олегом Святославичем⁴. По словам А. Г. Плахонина, для самого Владимира Мономаха это был выбор «между язычеством и христианской моралью»⁵. В свете сказанного, не лишено оснований предположение, «что князь, с присущим ему примерным правоверием, сформировался как личность под влиянием» матери-гречанки, «вопреки далеко не во всем христианской обстановке двора»⁶.

Однако набожность Владимира объясняется не только (и, может быть, даже не столько) воспитанием матери. В бурной, наполненной опасностями жизни князя имели место знаковые события,

¹ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 284.

² См.: Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003. С. 167-168; Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1989. Вып. 1; Баранкова Г. С., Мильков В. В., Полянский С. М. Комментарии // Послание митрополита Никифора... С. 299-300, коммент. 89.

³ Послание митрополита Никифора... С. 284.

⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252-256.

⁵ См.: Плахонін А. «Сего не бывало в рускѣи земљи»: вплив візантійського права та пережитки кровної помсти в князівському середовищі // Соціум. Альманах соціальної історії. Вип. 3. Київ, 2003. С. 204.

⁶ Баранкова Г. С., Мильков В. В., Полянский С. М. Указ. соч. С. 300, коммент. 90. Фраза «вопреки далеко не во всем христианской обстановке двора» лишена конкретной смысловой нагрузки. Вряд ли имелся когда-либо в природе двор, в котором обстановка «во всем» была христианской.

которые должны были укрепить его в вере. Так, по сообщению Киево-Печерского патерика (далее — КПП), в период своего черниговского княжения Владимир Мономах тяжело заболел. Лечение искусного врача, «армянина верою», только усиливало недуг. Отчаявшись, находившийся на смертном одре князь обратился к игумену Киево-Печерской обители, прося послать к нему в Чернигов блаженного Агапита-лечца, обладавшего даром исцеления. Однако Агапит, давший обет Господу никогда не покидать монастырских стен, отказался делать какое бы то ни было исключение для князя. Видя непоколебимость блаженного, княжий посланник стал умолять его передать умирающему целебное зелье. Нехотя, под давлением игумена⁷, Агапит послал Владимиру снадобье и «егда же князь вкуси зелиа, ту абие здрав бысть».

Владимир, возжелав отблагодарить своего спасителя, явился в обитель с богатыми дарами. Почтенный мних, однако, уклонился от встречи, и князь вынужден был оставить подарки игумену. Не успокоившись на этом, Владимир, со временем, послал к Агапиту «единого от бояр своих со многими дары». Посланный, войдя в келью к монаху, положил приношение, но Агапит ответил: «О чадю, николиже ни от кого же что взях, ныне ли погублю мзду свою злата ради, егоже не требую ни от кого же?». Боярин настаивал: «Отче, весть пославый мя, яко не требуеши сего, но мене деля утеши сына своего, емуже даровал еси здравие, се прими, дай же нищим». Мних, боярина ради, согласился принять дары, но велел передать князю: «Вся, еже имель еси, чюжа бяхуть, тебе, отходящу, не могущу взятии с собою, ныне раздай же требующим, яко сего ради избавил тя Господь от смерти, аз бо ничтоже ти бых успель. Не же ся послушай, да не постражеши того же». Взяв дары, Агапит выбросил их из кельи и скрылся. Боярин поведал о случившемся Владимиру. «Князь же не сме преслушатися чернца, но все имение свое раздасть нищим по словеси блаженаго»⁸.

⁷ «Принуждены же бывъ игуменом, дает ему зелие от своа яди, да даст болящему» — Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик: Волоколамский патерик. М., 1999. С. 40.

⁸ Там же. С. 40-41. Ср. в «некрологе», помещенном на смерть князя в Лаврентьевской летописи: «...И не щадяше имения своего, раздавая требующим...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 294).

Таким образом, опыт общения с Агапитом должен был на примере спасения собственной жизни убедить Владимира Мономаха в том, что, во-первых, земные богатства князя на самом деле ему не принадлежат, поскольку, умирая, он не сможет их взять с собой; во-вторых, князь должен раздать все свое имение нуждающимся, поскольку ради этого Бог (а не Агапит), избавил от смерти; в-третьих, если князь не поступит по слову Агапита, то подвергнется, по воле Божьей, новой смертельной опасности.

Князь, по-видимому, внял урокам старца и воспринял свое спасение как милость Господа, избавившего его от смерти для того, чтобы он подавал милостыню нуждающимся и защищал их⁹. Не случайно первая заповедь Владимира в «Поучении детям» гласит: «Первое, Бога деля и душа своя, страх имейте Божий в сердцах своемь и милостыню творя неоскудну, то бо есть начаток всякому добру»¹⁰. Далее, мотив милостыни, исходящей от праведного, занимает видное место в подборке цитат из псалмов¹¹. Милостыня, наряду с покаянием и слезами, относится князем к 3-м добрым делам, искупающим грехи¹². Не наставление ли Агапита звучит в словах Владимира: «А Бога деля не ленитесь, молю вы ся, не забывайте 3-х дель техъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодь, яко инии добрии терпятъ, но малым деломь оулучити милость Божью»¹³; «Куда же поидете, идеже станете, напоите, накормите оунеина»¹⁴, а также: «Избавите обидима, судите сироте, оправдаите

⁹ Конечно, христианин не мог не воспринять свое спасение, как милость Божью. Однако слова Агапита не только укрепили князя в этой вере, но и раскрыли глубинный смысл Божьей милости, предопределили модель поведения.

¹⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 241.

¹¹ См.: Пузанов В.В. «Гадание» Владимира Мономаха...: опыт реконструкции // Исследования по Русской истории и культуре: Сборник статей к 70-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. М., 2006. С. 186-225.

¹² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 243–244.

¹³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 244. И. М. Ивакин обратил внимание на параллели: в Прологе — «участа же (св. Василий Вел. и преп. Ефрем) творити добрая дела — молитве, посту, въздержанию, кротости, смирению, милостыни: та бо нетрудно въ царство небесное вводитьъ»; «во Второзаконии: заповедь, юже азъ заповедаю ти днесь, не тяжка есть (XX. 11)». «Мысль о том, что монашество не единственный путь ко спасению, довольно обычна» в древнерусских памятниках (См.: Ивакин И. М. Князь Владимир Мономах и его Поучение. Ч. 1: Поучение детям; Письмо к Олегу и отрывки. М., 1901. С. 99-101).

¹⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

вдовицю»¹⁵, и далее «Всего же паче *оубогых* не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и придавайте *сироте*, и *вдовицю* оправдате сами, а не вдавайте сильным¹⁶ погубити человека. Ни права, ни крива не оубивайте, ни повелевайте оубити его: аще будеть повинень смерти, а душа не погубяете никакаяже хрестьяны»¹⁷. «Тоже и худаго смерда и оубогые вдовице не даль есмь сильным обидети...»¹⁸.

Возможно, именно пример и слова Агапита пробудили во Владимире Мономахе то трепетное отношение и к другим христианским добродетелям, которое он старался передать своим детям: «Паче всего гордости не имейте в сердци и въ оуме, но рцемь: смертни есмы, днесь живи, а заоутра в гробь; се все честны еси вдаль, не наше, но твое, поручил ны еси на мало днии, и в земли не хороните, то ны есть великъ грехъ»¹⁹. Тот же мотив встречается и в Письме Олегу: «А мы что есмы, человеци грешнии лиси? — днесь живи, а оутро мертви, днесь в славе и въ чти, а заутра в гробе и бес памяти, ини собранье наше разделять. Зри, брате, отца наю: что взяста или чим има пороте? Но токмо оже еста створила души свои»²⁰.

Разумеется, «заповеди Агапита» полностью соответствуют общехристианским нормам, и могли быть усвоены Владимиром Всеволодовичем при иных обстоятельствах и от других учителей. Тем более что многие источники «Поучения» в этой части известны. Но не следует недооценивать наглядности уроков Агапита. Одно дело — отвлеченные наставления и нравоучения (будь то устные или письменные), и совсем другое — действенность нравственного примера, преподанного в состоянии между жизнью и смертью.

Другой, важный эпизод из жизни Владимира Мономаха, который мог повлиять на практическое осознание князем важности христианских ценностей, — трагические обстоятельства гибели в 1093 г. младшего брата Ростислава. Согласно КПП, Ростислав Все-

¹⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 243.

¹⁶ В Изборнике 1073 г., пророка Захарии: «Судь правьдньн соудите, и милость штедроты створите кьждо кь ближньюоумоу и въдовоу и сиротоу и пришьльца не насиляйте и зьлоби кьждого брата своего не помните... и клятвы лъживы не любите» (См.: *Ивакин И. М.* Указ. соч. С. 116).

¹⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 251.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245–246. Ср.: Изборник 1076 г. (См.: *Ивакин И. М.* Указ. соч. С. 127–128).

²⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 253.

володович накануне похода на половцев направился с дружиной в Печерский монастырь для молитвы и за благословением. По пути у него произошел конфликт с монахом, который предсказал князю и его спутникам смерть от воды. Ростислав велел утопить инока. Пребывая в ярости, князь «не восхоте благословения» и не пошел в обитель. «Володимерь же вниде в монастырь молитвы ради». Когда русские князья у Треполя побежали от половцев и начали переправляться через Стугну, Владимир «молитвою прееха реку..., Ростислав же утопе...»²¹. ПВЛ не сообщает о неблагочестивом поступке Ростислава, зато сочными красками рисует драматичную картину переправы: «И прибегоша к реце Стугне, и вбрде Володимерь с Ростиславомъ, [и] нача оутопати Ростиславъ пред очима Володимерима. И хоте похватити брата своего и мало не оутопе самъ. И оутопе Ростиславъ, сынъ Всеволожь. Володимерь же пребредь реку с малою дружиною, — мнози бо падоша от полка его, и боляре его ту падоша, — и перешедь на ону сторону Днепра, плакася по брате своемъ и по дружине своеи, и иде Чернигову печалень зело [...] Ростислава же искавше и обретоша в реце...»²².

Можно только предполагать, насколько эти события должны были потрясти Владимира Всеволодовича. На его глазах начинает тонуть младший брат. Владимир пытается подхватить его, и, видимо, вслед за Ростиславом уходит под воду. Каким образом спасается сам князь, или кто его спасает, неизвестно. Но суть, в общем-то, ясна: пытаюсь помочь согрешившему брату (вернее — помешать свершиться Божьему правосудию), Владимир Мономах сам едва не погибает. Господь в очередной раз спасает князя, но и предостерегает.

В «Поучении» Владимир Мономах нигде прямо не вспоминает ни о болезни и исцелении, ни о трагической гибели младшего брата. Более того, Ростислав упомянут в тексте «Поучения» лишь однажды («...с Ростиславом же оу Варина веже взяхом») ²³. И все же, как нам представляется, скрытые намеки и на болезнь, и на события связанные со смертью Ростислава в «Поучении» есть. Так, Владимир эмо-

²¹ КПП. С. 45.

²² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 220–221.

²³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 249. В литературе высказывались сомнения в том, что речь здесь идет о Ростиславе Всеволодовиче (см.: Вилкул Т. Л. К портрету Мономаха: тексты и версии // Вестник Удмуртского университета. 2004. № 3. Серия: История. С. 5).

ционально и образно рассказывает о своих охотничьих подвигах в период черниговского княжения, о том, каким опасностям подвергался от диких зверей, падал с коня и дважды разбивал голову, руки и ноги калечил, и спасся благодаря Господу²⁴. Не лежал ли князь при смерти после одного из случаев на охоте, когда его врач оказался бессильным и потребовалась помощь Агапита?

В конце «Поучения» Владимир возвращается к этой теме. Он подчеркивает, что не хвалит ни себя, ни своей смелости, но только Бога, который его «селико лет сблюд от техъ час смертныхъ...». Убеждая детей не бояться смерти «ни рати, ни от звери», и творить мужское дело «како... Богъ подасть», князь продолжает: «... оже бо язъ от рати и от звери и от воды, от коня спадався, то никто же вас не может вредитися и убити, понеже не будет от Бога повелено... Божие блюдонье леплее есть человекьскаго»²⁵. Таким образом, наряду с прочими, традиционными уже опасностями (война, охота, падение с коня) фигурирует и спасение от воды. Не о событиях ли 1093 г. здесь речь? Тогда понятно, почему прямо не говорится и о смерти Ростислава: поведение последнего накануне злощастной битвы отнюдь не красило ни его самого, ни его род.

Была в жизни князя и встреча с «послами братьев» на Волге, заставившая обратиться его к гаданию по Псалтири, которое открыло Владимиру Мономаху нечто такое, что он уверовал в свою избранность и решил не только зафиксировать результаты этого гадания, но и сопроводить их «Поучением»²⁶. Не менее показателен еще один пример из жизни Владимира Мономаха, хотя он, видимо, и не был столь же значим для утверждения князя на стезе христианских добродетелей и формирования у него убежденности в собственной богоизбранности, как и упомянутые выше. Владимир, впитавший и византийские, и русские традиции, как представляется, весьма серьезно относился ко всем видам клятвы, даже к языческой роте, которая осуждалась церковью и не считалась для христианина обязательной к выполнению²⁷. Из ПВЛ известно, как неохотно князь

²⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 251.

²⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 251–252.

²⁶ См.: Пузанов В. В. Указ. соч.

²⁷ О различии роты и крестоцелования см.: Стефанович П. С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // Средневековая Русь. Вып 5. М., 2004. С. 98–110.

