IMAGINES MUNDI

Серия
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ
ИСТОРИЯ

Издается с 2001 года

Главный редактор
доктор исторических наук
профессор А. Г. Чевтаев

Редакционная коллегия серии:
В. А. Бабинцев, кандидат исторических наук, доцент (гл. редактор серии);
Н. Н. Баранов, кандидат исторических наук, доцент;
В. В. Высокова, кандидат исторических наук, доцент (отв. за выпуск);
Ю. С. Кирьяков, кандидат исторических наук, доцент;
Н. А. Кручинина, кандидат исторических наук, доцент;
Т. В. Краева, кандидат исторических наук

Серия основана в 2003 году

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. М. ГОРЬКОГО

IMAGINES MUNDI

Альманах исследований всеобщей истории XVI—XX вв.

□ 5

Серия
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

Выпуск 3

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2008

УДК 9
ББК Т3(0)
I 55

Рецензенты:
кафедра истории России Уральского государственного технического университета — УПИ (заведующий кафедрой кандидат исторических наук Н. И. Дмитриев);
И. В. Жукова, кандидат исторических наук, доцент кафедры государственно-политического управления (Уральская академия государственной службы)

I 55 **Imagines mundi** : альманах исследований всеобщей истории XVI—XX вв. № 5. Сер. Интеллектуальная история. Вып. 3. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2008. — 448 с.

ISBN 978-5-7996-0262-5

Публикуются статьи по материалам II Всероссийской научной конференции «Интеллектуальная культура исторической эпохи», проходившей в Екатеринбурге 26—27 апреля 2007 г. и посвященной юбилею франковеда и переводчика Владимира Алексеевича Бабинцева. Тематика статей представляет интерес как для научных работников, так и для студентов и преподавателей высших и средних учебных заведений.

УДК 9
ББК Т3(0)

ISBN 978-5-7996-0262-5 © Уральский государственный университет, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ 8

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА
ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Лаптева М. П. Интеллектуальный вызов как базовый элемент интеллектуальной культуры 9
Чудинов А. В. Прошлое и настоящее отечественного франковедения: трудный путь «Французского ежегодника» 16
Бабинцев В. А. Тоталитаризм как умонастроение. По материалам Парижских международных коллоквиумов 2000—2004 гг. 27
Гаген С. Я. Император и закон: рациональное и символическое в византийском правосознании 41
Чепурина М. Ю. Понятия «философия», «философ», «философский» в представлении французов XVIII в. 61
Бугров К. Д. В поисках гражданского покоя: идея «вечного мира» в германской просветительской мысли (1791—1820) 67
Антощенко А. В. Девятнадцатый век в интеллектуальном контексте «историзма»: интерпретация П. Г. Виноградова 78
Леонтьева О. Б. Реалистические мифы: историческая память в интеллектуальной культуре пореформенной России 90
Голикова С. В. Формирование представлений о микромире: научное знание и мифологический образ. По материалам Урала пореформенного времени 101
Поршнева О. С. Крестьянские представления как фактор социокультурного развития России (конец XIX — начало XX в.) 110
Краева Т. В. Путешествия в «воображаемую страну»: французские левые интеллектуалы о СССР (20-е — середина 30-х гг. XX в.) 127
Нестерова Т. П. Формирование интеллектуальной элиты «нового общества»: итальянский опыт 1920—1930-х гг. 140
Запарий Ю. В. Поддержание международного мира: развитие и реализация идеи 148
Савицкий Е. Е. Интеллектуальная культура историографии сегодня: историчность и эпохальность 159

Ионов И. Н. Судьбы макроистории в контексте интеллектуальной культуры эпохи модернизации 169

ПРАКТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА

Керов В. В. Модернизационный потенциал старообрядческого традиционализма: историческое исследование или исторический перевод? 180
Высокова В. В. Семиотика: практика исторического перевода (на примере смеховой культуры) 196
Комлева Ю. Е. Проблемы и методы исторического перевода 202
Ракина Ю. В. Когнитивная лингвистика: возможности применения в исторических исследованиях 213
Бабина Н. А. Структурализм Х. Уайта: истоки и особенности 222
Карпюк С. Г. Греческий полис: история научного термина 226
Козлов А. С. Историописание как scientia Средневековья 234
Грицюк Е. Ю. Образ «другого»: персы в «Памятниках минувших поколений» ал-Бируни 254
Баранов Н. Н. «Гуннская речь» кайзера Вильгельма II в интеллектуальном контексте эпохи 262
Ладыгин А. В. Образ Германии в русской консервативной публицистике 60—90-х гг. XIX в. 268
Черникова Л. П. Взаимодействие российской и китайской культур: практика дословного понимания и восприятия исторического перевода 275

ЭЛИТА И МАРГИНАЛЫ

Суриков И. Е. Деятели культуры в классической Греции: маргинальная элита? 288
Уваров П. Ю. «Безумец учит мудреца»: адвокат-маргинал XVI в. 297
Шашков А. Т. Урало-сибирские староверы и споры об Антихристе в XVII — начале XVIII в. 312
Земцов В. Н. Интеллектуальная провинция Европы XIII в.: Уэльс 320
Стогова А. В. Женщины и салоны в интеллектуальной культуре Франции ... 335
Мосол Р. С. Пути освобождения чехословацкого народа в представлениях национальной политической элиты (1900—1914) 345
Смирнова А. М. Петербургская интеллигенция: патриотизм и пацифизм в начале Первой мировой войны 350
Смирнов С. В. «Мы бежим, отбитые от стаи…». Эмигрантский трагический романтизм в творчестве А. И. Несмелова 360

Ершов К. Ю. Послеоктябрьская эмиграция из России в США: элита или маргиналы? 373
Нестеров А. Г. Интеллектуал в гражданской войне: Карло Альберто Биджини 380
Свешникова О. С. Истории, не вошедшие в историю. Коллективные проекты Института истории материальной культуры, не увидевшие свет 390
Федорова Д. Н. Жан-Мари Ле Пен и Ник Гриффин: два лика современного национализма (1990-е) 398
Беляков С. С. Критика геополитического разума: А. Г. Дугин и евразийство 410

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

Конференции
Проблемы интеллектуальной культуры в «эпоху переводов». Конференция «Интеллектуальная культура исторической эпохи» (26—27 апреля 2007 г.) (*О. С. Поршнева*) 421
Национальные историографические практики. Информация о III Всероссийской конференции УрО РОНИ, запланированной на весну 2009 г. (*В. А. Бабинцев*, *В. В. Высокова*) 426
Юбилеи
К юбилею Владимира Алексеевича Бабинцева (*В. В. Высокова*) 429
Новые издания
«Дух общества» Жаклин Эльгуарк (*М. Ю. Чепурина*) 431
«Рождение чистилища» Жака Ле Гоффа — классический труд по истории воображаемого (*В. А. Бабинцев*, *Т. А. Краева*) 435
Мемориа
Памяти Анатолия Тимофеевича Шашкова (*В. В. Высокова*) 437

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 440

ОБ АВТОРАХ 441

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

С конца прошлого века историческая наука переживает качественно новый этап развития, чаще всего определяемый как «критический поворот» или эпистемологическая революция. Центральное место в современных историографических практиках заняли такие объекты исследования, как система представлений, ментальные карты, картина мира. Интеллектуальная история как новое исследовательское направление в 90-е гг. XX в. сосредоточилась на этом «внутреннем» контексте исторического процесса. Его представители в отечественной историографии сохранили убеждение, что история является строгим научным знанием, что значение профессиональной истории в современном социокультурном пространстве резко возрастает. Отчетливо эта позиция просматривается в данном выпуске серии «Интеллектуальная история», подготовленном по материалам конференции, посвященной юбилею франковеда и переводчика В. А. Бабинцева.

Материалы выпуска объединены проблематикой интеллектуальной культуры исторической эпохи. Она понимается авторами сборника либо как «совокупность мыслительных привычек» (Р. Барт), либо как «архитектура ориентационных и ценностных систем» (У. Баккес), присущих тому или иному историческому периоду. Практика переводов и интерпретаций объективно заняла центральное место в предлагаемом вниманию читателей сборнике. В процессе глобализации современного мира наступила, по меткому выражению Д. Р. Хапаевой, «эпоха переводов», отвечающая потребностям интенсивного диалога культур. Этот диалог учит толерантности, лучшему пониманию «другого», что особенно актуализирует это направление исследований. Соотношение профессиональной истории, исторической памяти и мифов стало также сквозной темой данного выпуска. Очевидно, что переосмысление национального прошлого с точки зрения определения цены побед и моральной ответственности ошибок является интеллектуальным проектом отечественной историографии начала XXI в. Наиболее продуктивно обсуждаемой в сборнике стала проблематика «элитизации» маргиналов и «маргинализации» элит.

Редакционная коллегия благодарит коллег-единомышленников из Москвы, Омска, Перми, Саратова, Уфы за совместный вклад в развитие интеллектуальной истории и осмысление ее значимости и места в современном интеллектуальном пространстве.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

М. П. Лаптева

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ВЫЗОВ КАК БАЗОВЫЙ ЭЛЕМЕНТ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Понятие «интеллектуальная культура» чаще всего употребляется в значении, аналогичном понятию «культура интеллекта». Так, еще в 80-е гг. XX в. новосибирские философы организовали целый ряд научных конференций с целью разработки концепции интеллектуальной культуры специалиста. Первоначально концепция была изложена в объеме статьи, а затем был опубликован сборник статей, авторы которого подняли ряд общеметодологических и гносеологических проблем интеллектуальной культуры исследователя[1].

Одновременно с расширением числа исследователей, вовлеченных в проблематику интеллектуальной истории, не сводимой, на наш взгляд, к истории интеллектуалов, неизбежно увеличивалось и число феноменов, составляющих в совокупности интеллектуальную культуру. Не случайно одна из конференций Российского общества интеллектуальной истории была специально посвящена выяснению взаимосвязей исторического знания и интеллектуальной культуры[2]. Однако ни в одном из более сотни представленных докладов не было попыток анализа понятия «интеллектуальная культура». Более того, даже в названиях докладов этой дефиниции тоже не было. Можно предположить, что участники мероприятия не считали этот вопрос дискуссионным, что имеется какой-то хрестоматийный консенсус, не требующий дополнительного внимания и анализа. Представляется, однако, что дело в другом.

© М. П. Лаптева, 2008

В историческом знании преобладают конкретные сюжеты, не всегда дающие исследователю возможность перейти от микроанализа к постановке теоретико-методологических проблем, к числу которых бесспорно относится проблема понятийного аппарата исторической науки.

Историки предпочитают оставлять эти проблемы философам, логикам, лингвистам, специалистам по истории науки, что мало способствует качественному росту научного потенциала собственно исторических дисциплин.

Вычленение объекта исследования, определение его пространства предполагают ситуацию выбора хронологических границ. По мнению современных авторов, этот выбор означает «не отмежевание возделываемого поля, а определение тех изменений, которые мы намерены объяснять, и, следовательно, того вопроса, на который собираемся отвечать»[3].

Трудности определения понятия «интеллектуальная культура исторической эпохи» связаны прежде всего с недостаточной ясностью в понимании того, что считалось «исторической эпохой». Поскольку слово «эпоха» в переводе с греческого означает остановку, то чаще всего его употребляют применительно к определенному качественному состоянию общества. Даже в марксистском знании, склонном к жесткой определенности понятийного аппарата, термин «историческая эпоха» оставался нечетким. Исследователи подчеркивали приблизительность границ эпохи, хотя и открещивались от произвольности этих операций. Вопрос о соотношении понятий «формация» и «эпоха» сторонниками формационного учения решался эклектично: эпоха могла совпадать с формацией (от первобытной до коммунистической), быть ее частью (эпоха империализма) или же обозначать состояние перехода от одной формации к другой (именно так обозначалась «современная эпоха», наступившая после 1917 г.)

По мнению М. А. Барга и его последователей, понятие исторической эпохи утвердилось только в период Возрождения и Реформации[4]. В современном применении этого понятия учитывается не только уровень целостности определенного промежутка времени, не только его значимость и значительность, но и неравномер-

ность, вариантность развития. В понятии «историческая эпоха» присутствует динамический аспект социального пространства, включающий взаимодействие на уровне цивилизаций.

При операции по определению понятия «интеллектуальная культура» нельзя игнорировать наличие нескольких сотен дефиниций культуры, однако приходится выбирать из них что-то одно, более всего соответствующее собственному пониманию. Будучи под огромным влиянием интеллектуального творчества нашего учителя Льва Ефимовича Кертмана, мы разделяем его убеждение в том, что культура — это духовная жизнь общества[5]. При таком подходе интеллектуальная культура является интеллектуальной частью духовной жизни той или иной эпохи.

Определяя понятие, мы ищем его границы, отделяем от других понятий, обозначающих иные феномены. Чему противостоит интеллектуальная культура? Неинтеллектуальной? Псевдоинтеллектуальной? Нравственной? Эмоциональной? Но психологи различают социальный и эмоциональный интеллект. Социальный интеллект они называют еще и практическим[6]. Если под интеллектуальной культурой понимать культуру элитарную, то в таком случае она противостоит массовой культуре. Поскольку интеллект — это иное название ума, то интеллектуальная (умственная) культура противоположна еще и физической культуре. Большое количество граней данного феномена становится препятствием, мешающим осознанию его границ.

Исходя из первоначального (латинского) значения слова «интеллект», можно попробовать определить интеллектуальную культуру как к у л ь т у р у м ы ш л е н и я, культуру письменного и устного слова. Конечно, речевая культура той или иной эпохи зафиксирована менее тщательно, чем письменная культура, выраженная в самых разнообразных источниках, позволяющих изучить ее особенности в какую-то определенную эпоху. Ограниченность, а возможно, и принципиальная неправильность такой попытки определения понятия проявляется при сопоставлении культуры слова и визуальной культуры. Было бы глупо отнять у визуальной культуры ее интеллектуальную составляющую, как бы при этом ни относиться к некоторым современным ее достижениям.

Другой вариант определения, обладающий, возможно, лучшим объяснительным потенциалом, вырисовывается следующим образом: интеллектуальная культура исторической эпохи — это суммарные интеллектуальные достижения в историческом контексте определенного времени. Не претендуя на глубокую разработку структуры такого понятия (и его определения), рискну предположить, что одним из базовых (или, как принято ныне говорить, структурообразующих) его элементов может быть понятие интеллектуального вызова.

Лингвисты уверены в том, что для развития любой науки очень важен так называемый закон «экономии языка», когда на протяжении определенного времени что-то закрепляется в нем, а что-то из него отбрасывается. Понятие вызова вошло в гуманитарную науку благодаря А. Тойнби. У него оно означало вызов времени, дифференцированный на вызовы природы и вызовы общества[7]. Предложенное мною понятие интеллектуального вызова, разумеется, связано с тойнбианским, но не сводится к нему[8]. Интеллектуальный вызов — это реальность, осознанная интеллектом, это звено в бесконечном интеллектуальном диалоге, это интеллектуальное достижение определенного человека, конкретной личности.

Особенностью интеллектуального вызова является его двойная структура. У А. Тойнби вызов первичен, за ним следует ответ на вызов. Интеллектуальный вызов — это одновременно и ответ на вызовы времени, и мостик для продолжения эволюции того или иного мыслительного процесса. В любой системе наличествует двуединая проблема: сохранение непрерывности развития и способность к переменам. Двойная структура интеллектуального вызова облегчает решение этой проблемы.

Интеллектуальные вызовы отличаются от социальных и политических большей неравномерностью своего появления, так как связаны со случайностью рождения неординарной личности, способной к интеллектуальному подвигу, с волнообразным ритмом креативной деятельности того или иного персонажа мировой истории. Социально-политические процессы и формируемые ими вызовы (по А. Тойнби) вызревают постепенно, а интеллектуальное осознание и понимание этих процессов может быть внезапным.

«Высокий шум мировой истории» слышат далеко не все живущие на Земле люди. Интеллектуальный вызов — это вызов немногих. Борис Пастернак сказал об этом резко, но точно: «Всякая стадность — прибежище неодаренности… Истину ищут только одиночки и порывают со всеми, кто любит ее недостаточно»[9].

Различные стороны духовной жизни общества вариативны по степени творческих достижений и по влиянию на умы. Исторические эпохи различаются масштабами интеллектуальных достижений, социально-политическими условиями их внедрения в духовную ткань того или иного общества. Однако в каждой исторической эпохе присутствует диалектичность взаимоотношений интеллекта и времени: время бросает вызов людям, но ответ человека на этот вызов активен, он становится новым вызовом, обращенным к новым поколениям, вынужденным и способным его осознать. Интеллектуальные вызовы ставят смысложизненные вопросы: это проблемы долга, вины, ответственности и выбора. Интеллектуальный вызов всегда балансирует на грани изменений и преемственности, стремится найти оптимальное соотношение между ними, а не найдя его, прерывает стабильность системы, в которой возник.

Своеобразной иллюстрацией к вышеприведенным теоретическим рассуждениям может стать рассмотрение в этом контексте интеллектуального вызова Макса Вебера. Его научное творчество имело множество истоков — от И. Канта до Г. Риккерта, однако в наибольшей степени и с особенным успехом М. Вебер ответил на интеллектуальные вызовы К. Маркса и Ф. Ницше. Признавая их исключительное влияние, М. Вебер предлагал своим будущим биографам занимательную и парадоксальную задачу, так как трудно найти более несовместимые фигуры, чем оптимистически настроенный материалист К. Маркс и Ф. Ницше с его кризисным мироощущением. Склонный к патетике Ф. Ницше писал о «пафосе расстояния» между людьми. Природа интеллектуального вызова, на мой взгляд, предполагает это расстояние, расстояние между личностями, способными на подобный вызов. Будучи в чем-то близок и К. Марксу, и Ф. Ницше, М. Вебер в то же время отличается от них большей рациональностью, не исключающей, однако, интуитивно-эмоционального начала.

М. Вебер бросил интеллектуальный вызов многим поколениям историков, социологов, политологов, культурологов; не случайно список его последователей подобен справочнику «кто есть кто в социальных науках». Это стало возможным благодаря его научной проницательности, важнейшему свойству его интеллектуальной культуры. В научных текстах, хотя и менее, чем в художественных, выражаются не только воззрения автора, но и особенности его личности. Интеллектуальная история внимательна к эстетике текста. Еще Конфуций, считавший, что одно-единственное слово может свидетельствовать об уме или глупости человека, превозносил искусство вербальной коммуникации. М. Вебер предложил так много новых понятий, закрепившихся в научном языке, что уже этим может быть исчерпан его интеллектуальный вызов.

Опираясь на предшествующую идейную традицию, М. Вебер фокусировал мыслительный материал вокруг наиболее очевидных проблем времени. Ф. Ницше возвестил крах ценностной картины мира. Г. Риккерт понимал под ценностями общепризнанные критерии подхода к различным явлениям. А М. Вебер поставил проблему ценностей иначе, подчеркнув, что ценности субъективны, индивидуальны. Такой подход как нельзя лучше соответствовал времени принципиальных изменений в культурно-исторических доминантах, т. е. в том, что образует связь эпох, что составляет своеобразный интеллектуальный генофонд.

На рубеже XIX—XX вв. менялся экзистенциональный мир человека, разрушались устоявшиеся культурные смыслы. М. Вебер проникся сутью этих изменений, не случайно предметом его особо пристальных размышлений стали проблемы понимания в гуманитарном знании[10]. М. Вебер придерживался в целом оптимистического взгляда на человеческий разум, задающий смысл истории. Ему была близка мысль о том, что чем бы ни занимался исследователь, в конечном счете результаты его работы связаны с проблемой «человек в истории».

Веря в разум и в рациональность знания, М. Вебер настолько сосредоточился на поисках истоков европейской рациональности, что его приоритет в изучении европейской картины мира никем не оспаривался. Различение целерациональных и ценностно-рацио-

нальных действий стало основой многих типологических построений его последователей. При этом само понятие рациональности у М. Вебера многослойно и противоречиво, оно не исключает иррациональности. Настаивая на рациональности средств, М. Вебер оставляет непроясненным вопрос о том, рациональны ли цели рациональных действий.

Интеллектуальный вызов М. Вебера содержит в себе не только рациональное начало. Критикуя дильтеевский психологизм, Вебер не уставал восхищаться В. Дильтеем, которого знал с детства. Интуитивное понимание, по М. Веберу, было составной частью исторического объяснения. М. Вебер пристально изучал Ф. Достоевского и не мог не обратить внимание на его парадоксальное утверждение, согласно которому если бы все в мире происходило разумно, то ничего не происходило бы вовсе.

Сомнения М. Вебера и его интеллектуальный вызов самому себе наиболее ярко проявились тогда, когда он ввел в научный оборот казалось бы малонаучный термин «харизма». М. Вебер заимствовал это понятие у авторов, изучавших дар религиозных пророков, и придал ему более широкий смысл, позволивший ввести его в политологический контекст. М. Вебер толковал харизму как призвание быть вождем. Утверждая это, он склонялся к интуитивному доказательству, но стремился при этом сузить сферу интуитивного. Так он полагал, что харизматическое лидерство в чистом виде существует лишь в момент своего возникновения. А для сохранения и закрепления своего положения лидер должен насытить свою харизму рациональными компонентами. В идеале харизматический элемент должен отделиться от личности лидера и превратиться в харизму должности.

Для интеллектуального вызова М. Вебера характерно убеждение в плюралистичности гуманитарных концепций, в полихромности и полифоничности исторического и социального знания. Принцип многоликости истины стал сущностным ядром его интеллектуального вызова науке. Переводя конфликты интересов в конфликты идей, М. Вебер дал новое понимание сути интеллектуального творчества.

Будучи ядром интеллектуальной культуры, интеллектуальный вызов создает вокруг себя где-то плотную, а где-то растянутую во времени и пространстве оболочку идей, решений, волевых актов, формирующих ее традиции и новации.

---

[1] См.: *Ладенко И. С.* Интеллектуальная культура специалиста и модели мышления // Филос. науки. 1981. № 3. С. 55—62; Интеллектуальная культура специалистов. Новосибирск, 1988.

[2] См.: Историческое знание и интеллектуальная культура. М., 2001.

[3] *Феллер В.* Введение в историческую антропологию. М., 2005. С. 42.

[4] См.: *Барг М. А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987; *Репина Л. П., Парамонова Ю. В., Зверева В. В.* История исторического знания. М., 2004.

[5] См.: *Кертман Л. Е.* История культуры стран Европы и Америки. М., 1987.

[6] См.: *Ушаков Д. В.* Социальный и эмоциональный интеллект: Теоретические подходы и методы измерения // Вестн. Рос. гуманитар. научн. фонда. 2005. № 4.

[7] См.: *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1991. С. 106—142.

[8] См.: *Лаптева М. П.* Интеллектуальные вызовы рубежа эпох // Преемственность и разрывы в интеллект. истории. М., 2000. С. 8—10.

[9] *Пастернак Б.* Доктор Живаго. Пермь, 1990. С. 12.

[10] См.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.