дал свое согласие на избиение половецких послов (Итларевой чади): «Како се могу створити, роте с ними ходивъ». Только ответ дружины: «Княже! Нету ти в томъ греха; да они всегда к тебе ходяче роте, губяць землю Русьскую, и кровь хрестьянску проливають бесперестани»²⁸ якобы склонил его к принятию трудного решения²⁹. Вполне вероятно, впрочем, что летописец в данном эпизоде просто выгораживает Мономаха. Однако сам факт подобной записи, показывает, что: 1) участники тех событий с русской стороны и спустя годы вспоминали данный эпизод не без «осадка» в душе; 2) русские, в условиях обострения русско-половецкого противостояния пытались приспособиться к действиям нового противника и выработывали новые приемы борьбы с кочевниками; 3) эти приемы могли идти в разрез с многовековыми традициями восточнославянского общества и не вполне одобряться им; 4) требовалось определенное идеологическое обоснование, которое легитимировало бы несоблюдение роты в отношении половцев и сформировало бы лояльные отношения к такой практике в древнерусском обществе (по принципу — раз они так поступают, то и нам можно).

Вместе с тем, в «Поучении» Владимир Мономах говорит об этом событии достаточно нейтрально, упоминая его в числе других своих трудов и подвигов: «И паки Итлареву чадь избиха, и вежи ихъ взяхом, шедше за Голтавомь»³⁰. Нет ли здесь противоречия? С одной стороны, летопись рисует князя весьма удрученным тем, что он вынужден преступить роту, а с другой, сам Владимир в Поучении рассказывает об этом эпизоде, как об одном из своих подвигов? Умалчивая, правда, и это тоже показательно, о роте.

Возникает закономерный вопрос: а не способствовал ли этот случай, в той или иной степени, укреплению христианских принципов князя? Ведь человек, совершивший неблагоприятный поступок нуждается в оправдании, а только христианство могло оправдать нарушение клятвы, данной язычникам, тем более что саму роту рассматривало как грех. И не советовался ли он по этому поводу, что вполне естественно, с духовенством. Вопрос же о роте половцам в своем «Поучении» обходит стороной, по ряду причин. Во-

²⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 227.

²⁹ Подр. см.: *Толочко П. П.* Дворцовые интриги на Руси. Киев, 2001. С. 73-78.

³⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 249.

первых, это, все-таки, было не вполне социально престижное деяние. Если избиением половцев гордиться можно было, то способом оно — вряд ли. Во-вторых, как христианин, Владимир, возможно, просто пытался не будоражить лишней раз проблему роты. Ведь для христиан рота, тем более иноверцам, не существует. Такая позиция, быть может, успокаивала потревоженную совесть Мономаха. Иное дело — целование креста. Владимир не случайно акцентирует на этом внимание в «Поучении»³¹. Если это так, то тогда снимается и противоречие между ПВЛ и «Поучением» по вопросу об Итларевой чади. С одной стороны, Владимир гордится тем, что не нарушал крестного целования³² (а его он, действительно, видимо, не нарушал), а с другой — в число трудов и подвигов вносит избиение Итларевой чади, которой, незадолго перед этим, *ходил роте*.

Не в этом ли отношении христианина к язычникам заключался секрет особого успеха Владимира Мономаха в борьбе с половцами? В отличие от других князей, в той или иной степени скованных языческими условностями, он поступал в отношении врагов рода *русского, христианского* как библейские герои в отношении врагов иудейского народа?

В «Поучении детям» идеал доброго христианина, облеченного княжеской властью, в понимании самого Владимира Мономаха, предстает в наиболее полном и законченном виде. Главным для Владимира было показать, что соблюдение декларируемых им христианских норм вполне возможно, что лично он всегда имел страх Божий в сердце, и действовал по правде. Перефразируя Р. Пиккио³³, можно сказать, что Владимир Мономах не столько обращался к наиболее авторитетным религиозным текстам, сколько истолковывал выполнение церковных предписаний в княжой политике. И эта «церковная теория» и применение ее в практике княжеской деятельности, на первый взгляд, довольно сильно разнятся. Напри-

³¹ «Аще ли вы будете крестъ целовати к братьи или г кому, а ли оуправивше сердце свое, на нем же можете оустояти, тоже целуйте, и целовавше блюдете, да не, приступни, погубите душе свое» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245).

³² «Аще вы ся и гнева[е]те, не могу вы я ити, ни креста преступити» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 241).

³³ «Наставительный характер произведения заставляет нас поверить в то, что автор ... не столько обращался к наиболее авторитетным религиозным текстам русской Церкви, сколько истолковывал определенные предписания церковной политики» (Пиккио Р. История древнерусской литературы. М., 2002. С. 61).

мер, по мнению Р. Пиккио, в автобиографической части «Поучения» «идеализированный образ благочестивого князя уступает ... место человеку, обремененному тяжелыми заботами и не всегда одушевленного кротостью и благодушием»³⁴. По словам А. М. Панченко, «... в княжем ремесле в мирском поведении десятословие и нагорная проповедь им нимало не учитывались»³⁵. О том, что декларируемые в наставлениях идеалы Владимира Мономаха не согласуются с фактами из его «автобиографии» ведет речь и Е. Л. Конявская. «Например, — пишет она — рассказывая о походе с отцом на Полоцк, автор спокойно констатирует: “Ожгыше Полтескъ”. Не стыдится он упомянуть, что, пойдя в союз с половцами на Минск, “не оставихом у него ни челядина, ни скотины”»³⁶.

Но так поведение Владимира воспринимает современный исследователь, а не современник Мономаха и не сам князь. Для Владимира Всеволодовича, как и для его современников, описанный в «автобиографии» тип поведения князя, несомненно, общественно-одобряемый. Мономах, судя по всему, был искренне уверен в праведности своей жизни, которая могла служить наглядным образцом и для его сыновей, и для других князей. Если Владимир и являлся не вполне «нормальным» в плане благочестия, то «в обратную сторону». Далек не все князья были настолько благочестивы, как описанный в «Поучении» главный его герой. Причем изображенный в «Поучении» Владимир действовал, как и подобает «хорошему князю», не только в тех случаях, когда расправлялся с «погаными», но и в тех, когда брал на щит враждебные ему русские города и обращал в рабов их жителей. Владимир Мономах, действительно, не только не раскаивался по поводу того, что участвовал в сожжении Полоцка, с черниговцами и половцами разорил Минск, не оставив в нем «ни челядина, ни скотины», но и ставил эти деяния в длинный ряд своих подвигов³⁷. Но почему он, собственно говоря, должен был раскаиваться? Так поступали с врагами и до, и после него. Да и библейские герои, на которых равнялись благочестивые князья, были ли более

³⁴ Там же. С. 62-63.

³⁵ Панченко А. М. Эстетические аспекты христианизации Руси // Русская литература. 1988. № 1. С. 59.

³⁶ Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XVв.). М., 2000. С. 53-54.

³⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 247-248.

милосердны к противнику? Князю, в первую очередь, следовало заботиться о вверенной ему земле, а для этого наводить страх на реальных и возможных врагов³⁸. Что же касается защиты христиан, то она понималась, прежде всего, как защита от иноверцев. И здесь Мономах мог с гордостью заявить, что многих «сблюдь по милости своеи и по отни молитве от всех бедь»³⁹. Сходные оценки превалировали и в обществе. Поэтому трудно согласиться с Е. Л. Конявской, что «уроки», преподанные Владимиром Мономахом своим детям, «не выводятся непосредственно из его жизнеописания»⁴⁰.

Главное для князя, согласно «Поучению» — достичь царствия небесного и наставить на тот же путь спасения своих детей. В принципе, та же цель, что и для любого доброго христианина. О важности ее достижения для средневекового человека свидетельствует, например, введение догмата о чистилище у католиков⁴¹. Русские христиане эпохи Владимира Мономаха в не меньшей степени, чем их западноевропейские братья во Христе, нуждались в спасении⁴². Показательно, что в это время на Руси, судя по всему, широко были распространены слухи о том, что люди, обремененные семьями, спастись не могут⁴³, что спасение удел избранных — иноков. Духовенство и, как увидим, Владимир, пытались их опровергнуть. Но, человеку не только свойственно преувеличивать стоящие перед ним трудности, но и искать легкие пути их преодоления. Владимир здесь не исключение. Князь, как, видимо, и основная масса населения, пытается достичь спасения, если так можно выразиться, «малым потом». Его решение проблемы представляется гениально простым и эффективным. Читая соответствующую литературу⁴⁴ и, видимо, «спрошая» у духовенства, Владимир находит, как ему кажется, уникальную и необременительную «формулу» достижения царства небесного: покаяние + слезы + милостыня = царство небес-

³⁸ См., например, молитву Иллариона.

³⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 241.

⁴⁰ Конявская Е. Л. Указ. соч. С. 53.

⁴¹ См.: Гуревич А. Я. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. М.; СПб., 1999. С. 247-248.

⁴² Но на Руси эта «потребность» в рассматриваемое время, видимо, не стала еще массовой, в силу уровня христианизации Руси.

⁴³ См. Неделя 18 по всех святыхъ. Слово о князьяхъ // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. XII век. СПб., 2000. С. 228.

⁴⁴ Заметны здесь параллели с Изборником 1076 г.

ное⁴⁵ (а фактически: покаяние и слезы + милостыня = царство небесное)⁴⁶. Поражает, с какой настойчивостью Владимир умоляет детей следовать этому правилу и с глубокими отцовскими переживаниями за судьбу своих чад пытается втолковать им, что не тяжела эта заповедь Божья: «А Бога дея не ленитесь, молю вы ся, не забывайте 3-х дель техъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодъ, яко инии добрии терпятъ, но малымъ деломъ оулучити милость Божью»⁴⁷. Создается впечатление, что он меньше переживает за их земную жизнь⁴⁸, чем за жизнь небесную. Это вполне объяснимо. Средневековый человек, конечно, боялся смерти. Но еще больше он боялся погубить свою душу и, тем самым, обречь ее на вечные муки. Поэтому и поучая детей, и иллюстрируя эти поучения своими делами, Владимир обращает внимание на те дела, которые грехи «избывают». Желательно было избежать и проклятия со стороны своего населения. Именно этим Владимир мотивирует необходимость следить, чтобы отроки в селах не набедокурили: «Куда же ходяще путемъ по своимъ землямъ, не дайте пакости деяти отрокомъ, ни своимъ, ни чюжимъ, ни в селех, ни в житех, да не кляти вас начнуть»⁴⁹.

При чтении «Поучения» складывается впечатление, что вследствие напряженного ритма жизни, Владимиру Мономаху было не до воспитания детей в духе христианского благочестия. И необходимость учиться, о которой он неоднократно упоминает в своем «Поучении», видимо, рассматривалась как средство повышения престижа. Приводимый в связи с этим пример из жизни его отца Всеволода, который «дома сидя изумяше 5 языкъ», в качестве мотивации подразумевает уважение и честь от других стран⁵⁰, а не возможности, скажем, изучения Св. Писания. Сам Владимир Мономах,

⁴⁵ «Господь нашъ показал ны есть на врагы победу, 3-ми дель добрыми избыти его и победити его: покаяньемъ, слезами и милостынею. Да то вы, дети мои, не тяжка заповедь Божья, оже теми дель 3-ми избыти греховъ своихъ и царствия не лишитися» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 243–244).

⁴⁶ Ср.: «Первое, Бога дея и душа своя, страх имейте Божий в сердци своемъ и милостыню творя неоскудну, то бо есть начатокъ всякому добру» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 241).

⁴⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 243–244.

⁴⁸ Ср. с Письмом к Олегу.

⁴⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

⁵⁰ «Якоже бо отецъ мой дома сидя изумяше 5 языкъ, в томъ бо честь есть от инехъ земель» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246).

судя по вышедшим из-под его пера текстам, Св. Писание знал не плохо по меркам древнерусского общества. О степени же познаний в этой сфере своих детей Владимир, похоже, не ведал, но, видимо, отдавал себе отчет в том, что Моношашичи, скорее всего, молитв толком не знают, за исключением «Господи помилуй». Казалось бы, заботливый отец, потративший столько усилий на переписывание «святых словес», должен был посоветовать сыновьям восполнить этот пробел. Ничего подобного. Владимир, как и в случае с «формулой» спасения души, направляет их по самому простому пути: «Аще и на кони ездяче не будет ни с кым орудья, аще инех молитвъ не оумеете молвити, а «Господи помилуй» зовете беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицю ездя»⁵¹. То есть, главное, в период вынужденного (пусть и относительного) безделья, не пускать в голову пустые и не вполне пристойные мысли, и использовать это время с пользой для души, творя беспрестанно молитву. «Господи помилуй» для этого вполне достаточно.

Трудно счесть обременительным и такое пожелание: «Аще вы Богъ оумякчить сердце, и слезы своя испустите о гресех своих, рекуще: якоже блудницу и разбойника и мытаря помиловаль еси, тако и нас грешных помилуй! И в церкви то деите и ложася. Не грешите ни одну же ночь, аще можете, поклонитися до земли; а ли вы ся начнетъ не мочи, а трижды»⁵². «Не забывайте» того и «не ленитесь», продолжает наставлять детей Владимир Мономах, «темь бо ночным поклоном и пенем человекъ побежает дьявола» и искупает дневные грехи⁵³.

⁵¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245. На возможную связь этого совета с Изборником 1076 г. в отношении к немногословной молитве («Рече старьць не преоудряи молитвы своя многы(ми) словесы. да не пыгание словесьное раздвоить ся оумь. едино бо слово. мьздоимьче Бога оумоли...») указывал Н.А. Мещерский (*Мещерский А. Н. Избранные статьи*. СПб., 1995. С. 86-87). Возможно, такая зависимость имела место. Однако в «Изборнике», видимо, речь шла о краткости молитвы в соответствии с христианской традицией, восходящей к Новому завету, освящающему ее словом самого Иисуса Христа: «Молящиеся же не лишше глаголите, якоже язычницы...» и т. д. (Матф. 6, 7-13). Владимир же краткость истолковывал сообразно конкретной ситуации, своим воззрениям и, видимо, уровню познаний в этой сфере русского князя того времени. Возникает закономерный вопрос: «Неужели княжичи могли даже не знать «Отче наш»?» — молитву, данную самим Иисусом Христом (Матф. 6, 7-13; Лук. 11, 1-4).

⁵² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245.

⁵³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 245.

Однако князя заботило не только спасение душ его чад. Их «земная безопасность» ему тоже дорога, и он, умудренный опытом, дает им вполне практические советы, которые должны были способствовать как победам на рати, так и сохранению жизни: «На воину вышедъ, не ленитесь, не зрите на воеводы; ни питью, ни еденю не лагодите, ни спанью; и стороже сами наряживаите⁵⁴, и ночь, отовсюду нарядивше около вои тоже лязите, а рано встанете; а оружья не снимайте с себе вборзе, не розглядавш ленощами, внезапу бо человекъ погыбаеть»⁵⁵. Но смерти бояться не должно, ни от рати, «ни от звери, но мужьское дело» творить «како... Богъ подасть. Оже бо язъ от рати, от звери, и от воды, от коня спадаея, то никто же вас не можетъ вредитися и оубити, понеже не будет от Бога повелено. А иже от Бога будетъ смерть, то ни отецъ, ни мати, ни братья не могутъ отъяти, но аче добро есть блюсти, Божие блуденье леплее есть человекьскаго»⁵⁶.

Заботится князь и о престиже своих сыновей, как хозяев и правителей, о том, чтобы их деятельность воспринималась обществом в выгодном ракурсе⁵⁷. А для этого, помимо надлежащего исполнения своих функций, князь не просто должен быть близок к людям, он должен быть близок, буквально, каждому, и в повседневной будничности, и в печали⁵⁸. Ну и конечно, высокому социальному статусу

⁵⁴ Дисциплина в древнерусской армии, видимо, была не на высоте, даже по средневековым меркам. ПВЛ, сообщая о боевых действиях, неоднократно отмечает факты неповиновения князьям, самовольного принятия решений воинами. О проблемах с дисциплиной свидетельствуют и иностранные источники. Особенно, если анализировать сообщения Генриха Латвийского, страдала караульная служба (См.: Пузанов В. В. «Хроника Ливонии»: военная организация на Руси первой четверти XIII века глазами крестоносца // Вестник Удмуртского университета. 2004. № 3. Серия «История». С. 92-106).

⁵⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

⁵⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252; Стб. 252, примеч. к.

⁵⁷ «В дому своемъ не ленитесь, но все видите; не зрите на тивуна, ни на отрока, да не посмеются приходящи к вам ни дому вашему, ни обеду вашему. [...] Куда же ходяще путемъ по своимъ землямъ, не дайте пакости деяти отрокомъ, ни своимъ, ни чужимъ, ни в селех, ни в житех, да не кляти вас начнуть. Куда же поидете, идеже станете, напойте, накормите оунеина; и боле же чтите гость, откуда же к вам придетъ, или простъ, или добръ, или соль, аще не можете даромъ, брашном и питьемъ: ти бо мимоходячи прославять человека по всемъ землямъ, любо добрымъ, любо злымъ» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246).

⁵⁸ «Болнаго присетите; надъ мертвеца идете, яко вси мертвени есмы. И че-

князя должен соответствовать его моральный облик⁵⁹. Трудно сказать, кто первым догадался, что «повторение — мать учения». Владимир, судя по всему, уже знал это нехитрое правило: «Аще забываете всего, а часто прочитайте: и мне будет бе-сорома, и вамъ будетъ добро»⁶⁰.

Несомненно, что в эпоху Владимира Мономаха христианство пустило достаточно глубокие корни в сознании высших слоев общества и населения крупных городов. Будь это иначе, вряд ли бы христианские пассажи князя могли достичь цели. А он здесь рассчитывал на определенный резонанс. Даже если допустить, что «Поучение» писалось для узкого круга лиц, то письмо Олегу, по своей форме подлежало более широкой огласке. И если отправитель апеллировал к христианским ценностям, то, следовательно, он рассчитывал на определенный и, понятно, положительный резонанс. Конечно, по формальным меркам даже князя в рассматриваемое время оставались еще во многом *язычниками*. Но ведь сами эти «язычники» считали себя *христианами*. И Владимир оперировал к этому *христианскому самосознанию* «язычников», наглядно показывая, что он тверже остальных в вере, а, следовательно, и выше. Эти своеобразные «проповеди» князя ложились на благодатную почву, особенно в условиях обострения противостояния с половцами. Внешний фактор также способствовал укоренению православия на Руси. Фактически противостояние выливалось не только в этническую, но и в религиозную форму: нападениям *язычников* противостояли *христиане*. Надо отдать должное Русской церкви, которая оперативно среагировала на изменившуюся ситуацию и своей проповедью христианского братолюбия противостояла усобицам, а выведением конфликта в межрелигиозную плоскость содействовала мобилизации сил для борьбы с половцами. Это был мощный идеологический фактор, оказывавший все большее и большее воздействие на общество. Взгляды Владимира Мономаха хорошо вписывались в эти тенденции.

Говоря об особом месте Владимира Мономаха среди русских князей, о том, что его мать была гречанкой, носителем богатых

ловека не минете, не привечавше, добро слово ему дадите» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246).

⁵⁹ «Лже блудися, и пьянства, и блуда, в томъ бо душа погыбаеть и тело»; «Жену свою любите, но не дайте имъ надъ собою власти» ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

⁶⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

христианских традиций, не будем забывать, что и по отцовской линии он являлся христианином уже в 4-м поколении. К началу XII в. в крупных городах большинство населения являлось христианами в 4-м и более поколениях. И если мы внимательно присмотримся к княжеской и боярской среде, то христианские добродетели Владимира Мономаха, конечно, не померкнут, но и не покажутся совсем уж исключительными. Например, сам Владимир признается, что отказаться от кровной мести Олегу за гибель Изяслава его побудило смирение старшего сына Мстислава⁶¹.

Показателен в этой связи и образ современника Владимира Мономаха, его двоюродного брата, Давида Святославича, в «Слове о князьях». Давид, согласно «Слову...», ни к кому не питал вражды, усмирял поднявшихся на него ратью покорностью («покорениемъ своимъ»), если кто из князей «кривду створяше к нему..., он же все на себе притираше»⁶². Давид был необычайно крепок в соблюдении крестоцелования. Настолько, что соблюдал его даже тогда, когда другие по отношению к нему самому не соблюдали⁶³. Святославич никого не обижал, никому не творил зла, и «братья же его» за это «все слушахуть его, яко отца, и покоряются ему, яко господину». Как следствие всего этого — «въ велице тишине бысть княжение его». За такое благочестие прославил Бог угодника своего: перед смертью князя явился ангел в облике голубя и сел ему на грудь, после чего умирающий «душу испусти»; терем, где находилось тело князя, наполнился благоуханием; явилась звезда на небе и встала над телом князя; солнце, по велению господина, не заходило до тех пор, пока князя не положили в гроб. Здесь же, на примере Давида опровергаются «некая невегласы», утверждавшие, что имеющим семьи спастись невозможно: «Се бо князь не единъ домъ имаше но многи, князь всеи земли Черниговьской»⁶⁴.

Таким образом, Владимир Мономах — личность столь же сложная, сколь и яркая — в проявлении своих религиозных взглядов и христианской модели поведения отражает важнейшие черты своего времени.

⁶¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252.

⁶² Неделя 18 по всех святыхъ. Слово о князьяхъ. С. 226-228.

⁶³ «Кому ли крестъ целоваше, въ весь животь свои не ступаше. Аще кто къ нему не исправляше целования, он же одинако исправляше...» (Там же. С. 228).

⁶⁴ Там же. С. 228.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

А. В. ЯКУБ

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ СТЕРЕОТИПА «НОРМАННА»

НА МАТЕРИАЛЕ «АННАЛОВ КОРОЛЕВСТВА ФРАНКОВ»

Одним из наиболее интересных источников эпохи раннего Средневековья, и, в частности, эпохи Каролингов, были анналы. Все франкские анналы могут быть разделены на два больших вида. Первую составляют так называемые «малые анналы», которые характеризуются более примитивной формой изложения материала, обычно имеют дело с событиями VIII – начала IX вв. и весьма редко затрагивают последующие столетия. По месту их происхождения «малые анналы» могут быть разбиты на четыре группы: имеющие происхождение из региона Кельн — Трир; связанные с округой города Мец; группирующиеся в регионе Мурбах, Эльзас и Швабия; и, наконец, из области вокруг Зальцбурга и Баварии. К сожалению, особенностью этих анналов является то, что практически ни одно из этих сочинений не сохранилось в подлиннике. Все они представлены более поздними копиями, среди которых попадаются тексты, дошедшие до нас только в виде изданий, предпринятых в XVII веке антикварами¹. Такая специфическая форма сохранности создает дополнительные трудности при поиске ответа на главные для любого источника вопросы: когда в действительности были написаны эти анналы, и кто был их автором. Другими словами, мы не обладаем информацией о том, насколько близко по времени находился человек, фиксировавший те или иные события, к самим этим событиям, и, таким образом, насколько адекватно они воспроизводились. Однако нельзя полностью отрицать историческую ценность этих сочинений раннесредневековых авторов, поскольку они зачастую по-прежнему остаются единственными ин-

¹ *McKitterick R.* The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751–987. London, 1983. P. 3-5.

форматорами о событиях, имевших место в столь отдаленные от современности эпохи. Их ценность подтверждается также тем фактом, что многие из этих анналов послужили своеобразным фундаментом для создания более поздних сочинений, аналогичных по форме, но с более насыщенным содержанием.

Именно к такому виду относятся так называемые «большие анналы», среди которых, безусловно, первыми были знаменитые «Анналы королевства франков». Первоначальное их название звучало как «Большие Лоршские анналы», а свое современное название они получили по инициативе Л. фон Ранке, обратившего внимание на их «официальный» характер². Однако, по мнению современного специалиста в области изучения природы средневекового историописания Б. Гене, «Анналы королевства франков» скорее следует отнести к официозной литературе, поскольку власти, фактически формируя на такого рода сочинения своеобразный социально-политический заказ, тем не менее, полностью не ручались за изложенные в них факты³.

Своеобразие «Анналов королевства франков» заключается и в том, что они сохранились в двух версиях. Первую версию условно можно обозначить как «Лоршская версия». Текстуально она распадается на несколько частей, что, прежде всего, связано с наличием нескольких авторов, которые последовательно излагали события с 741 по 829 год. Автор первой части описал события с 741 по 788 год, используя какие-то ранние, оставшиеся неизвестными современными историкам, анналы. Вторая часть анналов принадлежит этому же человеку, но теперь, описывая события с 788 по 795 год, он явно выступает в качестве их современника, передавая их с большим запасом информации. Затем автор сменился, и изложение событий с 795 по 807 год характеризуется иным авторским стилем. Вслед за ним третий автор довел изложение событий зенита славы Франкской империи до 820 года. Наконец, четвертый автор уже

² *Annales Regni Francorum inde ab A. 741 usque ad A. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses Maiores et Einhardi*. Ed. G. H. Pertz, F. Kurze. Hannoverae, 1895 (neudruck 1950). Далее — ARF.

³ Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М., 2002. С. 382-383.

утрачивает свою анонимность. По мнению большинства специалистов, этим автором был аббат Хилдуин из Сен-Дени, который и завершил «Анналы королевства франков» 829 годом.

Вторая версия «Анналов» обычно характеризуется как отредактированная, а в качестве редактора предлагается знаменитый Эйнхард. Поэтому в историографии за ней закрепилось название «Так называемые анналы Эйнхарда». Однако и поныне вопрос о том, был ли Эйнхард автором этой отредактированной версии, остается во многом открытым и дискуссионным. Аргументы высказываются как «за», так и «против» его авторства. Признано лишь, что язык «версии Эйнхарда» очень схож с языком реального Эйнхарда, оставившего разного рода сочинения, когда в анналах описываются события после 808, но не позднее 817 года. Это позволило М. С. Петровой на основе сравнительного текстологического анализа наиболее знаменитого сочинения Эйнхарда «Жизнь Карла Великого» и отредактированной версии анналов поддержать мнение о том, что данную версию «Анналов королевства франков» можно атрибутировать Эйнхарду. Вероятно, историограф и панегирист Карла Великого мог, следуя раннему тексту «Лоршской версии» и используя материалы дворцовой библиотеки, расширить и дополнить событийный ряд излагаемого материала. Сам же текст, скорее всего, редактировался уже после смерти Карла Великого, поскольку в отличие от «Лоршской версии», автор не боится говорить о неудачах и провалах политики великого императора⁴.