А. В. Чудинов

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ФРАНКОВЕДЕНИЯ: ТРУДНЫЙ ПУТЬ «ФРАНЦУЗСКОГО ЕЖЕГОДНИКА»

В советское время, время планового и централизованного управления всеми сторонами жизни общества, включая сферу научных исследований, изучение истории Франции тоже носило централизованный характер. Разумеется, начинающий исследователь-франковед не получал непосредственно от государства разнарядку на возделывание того или иного участка научного поля, однако внутри самого профессионального сообщества существовала строгая иерархия, с вершины которой вниз шли импульсы, задававшие

© А. В. Чудинов, 2008

научную «моду дня» (ее называли «актуальностью» темы) и определявшие направление развития данной отрасли историографии. А поскольку на вершине профессиональной иерархии находились люди, облеченные административными полномочиями и, следовательно, доверием государства (заведующие секторами исторических институтов Академии наук, например, утверждались непосредственно в ЦК КПСС), то и звание «актуальных» присваивалось почти исключительно идеологически значимым сюжетам.

Тем форумом, где члены советского сообщества франковедов узнавали о новейших веяниях в своей области исследований, являлась Французская группа, регулярно собиравшаяся в Институте всеобщей истории (ИВИ) АН СССР. С одной стороны, она представляла собою неформальное сообщество историков-франковедов, куда любой, кого интересовали обсуждаемые на том или ином заседании вопросы, мог свободно прийти и принять участие в обмене мнениями. С другой стороны, именно здесь мэтры профессиональной корпорации в своих докладах и выступлениях объясняли ее членам о том, что на сегодняшний день следует считать «актуальным». Поскольку регулярно посещать заседания Французской группы могли только историки-москвичи, а их иногородние коллеги вынуждены были довольствоваться лишь эпизодическими визитами в эту «святая святых» во время своих командировок в столицу, существовал канал, по которому импульсы с вершины франковедческой иерархии транслировались на всю страну. Таким каналом тогда являлся «Французский ежегодник».

Первый выпуск этого периодического издания вышел в свет в 1958 г. под редакций академика В. П. Волгина, известного не только своими трудами по истории общественной мысли, но и успешной административной карьерой в системе Академии наук, где он занимал в 1930—1935 гг. пост непременного секретаря, а в 1942—1953 гг. — вице-президента. После него, пожалуй, ни один из историков не поднимался так высоко по служебной лестнице в этом учреждении, где тон традиционно задают специалисты по естественным и точным дисциплинам[1]. Правда, по воспоминаниям С. В. Оболенской, В. П. Волгин «был уже стар и болен, и, хотя он живо и горячо интересовался делами нового издания, факти-

ческими руководителями с самого начала стали А. З. Манфред и В. М. Далин»[2]. Тем не менее благодаря «административному ресурсу» главного редактора на первый выпуск удалось получить беспрецедентный объем — почти пятьдесят печатных листов. В дальнейшем издание, увы, неуклонно «худело», пока не достигло в 1990 г. мизерных, по сравнению с первым томом, шестнадцати печатных листов.

После смерти В. П. Волгина в 1963 г. «Ежегодник» возглавил А. З. Манфред, остававшийся на этом посту до своей кончины в 1976 г. Все это время, а затем и в последующие девять лет заместителем главного редактора был В. М. Далин. Они же (А. З. Манфред и В. М. Далин) руководили и Французской группой.

Разумеется, формально никто никому ничего не навязывал. Однако попытки кого-либо из коллег покинуть намеченную «свыше» столбовую дорогу деликатно, но твердо пресекались. Вот как сегодня описывает свой соответствующий опыт А. В. Гордон: «Придя в аспирантуру к Манфреду в 1961 г., я попросил у него в качестве диссертационной темы падение якобинской диктатуры. Манфред возразил, сославшись на ее “непроходимость”, а спустя 10 лет сам предложил Е. В. Киселевой историю Термидорианского переворота. “*Теперь* (курсив А. В. Гордона. — *А. Ч.*) это можно”, — отметил он. Какие конкретно изменения имел в виду Манфред, говоря в обоих случаях “теперь”, могу только догадываться. Однако суть мне была очевидна: в те годы подобные намеки означали, как правило, “режимность” темы, нежелательность ее разработки по тем или иным идеологическим мотивам и снятие таковой»[3].

Причем к подобным «советам» мэтров приходилась внимательно прислушиваться не только их будущим аспирантам или коллегам по институту, но и другим членам профессиональной корпорации. Число диссертационных советов по всеобщей истории в стране было невелико, потенциальных оппонентов для франковедческих диссертаций и того меньше, докторов же и вовсе наперечет, а потому для желающих защищаться по истории Франции все дороги, как правило, вели в Москву. А потому ссориться с мэтрами никто не хотел, предпочитая следовать обозначенной ими стезей «актуальных» тем.

Одним из немногих случаев, когда попытка направить «заблудшую овцу» на путь истинный носила форму открытого конфликта, стала критика А. З. Манфредом и В. М. Далиным трактовки якобинской диктатуры, которую предложил ленинградский профессор В. Г. Ревуненков[4]. Руководители Французской группы и «Французского ежегодника» собрали для разбора его «заблуждений» симпозиум в ИВИ, куда пригласили со всей страны наиболее авторитетных специалистов по данной теме. Как вспоминает С. В. Оболенская, входившая тогда в редколлегию «Ежегодника», выступления Манфреда и Далина, «несмотря на все оговорки, звучали категорично и источали уверенность в исключительном праве на истину. Симпозиум этот выявил некоторую нетерпимость руководителей “Ежегодника” к инакомыслию. <…> Наши “мэтры” определяли, что плохо, а что хорошо»[5].

Вместе с тем было бы неправильно видеть во Французской группе и «Французском ежегоднике» советского времени только идеологические «маяки», указующие отечественным франковедам приоритетные пути исследований. Оба эти института играли также важную координирующую роль, служа своего рода площадками для встреч специалистов по самым разным, порою весьма далеким друг от друга периодам французской истории, где коллеги с интересом узнавали о том, кто и над какими проблемами работает.

«Великое землетрясение» 1991 г., разрушившее Советский Союз, раскололо и прежде единое пространство франковедческих исследований. Некогда монолитный «материк» распался на множество разрозненных островов, практически не связанных между собой. Прекратила свое существование Французская группа. Из-за финансовых проблем закрылся «Французский ежегодник»: его последний советский выпуск увидел свет в 1990 г. Ну а поскольку с постепенным размыванием, а затем и ликвидацией в стране идеологической монополии он уже давно, еще в 80-е гг., утратил свою «указующую» функцию, в полной мере сохранив еще более важную функцию — координирующую, его исчезновение стало тяжелой потерей для профессиональной корпорации отечественных франковедов.

Впрочем, и о самой корпорации как об едином целом в 90-е гг. говорить уже не приходилось: некогда обширное сообщество вступило в период «феодальной раздробленности». Разумеется, и после «великого катаклизма» та или иная форма научной жизни на тех или иных «островах» франковедческого архипелага сохранялась, а где-то даже развивалась, но при этом обитатели отдельных «островов» имели порою лишь самое смутное представление о том, что происходило у их «соседей», а зачастую и вообще ничего о них не знали.

Диссертационные советы возникали по всей стране быстрее, чем грибы после дождя, производя многочисленных кандидатов и докторов наук. В результате появилось целое поколение остепененных специалистов, так сказать, сугубо локального уровня, о которых никто из коллег за пределами их вуза часто даже не слышал. Имея пару публикаций в институтских малотиражных сборниках, которые и в библиотеки-то не всегда попадают, можно было выйти на защиту в своем совете и, пригласив оппонентов из своего же или соседнего «братского» города, получить степень едва ли не за любой текст. Иногда среди подобных работ встречались и вполне отвечавшие уровню, принятому сегодня в мировой науке, но эти редкие исключения были скорее следствием высокой квалификации научного руководителя и требовательности к себе соискателя, нежели существовавшей до последних перемен системы присвоения степеней. Гораздо же чаще защищалось все, что угодно. В одном поволжском городе, например, на ура прошла кандидатская по истории Швеции при том, что в совете не имелось ни одного специалиста по Скандинавии, а оба оппонента были англоведами. В ВАКе же обратили на сей факт внимание только потому, что соискатель в анкете честно признался в незнании шведского языка. Работу отправили на дополнительную экспертизу, окончившуюся для диссертанта не лучшим образом. А если бы он не признался, то сегодня уже сам считался бы «квалифицированным специалистом» по шведской тематике.

В тот период в отечественном франковедении, как и во многих других отраслях историографии, сложилась парадоксальная ситуация: при возросшем количестве остепененных историков

плотность научной среды существенно снизилась. В отсутствие прежних общих «площадок» для обсуждения результатов тех или иных исследований в нем могло принять участие уже несравнимо меньшее число специалистов, чем ранее. Более того, до многих «островов» отголоски этих обсуждений просто не доходили. Сошлюсь на недавно вышедшую в журнале «Новая и новейшая история» статью Д. Ю. Бовыкина о современном состоянии в нашей стране знаний о Французской революции XVIII в. Проанализировав, как сегодня преподается ее история в отечественных вузах, он грустно констатирует, что «ряд программ по-прежнему наполнен старыми штампами, не позволяющими говорить о каком-либо новом прочтении истории Революции»[6]. И это — 2007-й год! А что же тогда говорить о «мутном времени» 90-х?! Неудивительно, что на исходе того десятилетия один из патриархов советского франковедения В. П. Смирнов предупреждал об угрозе грядущего кризиса в этой сфере отечественной историографии:

> К сожалению, из-за финансовых трудностей «Французский ежегодник» больше не издается. В 1990 г. вышел его последний выпуск. Не действует сейчас и Французская группа. Ни в одном научно-исследовательском или учебном заведении России нет секторов или кафедр по истории Франции. Правда, успешно развиваются такие сравнительно новые формы сотрудничества ученых, как международные конференции и коллоквиумы, организуемые Институтом всеобщей истории РАН и другими научными учреждениями, однако российские франковеды, в отличие, например, от специалистов по истории США, не имеют ни объединяющего центра, ни своего печатного органа. Их численность, по-видимому, сокращается, и существует реальная угроза ослабления российских исследований по истории Франции[7].

В подобной ситуации «разброда и шатания» группа энтузиастов из ИВИ и МГУ в 2000 г. вновь спустила на воду старый корабль «Французского ежегодника» и, капитально отремонтировав его, отправилась в плаванье, пытаясь восстановить связь между разрозненными «островами» франковедческого архипелага. В 2001 г. к команде присоединились саратовские историки: Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского взял на себя

наряду с ИВИ бремя соиздателя «Ежегодника». В 2002 г. экипаж и вовсе стал международным: к числу соиздателей добавился Франко-российский центр общественных и гуманитарных наук[8].

Особенности возобновленного издания, думаю, лучше всего оценивать в сравнении со старым «Ежегодником», выходившим до 1990 г.

На первый взгляд может показаться, что между массивным томом первого выпуска, включавшим в себя статьи по широкому спектру проблем французской истории, и нынешними «тетрадками» в шестнадцать-восемнадцать печатных листов, специализированными по конкретным, достаточно узким темам, нет ничего общего, кроме названия. Однако видимость обманчива. В действительности даже по внешним параметрам нынешний «Ежегодник» полностью сохраняет преемственность с прежним. Хотя тот действительно начинал с огромного по нынешним меркам объема, однако к последнему перед закрытием выпуску, как уже отмечалось, достиг тех же шестнадцати печатных листов, что и ныне.

Специализация отдельных номеров также началась еще до перерыва. Том 1987 г. полностью был посвящен двухсотлетию Французской революции XVIII в., а 1988 г. — вековому юбилею Шарля де Голля. Именно такой подход — специализация каждого выпуска по конкретной теме — положен в основу и нынешнего издания. Первый после перерыва выпуск носил подзаголовок «200 лет Французской революции 1789—1799 гг.: итоги юбилея», второй (2001) посвящался истории элит в Средние века и начале Нового времени. Темы следующих выпусков были таковы: 2002-й — «Историки Франции. К 100-летию В. М. Далина (1902—1985)», 2003-й — «Правые во Франции», 2004-й — «Формы религиозности в XV — начале XIX в.», 2005-й — «Абсолютизм во Франции. К 100-летию Б. Ф. Поршнева (1905—1972)», 2006-й — «Наполеон и его время. К 100-летию А. З. Манфреда (1906—1976)».

Нынешний «Ежегодник», как и прежний, стремится играть координирующую роль в профессиональном сообществе отечественных франковедов, выступая своего рода центром притяжения для историков из разных городов нашей страны. В тридцати томах старого «Французского ежегодника» увидели свет работы

сорока двух немосковских авторов[9], и нынешняя редакция старается сохранить преемственность в данном отношении. В первых семи выпусках опубликованы двадцать четыре статьи шестнадцати историков из Брянска, Екатеринбурга, Казани, Ростова-на-Дону, Санкт-Петербурга, Самары, Саратова, Тамбова, Тюмени, Ярославля, а также из заграничных ныне Еревана и Одессы.

Помимо координации в нашей стране исследований по истории Франции, прежний «Ежегодник» выполнял также функцию установления и развития научных связей отечественных франковедов с зарубежными, прежде всего французскими. Публикуя на своих страницах работы видных историков Франции, в том числе (хотя и не столь часто, как хотелось бы) представителей школы «Анналов», «Французский ежегодник» и ранее был одним из немногих в ту пору «окон в Европу», сквозь которые к нам проникали кое-какие веяния западной историографии. Теперь, к счастью, ситуация радикально изменилась, и никаких препятствий (кроме субъективных и финансовых) для интеграции отечественной исторической науки в мировую больше нет. Тем не менее редакция возобновленного издания считает важным продолжение традиций и в этой области, рассматривая ежегодник как территорию кросскультурных контактов между различными национальными школами историографии. Такое намерение встречает полное понимание у наших французских коллег, охотно предоставляющих для публикации на его страницах свои новейшие тексты. В семи выпусках возобновленного «Ежегодника» увидели свет работы таких известных представителей современной французской исторической науки, как Б. Бачко, Ж.-О. Будон, Ф. Бурден, Б. Гэно, Ж. Делюмо, Р. Десимон, Ж. Дюби (предоставлено вдовой ученого), Ж. Дюма, П. Генифе, Д. Крузе, К. Мазорик, М. Озуф, А. Руссо, Ж. Ф. Сиринелли.

И наконец, хорошо это или плохо, но определенная преемственность между прежним и возобновленным «Ежегодниками» прослеживается и в количественном преобладании здесь материалов по новой истории. Правда, теперь это обусловлено совершенно иными причинами, нежели ранее. Тогда приоритет Новому времени отдавали прежде всего потому, что именно этот период француз-

ской истории был особенно насыщен революционными событиями, к коим советская историография традиционно питала повышенный интерес. Теперь же это связано с тем, что, определяя тему очередного выпуска, редакция руководствуется не только ее актуальностью, но и стремлением привлечь авторов, занимающихся разными периодами: например, Средними веками и Новым временем (Французский ежегодник 2001) или Новым временем и новейшей историей (Французский ежегодник 2003). Ну а поскольку у специалистов по новой истории есть точки соприкосновения и с медиевистами, и с историками современности, им лучше всего удается сочетаться и с теми, и с другими. Впрочем, заметим также, что среди отечественных франковедов специалисты по истории Нового времени в количественном отношении также составляют большинство.

После констатации стольких линий преемственности старого и нового изданий вполне может возникнуть вопрос: чем же нынешний «Французский ежегодник» отличается от прежнего? Главное отличие можно выразить одним словом — п л ю р а л и з м. Претензии бывших «мэтров» советского франковедения на обладание абсолютной истиной остались в прошлом. Да и кто сейчас может всерьез полагать, что обладает монополией на истину, если и само существование объективной истины теперь нередко ставится под сомнение?

«Ежегодник» сегодня — это место, где свободно встречаются историки с разными мировоззренческими, идеологическими, политическими и методологическими позициями. Приведу лишь один пример. Те, кто интересуется историей Французской революции XVIII в. — темой, как известно, идеологически и политически весьма острой, хорошо знают об ожесточенных спорах 60—80-х гг. между приверженцами ее «классической» интерпретации, возглавлявшимися А. Собулем, и сторонниками «ревизионистского» («критического») прочтения, группировавшимися вокруг Ф. Фюре. Хотя сегодня ни А. Собуля, ни Ф. Фюре уже нет в живых, угли этой дискуссии продолжают во Франции тлеть, а историков «классического» и «критического» направлений, говоря словами одного из них, по-прежнему разделяет «берлинская стена». В прежние

времена «Французский ежегодник» в жесткой форме выступал на стороне марксиста А. Собуля, сегодня же это издание открыто для всех точек зрения. На его страницах теперь печатаются и ученик Ф. Фюре, представитель четвертого поколения школы «Анналов» П. Генифе[10], и ученик А. Собуля, ныне председатель Общества робеспьеристских исследований Ф. Бурден[11]. В 2003 г. и вовсе имело место событие, абсолютно невозможное во Франции: два видных представителя соперничающих направлений — «классического» (К. Мазорик) и «критического» (М. Озуф) — опубликовали у нас под одной обложкой очерки соответственно о А. Собуле и Ф. Фюре.

Точно так же редакция возобновленного «Ежегодника» приветствует и самый широкий плюрализм методологических подходов к изучению всех тех аспектов истории Франции, которые становятся темами специализированных выпусков. В некотором смысле кредо издания можно сформулировать как «новый взгляд на старые сюжеты». Во всяком случае, именно подобным образом авторы «Ежегодника» попытались подойти к рассмотрению таких традиционных, казалось бы, тем, как история Французской революции (2000)[12], дворянства (2001)[13], правой политической традиции (2003)[14], религиозных конфликтов (2004)[15], абсолютизма (2005)[16] и др. Причем особо надо отметить, что, в отличие от многих современных отечественных изданий, специализирующихся на обсуждении новейших методологий, содержание первых выпусков возобновленного «Ежегодника» составляют в основном исследования по конкретной проблематике, где такие методологии применяются. Впрочем, методологические аспекты изучения определенных тем, и в частности проблемы понятийного аппарата, также находят здесь свое отражение[17].

Понятие «плюрализм» относится и к формам общения редакции и авторов с читательской аудиторией. Если в 2000 г. в плавание под флагом «Французского ежегодника» вышел одинокий корабль, то теперь в его кильватере следует целая флотилия изданий. Прежде всего к таковым надо отнести сайт в Интернете[18], где публикуются статьи старого и нового «Французского ежегодников», а также другие материалы по истории Франции.

Кроме того, помимо томов собственно «Ежегодника», его редакция начала с 2003 г. публикацию серии монографий по акту-

альным проблемам французской истории — «Библиотеку Французского ежегодника». Первой ласточкой стала книга П. Генифе «Политика революционного террора 1789—1794 гг.»[19], выход которой во Франции двумя годами ранее вызвал широкий резонанс и острую дискуссию в научных кругах. Далее в этой серии увидела свет классическая монография Б. Бачко «Как выйти из Террора? Термидор и революция»[20]. В настоящий момент идет работа над изданием одной из книг А. Фарж по истории повседневности XVIII в.

Разумеется, никаких усилий команды «Французского ежегодника» не хватит для того, чтобы вновь превратить широко разбросанный архипелаг отечественного франковедения в единый материк. Но если обитатели отдельных «островов» хотя бы узнают о том, что где-то за пределами их непосредственной видимости есть другая жизнь, отличная от их собственной, эти усилия окажутся затраченными не зря.

---

[1] Подробнее о нем см.: *Гладышев А. В.* Историк — руководящий: В. П. Волгин // Историк и власть: Советские историки сталинской эпохи. Саратов, 2006.

[2] *Оболенская С. В.* Первая попытка истории «Французского ежегодника» // Фр. ежегодник. 2002. М., 2002. С. 57.

[3] *Гордон А. В.* А. З. Манфред — биограф Наполеона: советская наполеонистика от 1930-х к 1960-м // Фр. ежегодник. 2006. М., 2006. С. 47—48.

[4] Подробнее см.: *Летчфорд С. Е.* В. Г. Ревуненков против «московской школы»: Дискуссия о якобинской диктатуре // Там же. 2002. М., 2002.

[5] *Оболенская С. В.* Указ. соч. С. 73—74.

[6] *Бовыкин Д. Ю.* О современной российской историографии Французской революции XVIII в.: Полемические заметки // Нов. и новейш. история. 2007. № 1. С. 69.

[7] *Смирнов В. П.* Виктор Моисеевич Далин // Ист. этюды о Фр. революции: памяти В. М. Далина: К 95-летию со дня рождения. М., 1998. С. 23.

[8] В нынешний редакционный совет «Ежегодника» входят: А. В. Чудинов (главный редактор), З. С. Белоусова, Д. Ю. Бовыкин (зам. главного редактора), А. В. Гладышев, Ю. П. Крылова (отв. секретарь), В. С. Мирзеханов, В. Познер, П. Ю. Уваров, П. П. Черкасов.

[9] См.: *Оболенская С. В.* Указ. соч.

[10] См.: *Генифе П.* Французская революция и Террор // Фр. ежегодник 2000. М., 2000; *Он же.* «Рассуждения о Франции» Ж. де Местра и Французская революция // Там же. 2003. М., 2003.

[11] См.: *Бурден Ф.* Революционная аккультурация: борьба за новую социабельность // Там же. 2001. М., 2001.

[12] См.: *Чудинов А. В.* Смена вех: 200-летие Революции и российская историография // Там же. 2000. М., 2000; *Блуменау С. Ф.* В поисках новых подходов: 200-летие Революции и французская историография // Там же.

[13] См.: *Уваров П. Ю.* Социальная история французского дворянства на перекрестке герменевтики и эмпиризма // Там же. 2001. М., 2001; *Десимон Р.* Дворянство, «порода» или социальная категория? // Там же.

[14] См.: *Сиринелли Ж. Ф.* Деление на правых и левых во Франции: величина постоянная или переменная? // Там же. 2003. М., 2003; *Бовыкин Д. Ю.* Год 1795: несостоявшаяся реставрация // Там же.

[15] См.: *Уваров П. Ю.* Что стояло за Религиозными войнами XVI в.?: От социальной истории религии к «le vйcu religieux» и обратно // Там же. 2004. М., 2004; *Делюмо Ж.* Историк и его религия // Там же.

[16] См.: *Малов В. Н.* Три этапа и два пути развития французского абсолютизма // Там же. 2005. М., 2005; *Крузе Д.* Король и насилие: Из истории французского абсолютизма XVI в. // Там же.

[17] См.: *Чудинов А. В.* Просвещенная элита: Из истории понятия // Там же. 2001. М., 2001; *Дюма Ж.* Об изучении элит в современной историографии // Там же.

[18] См. официальный сайт «Французского ежегодника». Режим доступа: http://annuaire-fr.narod.ru.

[19] См.: *Генифе П.* Политика революционного террора 1789—1794 гг. М., 2003.

[20] См.: *Бачко Б.* Как выйти из Террора?: Термидор и революция. М., 2006.