Еще одной примечательной особенностью «Анналов королевства франков» является тот факт, что обе версии практически в течение тысячелетия существовали независимо друг от друга, живя самостоятельной жизнью. Первой и наиболее удачной попыткой представить их как единое целое по-прежнему остается издание, подготовленное Г. Пертцем и осуществленное в конце XIX века

⁴ См.: Петрова М. С. Литературные и исторические источники Эйнхарда // Эйнхард. Жизнь Карла Великого. М., 2005. С. 209-217, прим. 8-9; Левандовский А. П. Эйнгард. «Жизнь Карла Великого» // Левандовский А. П. Карл Великий. Через империю к Европе. М., 1995. С. 178-179; Каролингская эпоха. Из истории Западной Европы в раннее Средневековье. Сборник документов. Под ред. А. А. Сванидзе, Г. П. Мягкова. Казань, 2002. С. 114-118.

Ф. Курце. Но и Средневековье знало совместное существование в одном кодексе обеих версий. Наиболее древним таким кодексом является Венский кодекс 510, составленный еще в IX веке, а первая попытка в печатном виде представить подобное соседство было предпринята в так называемом кодексе Г. Канизио, изданном в Ингольштадте в 1603 г. К старейшим кодексам, в которых содержится текст «Лоршской версии» с незначительными добавлениями и исправлениями, относятся Ватиканский кодекс королевы Кристины 617 (рукопись IX в.), Парижский кодекс 10911 (рукопись IX в.), Венский кодекс 473 (рукопись IX в.). «Версия Эйнхарда» в ее старейшем виде сохранилась, кроме уже названного выше Венского кодекса 510, лишь в рукописях X века, Парижском кодексе 5942 и кодексе Монако 23618⁵.

Эти рукописи не только составили основу издания Ф. Курце. В не меньшей степени они отвечают нашим интересам, когда речь заходит о том, как, с одной стороны, воспринималась «норманнская проблема» в каролингском обществе конца VIII – первой трети IX в., а с другой, как сами эти кодексы стали основой для начала формирования историографической традиции в изложении данной проблемы.

Итак, где же, по мнению авторов анналов, находилась «страна северных людей», Nordmannia? Прежде всего, следует указать на то, что данный топоним присутствует во всех ранних кодексах и в обеих версиях анналов. Однако частоту его использования не следует преувеличивать, более того, само написание данного топонима еще не приобрело устойчивого вида⁶. Но при этом Nordmannia

⁵ ARF. S. VIII-XV. Попытка Ф. Курце создать stemma рукописного наследия «Анналов королевства франков» у современных исследователей вызывает некоторое сомнение. Так, Б. Гене вообще высказывает мнение, что построением stemma не следует увлекаться, поскольку вплоть до настоящего времени эта методика остается крайне несовершенной ввиду большого количества лакун и чрезмерного обилия гипотез (Гене Б. Указ. соч. С. 293-294). Тем не менее, найденные к началу XX века историками сохранившиеся тексты обеих версий остаются довольно многочисленными, и что самое для нас важное: все они весьма устойчивы в текстуальном плане.

⁶ ARF, a. 777. S. 48: "...in partibus Nordmanniae confugium fecit"; a. 782. S. 62: "...Widochindo, qui fuga lapsus est partibus Nordmanniae"; a. 810. S. 131:

имеет вполне осязаемую географическую привязку, которая, правда, реконструируется в основном по косвенным данным. В-первых, все конунги «северных людей», вступающие в разного рода политические контакты с Франкским государством, происходят из датских земель⁷. Во-вторых, в анналах содержится, правда единичное, упоминание о границе, разделявшей Франкию и Нордманию⁸, а также о существовании некоей «Норманнской марки», которая явно располагалась также на границе с датскими землями⁹. Однако мы ни разу не найдем в тексте анналов прямого отождествления Нордмании с Данией, хотя принадлежность данов к «северным народам» авторами не опровергается. Но, с другой стороны, мы не находим и какого-либо противопоставления Нордмании и

“...classum ducentarum navium de Nordmannia...”; a. 820. S. 153: “...de Nordmannia vero tredecim piraticae naves...”; a. 822. S. 159: “...et legationes de Nordmannia”; a. 823. S. 162: “Venerat et Harioldus de Nordmannia...”, “...totius regni Nordmannorum”; a. 825. S. 168: “...Godefridi de Nordmannia de legatos...”. В целом, правописание данного топонима существенных изменений в рукописях более поздних столетий не претерпевало: nordimannia (IX–X вв.); nordmannia (X в.), nordmannicae (X в.), nordmanniae (X–XI вв.), Normanniae (XVI в.). Лишь однажды в Венском кодексе 612 XI в. мы можем видеть написание данного топонима как Normandia, где переписчик фиксирует факт нападения (sic!) на берега Фландрии неких пиратов, прибывших из Нормандии. (ARF, a. 820. S. 153: “...de Normandia vero tredecim piraticae naves egressae primo in Flandrensi litore...”; во всех других манускриптах топоним фиксируется традиционно как Nordmannia). Однако Фландрии как геополитической единицы в начале IX века просто не существовало. В данном случае, вероятно, имел место факт осовременивания событий переписчиком, знавшим исключительно французскую Нормандию и соседствовавшее с ней графство Фландрия. Поэтому вряд ли будет корректным применение топонима «Нормандия», как это делает М. С. Петрова, к описанию событий начала IX века (Петрова М. С. Указ. соч. С. 216).

⁷ ARF, a. 823. S. 162: “Venerat et Harioldus de Nordmannia...” (ранее идентифицируется как: ARF, a. 814. S. 141: “Harioldus et Reginfridus reges Danorum”); a. 825. S. 168: “...Godefridi de Nordmannia legatos audivit ac pacem...” (позднее идентифицируется как: ARF, a. 827. S. 173: “Interea reges Danorum, filii videlicet Godfridi Herioldum de consortio regni eicientes Nordmannorum finibus excedere compulerunt”).

⁸ ARF, a. 817. S. 147: “...Gluomi custos Nordmannici limitis”.

⁹ ARF, a. 825. S. 168: “...cum eis in marca eorum...”; a. 828. S. 175.

Дании. Фактически, можно говорить о том, что авторы анналов объединяют геополитическое содержание этих топонимов.

Этот вывод находит свое подтверждение, когда речь уже идет об этнониме «норманны». Данный этноним также отнюдь не частый гость на страницах анналов, хотя первое упоминание о норманнах присутствует в кодексах IX века. Именно тогда складывается одна из наиболее устойчивых для западноевропейской средневековой историографии форм его написания — «Nordmanni»¹⁰. Но говорить о том, что подобное написание приобрело монополюсный характер, нельзя. Даже в различных кодексах «Анналов» мы можем обнаружить достаточно большое количество этих форм: nortmani¹¹, nortmanni¹², nordusmanni¹³, northmanni¹⁴, nordanimni¹⁵, nordomanni¹⁶.

Однако текст анналов свидетельствует о том, что этноним «норманны» не стал еще для авторов и переписчиков IX в. термином обобщающим, поглощающим конкретную этническую принадлежность выходцев с Севера. Тенденция к этому только начинает зарождаться и может быть обнаружена лишь дважды. В обоих случаях речь идет о деяниях, которые в более поздней каролингской и посткаролингской историографии приобретут характер своеобразной визитной карточки норманнов, а именно, о пиратстве. Первый раз речь идет о событиях 800 года. И тут мы можем наблюдать весьма любопытную картину. «Лоршская версия» знает об этих пиратах, разграбивших побережье Галлии, но не знает их на-

¹⁰ ARF, a. 782. S. 60: "...convenerunt Nordmanni"; a. 782. S.61: "...qui ad Nordmannos profugerat"; a. 782. S. 63: "...perpetrata ad Nordmannos se contulerat"; a. 812. S.137: "Classis etiam Nordmannorum..."; a. 813. S. 138: "...ad confinia Nordmannorum"; a. 828. S. 175: "...cum in confinibus Nordmannorum"; a. 829. S. 177: "Nordmannos velle Transalbaniam...".

¹¹ Венский кодекс 510 (IX в.): ARF, a. 782. S. 60.

¹² Венский кодекс 473 (IX в.), Сен-Бертенский кодекс (X в.), Венский кодекс 612 (XI в.): ARF, a. 782. S. 60; a. 812. S. 137; a. 813. S. 138; a. 828. S. 175; a. 829. S. 177.

¹³ Парижский кодекс 5942 (X в.): ARF, a. 828. S. 175; a. 829. S. 177.

¹⁴ Венский кодекс 612 (XI в.): ARF, a. 782. S. 60.

¹⁵ Ганноверский кодекс XIII, 858 (XI в.): ARF, a. 812. S. 137.

¹⁶ Кодекс Монако 17736 (XII в.): ARF, a. 782. S. 61.

циональной принадлежности. Такая анонимность, согласно стемме рукописей, может быть обнаружена вплоть до кодексов XI века включительно¹⁷. Но в «версии Эйнхарда» мы находим прямое уточнение о том, что эти пираты были норманнами¹⁸.

Подобная противоречивость может объясняться по-разному. Первое предположение может заключаться в том, что пираты 800 года действительно не были норманнами, и тогда обвинение их в пиратстве в это время, характерное для последующих поколений, является ложным. С другой стороны, имеет право на жизнь и второе предположение, построенное на уточнении Эйнхарда о том, что пираты были норманнами, и Эйнхард, внося это уточнение, был в этом абсолютно уверен. Но встать полностью на позицию Эйнхарда все же нельзя, поскольку, как мы уже говорили, свою редакцию анналов он осуществлял уже после смерти Карла Великого, когда отношения между Франкской империей и данами, отождествляемыми им с норманнами, приняли весьма напряженный характер. В этом случае у Эйнхарда могло появиться желание сознательно приписать норманнам резко отрицательные качества пиратов — грабителей и убийц.

Второй случай обвинения норманнов в пиратстве присутствует уже в обеих версиях. Но он не касается прямо взаимоотношений Франкской империи с северными народами. В данном случае речь идет об их нападении в 812 году на Ирландию и Шотландию¹⁹.

Столь мизерное количество упоминаний о норманнах — пиратах на страницах «Анналов королевства франков» служит, на наш взгляд, дополнительным аргументом в пользу того, что ни сами

¹⁷ ARF, a. 800. S. 110: "...quod tunc piratis infestum erat" (Ватиканский кодекс 617, IX в.; Парижский кодекс 10911, IX в.; Венский кодекс 473, IX в.; Ватиканский кодекс 213, X в.; Санкт-Петербургский кодекс, X в.; Сен-Бергенский кодекс, X в.; Парижский кодекс 5941 A, XI в.; Венский кодекс 612, XI в.).

¹⁸ ARF. S. 111: "...quod tunc piratis Nordmannicis infestum erat" (Венский кодекс 510, IX в.; Парижский кодекс 5942, X в.; кодекс Treverensis 1286, XI в.; Ганноверский кодекс XIII, 858, XI в.; кодекс Монако 17736, XII в.).

¹⁹ ARF, a. 812. S. 137: "Classis etiam Nordmannorum Hiberniam Scottorum insulam adgressa commissoque cum Scottis proelio parte non modica Nordmannorum interfecta turpiter fugiendo domum reversa est".

авторы анналов, ни те, для кого они писали и кто мог стать читателями этого сочинения, не были еще склонны представлять норманнов исключительно в негативном свете и видеть в них архизлобных врагов Империи. Для них норманны — прежде всего ближайшие соседи франков, с которыми они столкнулись в результате активной политики Карла Великого в деле покорения саксов и инкорпорирования саксонских земель в состав Франкской империи. Другими словами, такими соседями могли быть только даны, и этим этнонимом авторы анналов оперируют достаточно активно. Прежде всего, он обозначает особый народ, такой же, как сами франки²⁰. Территория, которую они населяют, предстает перед анналистами как особое «отечество данов»²¹. Более того, жители этой территории говорят на языке, который прямо определяется как датский²². Они имеют над собой вождей — «королей». Так, Сигифрид, Готфрид, Хариольд, Рeginфрид именуются исключительно как «короли данов»²³. Кроме того, среди данов существует прослойка знатных (*primoribus*), которые принимают самое активное участие в политической жизни как внутри своей страны, так и в рамках политических контактов с Франкской империей. Именно даны фактически поглощают все геополитическое пространство Нордмании, наглядным примером чего является описание событий 813 года, связанных с прибытием ко двору нового императора Людовика Благочестивого посольства датских «оптиматов»²⁴. Но, что весьма

²⁰ ARF, a. 811. S. 134: "...utriusque gentis, Francorum scilicet et Danorum".

²¹ ARF, a. 821. S. 156: "De parte Danorum omnia quieta eo anno fuerunt...".

²² ARF, a. 806. S. 126: "...lingua Danorum Reric".

²³ ARF, a. 777. S. 49: "...Sigifridum Danorum regem"; a. 782. S. 61: "...Sigifridi reges Danorum"; a. 798. S. 103: "...Sigifridum regem Danorum"; a. 804. S. 118: "...Godofridus rex Danorum"; a. 808. S. 125: "...Godofridum regem Danorum"; a. 809. S. 128: "...Godofridus rex Danorum"; a. 810. S. 133: "Godofrido Danorum rege mortuo"; a. 812. S. 137: "...Horioldus et Reginfridus reges Danorum"; a. 814. S. 145: "Harioldus et Reginfridus reges Danorum..."; a. 817. S. 145: "Filiis quoque Godofridi regis Danorum..."; a. 827. S. 173: "...Hohrici filii Godoifridi regis Danorum".

²⁴ ARF, a. 813. S. 138: "Missi sunt de hoc conventu quidam Francorum et Saxonum primores trans Albim fluvium ad confinia Nordmannorum, qui pacem cum eis secundum petitionem regum illorum facerent et fratrem eorum redderent. Quibus cum pari numero — nam XVI erant — de primatibus Danorum in loco

примечательно, мы не найдем в тексте анналов прямого отождествления Норманнии с датскими землями и их владыками, что, по нашему мнению, свидетельствовало о ненужности подобного отождествления. И для авторов, и для читателей «даны» и «норманны» были просто-напросто синонимами, а сами отношения между франками и данами — норманнами не выходили за рамки привычных отношений между Империей и варварскими народами, жившими по периферии ее границ.

Подтверждением этого вывода, на наш взгляд, может служить смена приоритетов в использовании авторами «Анналов королевства франков» обоих этнонимов. Так, первый автор анналов, описывая события до 795 года, использовал оба этнонима. Второй автор использует в «Лоршской версии» исключительно этноним «даны». Зато авторы обеих версий, когда они излагают события до 817 года, активно используют, фактически как синонимы, оба этнонима. Эту традицию сохраняет последний автор анналов, Хильдуин из Сен-Дени, хотя он уделяет весьма незначительное внимание событиям, связанным с контактами с северным миром.

Итак, «Анналы королевства франков» служат еще одним подтверждением вывода, который возникает в результате исследования авторских сочинений, и, прежде всего, «Жизни Карла Великого» Эйнхарда, о том, что для каролингской историографии выходцы с Севера скорее «даны», нежели «норманны». Для них «даны» не обладают еще какой-то специфической *Normannitas*. Они не более агрессивны или опасны для Империи, по сравнению, например, с другими соседями франков, в частности, славянскими племенами. Они все еще находятся за пределами Франкской империи, оставаясь лишь потенциальным врагом.

deputato occurrissent, iuramentis utriusque factis pax confirmata et regum frater eis redditus est”.

Д. В. ИЛЬИН

КОНЦЕПЦИЯ ПАРТИЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОППОЗИЦИИ В ТРУДАХ ДЭВИДА ЮМА

Теория политической оппозиции, вписывающаяся в концепцию двухпартийной системы, представляет собой важный элемент в либеральной модели демократии. Обращение к историческому опыту англичан, «первопроходцев», создавших двухпартийную систему, представляется актуальным в контексте современной российской политической культуры.

Проблема политической оппозиции была впервые сформулирована Болингброком в начале XVIII в.¹ Ее разработка получила свое продолжение в концепции партийно-политической оппозиции, которая разрабатывалась ученым, философом, историком эпохи Просвещения Дэвидом Юмом (1711–1775)².

Оформление концепции Юма в связи с его проектами реформирования избирательной системы Англии проходило в новых общественно-политических условиях. Во второй половине XVIII в. в политической жизни Великобритании наблюдался поворот к реакции, связанный со вступлением на престол в 1760 г. Георга III, который, в отличие от предшественников, стремился к единоличному правлению. В ситуации крайнего недовольства народа, с одной стороны, и нежелания короля идти на уступки, с другой, наиболее реалистично настроенные политики из партии тори начали опасаться, что политика Георга приведет либо к революции, либо к деспотизму. Возникло движение «новых тори», которые предложили партии вигов объединиться и, составив единую оппозицию ко-

¹ О концепции Болингброка см.: *Рубинштейн Е. Б.* Общественно-политические взгляды лорда Болингброка. Кустанай, 1995. С. 44-118; *Лабутина Т. Л.* Культура и власть в эпоху Просвещения. М., 2005. С. 323-326.

² В числе основных работ Д. Юма: трактат «О человеческой природе», «Естественная история религии», «Диалоги о религии»; историческое сочинение «История Англии»; очерки «О происхождении правления», «О первоначальном договоре», «О первоначальных принципах правления», «О партиях вообще» и др. См.: *Юм Д.* Соч. в двух томах. М., 1966.

ролю, выполнить ту функцию контроля и сдерживания, которую они должны были исполнять ранее по отношению друг к другу.

Дэвид Юм усматривал в партийно-парламентской оппозиции эффективное средство предотвращения тирании короля. Он резко осуждал борьбу фракций и партий друг с другом в ситуации, когда необходимо было объединиться для противодействия королю. Борьба фракций, по Юму, приводит к ослаблению партий. Каждая из них пытается заручиться поддержкой монарха, который, в свою очередь, «сравливают» партии. В результате обе партии еще больше дробятся на фракции, и поэтому ни одна из них не имеет достаточно сил, чтобы сформировать самостоятельно (без поддержки монарха) правительство, способное удержаться у власти. Юм относился к партийным фракциям отрицательно: «В той мере, в какой люди должны почитать законодателей, им следует презирать основателей сект и фракций, так как влияние фракций противоположно влиянию закона»³. Фракции, на взгляд Юма, подрывают существующую систему правления, порождают вражду среди людей одной нации. Когда люди действуют как члены фракций, они склонны без стыда и угрызения совести пренебречь узами чести и морали. «Трудность устранения фракций заключается в том, что они размножаются естественным путем обычно несколько столетий, и дело кончается распадом системы правления. Наиболее легко фракции размножаются при свободных системах правления»⁴. Между тем, законодатели в силах искоренить фракции, распределяя более равномерно поощрения и наказания среди их членов.

Далее Юм останавливался на вопросе о классификации фракций. На его взгляд, фракции делятся на «личные», которые возникают на основе личной дружбы, вражды лиц, входящих в соперничающие партии, и «реальные», появившиеся в результате противоречий в интересах и мнениях различных людей. Юм считал, что «личные фракции легче возникают в небольших республиках». Причина их распространения кроется в аффектах людей, склонных к раздорам, в их честолюбии, соперничестве. «Любая домашняя ссора там выглядит как государственное дело»⁵. Реальные фракции, на взгляд просветителя, делятся на те, которые осно-

³ Юм Д. О партиях вообще // Юм Д. Соч. в двух томах. Т. 2. С. 598.

⁴ Там же. С. 598-599.

⁵ Там же.

ваны на интересе, на абстрактных принципах, и на привязанностях. Они возникают, когда в глазах общества отсутствует необходимость достижения равновесия между различными ветвями власти. «В этом случае знать и народ следуют в своей деятельности только своему (личному) интересу, и мы не можем ожидать от них другого поведения, принимая во внимание их эгоизм. При деспотической форме правления», продолжал свою мысль Юм, «меньше фракций, но они не менее реальны и вредны. Отдельные группы людей, знать, народ, солдаты, имеют самостоятельный интерес, но более могущественные угнетают более слабого, не встречая сопротивления, что порождает кажущееся спокойствие»⁶.

Помимо «личных» и «реальных, основанных на интересе», Юм выделял еще одну разновидность фракций – на основе «абстрактного принципа», веры в несуществующие идеалы. К числу таковых он причислял религиозные фракции. В отношении народа, по его мнению, такие группировки можно справедливо назвать фракциями, основанными на принципе. В отношении же духовенства это «реальные фракции, основанные на интересе». Упомянул Юм также о фракциях, возникавших на основе привязанностей, «приверженности людей», входивших в них, «определенным семействам, лицам, которых они хотели бы видеть правителями»⁷. Для того чтобы предотвратить возникновение фракций, которые вели к расколу в центральных органах исполнительной власти Юм предлагал сократить численный состав представителей исполнительной власти в центральных органах и наделить правительство (в «Идее совершенного государства» таковым являлся Сенат) правом «исключить из своего состава любого фракционера»⁸.

Юм останавливался и на вопросе реформирования палаты лордов. Он предлагал удалить из нее шотландских пэров и увеличить число членов верхней палаты до трехсот за счет нижней. В то же время он ратовал за отмену наследственного членства в палате лордов. «Любой “беспокойный” лидер палаты общин должен быть удален оттуда, и связан узами интересов с палатой пэров. Ему надлежит предоставить членство в палате лордов». Таким путем, полагал Юм, было возможно избежать раскола в парламенте, лишив

⁶ Там же. С. 601.

⁷ Там же. С. 604-605.

⁸ Юм Д. *Идея совершенного государства* // Юм Д. Указ. соч. Т. 2. С. 792.

любого «беспокойного» члена палаты общин возможности создать собственную фракцию. Лидер, одержимый честолюбием, был способен возглавить палату общин, противопоставить себя остальным ее членам и даже повести их за собой. Чтобы этого не допустить, Юм предлагал взамен сомнительного лидерства, которое могло быть легко утеряно («фортуна изменчива»), предоставить подобному деятелю пожизненное членство в парламенте в качестве пэра. Ведь если в палату общин депутата могли и не избрать на следующих выборах, то уж «в палате лордов он будет заседать вечно»⁹.

Одной из причин отсутствия в парламенте и правительстве эффективной оппозиции королю являлось несовершенство избирательной системы, выразившееся, прежде всего, в сохранении большого числа «гнилых местечек» (мелких сельских поместий, от каждого из которых в парламент выбиралось по одному представителю, которым был, как правило, местный дворянин). В результате засилья в парламенте представителей «партии знати» и породнившейся с нею торговой и финансовой буржуазии, для промышленной буржуазии, не говоря уже о представителях низших классов, оказывалось невозможным влиять на власть посредством участия в выборах (отсутствие избирательных прав). Это обстоятельство, в соединении с подкупам избирателей и членов парламента, получением парламентариями пенсий от монарха и правительства, привели к полной зависимости парламента и правительства от короля.

В целях создания эффективной оппозиции королю в парламенте и правительстве Юм предлагал усилить зависимость всех ветвей власти от народа через введение «ежегодных выборов» в парламент и «ежегодного переизбрания» правительства («Сената») «в соответствии с результатами выборов»¹⁰. Кроме того, он ратовал за расширение избирательного права. Юм полагал, что только получив возможность избирать и быть избранным, народ сможет влиять на власть, заставляя ее считаться с собой. Только в этом случае в парламенте будет представлена сильная оппозиция королю, которая не позволит ему проводить политику, направленную на установление единоличной власти. Необходимо, считал Юм, чтобы в парламенте были представлены самые разные социальные слои, а не только одна аристократия. Вполне естественно, что подобные

⁹ Там же. С. 795.

¹⁰ Там же. С. 791.

депутаты будут стремиться выражать в парламенте волю тех социальных слоев, которые их привели к власти, и попытаются противостоять королю, если он предпримет какие-то репрессивные шаги в их адрес, начнет расширять привилегии дворянства. В таком случае поддержка короля будет невыгодна этим депутатам. В то же время, депутаты окажутся подконтрольными избирателям и будут помнить, что в случае, если они станут проводить политику, не отвечающую интересам народа, то их не изберут в следующий раз.

С целью создания эффективной оппозиции королю в парламенте и «партии знати» на местах Юм выступал за избирательное право для всех, обладавших собственностью, на выборах низового уровня, и за расширение избирательного права в пользу широких слоев промышленной буржуазии и интеллигенции на выборах в центральные органы власти. Причем в вопросах, касавшихся избирательных прав, Юм не был категоричен. Просветитель ратовал за введение имущественного ценза для участия в выборах: «Принимать участие в выборах центрального и муниципального уровня в столице и в графствах (голосовать) могут только лица, обладающие собственностью»¹¹. По его мнению, «правление сильно тогда, когда идет соотношение власти и собственности, когда экономически наиболее могущественная прослойка находится у власти»¹².

В вопросе соотношения власти и собственности на Юма оказали влияние взгляды Дж. Гаррингтона. Подобно ему, Юм полагал, что «там, где первоначальное политическое устройство допускает пусть незначительную долю участия в управлении государством людей, владеющих собственностью, им легко увеличить свою власть, как это имеет дело с палатой общин в Великобритании». Члены палаты общин «избраны в качестве представителей народа, но сам народ не способен к управлению государством в силу его необразованности, низкого уровня гражданского самосознания, правовой культуры»¹³. Для избрания в палату общин Юм предлагал ввести имущественный ценз в размере не менее 200 фунтов стерлингов. Несмотря на то, что Юм выступал против введения всеоб-

¹¹ Там же. С. 795.

¹² Юм Д. О первоначальных принципах правления // Указ. соч. Т. 2. С. 590.

¹³ Там же. С. 591.

щего избирательного права, предложенный им проект предусматривал значительное увеличение представительства демократических кругов в парламенте, что дало бы возможность создать сильную оппозицию. Отвергая участие в выборах в центральные органы власти представителей низших слоев, Юм, тем не менее, предлагал разрешить фригольдерам, имевшим доход не менее двадцати фунтов стерлингов, «выбирать своего представителя в законодательный орган графства»¹⁴. Выступая за допуск к участию в выборах в центральные органы управления представителей промышленной буржуазии, а к участию в местных выборах фригольдеров, Юм, тем самым, отстаивал требование расширения избирательных прав, а также ликвидации в обществе сословных делений — главной составляющей феодального прошлого страны.

В своих трудах Юм предлагал также исключить из парламента представителей англиканского духовенства, которые не переставали твердить о божественном происхождении власти монарха. Удаление двух архиепископов и 24-х епископов из палаты лордов должно было стать одной из мер ослабления власти Георга III¹⁵.

Юм ратовал за сближение партий, призывая забыть о разногласиях и о личных амбициях лидеров, настаивал на объединении во имя блага нации и противодействия тираническим замыслам короны. Однако, опасаясь, что объединение партий приведет к чрезмерному их усилению и к возникновению у них желания иметь такие же полномочия в управлении государством, к каким стремился монарх, Юм предлагал ввести систему общественного контроля над парламентом и кабинетом министров. По мнению Юма, истинным руководителем государства должен был быть народ, а правительству и парламенту следовало оставаться его слугами.