В. А. Бабинцев

ТОТАЛИТАРИЗМ КАК УМОНАСТРОЕНИЕ

По материалам Парижских международных коллоквиумов 2000—2004 гг.

Прогрессирующим скепсисом характеризуется отношение российского научного сообщества к концепту тоталитаризма после всплеска интереса конца 1980-х — начала 1990-х гг. Право на скептицизм — одно из священных прав ученого, только в данном случае вместо исследовательской активности оно стимулирует возвратный дефицит аналитики. Последним обобщающим словом академической науки в означенном проблемном поле до сих пор остается выпущенный в 1996 г. под руководством Я. С. Драбкина и Н. П. Комоловой сборник «Тоталитаризм в Европе XX в.»

© В. А. Бабинцев, 2008

Отражением упомянутого прогрессирующего скепсиса выглядит список участников Парижских международных коллоквиумов по тоталитаризму. Со стороны трудно судить: то ли российский ученый истеблишмент не привлекла тема, то ли организаторы — Национальный центр научных исследований (CNRS), Университет Париж X и Национальный фонд политических наук — обошли вниманием академическую элиту России. Первый коллоквиум (2000) был посвящен истокам тоталитарного феномена, его материалы изданы под титулом «Когда наступает ночь»[1]. Второй (2001) обсуждал апогей тоталитарных движений и режимов — 1935—1953 гг.[2] Третий (2002) занимался преимущественно современными аспектами проблемы[3]. Четвертый (сентябрь 2004) сконцентрировал внимание на вопросах логики тоталитаризма[4]. Дискуссии проходили в междисциплинарном режиме, в кругу историков, политологов, философов, социологов, специалистов в области социальной психологии и др.

При всем разнообразии точек зрения и целом ряде моментов их полемического столкновения опубликованные под редакцией Стефана Куртуа, известного французского историка, профессора университета Париж X, редактора журнала «Коммунизм» — рупора так называемой «школы Крижель», материалы Парижских коллоквиумов образуют определенное концептуальное единство, позволяющее выделить характерные черты современной теории тоталитаризма. Тут уж десятилетней давности утонченный сарказм Л. Г. Истягина — «концепция, претендующая на статус теории»[5] — лучше не вспоминать. Одновременно обесценивается целый ряд выводов, подобных сделанной на основании расширительного толкования частных выкладок А. И. Борозняка генерализирующей констатации С. И. Быковой: «После многолетних дискуссий… немецкие ученые признали ограниченность концепции тоталитаризма… Более того, теория тоталитаризма была признана мифом, не позволяющим найти действительно научное объяснение историческим процессам…»[6] Современную немецкую историографию не надо бы строить «во фрунт». Уве Баккес, Хорст Меллер, Хартмут Мехрингер, Вольфрам Пита и др. — достаточное количество солидных немецких ученых, как показали Парижские кол-

локвиумы, — отнюдь не списали теорию тоталитаризма в категорию мифов, а напротив, активно и весьма небезуспешно развивают ее эвристические аспекты. В масштабах небольшой статьи нет смысла покушаться на исчерпывающее изложение подобной теории. Автор предпочитает жанр субъективных заметок по поводу прочитанного, касающихся проблематики интеллектуальной истории, и прежде всего интеллектуальной культуры исторической эпохи.

Парижские коллоквиумы отличает стремление осмыслить тоталитарный феномен в динамике: от истоков до современных форм. Такой подход резко контрастирует с характерным для отечественной историографии статичным видением тоталитаризма как политологической модели, выделяющей методы функционирования и политический инструментарий определенных диктаторских режимов[7]. Накал дискуссии у нас неизменно концентрируется на вопросе о корректности сравнения через призму этого подхода советского и нацистского режимов[8]. Тезис о недопустимости подобных сопоставлений генетически восходит к идеологической борьбе периода «холодной войны», и обусловлен он однозначно пейоративным смыслом термина «тоталитаризм», отражавшим его понимание как антипода «правового государства» и «гражданского общества». Классическим аргументом в пользу вынесения советской системы за скобки тоталитаризма стала не поддающаяся никакой рациональной критике аксиома: преступления сталинизма были «извращением» социалистической идеи, тогда как зверства нацистского режима — логическим следствием идеологии национал-социализма.

Однако сравнительный метод не предполагает непременного отрицания различий между изучаемыми объектами. Напротив, соотнесение может быть направлено именно на выявление принципиальных особенностей, позволяющих развести явления одного класса. Кто, скажем, возьмется отрицать допустимость сопоставления слона и зайца, учитывая их общую принадлежность к классу млекопитающих? Участники Парижских коллоквиумов активно и плодотворно использовали сравнительно-исторический метод, исключающий представление о тоталитаризме как единой и един-

ственной «политологической модели». Парижские коллоквиумы исходят из множественности моделей тоталитаризма, различающихся как по идеологическому окрасу (красный, черный, коричневый, зеленый), так и особенностями принципиальной схемы (модели «классического» и «капиллярного» тоталитаризма).

Касаясь методов построения моделей исторических систем, можно в данном случае на уровне необходимого и достаточного ограничиться упоминанием оптимизационного подхода и подхода структурного подобия[9]. Первый предполагает косвенное, непрямое описание прототипов через оптимальный набор характерных, повторяющихся черт, элементов. В сущности, именно таковы все классические модели, построенные по принципу отбора признаков (Х. Арендт, К. Фридрих, З. Бжезинский, Р. Арон, В. Гуриан и т. д., включая модель Я. С. Драбкина). Все они вольно или невольно подталкивают к представлению об исследуемом феномене как совокупности однородных движений и режимов. Их целью имплицитно является не то, какова конкретная историческая система, а то, какой она должна быть. Современная теория тоталитаризма не грешит отождествлением описываемых движений и режимов как гомогенных. С ее точки зрения речь идет о выделении «общих структурных моментов»[10], несмотря на очевидные, бросающиеся в глаза идеологические, программные и иные различия между отдельными формами тоталитаризма. В этом-то и состоит суть так называемого подхода структурного подобия, который относится к моделям прямого описания прототипов с целью выявления структурного сходства между ними. В данном случае важнейшим становится один из принципов структурного анализа — примат отношений над элементами в системе. Ибо всякая структура — это не просто сумма элементов, а устойчивая система отношений.

Оптимизационный подход к построению универсальной модели тоталитарного режима давно исчерпал себя. Будущее, как убедительно доказывают материалы Парижских коллоквиумов, — за подходом структурного подобия, предполагающим ориентацию не на аналогию элементов, а на аналогию отношений в тоталитарных системах. Рассматривая тоталитарный феномен в его инсти-

туциональной фазе, Парижские коллоквиумы ставят во главу угла отношения власти и общества; участники, как подчеркивает С. Куртуа, сошлись на следующем определении: «Этот тип власти имеет целью тотальное господство над обществом посредством установления трех монополий: политической, интеллектуальной, экономической»[11]. Кроме того, востребованным оказалось развернутое, учитывающее проходимые фазы (партии, движения, режима партии-государства, сверхнациональных образований) определение тоталитаризма, предложенное итальянским историком Эмилио Джентиле:

> Тоталитарный феномен можно определить как новую, небывалую форму опыта политического господства, осуществляемого революционным движением, которое следует интегристской концепции политики, борется за завоевание монополии на власть, а после захвата ее легальными или нелегальными путями направляет или видоизменяет предшествующий режим и строит новое государство, основанное на режиме единственной партии и полицейской, террористической системе как инструменте перманентной революции против «внутренних врагов». Главная цель тоталитарного движения состоит в подчинении и преобразовании общества, а именно в субординации, интеграции и гомогенизации управляемых на базе принципа примата политики над всеми прочими аспектами человеческого бытия. Последнее интерпретируется согласно категориям, мифам и ценностям палингенетической идеологии, догматизируемой в форме политической религии, стремящейся формировать личность и массы путем антропологической революции, чтобы создать новый тип человеческого существа, нацеленного исключительно на реализацию революционных и империалистических проектов тоталитарной партии. В конечном счете, речь идет об основании новой цивилизации сверхнационального, экспансионистского характера[12].

Историкам всегда было непросто с такими неоднозначно трактуемыми понятиями, как феодализм или тоталитаризм. Способ постижения подобных феноменов через интеллектуальную культуру эпохи еще в 1958 г. предложил выдающийся французский историк Жорж Дюби в статье о средневековом менталитете. Подчеркивая связи и несоответствия между материальным прогрессом

и эволюцией коллективной психологии, он отстаивал тезис о том, что «феодализм был прежде всего склонностью ума»[13]. Повторяя с известной оговоркой это определение в недавних дискуссиях о феодализме, А. Я. Гуревич дал подсказку, пожалуй, не столько медиевистам, которые давно и плодотворно занимаются подобными материями, сколько всем тяготеющим к поиску расширения рамок традиционной политической истории[14]. Перед интеллектуальной историей открывается обширная непаханая полоса проблематики тоталитаризма, и подступиться к ней можно, перефразируя формулу Ж. Дюби: тоталитаризм — это прежде всего умонастроение, один из ментальных типов. Соответственный перенос центра тяжести концептуализации в сферу интеллектуальной истории вполне уместен, учитывая то, что феномен тоталитаризма, равно как и феодализма в узком смысле этого понятия, был обусловлен скорее не экономическим, а социально-психологическим фактором.

Негативное отношение к концепту тоталитаризма в современной историографии зачастую мотивируется неприятием политизированного порождения «холодной войны»[15]. Бернар Брюнето, профессор современной истории из Гренобля, в докладе на четвертом коллоквиуме обосновал более глубокие корни, увязав происхождение концепции с «кризисом демократии» межвоенного периода[16]. Ради этого ему пришлось детально проследить идейные предпосылки тезиса о тоталитарной демократии, выдвинутого израильским историком Якобом Талмоном в книге «Происхождение тоталитарной демократии» (1952). Исходной гипотезой Я. Талмона стала мысль об общих истоках либерализма и тоталитаризма, коренящихся в демократическом наследии XVIII в., в Просвещении и Французской революции. Подобные идеи будоражили многие умы — от А. Токвиля с его пророчеством о деспотическом потенциале демократического эгалитаризма до Р. Арона с его констатацией сосуществования режимов «демократической свободы» на Западе и «демократического равенства» на Востоке. Поддерживая несогласие Б. Брюнето с точкой зрения Я. Талмона на тоталитаризм как «патологию определенного типа демократии»[17], невозможно пройти мимо его понимания объекта исследования: тоталитаризм как

«состояние духа», присущее определенному историческому периоду[18]. Склонность ума, состояние духа, умонастроение, менталитет — такого рода терминологический ряд предполагает анализ тоталитарного феномена с позиций интеллектуальной истории.

Немецкий политолог Уве Баккес, заместитель директора Института Ханны Арендт (Дрезден), в докладе «Тоталитарная мысль» справедливо заметил, что большинство исследователей тоталитаризма интересовались прежде всего организацией аппарата тоталитарного государства, а не «интеллектуальной архитектурой ориентационных и ценностных систем». В результате логика «тоталитарной мысли» описана наукой более фрагментарно, чем организация тоталитарной власти[19].

Пожалуй, наиболее перспективным вкладом на этом направлении стали, во-первых, концепт «политических» (Р. Арон), «светских» или «секулярных» религий, во-вторых, модель тотализма Роберта Лифтона, очерченная в его навеянной изучением маоистской практики «промывания мозгов» книге «Китайское изменение мысли и психология тотализма» (1961).

Понимание тоталитарной идеологии как политической или светской религии вызвало к жизни целый ряд интерпретаций, делавших иной раз неотличимой грань между тоталитарными идеологиями и традиционными религиями: в обоих случаях исключительная претензия на знание и различение Истины и Добра, в обоих случаях готовность дать ключ ко всем загадкам мироздания и ответ на самые фундаментальные вопросы. Концепт «политической религии» толкал на скользкий путь, ибо многие обвинения в адрес тоталитарной идеологии могли быть легко переадресованы классическим религиям. По-видимому, именно это обстоятельство стимулировало имплицитное стремление исследователей политических религий к поиску иной формулы, не связанной напрямую с термином «религия». Так, в ходе коллоквиумов ненавязчиво выдвигались эвфемизмы «мессианского унанимизма» (Бернар Брюнето)[20], «сциентиско-мессианской» (Стефан Куртуа)[21] и «антиидеологической» идеологии (Эмилио Джентиле)[22].

К более точному, позволяющему четко отделить политические религии тоталитаризма от классических религий, а потому при-

менимому для экспертных оценок критерию подводит доклад Уве Баккеса: «В феноменологической перспективе религий тоталитарные идеологии проявляются не просто в качестве функционального эквивалента религиозных доктрин спасения, но типологически и интеллектуально сближаются с последними, по крайней мере в их “хилиастических”, “гностических” и “манихейских” формах»[23]. Все дело в том, что упомянутые «хилиастические», «гностические» и «манихейские» формы отвергаются классическими религиями как ересь. «Доктрины земного спасения» — этой формулой У. Баккеса можно объединить тоталитарные религиозные ереси и тоталитарные идеологии: «Их утопическое видение — это больше, чем идеал, к которому стремятся. Оно дает перспективу идеализированного, но потенциально осуществимого состояния»[24]. Иначе говоря, тоталитаризм сулит человеку надежду на «посюстороннее» спасение, сотворение неба на земле, причем на вопрос о средствах достижения отвечает другая формула У. Баккеса — «доктрина политического спасения»[25].

Строго говоря, применение к тоталитарным идеологиям термина «религия», даже с дополнением «политическая» или «светская», некорректно. Уместнее говорить о *парарелигиозной узурпации*, ибо тоталитаризм как доктрина земного, политического спасения есть богохульная попытка присвоения того, чего ни одна из классических религий прозорливо не доверяет людскому разумению. В христианстве это недвусмысленно выражено устами Иисуса: «Я пришел не судить мир, но спасти мир» и «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 12, *47*; 18, *36*). Иначе говоря, никому из смертных не дано судить человечество и спасти его, учреждая посюстороннее Царствие Небесное.

Исследования по тоталитаризму редко выходили за рамки изучения диктаторских режимов прошлого века. Парижские коллоквиумы, учитывая глубокие корни явления в социальной психологии, поставили вопрос гораздо шире. Тот же Уве Баккес выводит интеллектуальные истоки тоталитаризма из «определенных элементарных потребностей, желаний, устремлений, которые глубоко укоренены в психической структуре человеческого существа». Это стремление к безопасности, преодолению сложности в жиз-

ненных отношениях, ясности, состоянию защищенности в качестве части целого. Тоталитарная мысль возникает на почве страдания, порожденного способностью индивидов к многообразной интерпретации мира, разницей судеб, выпадающих каждому, утратой присущей закрытым обществам однородности[26]. Стало быть, мало сказать, что тоталитаризм — феномен XX в. Признаки его историки находили в самых отдаленных временах. Так, по мнению В. Б. Иорданского, «можно говорить о существовании в первобытном обществе своего рода архаичного тоталитаризма» или «духовного тоталитаризма», выступавшего как «барьер на пути развития общества»[27]. Но осталась ли это явление в прошлом?

В минувшем столетии остались и никогда не повторятся в известной нам форме его так называемые классические модели. Испанский политолог Антонио Элорса заострил проблему вопросительным знаком в названии своего доклада на третьем коллоквиуме: «ЭТА, последнее тоталитарное движение в Европе?» В его тексте привлекает внимание не столько блестящий анализ проблемы баскского сепаратизма, сколько теоретическая проработка феномена «капиллярного тоталитаризма» через призму концепции «тотализма», которая делает упор на соединении политики и социальной психологии.

Фундаментальное отличие от классического тоталитаризма, по А. Элорсе, состоит в той роли, которую играет социальная составляющая тоталитаризма капиллярного. В первом случае преобладает активная роль государства или партии, осуществляющих субординацию, интеграцию и гомогенизацию общества *сверху вниз*. Во втором случае тотализм предполагает решение эквивалентных задач при активном вмешательстве социальной базы не то чтобы снизу вверх, но через *взаимодействие низов и верхов*[28].

Тотализм немыслим без наличия глобализующей системы убеждений, выстроенной по схеме полярных ценностей вокруг узловой дуальности типа «революция — контрреволюция», «коммунизм — антикоммунизм», «верующие — неверные», «свои — чужие». Было бы наивно относить подобные системы к числу исключительно европейских атрибутов: они вполне могут возникать

и в других культурных, социальных и геополитических контекстах. Этим объясняется некоторый выход Парижских коллоквиумов за географические рамки генеральной темы тоталитаризма в Европе.

Отталкиваясь от сформулированных Робертом Лифтоном знаменитых восьми пунктов тотализма, Антонио Элорса утверждает, что модели тотализма наиболее совершенно отвечает социальная и политическая организация исламского интегризма. Впрочем, разведение исламизма как формы политической инструментализации религии и исламского интегризма как тоталитарного отклонения от исламизма уже прочно вошло в научный оборот[29].

Тему нового, исламского тоталитаризма развивал также на третьем коллоквиуме Антуан Басбу, основатель и руководитель Центра изучения арабских стран (Париж)[30]. «В отличие от европейских тоталитаризмов XX в., которые опирались на сфабрикованные людьми идеологии, предлагая счастье в посюстороннем мире, — утверждает А. Басбу, — исламский тоталитаризм подчиняет общество и навязывает ему свои ценности, обещая рай в вечности»[31]. Данный тезис А. Басбу не выдерживает проверки фактами. Строго говоря, ни одна из форм исламского тоталитаризма не ограничивается свойственным традиционному исламу обещанием рая в вечности. Лидер иранской исламской революции Хомейни четко выразил это в своем «Политико-религиозном завещании»: «Ислам и исламское правление — это божественное явление, и воплощение в жизнь этого явления обеспечит счастье сыновьям ислама на этом свете и в потустороннем мире (разрядка наша. — *В. Б.*) в самой высшей степени, они будут способны пресечь угнетения, грабежи, порочности и посягательства и довести людей до желаемого этапа совершенства»[32]. Влияние исламского интегризма на массы обеспечивается сочетанием традиционного для ислама посмертного воздаяния по заслугам с революционным обещанием идеального состояния на грешной земле. Подобный тандем с точки зрения социально-психологического воздействия будет посильнее марксистско-ленинского коммунизма.

«Общий знаменатель всех вариантов тотализма состоит в стремлении сделать из “народа верующего” или “народа революцион-

ного" привилегированное действующее лицо в создании нового монолитного порядка, сакрализованного и ориентированного на непреложное исключение другого во имя общинного патриотизма религиозного, национал-коммунистического или этнического свойства»[33]. А. Элорса причисляет ЭТА к последней категории, отвергая использование в данном случае термина «тоталитаризм» по причине отсутствия государства или партии, организующих и контролирующих все общество.

Принципиальная схема капиллярного тоталитаризма, работающая за счет движущей силы тотализма, непротиворечиво укладывается в основу интерпретации социально-политической системы, сложившейся в Японии в период между двумя мировыми войнами. Попытки истолкования оригинального японского феномена через призму универсальной модели фашизма и ряд альтернативных построений до сих пор не привели к убедительным результатам[34]. Между тем предложенная в свое время японским историком Масао Маруямой (1914—1996) модель «фашизма снизу»[35] хорошо коррелируется со схемой капиллярного тоталитаризма. Впрочем, выраженные в большей или меньшей степени элементы тотализма можно обнаружить не только в подобных японскому «роевому» тоталитаризму моделях. Не об этом ли говорит вывод И. Г. Глебовой о сути сталинского порядка как «единстве бескомпромиссной власти и не нуждавшегося в компромиссах народа»[36]. Или анализ кубинской модели (по А. Элорсе, «кастристского варианта тотализма»), где режим «применяет все средства, чтобы навязывать себя сверху и одновременно — капиллярным способом»[37].

Отраженные в материалах Парижских коллоквиумов результаты изучения различных моделей тоталитарного феномена дают важные для определения интеллектуальной культуры современной эпохи опорные точки, позволяющие продолжить мысль выдающегося французского историка Жака Ле Гоффа о «долгом Средневековье». Признавая условность любой периодизации наряду с ее необходимостью для постижения исторической эволюции, Ж. Ле Гофф настаивает на внутреннем единстве периода с III по XIX в., определяя его как «начало истории, едва ли не предысторию» или «детство» и «отрочество» человечества[38].

В рамках «долгого Средневековья» Ж. Ле Гофф особо выделяет XII в. — момент, когда синхронно совершаются два сдвига: социальный и ментальный. Суть момента детально обрисована в его книге «Рождение Чистилища»[39]. С одной стороны, переход от бинарной схемы двух разрядов (духовенство и миряне) к тернарной схеме трех сословий. С другой — утверждение в западном христианстве идеи чистилища, по выражению М. Лютера — «третьего места», промежуточного между адом и раем, между смертью и Страшным судом. «Организация пространства потустороннего мира была операцией великой важности для христианского общества. Когда ждут воскресения мертвых, то география иного мира не является делом второстепенным. И можно предполагать связь между способами, которыми общество организует свое пространство в этом мире и свое пространство в мире потустороннем»[40]. Это был «ценностный поворот» в масштабах западного христианства, настоящая «ментальная революция»[41], преодоление присущего раннему Средневековью *Contemptus Mundi*, презрения к миру, глубоко пессимистического отношения к жизни, питаемого церковью, устрашавшей адом и близким концом света. С XII в. вера в близость последнего суда уступает место надежде, которую дает вера в чистилище. Земная жизнь перестает быть юдолью слез. Отныне ключевым моментом стал не Страшный суд, но вступление в чистилище, следующее непосредственно за смертью.

Не менее радикальный сдвиг, определяющий интеллектуальную культуру современной эпохи, совершается в XX в. Размах глобализации придает новому ценностному повороту планетарный масштаб. Тоталитарный феномен высвечивает главную линию интеллектуального движения Новейшего времени. Восходящая к древним индоевропейским мифологиям конца света концепция коллективной, по выражению Бернара Сержана, эсхатологии[42] конкретизировалась в тоталитарных идеях нового мира. Так, в системе советского тоталитаризма «народ как бы лишался души — продавал ее за обещание осуществления Царства Божьего на земле»[43]. Образу мысли любого общества придают основу прежде всего ментальные структуры пространства и времени[44]. Доктрина земного, посюстороннего спасения как непременный элемент всех «политических религий» означала стирание граней между земным,

историческим временем и временем эсхатологическим, временем бытия и временем воздаяния. Потусторонний мир попросту отменялся. И высший суд, и ад, и рай, и, если угодно, чистилище — все представляется осуществимым по эту сторону. В этом состоит суть второй ментальной революции, отметившей в XX в. вступление человечества в пору юности.

Подчеркивая фундаментальную важность в о о б р а ж а е м о г о в интеллектуальной культуре любой исторической эпохи, Ж. Ле Гофф определяет его как систему мечтаний исторически конкретного общества, преобразующую реальное в пылкие образы. Для постижения интеллектуальной культуры исторической эпохи мало одной истории идей, важна история творения и использования образов, побуждающих общество мыслить и действовать[45]. Причем интереснее в данном случае будут не те пропагандистские клише, которые насаждаются сверху, а их отражение и преломление в народной культуре — своего рода новейшая история «страны Кокань».

Как и в Средние века, когда энергию ментальной революции использовали и силы политические (монархическое государство), и религиозные (католическая церковь), так и в Новейшее время сначала нашлись определенные политические силы — тоталитарные партии, движения, режимы, а затем и религиозные — исламский интегризм, в частности наиболее успешное его проявление в лице хомейнизма, вознамерившегося в конце XX в. доказать посредством создания «тоухидного государства» и «тоухидного общества» в Иране «несостоятельность той теории, согласно которой религия якобы неприменима для нужд социально-политического управления»[46]. Лидеры нового, теперь уже зеленого, тоталитаризма насаждают религиозный вариант доктрины политического спасения, иначе говоря, иллюзию достижимости конечной цели исламской революции, «то есть спасения и счастья в этом мире и в загробной жизни»[47]. И ю н о е человечество еще способно порой воспринимать подобное с энтузиазмом. Когда-то оно вступит в пору зрелости?

---

[1] См.: Quand tombe la nuit. Origines et йmergence des rйgimes totalitaires en Europe, 1900—1934. Lausanne, 2001.

[2] См.: Une si longue nuit. L'apogйe des rйgimes totalitaires en Europe, 1935—1953. P., 2002.

[3] См.: Le jour se lиve. L'hйritage du totalitarisme en Europe, 1953—2005. Monaco, 2006.

[4] См.: Les logiques totalitaires en Europe. Monaco, 2006.

[5] *Истягин Л. Г.* Исследования по тоталитаризму: В поисках нового обоснования концепции // Полис. 1997. № 2. С. 180.

[6] *Быкова С. И.* Советский Союз и Германия в 30-е гг. XX в.: Опыты компаративного анализа в историографии // Россия и Урал в годы войны и мира, XX в. Екатеринбург, 2006. С. 263—264.

[7] См.: Тоталитаризм в Европе XX в. М., 1996. С. 9.

[8] См.: *Любин В. П.* Дискуссии о тоталитаризме в Германии, Италии и СССР // Диалог со временем: Альм. интеллект. истории. Вып. 15. М., 2005. С. 150—178.

[9] Подобная дилемма — не новость для различных научных дисциплин. См., напр.: *Малков Л. П.* О двух подходах к построению экономических моделей // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник, 1985. М., 1986. С. 48—63.

[10] См.: *Backes U.* La pensйe totalitaire // Les logiques totalitaires en Europe... P. 49.

[11] Le jour se lиve... P. 10.

[12] *Gentile E.* Parti, Etat et monarchie dans l'expйrience totalitaire fasciste // Quand tombe la nuit... P. 245—246.

[13] Цит. по: *Ле Гофф Ж.* Существовала ли французская историческая школа «Annales»? // Фр. ежегодник 1968. М., 1970. С. 357.

[14] См.: *Гуревич А. Я.* Феодализм перед судом историков, или О средневековой крестьянской цивилизации // Одиссей: Человек в истории. М., 2006. С. 16.

[15] См.: *Raviot J.-R., Minassian T. T.* De l'URSS a la Russie. La civilisation soviйtique: Genиse, historie et mйtamorphoses de 1917 a nos jours. P., 2006. P. 7—10.

[16] См.: *Bruneteau B.* Une logique «dйmocratique» pour le totalitarisme?: Retour sur le paradigme de Jakob L. Talmon // Les logiques totalitaires en Europe... P. 69—73.

[17] См.: Ibid. P. 58.

[18] См.: Ibid. P. 69—70.

[19] См.: *Backes U.* Op. cit. P. 49.

[20] См.: *Bruneteau B.* Op. cit. P. 82.

[21] См.: *Courtois S.* Lйnine et l'invention du totalitarisme // Les logiques totalitaires en Europe... P. 205.

[22] См.: *Gentile E.* L'usage rationnel de l'irrationnel: Le role du Duce et l'organisation de masse dans l'expйrience totalitaire fasciste // Les logiques totalitaires en Europe... P. 209.

[23] *Backes U.* Op. cit. P. 49—50.

[24] Ibid. P. 51.

[25] См.: Ibid. P. 53.

[26] См.: *Backes U.* Op. cit. P. 50—51.

[27] *Иорданский В. Б.* Чистота и скверна, жизнь и смерть // Восток. 1998. № 6. С. 100.

[28] См.: *Elorza A.* ETA, dernier mouvement totalitaire en Europe? // Le jour se lиve... P. 417.

[29] См.: *Sorman G.* Les enfants de Rifaa musulmans et modernes. P., 2003. P. 56.

[30] См.: *Basbous A.* Le radicalisme du monde islamique: Vers un nouveau totalitarisme? // Le jour se lиve... P. 427—444.

[31] Ibid. P. 428—429.

[32] *Хомейни Р. М.* Последнее послание: Политико-религиозное завещание. Тегеран, 1997. С. 62.

[33] *Elorza A.* Op. cit. P. 424.

[34] См.: *Kasza G. J.* Fascism from above? Japan's *kakushin* right in comparative perspective // Fascism outside Europe. N. Y., 2001. P. 183—232.

[35] См.: Ibid. P. 184.

[36] *Глебова И. Г.* Русский XX в.: Между Смутой и Порядком. От революции до сталинского порядка // Полития. Анализ. Хроника. Прогноз. 2005. № 4. С. 12.

[37] *Elorza A.* Op. cit. P. 422—423.

[38] См.: *Le Goff J.* Pour un long Moyen Age // L'histoire aujourd'hui. P., 1999. P. 313.

[39] См.: *Le Goff J.* La naissance du Purgatoire. P., 1981.

[40] Ibid. P. 14.

[41] См.: *Mucchielli L.* La naissance du purgatoire, un fait social total // L'histoire aujourd'hui. P., 1999. P. 311.

[42] См.: *Sergent B.* Les Indo-Europйens: Histoire, langues, mythes. P., 2005. P. 384.

[43] *Глебова И. Г.* Указ. соч. С. 22.

[44] См.: *Le Goff J.* La naissance du purgatoire... P. 10.

[45] См.: *Le Goff J.* Hйros et merveilles du Moyen Age. P., 2005. P. 6.

[46] Имам Хомейни и духовное возрождение: Материалы Междунар. конгр., посвящ. столетию со дня рождения имама Хомейни. М., 2000. С. 5.

[47] *Хаменеи С. А.* Свет исламской революции: Речи и выступления руководителя Исламской Республики Иран. М., 2000. С. 181.

С. Я. Гаген

ИМПЕРАТОР И ЗАКОН: РАЦИОНАЛЬНОЕ И СИМВОЛИЧЕСКОЕ В ВИЗАНТИЙСКОМ ПРАВОСОЗНАНИИ

В одной из работ, посвященных инструментарию интеллектуальной истории, В. А. Бабинцев занимается интереснейшей проблемой соотношения мифа и науки, или, в более общем плане, — рационального и иррационального. Интересно его замечание о струк-

© С. Я. Гаген, 2008

туре ментальной системы: «Основными элементами ментальной системы выступают рациональный и символический горизонты. Первый является областью идей, второй — мифов. При этом следует отрешиться от понимания мифа как сказки, фантастического смысла, фикции»[1]. Предметом настоящего исследования является рассмотрение соотношения рационального и символического горизонтов византийского правосознания на примере анализа разработки византийскими интеллектуалами соотношения между властью императора и властью закона.

Верховное положение императора над законом, выразившееся в аллегории одушевленного закона, рассматривается современными исследователями в качестве ключевого принципа византийской правовой и судебной системы[2]. Отношение императора к закону, несомненно, обусловлено правовой традицией, под которой обычно понимается «глубоко укоренившееся в сознании людей и исторически обусловленное их отношение к роли права в обществе, природе права и политической идеологии, а также к организации и функционированию правовой системы»[3].

С другой стороны, речь идет также об уровне правовой культуры общества, так как император был вынужден считаться с «состоянием правовой жизни общества» в определении «степени гарантированности государством свобод и прав человека»[4], отражающей достигнутый уровень развития правовой деятельности, юридических актов, правосознания.

Понятию закона в исторических исследованиях была посвящена интересная статья М. Т. Феген, которая замечает:

> При учете и описании законов и законодательства прошлого ориентируются на исторический вокабулярий, к примеру на слова *lex* и *legislatio*, так возникает история слова и, поскольку историческая рефлексия относится к слову, — история понятия. Подобная история расширяется настолько далеко, насколько позволяет выбранное имя: могут описываться объем и содержание понятия *lex*, равно как и изменения этих характеристик во времени. Правда, история слова или понятия оставляет открытыми вопросы о том, следует ли нам называть конкретный *lex* законом и имеет ли исследуемое время феномены, которые мы бы обозначили как законы, но которые в то время не назывались *lex*[5].

Вывод М. Т. Феген указывает на полный произвол исследователя в определении исторического понятия:

> Какие критерии историк посчитает за употребительные, имеющие смысл или даже «необходимые», чтобы считать исторический текст «законом» принципиально, находится на его усмотрении. Его решение, несмотря на соблюдение (неустойчивого) соглашения о значении терминов, определяется его исследовательским интересом. Если он ищет в истории феномены, подобные нашему современному закону, то он будет по возможности называть многие «современные» критерии, если он следует тому, что является функциональным замещением закона в истории, то он делает акцент, например, на критерии «действие», если он хочет определить порядок стратегии исследования, то он может ограничиться формальными критериями. То, что является исследовательским интересом, также всегда есть то, что — и не только на примере «исследовательского объекта закон», который имеется как таковой, т. е. как нечто «объективно» существующее, — будет определять выбор критериев. С установлением содержания понятия «закон» определяется одновременно и его объем. Другими словами, «доморощенное» понятие закона будет охватывать точно такое количество и точно таких текстов, которые наблюдатель желает охватить с установлением этого понятия в качестве понятия «закона»[6].

Итак, если в отношении понятия «закон» произвол исследователя ограничивается тем, что объективно существуют правовые тексты, содержащие обязательные для всех распоряжения верховной власти, которые все же можно считать законами в современном смысле слова, то в отношении понятия «император» подобные споры вряд ли возможны, ибо императором всегда является конкретная личность.

Институт императорской власти был заимствован из римского права, что определило его главные черты в отношении к закону. Римский император в классическом праве обладал неограниченной властью. По выражению Ульпиана, процитированному в Дигестах, «принцепс свободен от закона»[7]. Ульпиан же дает пояснение об источнике власти принцепса: «То, что решил принцепс, имеет силу закона, так как народ посредством царского закона, принятого по поводу высшей власти принцепса, предоставил принцепсу

всю свою высшую власть и мощь»[8]. Признание народа в качестве источника власти создавало реальные обязательства «избранника» народа перед своими подданными, что естественным образом ограничивало власть императора[9].

Правовое положение императора устанавливалось не только законодательно, но и вытекало из общих греко-римских представлений о высшей власти. Особое значение в построениях теоретиков власти играл образ «одушевленного закона». Для понимания этой аллегории следует рассмотреть ее происхождение. Основная добродетель эллинов — справедливость — была воплощена в законе, и именно по этой причине они признавали главенство закона. Уже древнегреческому лирику Пиндару (520—445 гг. до н. э.) принадлежат знаменитые слова «Закон — царь всех: смертных и бессмертных»[10], которые излагает Горгий в одноименном диалоге Платона в смысле учения о праве сильных[11]. Эта же мысль встречается у стоика Хрисиппа (281—208 гг. до н. э.): «Закон — царь всех человеческих и Божественных дел»[12], — и цитируется в Дигестах[13]. В диалоге «Политик» Платон пишет о том, что разумный правитель должен предпочитать писанное законодательство[14].

Аристотель уже отождествляет правителя с законом[15], не употребляя, правда, термина «одушевленный закон», но эта метафора ему, как кажется, уже известна, так как он называет судью «одушевленной справедливостью»[16]. Псевдо-Исократ (436—338 гг. до н. э.) пишет: «Повинуйся законам, которые дали цари, однако за самый сильный закон почитай их своеволие (τρυπот)[17]. Ибо как гражданин при демократии должен угождать большинству, так и подданный монархии должен повиноваться царю»[18].

На рубеже нашей эры неопифагореец Диотоген в своем трактате развивает эту аллегорию в целую политическую доктрину[19]: «Император, пожалуй, является самым справедливым, самый законный есть самый справедливый. Ибо без справедливости никто не был бы императором, а без закона не существует справедливости. Ибо справедливое содержится в законе. В любом случае, закон есть причина справедливого, следовательно, император есть одушевленный закон или законный правитель. По этой причине

он является самым справедливым и самым законным»[20]. Этому же автору принадлежит идея, превращающая императора в «бога среди людей»[21]. Теории Диотогена восходят, возможно, к более древней пифагорейской традиции[22].

В целом, как предполагают исследователи[23], аллегория «одушевленный закон» восходит к политической теории стоиков[24]. Эклектик стоик Музоний (I в. н. э.) ссылается на этот образ как на хорошо известный, утверждая, что государственный муж «должен быть тем, кого древние называли одушевленным законом»[25].

С распространением монотеизма возник вопрос о взаимоотношении духовной и светской власти, в частности проблема иерархии властей и проблема источника власти. Уже Филон Иудей (первая половина I в.), пытаясь примирить иудаизм и эллинизм, переносит образ «одушевленного закона» с императора на Моисея[26]. Начиная с Климента Александрийского (II в.) понятие «воплощенного», или «живого», закона резервируется за Божественным Логосом, т. е. Иисусом Христом[27]. В самом деле, для христианина высшим и справедливейшим судьей является Бог. Только Он есть судья всему творению и «одушевленный закон» для людей.

Таким образом, с распространением христианства возникла проблема его адаптации к традиционной императорской идеологии[28]. Последний политический оратор эллинизма язычник Фемистий (317—388) является также, условно говоря, и первым идеологом христианской империи. Константин I ввел его в сенат в 355 г., а Феодосий сделал префектом Константинополя[29]. Фемистий употребляет аллегорию «император — одушевленный закон» во многих местах своих сочинений, показывая тем самым, что к поздней античности этот образ превратился в идеологический штамп[30].

Синесий Киренский (370—412), противопоставляя императора узурпатору-тирану, дает короткое определение легитимного и нелегитимного режимов, которое надолго станет общим местом политической идеологии Византии: «Закон является волей императора, воля же тирана является законом»[31]. Другими словами, император правит согласно законам, тиран же делает законом свой образ правления.

Идеи философов оказали влияние на законодательство[32], так как уже постклассическому римскому праву известны ограничения императорской власти в том, что касается «общих законов»: «По отношению к императору пусть сохраняют свою силу общие законы» (постановление императора Константина I от 316 г.)[33]. Феодосий I в 439 г. постановил: «Ничто из того, что сделано вопреки смыслу законов, не должно иметь силы, но пусть будет ненужным, даже если законодатель и не оговорил это специально»[34]. Появляется идея, выраженная в 429 г., о том, что законная сила права придает законность императорской власти[35].

Иоанн Стобей (первая половина V в.) пишет: «Я заявляю, что всякое общество состоит из управляющего и управляемого, третьим же элементом является закон. Далее, закон бывает двух видов: одушевленный, которым является царь, и неодушевленный, а именно писанный закон. Первенствующим же является закон. Ибо если ему (закону. — *С. Г.*) следуют, то царь является законным, управляющий последовательным, управляемый свободным, а все общество счастливым, но если его (закон. — *С. Г.*) нарушают, то царь является тираном, управляющий — непоследовательным, управляемый — рабом, а все общество — злосчастным»[36].

Кроме того, в христианской империи начинает формироваться идея о Боге как источнике императорской власти. Впрочем, императоры уступали верховную власть христианскому Богу только для того, чтобы тотчас же получить ее обратно, но уже в качестве легитимной. Императоры вовсе не имели намерения понимать ограничения своей власти ни в качестве моральной, ни в качестве реальной уступки части властных полномочий служителям церкви. Уже на Миланском соборе 355 г., когда епископы отказывались подписать осуждение Афанасия Александрийского (295—373) и принять в общение ариан, ссылаясь на то, что это противно церковным правилам, император Констанций заявил: «Чего я хочу, то должно считаться правилом»[37].

Окончательное закрепление идеи Бога как источника императорской власти принадлежит, по всей видимости, императору Юстиниану. Эта мысль входит в его кодекс в 533 г.[38] и повторяет-

ся в новеллах[39]. Дьякон Св. Софии в Константинополе Агапит является автором, вероятно, первого идеологического трактата, где эта тема получает свое риторическое воплощение[40]. Однако представление о двух источниках власти — Боге и народе — начинает изменяться в сторону признания Бога единственным источником императорской власти.

Переломным моментом в этом процессе является, по мнению И. Карайаннопулоса, восстание Ника 532 г., после которого Юстиниан настойчиво повторяет в своих новеллах, что именно Бог даровал ему императорскую власть[41]. Кроме того, если он и должен заботиться о своем народе, то эта обязанность проистекает не из-за неких обязательств по отношению к народу как источнику власти, но из-за того, что такова воля Господа, делегировавшего императору его власть[42].

Император Юстиниан I, введя новую идею об источнике императорской власти, вынужден с осторожностью использовать классический образ «одушевленного закона». Он употребляет его лишь однажды: «Пусть будет избрана судьба императора, которой сам Бог подчинил законы тем, что он ее (судьбу. — *С. Г.*) послал людям в качестве одушевленного закона»[43]. Коллизия политической теории и христианства разрешается Юстинианом тем, что не личность, но судьба императора рассматривается в качестве «одушевленного закона». В этом высказывании проявилось христианское смирении правителя, ибо христианство освящало «не столько личность императора как таковую, сколько его власть»[44], т. е. место, а не человека, человека же только в связи с его соответствием занимаемому месту.

Основатель новой (Македонской) династии, которая более всех прочих правящих династий Византии занималась законодательной деятельностью, Василий I Македонянин предпринял в изданном им законодательном своде «Василики» реставрацию юстиниановской кодификации, которая в своем педантичном консерватизме заходит, по мнению Ф. Делгера, так далеко, что перенимает и давно исчезнувшие учреждения[45]. Идеологический аспект римского права сохранился и в более поздних законодательных сборниках

новелл византийских императоров, в латинских надписях к официальным актам[46] и легендах монет[47]. Такие императоры македонской династии, как Лев VI Мудрый и Василий II Болгаробойца, при устройстве новых правовых институтов любят возводить их к правотворчеству императора Августа[48]. Василики повторяют норму законодательства Юстиниана, ставящую императора над законом[49]. Они же провозглашают, что «всякий идущий вразрез с законами рескрипт (императора. — *С. Г.*) должен быть отклонен»[50].

Несмотря на то, что именно римское право, гарантирующее неизменный порядок отношений римских подданных империи между собою и с империей, выступало главнейшим гарантом римско-христианского мироустройства[51], вполне естественно появление с утверждением христианства новых аллегорий для выражения старого понятия превосходства императорской власти над законом.

В новелле 109 Льва VI обнаруживается знаменитый термин греческой патристики, который позволяет императору быть выше закона: «Ибо позволено тем, кому от Бога дано управление (оЯкονομЯα) светскими делами, управлять лучше или по закону, который ведет подданных»[52]. Термин «ойкономия» обозначает не простое управление, но некое этическое приспособление средств к цели, которое позволяет решать дела по справедливости[53].

Византийцев не перестает волновать вопрос о том, до какого предела простирается законодательная власть василевса. Возможно, что именно размышлением над этим вопросом объясняется позиция патриарха Фотия, который при составлении «Исагоги» делает ударение не на правах императора, а на его обязанностях, вводя определение императорской власти как «законной власти»[54]. Это понятие заимствовано Фотием, по всей видимости, у Исидора Пилусиота, автора IV в. «Законная власть» [55], по мысли Фотия, является общим для всех подданных благом, она не наказывает из личной антипатии и не благодетельствует из чувства симпатии, но распределяет заслуженные награды[56]. Видимо, не случайно то обстоятельство, что «Исагога» так и осталось частным юридическим сочинением и никогда не была промульгирована императорами в качестве закона[57].

Через сохранение связи с римским правом обосновывалась византийская самоидентификация в качестве подданных единственного подлинно римского государства[58]. Так, император Никифор II Фока (963—969) заявил в 968 г. Лиутпранду из Кремоны, что посол и его люди — не римляне, но лангобарды[59]. Византийский историк Михаил Атталиат сделал узурпатора 1078 г. Никифора III Вотаниата (1078—1081), которого он причисляет к роду Фок, потомком древнеримского рода Фабиев («Эти же Фабии имели высшие почести в древнем Риме и образовали корень всех славных и сильных дланью»[60]), к которому принадлежали Сципион Африканский и Эмилий Павел.

Никифор II Фока понимает «законную власть» (εννομοτ επιστασЯα) в качестве режима, действия которого связаны законами и который сам представляет законы[61]. Сам термин επιστασЯα заимствован из языка патристики, где среди прочего он обозначает «Божественное управление» и «заботу Божественного проведения». В новелле 30 от 967 г. Никифор II Фока пишет: «Тем же, кому выпал жребий осуществлять царскую власть, скорее подобает подражать Богу и охранять равенство в отношении всех подданных, заботиться обо всех равным образом, что получило от древних законодателей название законных властей, а также общего и уравновешенного блага»[62]. Понятие уравновешенности, сбалансированности всех противоречий общества при идеальном правителе также находит аналогии в греческой патристике.

Император Константин IX Мономах во вступлении (прооймии) к своей знаменитой новелле об образовании высшей школы права в Константинополе в 1045 г.[63] подчеркивает мысль о том, что император стоит над всеми законами: «Невозможно стать императором каким-то другим способом, как по закону и через закон, через который императоры правят, а могущественные и начальники владеют землею. Однако самими теми законами императорская и божественная суверенная власть освобождена от высшего авторитета закона, так как она господствует над всеми и не является подчиненной никому на земле»[64]. В процитированном пассаже присутствует логический парадокс, ибо император одновременно и «над законом» и «под законом», что, разумеется, делает общий смысл

высказывания довольно туманным. Замечательно уравнивание власти Бога и императора.

После процитированного грозного пассажа следует место, разъясняющее подданным, что речь все же идет не о тираническ-ой власти, так как император управляет не против законов, но через законы, достигая тем самым «законной власти», или, говоря сегодняшним языком, правопорядка: «Ибо тиран и государь различаются в том, что первый, как говорит слово[65], имеет волю законом, государь же, наоборот, имеет закон в качестве воли, устанавливая власть в качестве "законной власти", с радостью принимая закон разумным кормчим власти, который является кладом и подарком, называется же и признается искусством доброго и равного[66], исправляет всю человеческую жизнь и вносит некий удивительный порядок в дела»[67]. Общий смысл высказывания в том, что только законный император может быть гарантом правопорядка и законности в обществе.