В качестве оппозиции правительству Юм предлагал ввести «Суд претендентов». «Претенденты — это политические деятели, принявшие участие в борьбе за кресло сенатора и получившие меньше голосов, чем избранный сенатор, но больше, чем остальные его противники. В результате претенденты уходят в оппозицию на год до новых выборов». В функции «претендентов» входила ревизия государственных финансов, а также вынесение обвинений сенаторам

¹⁴ Юм Д. Идея совершенного государства. Указ. соч. С. 783.

¹⁵ Там же. С. 795.

перед собранием народа. Кроме того, они могли напрямую апеллировать к народу. «Суд претендентов», состоящий из ближайших соперников сенатора, «занимающих неустойчивое положение... воспользуется любыми средствами, чтобы предотвратить возможный заговор Сената по установлению единоличной власти»¹⁶. Претенденты должны были бдительно следить за злоупотреблениями и произволом со стороны министров. Таким образом, они как бы выполняли функцию оппозиции по отношению к правительству в случае, если последнее надумало бы установить единоличное правление. Заслуга сильной оппозиции в лице «Суда претендентов» заключалась в том, что ее деятельность служила сдерживающим фактором, заставляя даже самые реакционные круги, находившиеся у власти, проводить свою политику, не нанося особого вреда интересам общества. Для того чтобы удержаться у власти в условиях широких избирательных прав, необходимо было сделаться популярнее оппозиции и проводить свою политику в интересах большинства населения, а не одной лишь узкой группы, поддержка которой, при полном противостоянии всего остального народа, привела бы партию власти к поражению. Поэтому наличие оппозиции не только должно было сдерживать партию власти от установления тирании, но и от любых неблагоприятных поступков, заставляя ее трудиться на благо общества.

Подведем итоги. Концепция партийно-политической оппозиции, впервые выдвинутая ранними английскими просветителями, нашла свое дальнейшее развитие в трудах их последователей во второй половине XVIII в., и, прежде всего, Д. Юма. Признавая безусловную ценность предпринятых Юмом усилий, направленных на недопущение реализации тиранических замыслов монарха, нельзя не отметить социальную ограниченность его теории. Концепция политической оппозиции в парламенте в большей степени отвечала интересам имущих слоев, представители которых заседали в палате общин, и не включала в свою орбиту народные массы. В то же время эта теория во многом подготовила базу для формирования программы буржуазных идеологов XIX века, направленной на трансформацию политической системы Великобритании, ослабление влияния монарха и усиление роли парламента.

¹⁶ Там же. С. 787, 791.

О. В. ХАРИТОНОВА

ОБЩЕСТВЕННОЕ СЛУЖЕНИЕ РУССКОГО МОНАШЕСТВА

ОБ ОДНОЙ НАУЧНОЙ ПОЛЕМИКЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ
XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Во второй половине XIX в. тема общественного служения русских святых оказалась в центре сложной религиозно-исторической полемики. Каковы идеалы общественного служения, в чем основной смысл монашества как института, и кто из русских святых является примером для подражания современников? Спор был вызван различными процессами, происходившими в России в пореформенный период. Однако его религиозная, идеологическая составляющая имеет давнюю традицию и связана с господствовавшими в русском монашестве направлениями религиозной мысли «иосифлян» и «заволжских старцев», родоначальниками которых были преподобный Иосиф Волоцкий¹ и преподобный Нил Сорский².

Социальное служение как некое целостное явление не было предметом специального изучения в дореволюционной историографии. В современной науке пристальное внимание к социальной сфе-

¹ См. подробнее: *Казанский П.* Преподобный Иосиф Волоколамский. М., 1847; *он же.* История православного русского монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания лавры святой Троицы преподобным Сергием. М., 1855; Преподобный Иосиф Волоколамский. Церковно-историческое исследование придворного священника П. А. Булгакова. СПб., 1865 (2-е изд. – 1868); *Хрущев И. П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868; Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным. М., 1865; Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное Саввою, епископом Крутицким. М., 1865 и пр.

² См.: *Горский А. В.* Отношения иноков Кириллово-Белоозерского и Иосифа-Волоцкого монастыря в XVI веке // Прибавления к Творениям святых отцов. Т. X. 1851; *Шевырев С. П.* История русской словесности. Ч. IV. М., 1860. С. 177-196; *он же.* Поездка в Кириллово-Белоозерский монастырь. М., 1850; *Хрущев И. П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868; *Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. (глава XVI); *Правдин А.* Преподобный Нил Сорский и устав его скитской жизни // Христианские Чтения, январь, 1877 и пр.

ре существенно отразилось на росте и разнообразии подходов к трактовке «социального служения» как исторического и культурного феномена³. Однако рассмотрение общественного служения русской церкви со стороны духовенства редко сопровождается изучением общественной мысли этого периода. В настоящей статье этот вопрос рассматривается через анализ ряда публикаций, которые в историческом и нравственно-назидательном аспектах раскрывают содержание монашеского служения и подвига на примерах русской агиографии.

В религиозной мысли XIX века феномен общественного служения рассматривался в ряде богословских дисциплин, включавших раздел агиологии (с агиографией)⁴. Например, жития святых и представления об общественном служении изучались в разделах пасторологии⁵. Среди первых русских пасторалистов архимандрит Кирилл (Наумов) выделяет арх. Антония (Амфитеатрова), митрополита Макария (Булгакова), профессора Санкт-Петербургской Академии А. Солертинского, иеромонаха Иннокентия (Пустынского) и пр.⁶. В

³ *Субаева О. Н.* Социальное служение как исторический феномен: 1701–2001 гг. Дис. ...д.и.н. М., 2004; *Резтов В. В.* Социальное служение Церкви в XX веке: На материалах Курской епархии: Дис. ...к.и.н. Курск, 2006; *Харин В. Н.* Социально-философский анализ категорий «соборность», «служение» и «должное» (на материале концепции С. Л. Франка). Автореф. дис. ...к. филос. н. Пермь, 2004; *Штепа А. В.* Социальное служение русской православной церкви во второй половине XIX – начале XX веков (На материалах Калужской епархии): Дис. ...к.и.н. Калуга, 2005; *Костылева Т. А.* Социальное служение религиозных организаций: Дис. ...к. филос. н. Омск, 2006; *Яблонских А. А.* Служение отечеству как духовная традиция российского война (социально-философский анализ). Дис. ...к. филос. н. Монино, 2006; *Ажнакина Н. Б.* Социальное служение религиозных организаций в современной России: Дис. ...к. филос. н. Пенза, 2006 и пр.

⁴ Несмотря на обилие как светских, так и богословских сочинений и рассуждений о святости, публикацию текстов, агиология как область научного знания и самостоятельная дисциплина не получила своего должного развития вплоть до начала XX века. Так по Уставу МДА 1912-го года агиология с агиографией была соединена с пастырским богословием (§129).

⁵ В современном богословии имеются различные точки зрения относительно предмета и методов данной науки. В работе профессора, архимандрита Киприана Православное пастырское служение приводятся различные точки зрения по данному вопросу, в частности приведена идея западного ученого А. Граффа о том, что пастырское богословие есть искомое — его ищут, но не находят // *Киприан Арх.* Православное пастырское служение. М., 1996. С. 4.

⁶ *Кирилл (Наумов) Архим.* Пастырское богословие. СПб., 1853. С. 5.

одной из обстоятельных работ по пастырскому богословию, в самом названии была заложена идея служения: «Служение священника в качестве духовного руководителя прихожан» (1891)⁷. Значение службы пастыря мирянам рассмотрено в исследовании И. Заварина «Пастырское служение по учению преподобного Исидора Пелусиота»⁸, а также в трудах Филарета (Дроздова) и Антония (Храповицкого)⁹. Работы по пастырскому богословию раскрывали особенность служения священника и монашества по отношению к миру, подтверждая выработанный на протяжении столетий «идеал святости».

Светские историки XIX в. посвятили истории монашества много научных трудов¹⁰. Деятельность русских святых и основанных ими обителей нашла отражение в исследованиях по монастырской колонизации, в которых нашла сторонников «монастырская» теория, считавшая факт появления обители, вокруг которой возникали поселения, причиной расширения границ Московского государства¹¹.

⁷ Служение священника в качестве духовного руководителя прихожан В. Певницкого. Киев, 1891.

⁸ *Заварин И.* Пастырское служение по учению преподобного Исидора Пелусиота. Отд. оттиск из журнала: Православный Собеседник за 1899. По своему происхождению и цели учреждения пастырство было определено автором как «исключительное служение в жизни и истории человечества» (С. 4)

⁹ *Филарет Дроздов.* О пастырском служении. Казань, 1905. Оттиск из: Известий по Казанской епархии. 1904; *Митрополит Антоний (Храповицкий).* Собрание сочинений. Т. 1. М., 2007. С. 18.

¹⁰ *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Монашество. 2-й полутом II тома. Рукопись РГАДА Ф. 184 (Собрание С. А. Белокурова); *Горский А. В.* Отношения иноков Кирилло-Белоозерского и Иосифа-Волоцкого монастыря в XVI веке // Прибавления к Творениям святых отцов. Т. X. 1851; Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры, составленное по рукописным и печатным источникам проф. Московской духовной академии А. В. Горским в 1841 году, с приложениями архимандрита Леонида. Изд. ОИДР. М., 1879; *Казанский П.* История православного русского монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания лавры святой Троицы преподобным Сергием. М., 1855; *Смирнов С. И.* Историческое описание Саввино-Сторожевского монастыря // Московские губернские ведомости. 1847. №№ 18, 19, 22, 24-26, отд. II.; *Смирнов С.* Хотьков монастырь и Радонеж // Московские ведомости, 1853. № 102. С. 1047-1048; № 103, С. 1055-1056 и пр.

¹¹ Проблема монастырской колонизации на материалах Житий святых получила статус научной дискуссии в трудах литературоведов, светских и церковных историков: *Ешевский С. В.* Русская колонизация Северо-восточного края //

Значение основателей крупнейших монашеских центров и религиозных течений практически не оспаривалось. Моральный облик человека в русской истории (через его общественно значимые качества) был в центре интересов В. О. Ключевского. Его работа «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства» представляет собой речь, произнесенную на собрании Московской духовной академии в память Сергия Радонежского¹². Преподобный Сергий, по мнению автора, смог вдохнуть «в нравственно надломленный иноземным господством народ тот свет нравственного возрождения, который позволил русским подняться с колен»; «и в наши дни люди всех классов русского общества притекают ко гробу преподобного со своими думами, мольбами и упованиями, государственные деятели приходят в трудные переломные моменты народной жизни, простые люди в печальные или радостные минуты своего частного существования»¹³. В речи, прочитанной в пользу пострадавших от неурожая в Поволжье и опубликованной под названием «Добрые люди Древней Руси», Ключевский ставит вопрос — что такое благотворительность? Отвечая на него, он противопоставляет деятельность государственную, или общественную простому импульсивно-

Вестник Европы. 1866. Т. I, март, отд. I. С. 211-263; *Щапов А. П.* Древние пустыни и пустынножители на северо-востоке России // Православный собеседник. 1860. Ч. 3. С. 196-221 (см. также: *Щапов А. П.* Сочинения: В 3 т. СПб., 1906. Т. 1. С. 23-32; *Шестаков П. Д.* Св. Стефан, первосвятитель Пермский. Казань, 1868; *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871; *Попов Н.* Древнерусские жития святых как исторический источник // Православное обозрение. 1872. Т. I. № 3. С. 410-426; *Яхонтов С. Д.* Жития святых Поморского края как исторический источник. Казань, 1881; *Коплов Н.* Святые Вологодского края. М., 1895; *Смирнов С. И.* Исследование В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» М., 1913; *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники древней Руси // Богословский Вестник. Сергиев Посад, 1903. Т. 1. № 3. С. 537; *он же.* Значение Печерского монастыря в начальной истории Русской Церкви и общества: (Пробная лекция) // Богословский Вестник. 1896. Т. 3. № 10. С. 1-23. Библиография публикаций по местной проблематике: *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Сергиев Посад, 1894 (изд. 2-е – М., 1903). С. 4-9.

¹² *Ключевский В. О.* Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Богословский Вестник (Сергиев Посад). 1892. № 11; Посл. изд.: *Ключевский В. О.* Очерки и речи. Второй сборник статей. М., 1913. С. 199-215.

¹³ Там же. С. 199.

му чувству сострадания ближнему¹⁴. Обе эти работы — не панегирик давно ушедшим из жизни людям, а скорее напоминание современникам автора о вневременных человеческих добродетелях и о моральном долге. «Такие люди, — писал Ключевский о преподобном Сергии — становятся для грядущих поколений не просто великими покойниками, а вечными их спутниками, даже путеводителями, и целые века благоговейно твердят их дорогие имена не столько для того, чтобы благодарно почитать их память, сколько для того, чтобы самим не забыть правила, ими завещанного»¹⁵.