Положение императора «над законом» имело также практическое значение для судопроизводства. Согласно воззрениям судьи высшего императорского суда «на ипподроме» Евстафия Ромея, только императорам подобает решать о выборе между строгим толкованием закона и справедливостью, тогда как чиновники связаны буквой закона[68]. В самом деле, император был сам по себе высший суд и высшая апелляционная инстанция. Он мог издавать постановления, отменяющие для некоей полезной цели наказания, налагаемые законом, или же устанавливать наказания за преступления вопреки закону, которого твердо придерживались юристы[69].

Автор XI в. Кекавмен интересен тем, что его представления «о государственном механизме империи — это представления человека "средней культуры". Он не философ и не мыслитель, но военный, человек действия, не обремененный непосредственным знакомством с византийской и тем более античной литературой… Его идеи — это отражение общественного сознания»[70]. Другими словами, сочинение Кекавмена отражает обыденное правосознание того времени, т. е. уровень, который был свойствен основной массе членов общества (хотя сам Кекавмен занимал достаточно высокое общественное положение, все же таковое само по себе

еще не означает высокого уровня культуры, а его поверхностная образованность и грамотность в то время не являлись чем-то исключительным) и сформировался на основе повседневной жизни людей в сфере правового регулирования.

Особенность этого уровня заключается в том, что при знании общих принципов права носителями обыденного правосознания их правовые воззрения тесно переплетаются с нравственными представлениями. Кекавмен пишет: «Когда некоторые заявляют, что василевс не подвластен закону, а сам является законом, то то же самое говорю и я. Однако пока во всех своих действиях и законоположениях он поступает хорошо, мы ему повинуемся. А если он сказал бы: “Пей яд”, — ты, конечно, не сделал бы этого. Или хотя бы сказал: “Войди в море и пересеки его вплавь”, — но ты и этого не можешь исполнить. Поэтому знай, что василевс, как человек, подвластен законам благочестия»[71].

И. П. Медведев полагает, что под «благочестивыми законами» следует подразумевать «Божественные законы, под которыми при желании можно было понимать как естественные законы», так и «постулаты церковного позитивного права», и приводит рассуждения А. Пертузи о том, что «мысль Кекавмена отражает какие-то споры в вопросе о том, до какого предела простиралась законодательная власть василевса, причем демаркационная линия между законным и незаконным не была столь отчетливой, поскольку “делать хорошо” и “поступать правильно” не могло быть юридически значимой мерой; мера эта — моральная»[72].

Впрочем, нельзя сбрасывать со счетов и более простой подход к трактовке высказывания Кекавмена. В самом деле, военный человек, которому платят за то, чтобы он рисковал жизнью, фактически заявляет императору о том, что не будет выполнять приказы, связанные с прямой угрозой гибели. Если принять во внимание многочисленные в то время мятежи, то такое понимание довольно дерзкого заявления Кекавмена не кажется совсем уж невероятным. В этой связи заслуживает внимания замечание Г. Д. Бермана о том, что «возможно, слабость правосознания общества толкала его правителей на крайности, возможно, их претензия на неограниченную власть еще больше ослабляла это правосознание»[73].

Во время правления династии Комнинов выражение «законная власть» становится топосом императорской законодательной риторики. Алексей I Комнин в новелле 31 от 1092 г. заявляет о том, что «империя не является ничем другим, как законной властью»[74]. Мануил I Комнин в новелле 66 от 1166 г. придерживается той же самой мысли, связывая понятие законной власти с понятием справедливости: «Древние мудрецы определяли империю как законную власть, ибо она на самом деле является чудесным делом. Поэтому они были убеждены и учили о том, что она в большей мере является промыслом Бога. Ибо если справедлив император и возлюбил справедливость, то, пожалуй, подобает быть справедливому и тому (Богу. — *С. Г.*), от которого он (император. — *С. Г.*) получил по жребию императорскую власть над теми, кто на земле»[75].

Император стоит не только выше светских законов, но и выше церковных канонов. Как передает греческий историк Никита Хониат, император Исаак II Ангел говорил, что «на земле нет никакого различия во власти между Богом и царем: царям все позволительно делать… так как самое царское достоинство они получили от Бога и между Богом и ними нет расстояния»[76].

Оккупация Константинополя латинянами в 1204 г. и последующий раскол империи на соперничающие православные государства поставили проблему обоснования легитимности высшей власти как императора, так и патриарха, так как и патриаршество, и империя были перенесены из «Нового Рима» в Никею, создав необычный для традиционной политической идеологии прецедент, который потребовал идеологического обоснования. Суть дела заключалась в том, что невозможно было поставить законного императора без законного патриарха, перенесение же патриаршего престола из Константинополя в другое место мог санкционировать только законный император. Эта запутанная проблема легитимности могла быть разрешена только посредством «икономии»[77]. В этой связи весьма быстро возродилось представление об императоре как об эпистемонархе (επιστημονЬρχητ), другими словами — арбитре православной церкви. Димитрий Хоматиан, архиепископ Охридский (1215—1236), писал: «Император, который есть и называется все-

общим верховным правителем (επιστημονЬρχητ) церквей, стоит выше определений соборов; этим определениям он доставляет надлежащую силу. Он есть мерило в отношении к церковной иерархии, законодатель для жизни и поведения священников, его ведению подлежат споры епископов и клириков и право замещения вакантных кафедр. Епископов он может делать митрополитами, а епископские кафедры митрополичьими кафедрами»[78]. Именно власть императора перемещать и назначать епископов ставит его, по мнению Димитрия Хоматиана, выше канонов[79], а нормы власти выше норм права[80].

После реконкисты Константинополя новая правящая династия Палеологов, захватив власть путем узурпации, поставлена перед необходимостью обосновать свою легитимность. Для этой цели используются старые идеологические клише. Первый император и основатель династии Палеологов Михаил VIII обнаруживает склонность употребить старую античную формулу одушевленного закона для описания всевластия императора, но вынужден считаться с традицией и поэтому смягчает императорские притязания на верховенство над законом, связывая их с понятием законной власти.

В новелле 8 от 1270 г. он заявляет: «Среди этих обстоятельств и моя царственность, приняв дело империи, которое почитается превыше всего, — империю же древние определили как законную власть — является (власть императора. — *С. Г.*) действительно одушевленным законом, так что ее (власти. — *С. Г.*) мнение провозглашается и входит в силу наподобие писанного закона»[81]. Г. Хунгер на основании процитированного места приходит к выводу о том, что в то время понятие законной власти получает первенство по сравнению с понятием одушевленного закона[82].

Андроник II Палеолог делает больший упор именно на законность своей власти, почти не используя метафору «одушевленный закон». В 1312 г. он пишет: «Ибо сама законная власть воистину является правильным устроением возвышенного императорского трона»[83]. Однако идея превосходства императорской власти над писанным законодательством сохраняется. В 1296 г. этот же им-

ператор провозглашает: «Ибо я стою выше всякого закона и любого принуждения, мне позволено делать все то, что императоры, бывшие прежде нас на протяжении долгого времени, могли делать, тем, что они в качестве единственного закона, который был сильнее, чем любой прочий, имели собственное свое желание»[84].

Впрочем, понятие одушевленного закона не исчезает из политической идеологии окончательно. Андроник II Палеолог пишет: «Кто из прежних императоров, больше усердствуя в отношении общих дел, властвовал законно в делах, почитаясь одушевленным законом, воспринимался подданными как общее благо?»[85] Г. Хунгер полагает, что в этом высказывании понятие «одушевленный закон» противопоставляется понятию «законная власть», что подтверждает его мнение о том, что оба понятия могли замещать друг друга[86].

Византийский историк Никифор Григора, подразумевая узурпатора императорской власти Иоанна VI Кантакузина, предлагает моральную трактовку аллегории одушевленного закона в 1347 г. Он пишет следующее:

> Для императора и повелителя история является, таким образом, пожалуй, какой-то чрезвычайно ценной вещью, которая увещевает не нацеливаться слишком высоко, а еще также, доверяя настоящему счастью, позволяет увлечь себя насильственным и тираническим поведением, однако всегда придерживаться того поведения, которое единственно подобает императору. Ибо тиран, который позволяет себе руководствоваться и господствовать по совету своего самодовольного суждения, достигает того, что правит в воображении. Он не замечает того, что он сам есть первая жертва тирании образа плохого. Однако император, который правовым образом уступает узду ведения государства добровольно господствующим законам, как бы встав на границе между подданными и законами, на которых (границах. — *С. Г.*) подобающее цивилизующее искусство хочет господствовать и подчиняться человеку, вызывает тех, которые его видят, соперничать с ним и подражать ему самым точным образом, тем самым он предлагает себя как некий действительно одушевленный закон и живой образ добродетели. И через то, что он изначально скорее господствует над собой, чем над другими, он превращается в единственный символ господства. Он научен из истории тому, что в жизни нет ничего про-

должительного и неизменного и что фундамент счастья не стоит на прочной земле, и поэтому он опасается уже краткой немилости времени, которое все так легко может перевернуть, как игроки в кости бросают игральную кость[87].

Таким образом, превосходство своей власти над законом византийский император мог обосновать метафорически через аллегории «одушевленный закон», «законная власть», «икономия». Представление о Боге как единственном источнике императорской власти окончательно утверждается в законодательстве после Юстиниана, хотя в титулатуре самого Юстиниана («император Цезарь, победитель, всегда Август, по всеобщему выбору и с благословения всемогущего бога») упоминание всеобщего выбора стоит ранее Божьего благословения[88], намекая на то, что республиканские ценности еще не вытеснены окончательно.

И. П. Медведев так оценивает византийское законодательство в отношении компетенции императора: «...перед нами конгломерат правовых норм, действительно неоднозначных и чреватых как возможностью абсолютистского толкования царской власти в ее отношении к праву, так и возможностью ее конституционного ограничения. Византийцев безусловно беспокоило наличие царского закона, и все их усилия были направлены на то, чтобы путем некоторых софистических ухищрений смягчить жесткость содержащейся в нем постановки вопроса»[89].

Признавая справедливость приведенной оценки, нельзя не отметить и тот факт, что византийская правовая мысль, обосновывая необходимость ограничения власти автократора законом, фактически не отклонялась от общеевропейской, хотя, учитывая приоритет Византии в разработке этой темы, скорее наоборот, Запад следует традиции Восточно-Римской империи. Так, «с XII в. во всех странах Запада, даже при абсолютных монархиях, широко высказывалась и часто принималась мысль о том, что в некоторых важных аспектах право переступает границы политики. Говорится, что монарх может творить закон, но он не может творить его произвольно, и до тех пор, пока он не переделает его, законным же образом, он связан им»[90].

Возникает парадоксальная на взгляд современного права ситуация, когда принцип законности сочетается с автократией и абсолютизмом. Такое необычное сочетание обнаруживается не только в Византии. В качестве примера можно указать также на историю норманнской Сицилии[91], свидетельствующую о том, что «возможно было сосуществование высокоразвитой системы королевского права, охватывавшей страну сверху донизу, и деспотической власти правителя»[92].

Объяснение этому феномену можно увидеть в том факте, что византийская политическая культура, унаследованная от Рима, парадоксальным образом сочетала авторитаризм и некоторые идеи и ценности демократического устройства. Она была одновременно и более демократической, чем, например, эллинистические монархии, и в то же время более авторитарной, чем они, приближаясь в этом отношении к восточной деспотии, но превратиться в деспотию ей мешало традиционное уважение к закону, ибо именно в рамках римской политической культуры проблема законности власти получает юридическое обоснование[93].

Таким образом, сама постановка проблемы отношения императора к закону уже намекала на то, что речь идет по крайней мере о двух равнозначных сущностях — императорской власти и законе. Необходимость власти утверждать свою легитимность через право, а не через традицию или морально-этические категории утверждала право в качестве трансцендентной реальности, стоящей вне политической власти, а если речь шла о Божественном праве, то и выше власти земного самодержца. Следует обратить внимание и на наличие высказываний по этой проблемы фактически во все эпохи существования Византии, что указывает на высокую степень значимости соотношения «власть — закон» для византийского общества.

Итак, соотношения между мифом и идеей в особенности бросаются в глаза в общественном правосознании, в котором традиционно можно выделить несколько уровней. На самом нижнем уровне обыденного правосознания, как мы заметили, господствуют главным образом м и ф ы. Средний уровень — уровень профессионального правосознания — отличается господством и д е й,

так как именно на этом уровне происходит разработка мифа интеллектуалами. Это своего рода мастерская или «фабрика» мифов. Интересен вопрос о том, способны ли сами интеллектуалы осознать то, что по сути дела занимаются мифотворчеством. Наконец, последний уровень правосознания — уровень официальный, где опять же область господства мифологического сознания, и в этом отношении верхний уровень отличается от нижнего. Интересно заметить, что «социальный заказ» интеллектуалам на разработку нового мифа может прийти как сверху, так и снизу. Получается, что официальное и обыденное правосознания образуют символический горизонт ментальной системы, где миф потребляется обществом и где формируется социальный заказ на создание мифов. Профессиональное же правосознание образует рациональный горизонт ментальной системы, где, собственно, и происходят процессы догматизации и мифотворчества. Продвижение мифа в массы, т. е. «внесение нужного сознания», уже относится к области идеологии и было рассмотрено автором этих строк в предыдущем сборнике.

---

[1] *Бабинцев В. А.* Маргинал, или Основной вопрос интеллектуальной истории // Imagines mundi: Альм. исслед. всеобщ. истории XVI—XX вв. № 3. Интеллект. история. Вып. 1. Екатеринбург, 2004. С. 14.

[2] См.: *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos, 1143—1180. Cambr., 1993. P. 263; *Dagron G.* Empereur et prktre. Йtude sur le «Cйsaropapisme» byzantin. P., 1996. P. 38—39.

[3] *Осакве К.* Сравнительное правоведение в схемах. М., 2002. С. 61.

[4] Подразумевается идея естественных прав человека, берущая начало у римских юристов времен Ульпиана.

[5] *Fugen M. T.* Gesetz und Gesetzgebung in Byzanz: Versuch einer Funktionsanalyse // Ius Commune. T. 14. Frankfurt a/M, 1987. S. 137.

[6] Ibid. S. 138.

[7] Dig. I. 3. 31.

[8] Dig. I. 4. 1. Цит. по: Дигесты Юстиниана, избранные фрагменты / Пер. И. С. Перетерского. М., 1984. С. 34.

[9] См.: *Karayannopulos J.* Der frьhbyzantinische Kaiser // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 49, Nr. 2. Mьnchen, 1956. S. 383.

[10] Pindar. Fr. 169.

[11] См.: Pl. Grg. 484b.

[12] Chrisipp. Stoic. Fr. 314.

[13] См.: Dig. I. 3. 2.

[14] См.: Pl. Plt. 294a: «Некоторым образом ясно, что законодательство — часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Цит. по: *Платон.* Законы. М., 1999. С. 48.

[15] См.: Arist. Pol. 1288a: «Среди подобных и равных полновластное господство одного над всеми не является ни полезным, ни справедливым независимо от того, есть ли законы или их нет, и этот один сам олицетворяет закон, независимо от того, хороший ли царствует над хорошими, или плохой над плохими, или добродетельный над менее добродетельными» (пер. С. А. Жебелева). Цит. по: *Аристотель.* Сочинения. Т. 4. М., 1984. С. 483.

[16] См.: Arist. EN. 1132a: «Вот почему в тяжбах прибегают к посредничеству судьи, ведь идти к судье — значит идти к правосудию, так как судья хочет быть как бы одушевленным правосудием» (пер. Н. В. Брагинской). Цит. по: *Аристотель.* Указ. соч. С. 153. Переводчик замечает, что слово «хочет» отражает здесь не субъективное стремление, но объективную тенденцию приближения вещи к своей форме (идее) — см.: Там же. С. 720.

[17] Термин τρυπτοτ означает образ жизни, способ обхождения, сумму решений, навеянных сиюминутными настроениями (см.: *Hunger H.* Prooimion; Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden. Wien, 1964. S. 117).

[18] *Isocrate.* Discours. Ad Demonicum 36 // Les Belles Lettres. P., 1963.

[19] См.: DvorPhil. I. 248.

[20] Цит. по: *Hunger H.* Prooimion... S. 118.

[21] Цит. по: Ibid. S. 58—59.

[22] См.: DvorPhil. I. 246.

[23] См.: Ibid. I. 247.

[24] См.: *Hunger H.* Prooimion... S. 118.

[25] *Hence O. C.* Musonii Rufi reliquiae. Teubner, 1907. S. 37; см. также: DvorPhil. I. 247.

[26] См.: Ph. De vita Moses. I. 162; IV. 159, 206; *Hunger H.* Prooimion... S. 118.

[27] См.: DvorPhil. II. 621.

[28] См.: *Hunger H.* Prooimion... S. 119.

[29] См.: DvorPhil. II. 622—623.

[30] См.: *Hunger H.* Prooimion... S. 118.

[31] Oratio de regno 1, 6D // Synesii Cyrenensis opuscula / Ed. N. Tetraghi. Rome, 1944. См. также: *Курбатов Г. Л.* Политическая теория в ранней Византии: Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии IV — первой половины VII в. М., 1984. С. 100.

[32] См.: *Karayannopulos J.* Op. cit. S. 380—381.

[33] C. J. 1. 14. 1.

[34] Ibid. 1. 14. 5.

[35] См.: Ibid. 1. 14. 4.

[36] Anthologium I, 135 // Ioannis Stobaei anthologium. Vol. 4. Berlin, 1909. Г. Хунгер относит этот фрагмент к эллинистическому времени (см.: *Hunger H.* Op. cit. S. 118).

[37] PG 25. 732. Цит. по: *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России. Византийская модель и ее русское переосмысление. М., 1998. С. 362.

[38] См.: C. J. 1. 17. 1.

[39] См.: Nov. Just. 8; 85.

[40] См.: *Agapetos*. Ekthesis // PG 86. 1164—1185; см. также: *Курбатов Г. Л.* Указ. соч. С. 113.

[41] См.: Nov. Just. 8; 72; 77; 80; 81; 85; 86; *Karayannopulos J.* Op. cit. S. 383.

[42] См.: Nov. Just. 133; *Karayannopulos J.* Op. cit. S. 384.

[43] Nov. Just. 105.

[44] *Курбатов Г. Л.* Указ. соч. С. 103.

[45] См.: *Dųlger F.* Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner // Byzanz und die europдische Staatenwelt. Darmstadt, 1964. S. 76.

[46] См.: *Kresten O.* Die sogennante Pertinenzzeile der byzantinischen Kaiserurkunde // Byzantina. T. 3. Thessaloniki, 1971. S. 55.

[47] См.: *Zilliacus H.* Zum Kampf der Weltsprachen im ostrцmischen Reich. Helsingfors, 1935. S. 50.

[48] См.: *Dųlger F.* Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner... S. 76.

[49] См.: Bas. 2. 6. 1; Dig. I. 1. 31.

[50] Bas. 2. 6. 9; Dig. I. 14. 1; аналогичная норма: Bas. 2. 6. 10; Dig. I. 14. 5.

[51] См.: *Dųlger F.* Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner... S. 77.

[52] Les Novelles de Leon VI le sage. P., 1944. P. 355—357.

[53] См.: *Cupane C.* Appunti per uno studio dell'oikonomia ecclesiastica a Bazancio // Jahrbuch der Цsterreichischen Byzantinistik. Bd. 38. Wien, 1983. P. 53—73.

[54] См.: *Dagron G.* Op. cit. P. 237—238.

[55] См.: *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 61.

[56] См.: Там же.

[57] См.: *Pieler P. E.* Byzantinische Rechtsliteratur // *Hunger H.* Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Mьnchen, 1978. S. 454.

[58] См.: Ibid. S. 351.

[59] См.: *Dųlger F.* Rom im Gedankenwelt der Byzantiner... S. 78.

[60] *Михаил Атталиата.* История / Изд. И. Д. Полемиса. Афины, 1997. С. 378—380.

[61] См.: *Hunger H.* Prooimion... S. 119.

[62] Ius. I. 253; Reg. 712.

[63] См.: *Hunger H.* Prooimion... S. 118.

[64] Ius. I, 619; Reg. 863. См. также: *Dųlger F.* Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen // Byzanz und die europдische Staatenwelt. Darmstadt, 1964. S. 27.

[65] Oratio de regno 1, 6D // Synesii Cyrenensis opuscula / Ed. N. Tetraghi. Rome, 1944.

[66] Dig. 1. 1. 1: *ius est ars boni et aequi*.

[67] Ius. I. 619; Reg. 863.

[68] См.: Peira 74. 1.

[69] См.: *Magdalino P.* The Empire ... P. 262—263.

[70] *Медведев И. П.* Указ. соч. С. 38.

[71] *Кекавмен.* Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в. СПб., 2003. С. 290; см. также: *Magdalino P.* Aspects of Twelfth-Century Byzantine Kaiserkritik // Speculum. Vol. 58, nr. 2. Cambr., Mass., 1983. P. 333. Перевод И. П. Медведева «благочестивым законам» более верен и грамматически и по смыслу (см.: *Медведев И. П.* Указ. соч. С. 60).

[72] *Медведев И. П.* Указ. соч. С. 60—61.

[73] *Берман Г. Д.* Западная традиция права: Эпоха формирования. М., 1998. С. 390.

[74] Ius. I. 321; Reg. 1167.

[75] Ius. I. 389; Reg. 1465.

[76] *Nicetas Choniates.* Historia / Rec. I. A. von Dieten. Berlin, 1975. P. 583.

[77] См.: *Cupane C.* Op. cit. P. 61—65.

[78] PG 119. 949—950 (цит. по: *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 361).

[79] Утверждения византийских канонистов о том, что император выше канонов, имеют в Византии давнюю традицию. Они восходят еще к Феодору Студиту, который в послании к римскому папе Льву III (809) говорит о позиции епископов, присутствовавших на Константинопольском соборе 787 г. во главе с патриархом Тарасием: «В оправдание свое они опираются на нечестивый довод… постановляют, что Божественные законы не простираются на царей» (PG 99. 1019—1020). Далее, в послании к Европиану, тот же Феодор Студит пишет: «А в оправдание себя они говорят, что в отношении к царям нужно не обращать внимания на законы евангельские… Кто же законодатель для царя? … Одно из двух: или царь есть Бог, ибо только Божество не подлежит закону; или будет безначалие и восстание» (PG 99. 1031—1032; цит. по: *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 359—360).

[80] См.: *Dagron G.* Op. cit. P. 268.

[81] Ius. I. 502; Reg. 1972.

[82] См.: *Hunger H.* Prooimion... S. 121.

[83] Ius. I. 673; Reg. 2341.

[84] Ius. I. 502; Reg. 1972.

[85] *Hunger H.* Prooimion... S. 122.

[86] См.: Ibid. S. 121.

[87] Greg. II. 575.

[88] См.: *Курбатов Г. Л.* Указ. соч. С. 115.

[89] *Медведев И. П.* Указ. соч. С. 59.

[90] *Берман Г. Д.* Указ. соч. С. 27.

[91] Впрочем, Сицилию XII—XIII вв. нельзя считать типичным для того времени государством (см.: *Martin J.-M.* Italies normandes XI—XIIe siиcles. P., 1994. P. 260—261).

[92] *Берман Г. Д.* Указ. соч. С. 390.

[93] См.: *Курбатов Г. Л.* Указ. соч. С. 101.

М. Ю. Чепурина

ПОНЯТИЯ «ФИЛОСОФИЯ», «ФИЛОСОФ», «ФИЛОСОФСКИЙ» В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ФРАНЦУЗОВ XVIII в.

На коллоквиуме «Литература, история, политика», прошедшем в мае 2006 г. в Петербурге, французская исследовательница Д. Рибар высказалась о том, что в XVII в. во Франции произошла литературизация философии. Она перестала быть дисциплинарной, принадлежность к философии стала определяться не университетским дипломом, а просто фактом написания философских книг, которые классифицировались не как трактаты, а как новинки (*nouveautйs*)[1].

Нетрудно развить эту мысль, заметив, что в следующем веке такой расклад вещей только усилился. Идеи Просвещения не были учением кабинетным, энциклопедисты выступали персонажами изящной светской жизни. Это положение дел привело не только к тому, что главными трудами Ж. Руссо, Д. Дидро, Вольтера были пьесы и романы, но и к изменению значения самого слова «философ», а вернее, к обрастанию его новыми смыслами. Если мы проанализируем контекст, в котором употребляются слова «философия», «философ», «философский» в работах XVIII в., то увидим, что, кроме традиционного значения (наука о наиболее общих законах бытия, метафизика и ее авторы), авторы часто вкладывают в них весьма специфический смысл, присущий только их эпохе. Данное исследование поможет внести ясность в вопросы распространения просвещенческих теорий и идейной подоплеки революции 1789 г.

«Говаривал иногда как философ, а иногда как набожный человек, хуля монахов, защищал монахинь самым чувствительнейшим образом»[2], — характеризует Э. Н. Ретиф одного из своих героев. О своднице он пишет: «опыт послужил ей вместо философии»[3]. «Госпожа де Сенанж, — читаем мы в романе К. Кребийона-младшего, — была одной из тех философски настроенных женщин,

© М. Ю. Чепурина, 2008

которые не ставят ни во что мнение света. Эти дамы считают, что они выше предрассудков, а на самом деле они ниже всякой нравственности, в свете они более известны своими пороками»[4]. И, наконец, А. Д. де Сад (роман «Жюстина»): «Хорошее совокупление только сильнее разжигает факел философии», «добродетель человека, называющего себя философом, должна заключаться в удовлетворении его желаний»[5].

Как мы видим, судя по этим отрывкам, к которым можно присовокупить и многие другие, слово «философия» было прочно связано в умах с вольным поведением, развратом. У Дарнтона есть чрезвычайно интересные рассуждения на эту тему. Он обнаружил, что выражение «философская литература» использовалось в эпоху Просвещения еще и для обозначения книг малопристойного свойства: и издатели, и авторы, и полиция, которая призвана была изгонять такое чтение с французских прилавков, не отделяли в своем сознании эротику от метафизики. То и другое было одинаково опасно. В XVIII в. считалось, что в сексе есть нечто провоцирующее мысль: с его помощью людям того времени «хорошо думалось», считает Р. Дарнтон. Любовные сцены в романах подталкивали читателя к рассуждениям о природе удовольствия, о власти и о многом другом. Один из таких романов, «Тереза-философка», пользовавшийся большой популярностью, перемежал порнографические эпизоды с умствованием любовников[6].

То же мы найдем у других исследователей просвещенческой литературы. М. В. Разумовская в своей книге пишет о таких свойствах романа XVIII в. (эротического прежде всего), как стремление привить читателю культуру мысли, научить, указать на несовершенство окружающего мира. На страницах легкого чтения то и дело появляются имена знаменитых философов и деятелей культуры, затрагиваются политические и научные вопросы. Пример тому — позабытый по причине своей малой пристойности роман известного просветителя «Нескромные сокровища»: здесь, как пишет М. В. Разумовская, в галантном романе на восточную тему Д. Дидро ставит вопрос о научно-философском методе познания[7]. Как и во многих других произведениях того века, за причудливо

поименованными персонажами угадываются король с его фаворитками и министрами, за фантастическими государствами — деспотическое королевство Франция[8]. И все это как фон к любовным приключениям.

Таким образом, под «философским» люди Просвещения часто понимают все запретное и легкомысленное. Философия для них — это секс плюс фрондерство, о реальных революционных настроениях, серьезной оппозиции пока что речи нет. В списке предреволюционных произведений графа Мирабо — «Опыт о деспотизме», имевший репутацию одного из ведущих произведений просветительской мысли, и «Секретная история берлинского двора» — скандальная подборка писем об интимных делах Гогенцоллернов[9]. Общественный договор и порнография идут в одном строю, они немыслимы друг без друга и помогают друг другу: узнавая о постельных делах государей, читатель становится «философом» не только в силу непристойности сей книги, но и оттого, что видит в короле простого человека и теряет пиетет к нему.

«Просвещенный» — почти то же, что и «философский». Развратник Апатеон в романе Э. Н. Ретифа очень удивился, когда девушка не поняла, чего он хочет: «думал, что Фаншетта просвещеннее»[10]. В рукописном отделе Российской национальной библиотеки хранится опись бумаг, взятых у книготорговца Люка в ходе обыска в 1775 г. Среди них — письмо коллеги Ломма, извещавшего Люка, что он послал пакет, в котором содержалось шесть экземпляров «Терезы» (*avec figures* — с картинками!) и письмо Манури, тоже книготорговца, который предлагал ряд гнусных книг: письма Вольтера, «Просвещённую монашку, или Монастырские удовольствия», «Политику» в двух книгах и «Элементы политики» в шести, а также нечто под названием «Д. Б.» (опять с картинками)[11].

Итак, в середине — второй половине XVIII в. под философствованием понимают в общем-то не что иное, как либертинаж, вольное поведение, любовь к удовольствиям, соединяемые с критикой правительства и церкви. Виконт де Вальмон, персонаж П. Шодерло де Лакло, — вот типичный «философ» того времени.

Между тем в 1780-х гг. слово «философия» начинает звучать в новом смысле. «Многим из выведенных лиц, — пишет П. Шодерло в предуведомлении к своему роману, — свойственны нравы настолько дурные, что просто невозможно предположить, чтобы они… жили в век торжества философии, когда… просвещение сделало, как известно, всех мужчин столь благородными, а всех женщин столь скромными и благонравными»[12]. «Я знаю, что строгая философия отвергает или презирает пышные титла и развращающее богатство», — говорит герой другого авантюрного романа[13]. Как видим, слово «философия» имеет призвук, противоположный прежнему: философ строг, философ добродетелен, философ — почти римлянин, почти республиканец. Оба произведения относятся к последним годам перед революцией. Видимо, именно в этот период и происходит превращение образа философа из простого персонажа светской жизни в идеолога грядущего порядка.

В повести Л. С. Мерсье «Таков ныне свет» мы встречаем интересующее нас слово сразу в двух оттенках смысла. В начале, когда главный герой лишается наследства, автор пишет, что «другие бы в подобном случае имели прибежище к философским утешениям, которые обычно оканчиваются пролитием потока слез»[14]. Здесь при слове «философия», конечно, нашему воображению рисуется бесчестный щеголь. Чуть далее автор уже пишет портрет «правильного» философа, философа 80-х гг.: «Убегать и удаляться от людей… есть неистово и беззаконно… Философ, исполненный человеколюбия, ищет их обращения, занимается их выгодами и жертвует им всем тем, что только может пожертвовать; честь и праводушие составляют его веру, и гражданское общество есть то, что он наиболее почитает на земле»[15]. Л. С. Мерсье рисует настоящего философа трудолюбивым, великодушным, щедрым, честным. В отличие от ненастоящего он не потакает своим желаниям, а делит время между чтением и полезными упражнениями. Не отказывает автор ему также в красоте, богатстве, молодости. И тем не менее: «Могу ли я без содрогания выговорить, что сей добродетельный человек был не что иное, как Атеист, — внезапно заявляет нам Л. С. Мерсье. — Единственно своим чудовищным

высокомерием он хотел доказать, что твердомыслящий человек может превзойти в добродетелях всякого христианина»[16]. Вот так противоречив портрет философа в то время, так общественное мнение подходит к финишной черте пути к революционизации, а Франция оказывается перед необходимостью окончательного выбора.

Революция 1789—1794 гг. еще раз круто меняет представление о коллегах Аристотеля. «Философы — это анатомы, а не врачи», — говорит А. Ривароль, — они рассекают, но не лечат»[17]. «Кишкой последнего попа / Последнего царя удавим» — этот стих литературная мистификация Ф. Лагарпа именует философским. Предсказывая господам из высшего общества смерть на гильотине, Казот якобы говорит: «Все это случится с вами именно в царстве разума и во имя философии»[18]. Так, в ходе революции для роялистов слово «философия» логично получает новый оттенок — негативно-иронический. Теперь «философ» плотно связан с «якобинцем», первый произвел второго, между ними — непосредственная связь, они почти равны один другому. «Я не хочу более подвергаться опасностям как от успехов Философии, так и от наводнений», — пишет в 1790 г. принц де Линь Екатерине II[19]. «Истинная философия состоит в удовольствии», — говорит он же, сын галантного века, пускай и ушедшего[20]. А вот замечательный пассаж принца де Линя, в котором ясно отражается представление эмигрантов о просветителях как о виновниках гибели старой Франции: «Великие гении (я думаю, что их называют Философами) изрыгают нечестие свое о Боге, которого они не знают, отзываются так же худо и о Государях, которые столь же мало им известны. Есть два способа наказать их. Один — не наказывать их вовсе, ибо они столько глупы, что ищут славы в несчастии, а другой — запретив свободу книгопечатания»[21].

Эволюция оттенков смысла слова «философский» ярко иллюстрирует нам то, как изменялось отношение к просветителям. Заметно, что до времени Людовика XVI слово «философский» характеризовало именно дворянский образ жизни, мировоззрение петиметров. Если в нем и имелся оттенок протеста, это был лишь эпатаж,

а не революционность. Только накануне революции понятие «философ» начинает ассоциироваться с понятиями демократии, прогресса, и лишь после революции превращается в символ всего якобинского. Это заключение еще раз подтверждает мысль Р. Шартье о том, что образ Просвещения как источника идей для революции был создан ею самой.

---

[1] См.: Коллоквиум «Литература, история, политика», Санкт-Петербург, 18—19 мая 2006 г. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/197/235.

[2] *Ретиф де ля Бретонн Н. Э.* Невинность в опасности, или Чрезвычайные приключения. СПб., 1786. С. 6.

[3] Там же. С. 23.

[4] *Кребийон К. П.* Заблуждения сердца и ума. М., 1978. С. 118.

[5] *Сад А. Д. де.* Жюстина [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://lib.ru/INOOLD/DESAD/sad1.txt

[6] См.: *Дарнтон Р.* Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002. С. 358—359.

[7] См.: *Разумовская М. В.* От «Персидских писем» до «Энциклопедии». СПб., 1994. С. 148.

[8] См.: Там же. С. 136—188.

[9] См.: *Манфред А. З.* Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1978. С. 199—200.

[10] *Ретиф де ля Бретон Э. Н.* Ножка Фаншеттина, или Сирота французская. СПб., 1774. С. 50.

[11] ОР РНБ (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки), ф. П. П. Дубровский, авт., № 122, № 119.

[12] *Шодерло де Лакло П. А.* Опасные связи. М., 1992. С. 3.

[13] *Луве Ж.-Б.* Приключение шевалье де Фобласа. Ч. 2. СПб., 1792. С. 4.

[14] *Мерсье Л. С.* Таков ныне свет. СПб., 1784. С. 72.

[15] Там же. С. 116.

[16] Там же. С. 123.

[17] *Rivarol A.* Pensйes diverses. P., 1998. P. 87.

[18] *Лагарп Ж.-Ф.* Пророчество Казота // Соната дьявола: Малая французская проза XVIII—XX вв. Л., 1991. С. 118—120.

[19] *Линь Ш. Ж.* Письма и мысли. Т. 2. М., 1809. С. 108.

[20] Там же. С. 197.

[21] Там же.

К. Д. Бугров

В ПОИСКАХ ГРАЖДАНСКОГО ПОКОЯ: ИДЕЯ «ВЕЧНОГО МИРА» В ГЕРМАНСКОЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ МЫСЛИ (1791—1820)

> Республиканское устройство — единственное, вполне соответствующее праву людей… должно было бы быть государством ангелов. Проблема создания государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для дьяволов (если только они обладают рассудком).
>
> *И. Кант. К вечному миру* (*1791*)

В сентябре 1709 г., в финале войны за испанское наследство, когда державы «великого альянса» пытались во что бы то ни стало вырвать у престарелого Людовика XIV позорный для чести «короля-солнца» мир, состоялось самое крупное сражение из всех, которые доселе видел континент. В битве при Мальплаке[1] всего участвовало двести пятьдесят тысяч человек, общие потери составили тридцать восемь тысяч[2], был побит европейский (возможно, и мировой) рекорд кровопролития.

Сражение при Мальплаке оставалось своеобразным — и зловещим! — рекордом на протяжении всего XVIII в. Только в горниле Наполеоновских войн эта цифра человеческих потерь была превышена: в «битве народов» под Лейпцигом (16—19 октября 1813 г.) участвовало в сумме уже пятьсот тысяч человек, а с обеих сторон потеряно убитыми и ранеными было уже около ста тысяч![3]

Между двумя этими датами (1709 и 1813) прошло столетие — век Просвещения. Одним из важных вопросов, поставленных просветительской мыслью, оказался вопрос о «вечном мире». «Вечный мир» явился естественным следствием просветительской критики войны, в той или иной форме присущей практически всем философам Просвещения независимо от страны.

Отметим, вопрос о верхней границе Просвещения остается открытым до сих пор. По нашему мнению, обоснованной пред-

© К. Д. Бугров, 2008

ставляется точка зрения И. Д. Ковальченко и Г. С. Кучеренко, которые отодвигают границу до конца первой трети XIX в.[4] Последним из великих просветителей, как мы считаем, явился Г. Гегель.

Как отмечал В. Ф. Пустарнаков, «всем просветителям свойственна вера в могущество и благотворность проводимой "сверху" политики, разумного законодательства, влияния на общество политики, права, проводниками которого могли-де стать "справедливые… монархи", которые, познав причину человеческих бедствий, могут их исцелить "по указаниям мудрости", а также и законодательные представительные учреждения»[5]. В эпоху Просвещения полагали, «что не составит большого труда создать идеально правильные законы посредством рационального анализа и методов естественного права»[6].

Расцвет теории «вечного мира» приходится на конец XVIII — начало XIX в. Французская революция, а точнее, Наполеоновские войны (в «мундире» которых она явилась большинству европейских стран) явились стимулом, подтолкнувшим общественную мысль в этом направлении, они также явились великим катализатором, вызвавшим стремительное угасание просветительской мысли и ее разложение на «спектральные» составляющие.

Крупнейшей по значению работой этого периода до сих пор остается небольшой труд «К вечному миру», написанный в 1791 г. И. Кантом. «Единственное правовое состояние, совместимое со свободой государств, — утверждал он, — это их федерация, имеющая целью устранение войны»[7].

Сочинение И. Канта послужило как бы стартовым выстрелом. Стремительный ход событий в 1790-е гг. все больше и больше «нажимал» на просветительскую парадигму. И. Гердер в 1793—1797 гг. публикует «Письма для поощрения гуманности». Дата публикации заявляет о себе на первых же страницах: «Ныне, в дни одной из самых несчастливых войн, когда мир даже на короткое мгновение кажется невозможным, много говорят о планах вечного мира»[8].

Если трактат И. Гердера в большей степени был посвящен критике войны и аморальности в политике, то сочинение И. Герреса «Всеобщий мир — идеал» (1798) содержало радикализированную

трактовку идей И. Канта. И. Геррес примыкал к «немецким якобинцам» (после оккупации его родного Кобленца в 1799 г. французами, ареста и кратковременного тюремного заключения и неудачной поездки в Париж с целью смягчить оккупационный режим И. Геррес поменял общественную позицию). И. Г. Фихте включился в полемику по вопросу о «вечном мире» в 1800 г., опубликовав сочинение «Замкнутое торговое государство» (эту книгу сам мыслитель считал лучшим из своих сочинений).

Более уравновешенно «вечный мир» был оценен в сочинении Ф. Генца «О вечном мире» (1800)[9]. Ф. Генц тоже начинал как поклонник революции, но к 1800 г. он уже ознакомился с сочинениями Э. Берка, которые заставили его изменить мнение о ней. В 1801 г. Ф. Генц развил свои идеи в книге «О политическом положении Европы до и после Французской революции», где пришел к выводу о том, что революция и экспансия Франции нарушили благодетельную «федеративную систему»[10]. Именно Ф. Генц был «теоретиком» Венского конгресса, он же был автором манифеста 1815 г., которым Австрия объявляла войну наполеоновской Франции, манифеста, апеллировавшего к идее европейского мира.

Все эти проекты так или иначе следуют в русле просветительской парадигмы: набор понятий, которыми оперируют проекты «вечного мира», от которых они отталкиваются и которые они утверждают либо отрицают, сходен.

В первую очередь это основополагающее значение формы правления в государстве для проекта «вечного мира» — формы, естественно, «республиканской», однако в специфически просветительском понимании. Так, первой статьей кантовского «договора о вечном мире» является следующая: «Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским. Устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами свободы общества (как людей), во-вторых, в соответствии с основоположениями о зависимости всех (как подданных) от единого общего закона и, в-третьих, по закону равенства всех (как граждан государства), есть устройство республиканское — единственное, проистекающее из идеи первоначального договора, на которой должно быть основано всякое правовое законодательство народа»[11].

Все государства И. Кант разделяет по форме господства (*forma imperii*) на три типа, а по форме правления (*forma regiminis*) — на два. Первые три — это автократия, аристократия и демократия (власть в руках одного, нескольких или многих человек), они отвечают внешнему признаку. Вторые же два — демократия и деспотизм — касаются «основанного на конституции способа, каким государство распоряжается полнотой своей власти»[12].

Но, говоря о республиканском устройстве, И. Кант — в просветительском духе — придает решающее значение роли гласности в государстве. «Если для решения вопроса: быть войне или нет? — требуется согласие граждан, то вполне естественно, что они хорошенько подумают, прежде чем начать столь скверную игру, ведь все тяготы войны им придется взять на себя»[13]. Его договором предусмотрена даже «тайная» статья: «Государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности общего мира». Эта туманная на первый взгляд формулировка дешифруется очень просто: правительства «не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем и другим для внесения ясности в их деятельность. Нет и оснований упрекать этот класс в пропаганде, так как по своей природе он не способен создавать сообщества и клубы»[14]. Свобода слова и мысли, гласность — вот то требование, которое И. Кант вынес в «тайную» статью и выполнение которого послужило бы индикатором способности государства к «вечному миру».

Подчеркнем, представление просветителей о республиканской форме правления отличалось амбивалентностью. М. Фуко в статье «Что такое Просвещение?», посвященной взглядам на этот вопрос И. Канта, указывает, что следует избегать путаницы между гуманизмом и Просвещением, отказаться от «шантажа» Просвещения и осознать, что Просвещение не отрицало договора между «разумным деспотизмом и свободным разумом»[15].

Впрочем, просветители «не держались жестко какой-либо системы правления, но готовы были при определенных условиях признать и другую форму»[16], что видно из вынесенных в эпиграф

слов И. Канта. Итак, вечный мир возможен прежде всего потому, что государства с определенным типом общественного устройства склонны к миролюбию и солидарности друг с другом.

Просветительская концепция политики придавала огромное значение морали. Ясно, что идея «вечного мира» несла в себе идею морали. При этом И. Кант интерпретировал ее не просто как «исправление нравов» властителей, но как «моральный закон», который действует независимо от «ухищрений» политических моралистов. «Это значит: “Стремитесь прежде всего к царству чистого практического разума и к его справедливости, таким путем ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой”. Ведь мораль… имеет ту особенность, что, чем менее она делает поведение зависимым от намеченной цели, будь то физическая или нравственная выгода, тем более она согласуется в целом с последней»[17].

И. Гердер в кратких, емких и хлестких формулировках осуждает войну и аморальную политику: «Необходимо все решительнее разоблачать ложное государственное искусство, которое видит славу правителя и счастье подданных в расширении границ, захвате чужих провинций, увеличении доходов, в ловких интригах, самодержавном произволе, хитрости и обмане… Всякий обман, используемый ложным государственным искусством, есть, по сути дела, самообман»[18].

Государства имманентно равны между собой и различаются лишь степенью разумности общественного устройства. Этот подход мог быть обозначен как радикально (И. Геррес писал о «духе чистейшего космополитизма, которым любая настоящая нация должна дорожить как национальной добродетелью»[19]), так и смягченно (по мнению И. Гердера, «каждому народу должно быть неприятно, когда бранят и обижают другой народ»[20]). И. Кант заключает: «Более или менее общение между народами земли развилось всюду настолько, что нарушение права в одном месте чувствуется во всех других»[21]. Третья статья его «договора о вечном мире» такова: «Право всемирного гражданства должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства… гостеприимство означает право каждого чужестранца на то, чтобы тот, в чью страну он прибыл, не обращался с ним как с врагом»[22].

Сам факт существования государств исключает существование по отношению к ним какой-либо внешней силы — силы, в роли которой государство выступает по отношению к собственным гражданам. «Вот почему не положительная идея мировой республики, а (чтобы не все было потеряно) лишь негативный суррогат союза, отвергающего войны, существующего и постоянно расширяющегося, может сдержать поток враждебных праву и человеку склонностей при сохранении, однако, постоянной опасности их проявления»[23].

И. Кант предлагал для своего «договора о вечном мире» в качестве второй статьи федералистскую идею: «Международное право должно быть основано на федерализме свободных государств… Это был бы союз народов, который, однако, не был бы государством народов»[24]. Ф. Генц поддерживал идею организации «официального международного правового устройства, назначающего высшую судебную инстанцию, которой подчиняются все государства и которая располагает властью, необходимою для приведения в исполнение ее решений»[25].

Вскользь оговоренное И. Кантом соображение — «Если бы по воле судеб какой-либо могучий и просвещенный народ имел возможность образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то такая республика служила бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы в соответствии с идеей международного права обеспечить таким образом свою свободу, и с помощью многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза»[26] — находит развитие у И. Герреса. В своей работе И. Геррес предлагает восемнадцать «окончательных статей», которые побежденные «регулятивные государства» должны заключить с победившим «нормальным» — для «деспотических регулятивных государств», и тринадцать — для «республиканских регулятивных». Деспотические государства оказываются жестоким образом поражены в правах. Так, «нация франков имеет право в целях собственной безопасности принуждать деспотов регулятивных государств подчинить свою волю воле нации, а волю нации — общепринятым законам и ввести во всех деспотических регуля-

тивных государствах свободную форму правления»[27]. И. Гердер отмечал, что с ростом «чувства справедливости к другим народам» складывается «союз всех просвещенных народов, направленный против любой агрессивной державы»[28].