М. И. Лилеев в работе «Церковно-государственное служение Русской Земле преподобного Сергия и основанной им обители»¹⁶ писал: «В истории всякого исторического народа встречаются такие мощные деятели, подвиги и дела которых не ограничивались одним только временем их жизни и деятельности, но приносили великие, обильные и многозначительные плоды в течение долгих веков и по их смерти». Автор делает акцент на те «стихии», которые, в своей наивысшей форме, в форме «святости» были воплощены в жизни и деятельности преподобного Сергия — это «православие, единодержавие и народность, которые оживотворяют русскую душу доселе», что позволило ему назвать преподобного Сергия Радонежского не только подвижником, но и идеальным воплощением русского человека и гражданина, «совершенным воплощением народного духа». Тип «инока-гражданина» определяется совокупностью таких качеств как чувство меры, практичный расчет, самообладание «посреди разнородных потребностей жизни и стремлений к их удовлетворению», трезвость характера и известная сила воли. Всеми этими свойствами обладали не только государственные деятели, которые смогли противостоять врагам Руси и внутренним усобицам, но и сам Сергий Радонежский, наравне с всероссийскими митрополитами — Петром, Алексием и Ионой¹⁷. К числу главных заслуг перед церковью преподобного Сергия и его Лавры Лилеев относит продолжение традиций монашества (вслед за Антонием и Феодосием), установление мона-

¹⁴ Ключевский В. О. Добрые люди древней Руси // Там же. С. 140-141.

¹⁵ Там же. С. 201

¹⁶ Лилеев М. И. Церковно-государственное служение Русской Земле преподобного Сергия и основанной им обители. Киев, 1893.

¹⁷ Там же. С. 1-3.

шеского пустынножителства, «почин в устройении в северной Московской Руси общежительных монастырей», «колонизаторскую и просветительскую деятельность» и поддержку Церкви во времена раскола. Заслуга Сергия перед государством состояла, прежде всего, в подтверждении и утверждении идеала святых подвижников, которые «носят в груди своей политические и духовные идеалы эпохи», идеалы свободы, единства русской Земли, воинственного энтузиазма. Сергий примирял враждующих князей, молил Бога об освобождении от монгольского ига, поддерживал словом и молитвой русское воинство. После своей кончины, как пишет М. И. Лилеев, подвижник защищал русскую землю от всяческих напастей, государимператоры прибегали к молитве святому в самые тяжелые дни государства российского, а его дух продолжал жить в его обители¹⁸.

И. П. Хрущов видел в подвижнике XIV–XV вв. столь же типичное народное явление, каким был некогда эпический богатырь: «Так же как богатырь, преподобный разрывает с семьею и родиной все связи и идет на подвиг». Если тип богатыря донесла до нас устная народная поэзия, то исторический тип инока-подвижника, основателя монастыря, сохранила наша письменность¹⁹. Несколько иначе изображается тип «подвижника-аскета», примером которого традиционно признается Нил Сорский. Его общественное служение связывалось с подходом святителя к служению в монашестве, а именно с «духом евангельского и чисто нравственного служения Богу...»²⁰. А. С. Архангельский, А. Правдин, И. П. Хрущов, А. В. Горский и др. отмечали, что служение и подвиги инока, по мнению Нила, состоят не в исполнении внешних предписаний, а во внутренней работе души, в последовательном, неуклонно-энергетическом освобождении от прочих страстей и помыслов, путем самой упорной, постоянной борьбы с последними. Всю суть иноческого подвига Нил сводит к умному, сердечному деланию, к духовной борьбе с дурными помыслами. Такой идеал духовного подвижничества реализовался в скиту.

Обозначенные два типа русских подвижников традиционно служили основанием для различных религиозно-нравственных по-

¹⁸ Там же. С. 18-35.

¹⁹ Хрущов И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868. С. 2-7.

²⁰ Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в Древней Руси. Историко-литературный очерк. СПб. 1882.

зиций русского духовенства и ученой интеллигенции. Острая дискуссия на страницах православных журналов развернулась в конце XIX – начале XX в., именно вокруг проблемы служения духовенства и исторического обоснования отечественных традиций. Поводом для дискуссии стал ряд статей о монашестве А. В. Круглова²¹ и архимандрита Никона²², а также исследований С. И. Смирнова²³.

Публикация А. В. Круглова «На службе миру — на службе Богу» призывала российское монашество к активному социальному служению: помощи больным и голодным, просвещению безграмотных, при этом общественное служение не должно вступать в противоречие с прямой задачей, т.е. молитвенным подвигом: «Уже давно, раздавались голоса, призывавшие наши монастыри на службу миру, которая не противоречит прямой задаче, не исключает ее, ибо служба миру покоится на любви к ближнему, а любовь — фундамент христианского учения... Конечно, молитвенный подвиг великое де-

²¹ Круглов А. В. На службе миру — на службе Богу // Душеполезное Чтение. 1902, октябрь. С. 186-193.

²² По мнению С. И. Смирнова, прямым оппонентом Круглова является издатель Троицких Листков, казначей Троицкой лавры архимандрит Никон, также напечатавший несколько статей по вопросу о монашестве («Православный идеал монашества» (Душеполезное чтение, октябрь, 194-209), против Круглова «Еще об идеале монашества» (январь 1903, 107-120), «Делание иноческое и дело Божие», в ответ арх. Евдокиму (февраль, 330-355) и пр.) // Смирнов С. И. Как служили миру подвижники Древней Руси? (Историческая справка к полемике о монашестве) // Богословский вестник. 1903. Т. 1. № 4 (прим. на С. 719).

²³ Смирнов С. И. Как служили миру подвижники древней Руси // Богословский Вестник. 1903. Т. 1. №3. С. 515; Смирнов С. И. 1) Как служили миру подвижники Древней Руси?: (Историческая справка...). С. 716-717; 2) Значение Печерского монастыря... С. 1-23; 3) Исповедь мирян перед старцами: Служение миру древнего монашества // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 9. С. 1-38; 4) Древнерусский духовник: Очерк // Богословский вестник. 1898. Т. 1. № 2. С. 163-194; 1898. Т. 4. № 10. С. 18-47; № 11. С. 117-148; (Окончание). Приложение к статье «Древнерусский духовник» // Богословский вестник. 1898. Т. 4. № 10. С. 1-21; 5) Водокрещи. (Материалы для истории крещенских обрядов в Древней Руси) // Богословский вестник. 1900. Т. 1. № 1. С. 1-17; 6) Духовный отец, или старец, в древних восточных монастырях // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 473-508; № 12. С. 682-716; 7) Милосердный подвижник — Даниил Переяславский: (по поводу 400-летия его монастыря) // Богословский вестник. 1908. Т. 2. № 7/8. С. 569-576.

ло, но он не исключает службы миру...»²⁴. Эту службу он видит: а) в самом деятельном участии иноков в деле охранения народного здоровья, в) в благотворительности нашему голодающему народу, с) в духовном просвещении его посредством школ. Осуществление первой формы иноческой службы миру Круглов показывает через пример великой княгини Александры Петровны — инокини Анастасии: «Она указала монастырям, что наступила пора для них принять самое деятельное участие в деле охранения народного здоровья...»²⁵. Главным элементом нравственного «возрождения», по мнению автора, послужат перемены в образовательно-воспитательной сфере, что привлечет в стены монастырей людей гораздо более образованных. А. В. Круглов приводит ряд исторических примеров служения иноков Троицей лавры и ее основателя преподобного Сергия, заветы служения Иоанна Златоуста и пр. Однако он практически не находит примеров благотворительной деятельности современных монастырей²⁶. Общественное служение, описанное Кругловым, это часть жизни монаха и монастыря, которая в свою очередь привязывала людей к обители. Если последнее утверждение можно назвать вполне традиционным для того времени, то пламенное воззвание автора к включению «монахов-ленивцев» в дело служения обществу нашло как сторонников (С. И. Смирнов), так и противников (Арх. Никон).

Продолжением полемики можно считать исследование профессора Московской духовной академии С. И. Смирнова «Как служили миру подвижники Древней Руси»²⁷. Статья А. В. Круглова вызвала у автора ряд справедливых замечаний. Во-первых, Круглов обошел вниманием традиции благотворительности и заботы о народе со стороны монастырей во времена эпидемий и голода, назвав их «новым делом, которое хоть и старое, но как бы оставленное и забытое»²⁸; во-вторых, он обошел вниманием исторические факты из жизни рус-

²⁴ Круглов А. В. На службе миру — на службе Богу. С. 186-187.

²⁵ Там же. С. 187.

²⁶ Там же. С. 190-192.

²⁷ Смирнов С. И. Как служили миру подвижники древней Руси // Богословский Вестник. 1903. Т. 1. № 3. С. 516-580; *Он же*. Значение Печерского монастыря... С. 1-23.

²⁸ Смирнов С. И. Как служили миру подвижники Древней Руси? (Историческая справка... С. 717.

ских подвижников и обителей. С. И. Смирнов предлагает обзор истории русского монашества, адресованный как широкому кругу читателей, так и инокам «принявшим близко к сердцу дело защиты своего класса, своих идеалов»²⁹. В житиях святых (в различных списках) и отдельных редакциях русских летописей³⁰ он находит многочисленные примеры «служения» подвижников и основанных ими обителей. Сравнивая понятия «служение или служба миру» и «служение и служба ближним», автор отдает предпочтение первому как точнее отражающему обязанности иноков не только по отношению к другим инокам, но и по отношению к мирянам, к миру в целом³¹.

Исследование С. И. Смирнова разделено на пять частей, публиковавшихся в разных номерах Богословского вестника. Первая часть работы посвящена истории древнерусского монашества и его основателям — преподобному Антонию и Феодосию Печерскому. Сравнивая между собой жизнь «отцов русского монашества», автор отмечает их различие в подходах к служению инока: «первый, афонский постриженник был созерцатель отшельник, второй, постриженный самим Антонием, соединял с созерцанием и великими подвигами выдающийся практический и организаторский талант»³². Его служение миру определялось молитвой, учительством, совместно с обличением пороков, и пастырством, «печалованием» (или заступничеством) и благотворительностью. После смерти святителя, по мнению Смирнова, «идеалы служения» в его обители были продолжены в деятельности Варлаама Хутынского и Кирилла Туровского. Однако он отмечает в поучениях последнего несколько иные основания идеалов служения: «В послании к Печерскому игумену Василию Кирилл Туровский перечисляет ряд тех духовных “оружий на противника дьявола”, которые иноку дает монастырь — это пост, молитва, слезы, воздержание, чистота, любовь, смирение, покорение»

²⁹ Там же. С. 518.

³⁰ Житие преподобного Феодосия Печерского рассматривалось автором по Сборнику XII века Успенского собора в издании ЧОИДР за 1899 г., а также по Печерскому патерику, изданному Яковлевым. В качестве источника был приведен также список Лаврентьевской летописи.

³¹ Богословский Вестник. 1903. Т. 1. № 3. С. 518.

³² Там же. С. 519.

ние, лоботрудие и неснискание»³³. Вместе с тем, отсутствие указания на утверждаемые Феодосием принципы служения вовсе не означает их необязательность или изменение идеалов служения.

Второй раздел посвящен Сергию Радонежскому, служению его учеников и сподвижников (Димитрия Прилуцкого, Павла Обнорского, Кирилла Белозерского), деятельности преподобного Авраамия Чухломского, св. Стефана Пермского и др.³⁴ В этот период, по мнению Смирнова, несмотря на изменение организационных форм (переход к «пустынничеству»), идеалы общественного служения ни в коей мере не заслоняются заботой иноков о собственном спасении. Главный пример — преподобный Сергий, проповедовавший «равную любовь ко всем, обязательные примеры служения ближним, извлеченные им из житий строителей христианского монашества»³⁵. Автор доказывает, что «правила» монашеского служения, завещанные Феодосием Печерским, не претерпели существенных изменений в XIV–XV вв. Подвижник изображается «нравственным воспитателем народа, иноком, который идеальным образом соединил в своем лице и житии, и редкую степень подвижничества, и редкое по высоте и по воле служение миру»³⁶.

В третьей части рассматриваются представления об «общественном служении» иосифлян и белоозерских старцев и их последователей среди подвижников XV–XVI вв. «Партия иосифлян», более многочисленная и влиятельная, опиралась на традиции русского монашества и деяния подвижников и чудотворцев. «Партия заволжская, — пишет Смирнов, — жила наносными, принесенными с Афона идеалами и воззрениями, свободнее относилась к великим примерам и преданиям родного монашества; она, вредила себе и тем, что служила гнездом религиозного вольнодумства»³⁷.

В заключительной части автор, подтверждая все вышесказанное, вступает в полемику с утвердившимися в богословии подходами, предпочитающими видеть в идеале монашеской жизни уединение и заботу о спасении индивидуальной души монаха, отсутствие

³³ Там же. С. 534-535.

³⁴ Там же. С. 535-558.

³⁵ Там же. С. 540.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 563.

всякой утилитарности невнимание к той жизни, что проистекает за стенами монастыря, и подробно рассматривает различные виды монашеской благотворительности: помощь голодающим, уход за больными, деятельность монастырских богаделен, призрение покинутых детей, помощь во время эпидемий, школы при монастырях, духовничество, миссионерская деятельность и пр. Опровергая своего оппонента арх. Никона, Смирнов утверждает, что народным идеалом святости можно признать многих русских подвижников, например преподобного Сергия Радонежского и святого Николу Угодника, «которого чтит православная Русь за нищелюбие и милосердие»³⁸.