Особо следует отметить проект И. Г. Фихте, именно его имел в виду Ф. Генц, перечисляя возможные варианты «вечного мира». Государство будущего, по И. Г. Фихте, — это государство разума, основанное на «балансе промыслов». Такое государство делит своих подданных на классы и «замыкает» число «тех, кто занимается одной и той же отраслью труда»[29], давая им гарантии «в том, что они всегда будут иметь работу или сбыт своему товару и в обмен на них приходящуюся на него долю в благах страны»[30].

Логическим следствием вышеизложенного будет замыкание государства в себе и воспрещение всяческих прямых контактов подданных государства с подданными государства другого для торговой изоляции страны. «Замкнутое торговое государство» может производить любой товар при известном трудолюбии и усердии. Второстепенные же потребности вовсе можно исключить, постепенно приучив граждан к отсутствию, например, кружев на платьях, «которые ведь не делают их ни теплее, ни прочнее»[31].

Современные государства Европы формировались по воле «слепого случая», а не на разумных основах. Отсюда и беспрерывные войны — так государства, согласно И. Г. Фихте, пытаются инстинктивно восполнить свою ущербность в плане естественных границ. «Государства, которые должны были бы, собственно, представлять одно целое и совсем или отчасти лежать в пределах одних и тех же естественных границ, находятся между собою в состоянии естественной войны. Государства, но не народы. Последним, раз они будут объединены, может быть совершенно безразлично, под каким названием и владетельной фамилией это произойдет»[32].

Конкретными предложениями И. Г. Фихте по реализации этой программы были следующие: запрет на общение между гражданами разных стран, закрепление стоимости товаров и денежного курса «навечно», торговые сношения с заграницей ведутся исключительно государством в особых «мировых деньгах», а доходы от торговли вкладываются исключительно в продвижение техни-

ческого прогресса в стране. Кроме того, государство «оккупирует все прочие территории, относящиеся к его естественным границам и проводит в них те же операции, а также перемешивание населения с помощью переселений».

Но замкнутое государство И. Г. Фихте не является полностью плодом его «романтического национализма», ибо сам феномен замыкания рационален: он происходит с опорой на разумное размежевание по географическому и экономическому признакам. Было бы неверным определить «замкнутое торговое государство» как «националистический вариант социализма, где все социальные отношения строго регулируются всесильным правительством»[33]. Однако налицо «выпадение» проекта И. Г. Фихте из просветительской парадигмы, так как главным его признаком было международное обособление.

Представление об исключительной важности образа правления в государстве и уверенность в превосходстве федеративной формы объединения как гарантии «вечного мира» — вот те выводы просветительского происхождения, которые частично воплотились в конституционном строительстве Германии по окончании войн Наполеона (акты, принятые в 1815 и 1820 гг.) Например, 26-я статья принятого в 1820 г. Венского заключительного акта гласит:

> Если в каком-либо союзном государстве внутренний мир из-за сопротивления со стороны подданных власти поставлен под прямую угрозу и распространение повстанческого движения представляет опасность или начался настоящий мятеж, а правительство, исчерпав все конституционные и законные средства, обратилось за помощью к Союзу, то Союзному собранию надлежит как можно быстрее распорядиться об оказании таковой в восстановлении порядка. Если в последнем случае правительство явно не в состоянии подавить мятеж собственными силами и одновременно обстоятельства не позволяют ему добиться помощи Союза, Союзное собрание, тем не менее, обязано принять меры, даже не будучи призванным для восстановления порядка и безопасности[34].

Удивляет ее совпадение с 11-й статьей для «деспотических государств» в проекте И. Герреса:

> Если некоторые нации впоследствии будут в состоянии законности сосуществовать с нормальным государством и одна или несколько таких наций откажутся от этого состояния в пользу внутреннего или внешнего беззакония, то остальные члены союза народов вправе силой принудить такое государство или такие государства вернуться к послушанию закона, прибегая ко всем дозволенным им союзом народов средствам[35].

Речь идет, разумеется, не о прямых заимствованиях. Скорее, можно говорить о характерном для Просвещения внимании к государственному устройству, которое является как бы «пропускным билетом» в международные федерации, а также о том, что соображения архитекторов постнаполеоновской Европы имели логическую связь с предшествующим периодом общественного развития. В этой связи сам принцип «экзекуции» (мы здесь не говорим и о собственно германских традициях права) не имеет смысла трактовать как несовершенство конституционной модели Союза.

Очевидно, ряд понятий, применявшихся в трактатах о «вечном мире», выпадают за пределы просветительской парадигмы в силу самого хода вещей. Причина этому — нарастание масштабов наполеоновской экспансии и пробуждение национализма романтического толка. Этот феномен ввел представление о принципиальном неравенстве отдельных наций в силу их происхождения и национальных (быть может, религиозных) традиций. В глазах же просветителей «патриотизм — идея производная от более широкой идеи гуманности, человечности… международные отношения — это не взаимоотношения различных по национальному признаку “субстанций”, а всего лишь взаимодействие разных общностей одинаковых по природе людей»[36].

И легитимистские соображения союзных монархий, которые отделили французский народ и государство от наполеоновского режима, заставляют задуматься над тем, какое же значение просветительские воззрения имели для международной политики и политики вообще в первой четверти XIX в. Можно лишь отметить, что тщательный анализ просветительских идей и их метаморфоз первой четверти XIX в. позволяет прояснить традиционный комплекс представлений о конституционно-политической практике

постнаполеоновской Европы как о сугубой реакции на совершившиеся перемены.

Мы согласны с мнением И. А. Христофорова, который отмечал: «Европейский консерватизм конца XVIII — начала XIX в. в значительной мере явился реакцией на ужаснувшую многих современников социально-политическую практику Великой французской революции, а не на рационалистические идеи, ее подготовившие. Поэтому взгляды… западных консервативных мыслителей той эпохи… едва ли можно считать антитезой Просвещению, поскольку развивались они на той же мировоззренческой основе, что и идеи их противников»[37]. Сходные мысли выразил и П. Ю. Рахшмир[38]. Между прочим, и И. Г. Фихте, и И. Геррес позднее переходят на позиции, близкие романтическому национализму. А это значит, что сама по себе характеристика парадигмы 1810—1820-х гг. как консервативной не исключает ее фрагментарной зависимости от предшествовавшей парадигмы, и консервативные концепты могут исследоваться с привлечением идейного арсенала Просвещения.

Идея «вечного мира», равно как и иные просветительские идеи, опосредованно повлияла на социально-политическую практику первой четверти XIX в. Архетип просветительского представления о «вечном мире» — труд И. Канта; в сочинениях И. Герреса, И. Г. Фихте и К. Краузе просветительская парадигма постепенно «растворяется», «угасает», и последний великий просветитель Г. Гегель уже игнорирует идею «вечного мира». В целом идея «вечного мира» как детище Просвещения оказалась невостребованной в эпоху романтизма, однако отдельные ее элементы (подобно отдельным лучам преломленного в призме света) продолжали использоваться как в теории, так и на практике.

---

[1] Подробнее см.: *Харботл Т.* Битвы мировой истории. М., 1993. С. 273.

[2] В процентном отношении к общей численности более кровопролитным было состоявшееся на пятьдесят лет позднее сражение при Цорндорфе в Семилетнюю войну (25 августа 1758 г.), когда погибло около 40 %, по иным оценкам — около трети, участников сражения (см.: Там же. С. 502).

[3] См.: Там же. С. 251.

[4] См.: *Ковальченко И. Д., Кучеренко Г. С.* Передовая общественная мысль России и Западной Европы в XIX в.: Проблемы взаимовлияния. М., 1980. С. 11.

[5] *Пустарнаков В. Ф.* Философия Просвещения в России и во Франции: Опыт сравнительного анализа. М., 2001. С. 110—111.

[6] *Аннерс Э.* История европейского права. М., 1994. С. 241.

[7] *Кант И.* К вечному миру // Кант И. Собр. соч. Т. 6. М., 1966. С. 307.

[8] *Гердер И.* Письма для поощрения гуманности // Трактаты о вечном мире. СПб, 2003. С. 250.

[9] См.: *Генц Ф.* О вечном мире // Трактаты о вечном мире.

[10] См.: *Галкин А. А., Рахшмир П. Ю.* Консерватизм в прошлом и настоящем: О социальных корнях консервативной волны. М., 1987. С. 25.

[11] Кант И. Указ. соч. С. 267.

[12] Там же. С. 269.

[13] Там же. С. 268.

[14] Там же. С. 278.

[15] См.: *Foucault M.* Dits et ecrits, 1954—1988. T. 4. P., 1994. P. 562—578.

[16] *Пустарнаков В. Ф.* Указ. соч. С. 111.

[17] *Кант И.* Указ. соч. С. 298.

[18] *Гердер И.* Указ. соч. С. 254—255.

[19] *Геррес И.* Всеобщий мир — идеал // Трактаты о вечном мире. С. 307.

[20] *Гердер И.* Указ. соч. С. 256.

[21] *Кант И.* Указ. соч. С. 279.

[22] Там же. С. 276.

[23] Там же. С. 275.

[24] Там же. С. 271.

[25] *Генц Ф.* Указ. соч. С. 319.

[26] *Кант И.* Указ. соч. С. 274.

[27] *Геррес И.* Указ. соч. С. 283.

[28] *Кант И.* Указ. соч. С. 276.

[29] *Фихте И. Г.* Замкнутое торговое государство. М., 1932. С. 88.

[30] Там же. С. 88.

[31] Там же. С. 133.

[32] Там же. С. 136.

[33] *Гайденко П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 83.

[34] Конституционные акты Германии Нового времени: Конец XVIII — начало XIX в.: Сб. док. Екатеринбург, 2006. С. 73.

[35] *Геррес И.* Указ. соч. С. 295.

[36] *Пустарнаков В. Ф.* Указ. соч. С. 102—103.

[37] Русский консерватизм: Проблемы, подходы, мнения // Отеч. история. 2001. № 3. С. 121.

[38] См.: *Рахшмир П. Ю.* Три консервативные традиции: общее и особенное // Исслед. по консерватизму. Вып. 2: Консерватизм в политическом и духовном измерениях. Пермь, 1995. С. 11.

А. В. Антощенко

ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ «ИСТОРИЗМА»: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ П. Г. ВИНОГРАДОВА

Восприятие XIX в. как века историзма (в западной традиции — историцизма), явившегося реакцией на эксцессы Великой французской революции, идейно подготовленной веком Просвещения, стало общим местом в рассуждениях российских интеллектуалов конца позапрошлого столетия. Разделял эти представления и известный знаток всеобщей истории П. Г. Виноградов (1854—1925). В курсе лекций, прочитанных в 1898 г., он представил обобщенное видение развития стержневого понятия века — понятия «прогресс». Обобщая свое отношение к основным тенденциям развития философской мысли второй половины XVIII — XIX в., он представил собственное решение вопроса о содержании и условиях исторического процесса. Исходя их этих интеллектуальных посылок, историк интерпретировал всеобщую историю XIX в. Целью данной статьи является выявление основных принципов интеллектуальной культуры осмысления прошлого, которые задавались «историзмом» и имплицитно присутствовали в текстах П. Г. Виноградова, обобщающих историю XIX столетия.

Начало формирования современного отношения к определению смысла истории П. Г. Виноградов связывал с переходом от Средневековья к новой истории, заменившей «аскетическое мировоззрение, отнимавшее у жизни самостоятельный смысл, обращавшее ее в простую подготовку к чему-то другому, гуманистическим, сосредоточившим внимание на действительной жизни и природе людей и направляющимся указаниями их разума»[1]. Рассматривая постановку и решение вопросов о ходе исторического развития представителями «просветительного, чувствительного и критического» направлений, историк сосредоточил свое внимание на творчестве Ж. Кондорсе, И. Г. Гердера и И. Канта. Критический анализ

© А. В. Антощенко, 2008

их построений позволил ему выявить как сильные, так и слабые стороны концепции прогресса, присущие каждому из них и всем им вместе.

Если Ж. Кондорсе выдвигал на первый план в истории развитие разума и считал личное просвещение главной силой совершенствования человека, то И. Г. Гердер указал на культурно-нравственное развитие и значение воспитания, а И. Кант сосредоточил внимание на вероятном ходе политического совершенствования и отметил роль государства как «сознательного, разумного и в то же время правового, т. е. нравственного, организма» в обеспечении прогресса. Представляя их концепции как борьбу противоположных взглядов, каждому из которых присуща односторонность, П. Г. Виноградов отмечал, что в совокупности они дополняли друг друга, давая разносторонний взгляд на проблему. Однако недостатком ее решения с исторической точки зрения был априоризм и телеологизм их построений. П. Г. Виноградов замечал по этому поводу, что «все трое стоят на почве XVIII в., все трое чувствуют необходимость растолковать историю, еще не зная ее, все трое смотрят в будущее, даже когда утверждают, что наблюдают прошедшее, все трое чувствуют приближение великого переворота и веруют в его благодетельное влияние»[2].

Революционный опыт конца XVIII — начала XIX в. показал, по мнению П. Г. Виноградова, недостаточную обоснованность просветительной, критической, революционной философии, «которая резко протестовала против действительности во имя разума и мечтала исправить действительность при помощи разума». «Жизненность древних национальных, монархических, религиозных, даже сословных идеалов, необходимость подчиниться внешнему порядку, далеко не просветительному, а традиционному и сильному своими традициями», проявившиеся после Наполеоновских войн, потребовали создания синтетической философии Г. В. Ф. Гегеля, главной заслугой которого историк считал диалектику. Однако синтез на основе идеализма привел к тому, что диалектика действительности была заменена диалектикой мысли, а отношение к истории осталось по-прежнему априорным, при котором не укла-

дывавшиеся в заранее созданную схему исторические факты попросту игнорировались.

По закону диалектики, как замечал П. Г. Виноградов, эта крайность должна была вызвать противоположное движение мысли, что и отразилось в философском направлении второй половины XIX в., ставившем своей целью «точное изучение явлений», проникнутом «недоверием ко всякой метафизике» и складывавшемся «под влиянием методов и идей естествознания». Главным достижением этого направления, начало которому дали исследования по биологии Ч. Дарвина, а философское обобщение представили работы Г. Спенсера, стало утверждение исторического метода во взглядах на природу и окончательный разрыв с телеологизмом, что позволило рассматривать общественное развитие как эволюционный процесс приспособления к естественным условиям. Критикуя свойственный Г. Спенсеру схематизм в объяснении социальных явлений, при котором терялась специфика развития общества, П. Г. Виноградов вместе с тем считал возможным построение на основе эволюционизма научной теории прогресса, выводимой из изучения конкретного исторического материала[3].

Собственное понимание исторического развития, опиравшееся на эволюционную формулу Г. Спенсера, П. Г. Виноградов выразил в последней лекции. Он исходил из органического видения истории, при котором общественные образования определялись как о б о с о б л е н н ы е о р г а н и з м ы. Складываясь на ранних этапах истории естественно, они затем приобретали характер «сознательных ассоциаций», преследующих «свои цели» и поддерживающих «свое существование во взаимодействии с окружающей средой»[4]. Однако из этого положения историк не выводил тождества естественных и общественных процессов. Их существенное отличие, по его мысли, заключалось в том, что общество составляли отдельные живые люди, обладающие самыми различными потребностями и способностями, физическими и духовными. Включенность индивидов в различные органические группировки приводила к тому, что в каждом из них перекрещивалось и комбинировалось «очень много отдельных эволюций», выражавшихся в обществен-

ных отношениях. Изучение развития общественных отношений позволяло осуществить синтез этих эволюций.

Таким подходом определялась другая существенная черта видения общественного развития П. Г. Виноградовым — холизм, при котором общее не должно было разрушаться разнообразием частей. Об этом свидетельствовала и предложенная историком классификация общественных организмов. Он строил ее от частного к общему: общественные союзы, сознательно преследующие свои цели и обладающие общностью воли; общественные группы, наделенные сознанием своего обособления; антропологические типы, отличающиеся от других типов, но не имеющие ни общих целей и воли, ни коллективного сознания; наконец, общество «как совокупность всех кругов жизни, всех групп, так или иначе соединившихся в известной географической и исторической обстановке». Тем самым общество, несмотря на то, что П. Г. Виноградов определял его как понятие условное, являлось в его концепции исторической реальностью, которая существовала как целостность независимо от государства.

Рассматривая цели исторического процесса, П. Г. Виноградов исходил из признания возможности антагонизма между целями индивидов, составляющих ту или иную общность, и целями общества, что также отличало общественное развитие от естественного, где такого «дуализма» не могло быть. Для поддержания целостности общественного организма необходима была нравственная связь, основывающаяся на общественном сознании потребностей индивидов в свободе и благосостоянии, с одной стороны, и на «положительных результатах, которых личность будет достигать в союзе с целым и благодаря ему», с другой. Из этого логично вытекал вывод П. Г. Виноградова: «Обществу не чуждо, а напротив, врождено все лучшее (разрядка наша. — *А. А.*), к чему может стремиться отдельный человек, и если последний может и должен ставить себе целью жизни достижение истины, разумность, справедливость, свободу, а не только удовлетворение своих непосредственных нужд и желаний, то в этой идейной работе призвано принять участие общество со всеми многообразными силами кооперации и сознательного устроения»[5].

Понятно, что при таком взгляде сохранялся телеологический подход, корни которого, казалось бы, были вырваны вместе с априоризмом субъективного рационализма просветительской философии и объективного идеализма гегельянства, но прорастали в разумном совершенствовании реальных общественных отношений, предполагаемом позитивизмом. Это отчетливо показали рассуждения П. Г. Виноградова «о средствах, которыми достигаются цели органической жизни».

Важнейшими законами, которые следовало учитывать при определении этих средств, являлись закон взаимодействия с окружающей средой и закон эволюции внутренней организации, проявляющийся в дифференциации функций и структуры и интеграции частей общественного организма. Его неспособность к дальнейшему совершенствованию в целях приспособления к внешним условиям и для успешной борьбы с другими организмами могла привести к смерти. Однако многообразие социальных союзов, входящих в общество, обусловливало в социологических построениях П. Г. Виноградова тот факт, что «не может быть случая полного и окончательного уничтожения известного общества или распадения его на первоначальные элементы — на отдельных людей». Регресс и разложение в одном отношении компенсировались прогрессом в других. Кроме того, он считал, что, несмотря на эволюционный характер отдельных процессов, в целом можно признать наследование достижений предшественников и говорить о «всемирно-исторической культуре и утверждать, что она бессмертна, поскольку, вообще, бессмертно человечество»[6].

Таким образом, развитие общества не замыкалось в рамках отдельных государств, хотя прогресс всемирной культуры в Новейшее время ограничивался у П. Г. Виноградова прежде всего эволюцией европейского общества. Ведущую роль в социальном развитии играли коллективное сознание нужд и коллективное сознание права. Поэтому средства приспособления к окружающей действительности человечество могло найти лишь «в знании истины, в разумном понимании человеческих отношений, в воспитании людей и обществ к человечности и справедливости». Тем

самым на место априорно определяемых целей общественного развития ставились цели, которые определялись в результате научного изучения истории общества. Выведение понятия общества за рамки национально-государственных образований позволяло научно формулировать законы его развития и определять тенденции и направления изменений, которые должны в той или иной форме реализоваться в жизни всех народов. Понятно, что пути прогрессивного развития определялись теми из них, которые достигли наибольших успехов с точки зрения социального устройства.

Поскольку ведущую роль во всемирной истории на современном этапе играют европейские народы, и представление П. Г. Виноградова о прогрессе было европоцентристским. Уже в своей рецензии на книгу Л. И. Мечникова «Цивилизации и великие исторические реки»[7] он критиковал известного русского географа за стремление построить периодизацию исторического процесса, которая позволила бы преодолеть «наивный эгоизм» европейских народов. Основанная на географическом факторе историческая схема Л. И. Мечникова, по мнению П. Г. Виноградова, страдала от упрощения, при котором не учитывались самые характерные явления всемирной истории, влияние христианства сводилось до значения местного факта, «качественный перевес европейской цивилизации» нивелировался «в угоду количественной массе азиатских культур»[8]. Еще более определенно европоцентризм представления о развитии человечества проявился в его публичной лекции «Накануне нового столетия». Сравнивая «культурную карту» человечества 1800 и 1900 гг., он делал вывод: «Таким образом повсюду, во всех частях света, XIX в. свидетельствует *о распространении европейского влияния и европейской культуры* (выделено автором. — *А. А.*)»[9].

Новейшая история человечества, с точки зрения П. Г. Виноградова, характеризовалась противоречивыми тенденциями, которые, однако, не могли поставить под сомнение прогрессивный характер изменений общества. В материальной сфере он отмечал процессы, ведущие к замене «разрозненных, изолированных усилий людей их организованной деятельностью», что таило в себе

опасность механического объединения и подчинения интересов отдельной личности потребностям коллективной организации. Такая опасность усиливалась наращиванием военного и финансового могущества государств Европы, которое достигалось за счет чрезмерного напряжения сил подданных.

Однако противовесом этой тенденции к «машинообразной организации общества» служило духовное развитие. Прежде всего, считал П. Г. Виноградов, изменился взгляд на функции государства, которое в современных условиях стало содействовать развитию общественного самоуправления и решению социальных проблем в духе справедливости и гуманности. Не только помощь народу распространением правосудия и милосердия, но и содействие подъему его нравственного уровня стали важнейшими задачами правительств европейских государств. Главным средством нравственного совершенствования историк считал распространение образования среди народа.

Надежной основой для уравновешивающего взаимовлияния экономического роста и успехов сознательности общества являлась наука. Девятнадцатый век, по мнению историка, прошел под влиянием двух основных научных идей — идеи закона и идеи развития. Поиск и открытие законов природы приобретали нравственное значение, потому что их знание позволяло противодействовать негативному влиянию природных сил или использовать их во благо человека. Ту же роль играла применительно к обществу идея развития, которая охватывала «две стороны *исторического процесса* (здесь и далее в цитате выделено автором. — *А. А.*): его *преемственность*, постоянную зависимость всего, что существует в настоящее время, от прошлого, из которого оно вышло, и *изменчивость* — постоянное движение к разрешению новых задач и применение к новым условиям»[10]. Поэтому он с уверенностью заключал, что прошедший век был ознаменован не только материальным, но и умственным, и нравственным прогрессом.

Если при подведении итогов столетия в публичной лекции П. Г. Виноградов определял взаимоотношение общих тенденций

материального и духовного развития общества, то в специальной статье для «Истории XIX в.» Лависса и Рамбо он детализировал свое видение важнейших политических, социальных и культурных изменений, которые были намечены ушедшим веком и должны были получить дальнейшее развитие в веке двадцатом. Такими главными переменами в XIX в. были «демократизация политического строя, развитие личного начала во всех областях жизни, искание социальной справедливости и переворот в миросозерцании под влиянием детерминизма»[11].