Продолжением дискуссии о роли русского монашества можно считать публикацию Евдокима (Мещерского) под названием «Иноки на службе ближним»³⁹. Если статья А. В. Круглова вызывает сочувствие автора, то стихи светского писателя из журнала «Детское чтение», открыто призывающего монашество к отказу от обязанностей в стенах обители ради вольного служения миру, вызывают открытое негодование: «Такая проповедь представляет собой проповедь полного уничтожения монастыря и нашего монашества. Во имя служения ближним, здесь попираются все исконные заветы святых подвижников об устройении иноческой жизни, уничтожаются главные обеты монашеские...»⁴⁰. Вторая часть исследования построена преимущественно на материалах житий и исторических сведениях о жизни святых подвижников (Антония, Пахомия, Евфимия, Саввы, Палестинских монахов — св. Иллариона Великого, св. Харитона Исповедника, св. Феодосия Киновиарха, Византийских подвижников — основателей монастырей Феодора Студита и св. Афанасия Афонского и др.) с указанием на их самоотверженный труд, «трудничество», которое являлось частью и молитвенного подвига⁴¹. Подтверждая свою мысль ссылками на Священное Писание, жития святых⁴² и различные уставы древних монастырей, автор говорит

³⁸ Богословский вестник. 1903. Т. 1. № 4. С. 786-788.

³⁹ *Евдоким (Мещерский), архимандрит. Иноки на службе ближним* // Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 11. С. 305-358; № 12. С. 576-635.

⁴⁰ Там же. С. 315.

⁴¹ Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 12. С. 577.

⁴² Палестинский Патерик в издании 1894 года, Acta Sanctorum, «Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов» (1846) и пр.

преимущественно о труде, направленном на обеспечение внутренней жизни монастыря, о физической работе, которая, с одной стороны, обеспечивала потребности иноков, с другой, смиряла плоть, а следовательно служила делу сосредоточения на внутреннем мире и молитве. «Прежний вопрос “почему иноки-созерцатели заповедали труд”, — пишет Евдоким, — сменяется вопросом: “а почему бы они не должны были приглашать каждого инока трудиться?”»⁴³. Таким образом, иноки-созерцатели трудились для обеспечения себя всем необходимым, для самовоспитания и усовершенствования своей природы, для спасения от праздности и воспринимали труд физический как равный труду духовному. За изложением жизни древнего подвижничества, в том числе русского, автор несколько упускает первоначальное назначение своей работы и название исследования «Иноки на службе ближним», скорее говорит читателям о служении монахов друг другу, и своей обители, а не о «служении миру». Евдоким (Мещерский), напротив, находит множественные примеры отчуждения братии от мирян, в делах трудничества⁴⁴, и его работа в этой части, в отличие от введения, является скорее «манифестом трудолюбия».

Историки и богословы второй половины XIX – начала XX в. обратили внимание не только на роль церкви в становлении и защите государства, но и на роль монаха-подвижника. Само понятие «подвижник» акцентирует внимание на подвигах людей, заслуживших особый почет и уважение, явивших себя нравственным ориентиром. Представления о данном типе святости были различными. Одни авторы трактовали монашество как особую когорту людей, призванных нести «крест» молитвенного служения и затворничества, другие отмечали важность служения людям и обществу наставлениями и благими делами. Рассмотренные работы, конечно, не исчерпывают всей историографии вопроса, однако этот обзор может послужить заделом для более глубокого рассмотрения истории социальных идей, которые редко попадают в поле внимания научных исследований в данной области.

⁴³ Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 12. С. 577. С. 591.

⁴⁴ Там же: С. 612.

SUMMARIES

M. A. Kukartseva

**Hayden White and the practice of historical research
in the 20th century**

The article presents an intellectual biography which traces the career of the well-known scholar and thinker. The author analyses the influence of various concepts and life circumstances on the shaping of White's views. Some conclusions on the nature and the aims of contemporary historical knowledge are presented.

V. M. Khachatryan

Civilization utopias and images of 'alien' civilizations

The article studies the ideas of Danilevsky, a well-known Russian philosopher of the 19th c. who adopted the concept of cultural and historical types. The author concludes that Danilevsky's ideas were contradictory as he tried to reconcile his Slavophil sympathies with imperialist views on Russia's political interests.

D. N. Zamyatin

**Russia and nowhere:
geographical images and the identity of Russian civilization**

The article studies the views of a Russian philosopher Piotr Chaadaev on his country's historical destiny and its place in the world. Chaadaev emphasized the idea of Russia's space as both positive and negative factor that impeded Russia's historical progress in comparison to Western Europe.

O. D. Shemyakina

**Aristotelianism in Russian studies and
the field of sacral meanings of Old Believers**

The article deals with some aspects of Russian spiritual tradition, namely, with the culture of the Old Believers in the 18-19th cc. The author rejects postulations by a number of Western historians of Russia who

stressed backwardness of Old Believers' culture, and its archaic attitude to written word and text. The article shows that polemical works by Old Believers (18th c.) adopted rational discourse that enabled them to re-interpret the text of the Scripture. At the same time the culture of Old Believers preserved traditional popular views and practices. It could be viewed as a model of Russian culture that combines different forms and meanings, both indigenous and accepted from other cultural traditions.

A. V. Seregin

'Gorgias' and Humanism

The author studies elements of Plato's ethics and interprets his 'idea of injustice' as well as the notions of 'good', 'evil', 'happiness' and 'unhappiness'. It is argued that Plato's notions differed from the later Early Modern definitions that are more familiar to modern reader. According to Plato, just behaviour did not imply taking the interests of others into account, and moral virtues were not connected with humanistic altruism.

A. V. Khazina

Historians invited to a feast: historical fragments

by Posidonius in 'Deipnosophistae' by Athenaeus

The article tackles the fragments from the "Histories" by Posidonius of Apamea cited by Athenaeus in *The Deipnosophists (The sophists at dinner)* and united by the theme of feasting customs of various ethnic groups. It was the philosophical concept rather than the detailed household depiction that underlay the narrative principles of these historical and ethnographic sketches of Posidonius, the Stoic. Telling about the feasts of the barbarian people, Posidonius was mentally crossing the borders of the *sacral* and the *profane*. The description of the "alien" led to the spaces of the *profane*, and at the same time the *alien's "sacral"* revealed its presence within this *profane*, and to interpret it the author could only draw upon the Greek-Roman cultural code that he was familiar with. Posidonius did not avoid the "rigour of Aristotle" in perception of barbarians. Nevertheless, he gave the neutral description of the alien's customs and represented barbarians as the people endowed both with virtues and defects. Thereby he showed the deployment of the moral laws subordinating all nations through a lively fabric of the history.

S. B. Krikh

An analysis of one text:

Friedrich Engels and the principles of Marxist history writing

The article analyses one of the most influential Marxist text — ‘The Origin of the Family, Private Property, and the State’. The author arrives at a number of conclusions on Marxist philosophy of history, its strengths and limitations as well as its logical consequences.

T. N. Ivanova

W. I. Guerrier as a historian of the French Revolution

The author studies the works by a well-known Russian historian of the late 19th – early 20th cc. It is shown that Guerrier was a pioneer in studying the French Revolution — the field that had been avoided and neglected by other Russian scholars.

O. I. Zezegova

Traditions of the “*école russe*” in writings by Soviet historians

The article present biographies of two Soviet historians, V. Biryukovich and N. Sokolov who were to bring traditions of pre-revolutionary Russian historical scholarship (for instance, the schools of Guerrier and Kareev) into Soviet period. The author gives a detailed description of the scholars’ careers, their high point and problems.

Yu. N. Litvinenko

‘Russian Athlantis’: on the history of a Platonic myth

The author studies the evolution of the Athlantis myth in Russian thought of the 18th – 20th cc. The myth is compared to the Russian legend of Kitez city. The article presents a classification of different approaches in Russian ‘Athlantis studies’ that are viewed in the context of political and philosophical thought of a period.

L. V. Sofronova

The temptation of quantification: the problem of anti-clericalism in the Tudor society in the British historiography of 1970-90s

The article deals with revisionist approach to English Reformation

and its causes. Revisionists used quantitative methods in order to question widely accepted idea of popular anticlericalism that had caused the Reformation in England. They argued convincingly that the Reformation was introduced from above, and the majority of parishioners remained faithful to Catholicism.

V. N. Erokhin

**Revisionists in recent British historiography
of the religious Reformation in England**

The article demonstrates how the traditional approach to the history of English Reformation represented by A. G. Dickens was replaced by the more nuanced vision free of preconceptions. The author demonstrates that C.A. Haigh and other historians re-interpret the importance of English Catholicism, the influence of Protestant ideas, the correlation between Protestantism and the religious reforms of the late 15th – 16th cc., he also analyses the ways revisionists formulate questions and the concepts they use.

V. V. Puzanov

Vladimir Monomakh and Christianity

The article deals with the attitude of the Prince Vladimir Monomach and his circles to the norms of behaviour prescribed by Christian morals. It is shown that events of the Prince's life influenced his religiosity.

O. V. Kharitonova

'Public service' of Russian monks

The article deals with the theme of the service of Russian saints to the society, that provoked serious debates in the late 19th – early 20th cc. The author shows different approaches to the ideals of monasticism and asceticism viewed from the perspective of Church history and the role of the Church in shaping and defending the Russian state.

СОДЕРЖАНИЕ

К Юбилею

- М. А. Кукарцева*
Хейден Уайт и практика исторических исследований XX века.....5

Цивилизационные представления в историческом контексте

- В. М. Хачатурян*
Цивилизационные утопии и образы «иных» цивилизаций.....35
- Д. Н. Замятин*
Россия и нигде: географические образы и становление
российской цивилизационной идентичности.....64
- О. Д. Шемякина*
Аристотелизм в россиеведении
и поле сакральных смыслов старообрядчества.....91

Интеллектуальные традиции Античности

- А. В. Серегин*
«Горгий» и гуманизм.....121
- В. В. Петров*
Σύμβολα и συνθήματα
в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла.....148
- А. В. Хазина*
Приглашение историка на пир: исторические фрагменты Посидония
в «Пирующих софистах» Афиная.....167

Из истории исторической мысли

- С. Б. Крих*
Анализ одного произведения:
Фридрих Энгельс и принципы марксистского историописания.....176

Из истории отечественной историографии

- Т. Н. Иванова*
В. И. Герье как историк Великой французской революции.....223

<i>О. И. Зезегова</i> Традиции “ <i>école gusse</i> ” в исследованиях советских историков.....	248
---	-----

Приглашение к дискуссии

<i>Ю. Н. Литвиненко</i> «Русская Атлантида»: к истории одного платоновского мифа.....	262
--	-----

Интервью

Интервью с Г.-У. Велером о “билефельдской школе” и её представителях (<i>А. А. Турыгин</i>).....	290
---	-----

Проблемная историография

<i>Л. В. Софронова</i> Искушение квантификации: проблема антиклерикализма тюдоровского общества в британской историографии 1970 – начала 1990-х годов.....	304
<i>В. Н. Ерохин</i> Ревизионистское направление в современной британской историографии религиозной реформации в Англии.....	328

История через личность

<i>С. О. Казаков</i> К интеллектуальной биографии Эрнста Юнгера.....	352
<i>В. В. Пузанов</i> Владимир Мономах и христианство.....	365

Исторические заметки

<i>А. В. Якуб</i> К вопросу о формировании стереотипа «норманна» (на материале «Анналов королевства франков»).....	380
<i>Д. В. Ильин</i> Концепция партийно-политической оппозиции в трудах Дэвида Юма...389	
<i>О. В. Харитонова</i> Общественное служение русского монашества.....	396

Summaries.....	397
Содержание.....	412
Contents	414

CONTENS

A Jubilee

- M. A. Kukartseva*
Hayden White and the practice of historical research in the 20th century5

Civilization approach in historical context

- V. M. Khachatryan*
Civilization utopias and images of 'alien' civilizations.....35
- D. N. Zamyatin*
Russia and nowhere:
geographical images and the identity of Russian civilization.....64
- O. D. Shemyakina*
Aristotelianism in Russian studies and
the field of sacral meanings of Old Believers.....91

Intellectual traditions of Antiquity

- A. V. Seregin*
'Gorgias' and Humanism.....121
- V. V. Petroff*
Σύμβολα and *συνθήματα*
in the theurgical neoplatonism of Iamblicus and Proclus.....148
- A. V. Khazina*
Historians invited to a feast:
historical fragments by Posidonius in 'Deipnosophistae' by Athenaeus.....167

The history of historical thought

- S. B. Krikh*
An analysis of one text:
Friedrich Engels and the principles of Marxist history writing.....176

The history of Russian historiography

- T. N. Ivanova*
W. I. Gerrier as a historian of the French Revolution.....223

<i>O. I. Zezegova</i> Traditions of the “ <i>école russe</i> ” in writings by Soviet historians.....	248
---	-----

Discussion

<i>Yu. N. Litvinenko</i> ‘Russian Atlantis’: on the history of a Platonic myth.....	262
--	-----

Interview

The interview with H.-U. Wehler on the Bielefeld school and its representatives (by A. A. <i>Turygin</i>).....	290
--	-----

Problems in historiography

<i>L. V. Sofronova</i> The temptation of quantification: the problem of anti-clericalism in the Tudor society in the British historiography of 1970–90s.....	304
<i>V. N. Erokhin</i> Revisionists in recent British historiography of the religious Reformation in England.....	328

History through personality

<i>S. O. Kazakov</i> Towards intellectual biography of Ernst Junger.....	352
<i>V. V. Puzanov</i> Vladimir Monomakh and Christianity.....	365

Historical notes

<i>A. V. Yakub</i> On the creation of the ‘Norman’ stereotype in the ‘ <i>Annales regni Francorum</i> ’	380
<i>D. V. Il’yn</i> The concept of political opposition in works by David Hume.....	389
<i>O. V. Kharitonova</i> Public service of Russian monks.....	396
Summaries.....	397
Contents.....	412