Развитие демократии вытесняло аристократические формы государственной жизни, что обусловливалось как проявившейся неспособностью к управлению и своекорыстием аристократии, так и распространением образования и политического сознания в широких кругах населения. Показателем демократических процессов стало соотношение «выборной системы и независимых от народного избрания властей». Историк отмечал различия в степени демократизации в передовых странах: во Франции и США утвердилось всеобщее избирательное право, в Англии, несмотря на демократизацию избирательной системы в XIX в., активными гражданами являлись главным образом самостоятельные домохозяева, в Германии наряду со всеобщей подачей голосов сохранялись «классовые выборы» в Пруссии. Однако развитие демократии не отменяло значения «экспертов», обладающих специальными и необходимыми для управления знаниями и качествами: во Франции это была сохраняющая корпоративность бюрократия, в Америке проявлением особой роли управляющих являлось наделение широкими полномочиями избираемых на продолжительные сроки должностных лиц, в Англии также усилилось в конце века влияние должностной группы (*civil service*).

Считая демократизацию управления обществом исторической необходимостью, П. Г. Виноградов подчеркивал, что не является апологетом этой тенденции. Он отчетливо видел недостатки демократии, которые проявлялись в деспотических наклонностях большинства, в «механической фабрикации общественного мнения и соответствующего упадка действительного гражданского

духа», в умелой организации партий с беззастенчивым применением всех средств, способных принести победу на выборах, в использовании политики в корыстных целях и т. д. Освобождение личности от старых форм принуждения способно было порождать нигилизм, что проявилось не только в России, но и, в не столь резких формах, в других европейских странах, прежде всего во Франции. Использование в Англии и Германии «почти деспотического давления» отживших свое старых норм общественных условностей, «настаивающих на соблюдении известных правил ради их социально-дисциплинирующего значения», хотя и приносило свои результаты, но не вызывало симпатии П. Г. Виноградова. Его больше привлекал опыт развития образования — особенно начального и среднего — в США, с которым он мог познакомиться непосредственно, т. к. очерк писался во время первой поездки историка за океан в 1907 г. Именно воспитанию, направленному на нравственное совершенствование граждан и формирование их политических идеалов, Павел Гаврилович отдавал предпочтение перед «техническими средствами» противодействия недостаткам демократии, которые выдвигались известными политологами и которые он также считал необходимыми.

Другой характерной тенденцией XIX в. было «освобождение человеческой личности от притеснений, совершаемых во имя сословия, национальности, вероисповедания и пола». Освобождение от сословного гнета проявилось в уничтожении крепостничества в европейских странах и рабства в Америке. Причем П. Г. Виноградов особо отмечал заслугу российского правительства в освобождении крестьян с землей, в то время как в США освобождение негров ограничилось лишь признанием их юридического полноправия. Правда, в области национальных отношений Россия оказывалась позади передовых стран, сохраняя гражданское неравенство прежде всего евреев.

Установление равенства всех граждан независимо от национальной принадлежности виделось П. Г. Виноградову как необходимое условие решения национальных проблем. Однако относительно удовлетворения национальных требований, касающихся политического строя, он был более сдержан, считая, что

в этом вопросе «не может быть никакого общего принципа, кроме желательности возможно широкого развития форм областного самоуправления, насколько они не грозят безопасности и силе заинтересованных государств»[12]. Главными средствами достижения свободы вероисповедания, как показывал опыт передовых стран, было отделение церкви от государства, которое должно проводиться с большим тактом по отношению к верующим и их организациям, и признание равноправности всех конфессий. Наконец, в уравнении женщин и мужчин в гражданском отношении также были сделаны значительные шаги по пути прогресса, прежде всего в развитии женского образования, признании их имущественных прав, а также некоторых прав в политической сфере.

Особое внимание П. Г. Виноградов уделил «падению различных экономических ограничений». Однако свобода предпринимательства, сопровождавшаяся бурным ростом машиностроения, была чревата негативными последствиями, характерными для капиталистического производства. Возвращаясь к своей мысли о том, что «сосредоточение капиталов для массовых операций современного прогрессивного хозяйства подавляет отдельную личность и включает ее как бы частью в капиталистическую машину», историк теперь указывал еще и на политические следствия этого процесса — развитие социалистического движения. Отнюдь не симпатизируя крайностям этого движения, которое лишает человека его самостоятельности и закрепляет его «частичность», порождаемую капитализмом, он признавал историческую неизбежность его усиления. Поэтому делом «мудрой политики и здравого гражданского чувства» он называл проведение реформ, которые бы не являлись уступками «по линии сильнейшего давления», а направляли «силы социальной эволюции к разумным целям». Примером в данном отношении могла опять же служить Англия, где, с одной стороны, в результате государственного вмешательства была создана фабричная инспекция, улучшались условия найма рабочих, сокращался рабочий день, с другой — вследствие активной деятельности профессиональных союзов утверждалось мнение о возможности мирными средствами решать конфликты между предпринимателями и наемными работниками.

Отмечая, что в XX в. предстоит огромная работа по разрешению социальных задач, П. Г. Виноградов считал наиболее трудной из них задачу установления «равновесия между правами и обязанностями граждан в социализированном государстве». Социальное реформирование, по его мнению, должно было осуществляться государством таким образом, чтобы, не отказываясь ни от частной собственности, ни от принципа личной предприимчивости, обеспечивать своеобразное страхование против вредных последствий индивидуализма в экономике[13].

Наконец, в заключительной части очерка П. Г. Виноградов характеризовал «переворот в культурной сфере». Показательно, что при его определении явно выразился телеологизм исторических взглядов ученого, который в скрытой форме уже присутствовал в его философских рассуждениях о средствах общественного прогресса. Сутью культурного переворота он считал замену провиденциализма детерминизмом, т. е. замену веры в руководство Провидением человеческими делами верой в действие естественных и общественных законов. «Идея Божества и Логоса — смысла жизни, — писал П. Г. Виноградов, — должна проявляться не в провиденциальном руководстве, а в законном развитии»[14].

Таким образом, основными элементами парадигмы «историзма» у Виноградова выступали органицизм и холизм, эволюционизм и телеологизм, определявшие евроцентричное видение всеобщей истории как прогрессивного процесса. Порожденный XIX в. историзм стал его своеобразным оправданием. Призванный заменить просветительскую интеллектуальную культуру представления исторического прошлого, он предполагал реформаторское преобразование общества и оказался непригодным для объяснения революционных потрясений в России начала XX в. Рождавшаяся в крови и насилии новая эпоха требовала иной интеллектуальной культуры, что заставило П. Г. Виноградова постепенно и не всегда до конца осознанно менять свои представления о ходе истории.

---

[1] *Виноградов П. Г.* О прогрессе. М., 1898. С. 3.

[2] Там же. С. 22.

[3] Примерно через пять лет, вскоре после появления сборника статей «Вопросы идеализма», авторы которого критиковали позитивизм, П. Г. Виноградов в письме В. И. Вернадскому вновь подтвердил неизменность своего отношения к позитивизму. Отмечая бесперспективность попытки позитивизма «построить всеобщую философскую доктрину», он подчеркивал, что не склонен считать себя «позитивистом в смысле миллевском или спенсеровском, а тем менее контовском». Однако П. Г. Виноградов не соглашался с упреком в том, что «позитивизм будто бы ведет к индифферентизму и компромиссам». Возражая, он отмечал: «Именно в эпоху господства позитивизма, эмпиризма и материализма у нас, да и в других местах, выдвигались весьма настоятельно и последовательно освободительные тенденции, и среди позитивистов немало людей, которые доказали свою способность не примиряться с нравственным и социальным злом. Теоретически также оппортунизм из позитивизма не вытекает, пот[ому] что положительное знание заставляет считаться не только с наследием старых грехов, но и с запросами настоящего и будущего, а доктрина эволюционизма менее всего соответствует сидению на месте» (см.: Письма П. Г. Виноградова В. И. Вернадскому от 26 декабря 1902 г. и от 16 марта 1903 г. // Ист. архив. 2002. № 2. С. 134, 136).

[4] *Виноградов П. Г.* О прогрессе… С. 44. Ср. с анализом Д. А. Гутнова в его статье: *Гутнов Д. А.* Об исторической школе Московского университета // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8, История. 1993. № 3. С. 43. Следует не только согласиться с выводом автора о близости в 1880—1890-е гг. методологических позиций П. Г. Виноградова и В. О. Ключевского, признанных основателями московской исторической школы, но и отметить общность эволюции их взглядов к неокантианству. Правда, у В. О. Ключевского она прошла быстрее.

[5] *Виноградов П. Г.* О прогрессе… С. 50.

[6] Данное положение было скрытой полемикой с Н. Я. Данилевским, работу которого «Россия и Европа» П. Г. Виноградов знал, но никогда не критиковал открыто.

[7] См.: *Виноградов П. Г.* [Рецензия] Влияние рек на происхождение цивилизации // Север. вестн. 1892. № 6, отд. 1. С. 33—44.

[8] Там же. С. 40.

[9] *Виноградов П. Г.* Накануне нового столетия. М., 1902. С. 8.

[10] Там же. С. 26.

[11] *Виноградов П. Г.* Итоги XIX в. // История XIX в.: Западная Европа и внеевропейские государства / Под ред. Э. Лависса, А. Рамбо. Т. 8. М., 1907. С. 248.

[12] Там же. С. 258.

[13] См.: Там же. С. 267.

[14] Там же. С. 269.

О. Б. Леонтьева

РЕАЛИСТИЧЕСКИЕ МИФЫ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ*

Специфика интеллектуальной культуры той или иной эпохи в значительной мере определяется отношением к знанию: каковы были в то время наиболее типичные способы получения знания, что считалось критериями его достоверности, каковы были социокультурные функции знания, способы его хранения и трансляции «по горизонтали» (знаток — профаны) и «по вертикали» (учитель — ученик). Воссоздание широкой и возможно полной панорамы интеллектуальной жизни общества предполагает изучение взаимосвязи познавательных и ценностных установок, коммуникативных и риторических практик.

Этот исследовательский принцип в полной мере применим и к сфере исторических знаний: реконструировать их социокультурную роль можно, только выйдя за рамки традиционной историографической проблематики. Одним из способов осуществления этого является обращение к новому направлению исторической науки, стремительно развивающемуся с конца XX в., — к изучению исторической памяти как способа самоидентификации общества во всем многообразии присущих ей форм реконструирования, воссоздания прошлого[1]. Для целей такого исследования важно выделить в составе исторической памяти общества два компонента: 1) знание о прошлом (логически структурированное и внутренне непротиворечивое) и 2) образы прошлого (апеллирующие к эмоциональному и образно-символическому восприятию мира, допускающие полисемантические толкования). Сфера знаний о прошлом и образов прошлого в совокупности охватывает

* Публикуется по материалам исследования, подготовленного при поддержке гранта AZ 21/SR/05 фонда Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung, Дюссельдорф, Германия).

© О. Б. Леонтьева, 2008

«обширную и все более расширяющуюся область, простирающуюся от историографии через исторические романы к изобразительному искусству, спектаклям и историческому музею»[2].

В настоящей статье речь пойдет об исторической памяти в интеллектуальной культуре пореформенной России со второй половины 1850-х до середины 1890-х гг. То была эпоха стремительных социальных перемен, вместившая в себя закат крепостничества, Великие реформы, рождение политических движений, в том числе политического терроризма, и попытку консервативного «подмораживания» страны в правление Александра III. Неудивительно, что пореформенная эпоха была отмечена повышенным интересом образованного общества к историческим сюжетам: период стремительного развития профессиональной исторической науки, когда были заложены основы московской и петербургской школ, совпал во времени с расцветом исторических жанров: исторического романа, исторической живописи, исторической драмы, в том числе и музыкальной драмы — оперы.

Следует сразу же отметить, что характерной чертой пореформенной эпохи была значительно меньшая, чем в наши дни, дистанция между профессиональной исторической наукой и историческими представлениями широких кругов «образованного общества».

Согласно мнению многих современных методологов и теоретиков истории, историческая наука изучает прошлое как «другое», как «чужую страну», как иной, исчезнувший мир, принципиально отличавшийся от современного. Напротив, для исторического сознания общества характерно стремление воскресить прошлое, заново переживать его в мемориально-ритуальной практике, актуализировать эпизоды и образы прошлого, переосмысляя их в контексте современных вызовов[3]. Здесь и пролегает водораздел между задачами академической историографии и задачами воссоздания событий прошлого в исторической памяти (*memory-making*).

Историки пореформенной России этого разрыва между историческим знанием и исторической памятью не ощущали, по крайней мере не ощущали столь явственно. С их точки зрения, реконструирующая работа науки напрямую смыкалась с животворящей силой памяти; согласно известному изречению В. О. Ключевского,

предмет истории — то в прошедшем, что остается как наследство или урок. Это означало, что представители исторической науки осознанно и ответственно брали на себя задачу формирования исторической памяти общества и актуализации исторических сюжетов.

Это прежде всего проявлялось на уровне коммуникации и трансляции исторических знаний. Так, академические историки эпохи реформ постоянно публиковали свои научные труды на страницах общественно-публицистических журналов («Русский вестник», «Вестник Европы» и др.), да и специализированные исторические издания того времени (скажем, «Русский архив» и «Русскую старину») с позиций сегодняшнего дня можно было бы охарактеризовать как научно-популярные. Читающая публика российских столиц охотно посещала не только, например, лекции В. О. Ключевского, но и защиты диссертаций по историческим наукам: академическая процедура тем самым превращалась в общественную акцию, а публика играла роль своеобразного «третьего оппонента», весьма эмоционально выражая свое согласие или несогласие с тезисами выступающих[4].

Существенно меньше, чем ныне, была в пореформенной России и дистанция между знаниями о прошлом, добываемыми исторической наукой, и образами прошлого, которые создает искусство. В одних случаях историческая наука выступала как «поставщик материала» для художественных воплощений прошлого, в других, напротив, художественные произведения становились импульсами к историческим дискуссиям. Так, за публикацией пятого и шестого томов «Истории государства Российского» С. М. Соловьева, посвященных истории правления Ивана IV, последовал настоящий шквал литературных (Л. А. Мей, А. К. Толстой, А. Н. Островский), живописных и скульптурных (В. Г. Шварц, М. А. Антокольский, И. Е. Репин), музыкально-драматических (П. И. Чайковский, Н. А. Римский-Корсаков) произведений, авторы которых стремились разгадать загадку личности грозного царя. В свою очередь, дискуссия К. Н. Бестужева-Рюмина и Н. И. Костомарова о личности Ивана Грозного и историческом значении его правления выросла из отклика на постановку трагедии А. К. Толстого «Смерть

Иоанна Грозного» в Александринском театре[5]. Формировалось широкое поле взаимодействия между профессиональными учеными-историками и беллетристами, художниками и музыкантами.

Сходным образом раскручивалась пружина общественного интереса к теме раскола и старообрядчества. С момента публикации исторических исследований о. Макария Булгакова «История русского раскола, известного под именем старообрядства» (1855) и А. П. Щапова «Русский раскол старообрядства» (1859) эта тема вызывала поистине шквальный интерес. Расколу и раскольникам посвящали научно-популярные исторические труды («Исторические очерки поповщины» П. И. Мельникова-Печерского, 1867; «История раскола у раскольников» Н. И. Костомарова, 1871), исторические романы («Великий раскол» Д. Л. Мордовцева, 1880), романы-эпопеи «из народного быта» (дилогия П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах», 1871—1881), живописные полотна («Никита Пустосвят» В. Г. Перова, 1880—1881; «Черный собор» С. Д. Милорадовича и «Патриарх Никон перед судом» Н. В. Неврева, 1885; знаменитая «Боярыня Морозова» В. И. Сурикова, 1887) и оперы («Хованщина» М. П. Мусоргского, 1872—1881). В равной степени были востребованы в науке и в искусстве сюжеты русского бунта и кануна Петровских реформ — актуальность этих тем для общественного сознания пореформенной России не вызывает сомнений.

Разумеется, взаимодействие и внутренняя близость науки и искусства в деле формирования исторической памяти проявлялись не только в проблематике научных исследований и художественных произведений, но и на более глубоком уровне — методологическом и даже эпистемологическом. Художественные искания шли параллельно с поисками в области теории исторического знания.

Как показали в своих классических исследованиях П. Новик и Ф. Анкерсмит, время становления академической исторической науки и формирования «профессионального кодекса» историка-исследователя (середина и вторая половина XIX в.) соответствовало эпохе расцвета реалистического искусства, и это было далеко не случайным совпадением. «Благородная мечта» об объективном научном знании естественным образом сочеталась с реалистическим направлением в искусстве: реалистический роман и профессио-

нальная историография XIX в. опирались на одни и те же познавательные установки и следовали сходной методической практике. Скрупулезный сбор обширной информации о том или ином периоде, регионе или социальном слое, интерес скорее к типичному, чем к исключительному, понимание человека как продукта исторической наследственности и социальной среды, настойчивое стремление избегать «субъективности» и соответствующий «прозрачный» стиль повествования, созданного с позиций «идеального наблюдателя», — все это в совокупности должно было создать тот эффект, который Ролан Барт назвал эффектом реальности[6].

Убеждение, что задачи науки и искусства в деле воссоздания прошлого принципиально едины, было распространено и в России второй половины XIX в. Тому были и наглядные доказательства, например судьба Д. Л. Мордовцева, ученика Н. И. Костомарова. Уйдя из сферы исторической науки и посвятив себя созданию исторических романов и повестей из жизни России XVII—XVIII вв., сам Д. Л. Мордовцев был убежден, что сохранил верность делу своей жизни: «В своих исторических работах, как прежних, монографических, так и в последующих, историографических, я неуклонно пробивал тропу в одном направлении, именно — к принципиальному решению некоторых, самых притом существенных исторических вопросов»[7]. Историческая беллетристика, как полагал Д. Л. Мордовцев, дает возможность историку реализовать тайную заветную мечту — «переноситься из столетия в столетие и все видеть своими глазами»[8].

Добавим, что к созданию эффекта реальности во второй половине XIX в. стремились не только авторы научных или же беллетристических нарративных текстов. Реалистическая живопись трудилась над созданием иллюзии «прозрачного стекла» между зрителем и изображенным объектом, в случае исторической живописи целью было обеспечить эффект присутствия, непосредственного наблюдения за давно прошедшим событием — отсюда внимание и вкус к точности исторической детали (В. И. Суриков рассказывал М. А. Волошину: «А дуги-то, телеги для “Стрельцов” — это я по рынкам писал. Пишешь и думаешь — это самое важное во всей картине… И вот среди всех драм, что я писал, я эти дета-

ли любил… Если б я ад писал, то и сам бы в огне сидел и в огне позировать заставлял»)[9]. Реализм в музыке, крупнейшим представителем которого был М. П. Мусоргский, стремился дать максимально адекватное музыкальное воплощение живой, естественной человеческой речи.

Зримого «воскрешения прошлого» добивались авторы исторических театральных постановок: признанных мастеров исторической живописи В. Г. Шварца, В. М. Васнецова не раз приглашали к работе над театральными постановками, а историк Н. И. Костомаров выступал в качестве исторического консультанта при постановке «Смерти Иоанна Грозного» в Александринском театре. Иногда стремление к исторической достоверности принимало почти анекдотические формы: так, однажды при постановке «Царя Федора Иоанновича» в придворном театре реквизит был временно позаимствован из Оружейной палаты. Ранкеанское стремление воссоздать прошлое («как оно было на самом деле») определяло интеллектуальный климат и эстетические запросы эпохи.

Целью всех этих вдохновенных и упорных трудов по воссозданию исторического прошлого был, однако, не сам по себе «эффект реальности». Исторический реализм служил скорее орудием, средством для решения других задач, в первую очередь — для формирования коллективной идентичности российского общества. Однако любая коллективная идентичность немыслима без мифов — устойчивых образно-символических представлений о прошлом, обращение к которым обладает мобилизующим эффектом, позволяя сплотить членов общества в едином со-переживании. В основе исторического мифа, как правило, лежит реальное (т. е. установленное с высокой степенью достоверности) историческое событие, «механизм» создания мифа заключается в том, чтобы должным образом расставить в повествовании об этом событии смысловые акценты, соотнести повествование с «циркулирующими в культуре универсальными сюжетами» и с определенной системой ценностных координат и, наконец, «перевести» повествование в яркий образный ряд[10].

Показательно, что в пореформенную эпоху центральной категорией художественного мышления становится категория п р а в д ы.

По единодушному мнению многих исследователей, правда является одной из основополагающих категорий русской культуры[11]. Согласно реконструкции литературоведа К. Исупова, правда по своему существу сакральна, апофатична, вербально невыразима, но интуитивно опознаваема, она полностью преображает внутренний мир познавшего ее человека, но может быть высказана вслух только ценою жизни[12]. Поэтому в традиции русского реализма момент обнародования, открытого высказывания правды часто становится кульминационным, катартическим моментом художественного произведения.

Первым, кто попытался превратить категорию правды в категорию научного социального мышления, был один из идеологов народничества — публицист и литературный критик Н. К. Михайловский. Восхищаясь «поразительной внутренней красотой» русского слова «правда», в котором «как бы сливаются в одно великое целое» истина и справедливость, Н. К. Михайловский считал целью своей литературной деятельности «найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя». При этом, добавлял критик, искомая «система Правды» должна обладать «такой силою, чтобы прозелит с религиозною преданностью влекся к тому, в чем принцип системы полагает счастье»[13].

Поразительное истолкование категории Правды применительно к историческому знанию предложил основоположник демократического направления в отечественной исторической науке Н. И. Костомаров. Он писал, что в народных преданиях мало «исторической фактической правды», но «это нисколько не отнимает у них высокого исторического значения правды, того образа, в каком эти времена с своими событиями и действовавшими лицами явились в народном воззрении»[14]. Таким образом, для Н. И. Костомарова «высокая» историческая правда фактически приравнивалась к содержанию исторической памяти народа, понятие исторической правды включало в данном случае и образный ряд повествования о прошлом, и те смысловые акценты, которые расставляются в этом повествовании.

Поэтому, на наш взгляд, именно категория Правды позволяла связать воедино, уравновесить стремление пореформенного искусства к «эффекту реальности» и потребность общества в создании исторических мифов.

Восприятие сюжетов отечественной истории в России пореформенной эпохи характеризовалось как активным обращением к существовавшим ранее историческим мифам, так и активным творчеством новых мифов. Степень участия профессиональной исторической науки в рождении или переосмыслении каждого из этих мифов была различной. Так, миф об Иване Грозном как о преступном царе, дошедшем в конце концов до «предела во зле» и получившем за свои грехи прижизненное воздаяние — «адскую казнь сыноубийства», был создан еще Н. М. Карамзиным, но получил вторую жизнь в искусстве пореформенной эпохи[15] (как и во многом схожий с ним исторический миф о другом «преступном царе» — Борисе Годунове). Мифологизированное представление о том, что Петр I был вынужден пожертвовать собственным сыном ради успеха реформ и блага страны, вошло в обиход русской культуры благодаря крупнейшему историку пореформенной эпохи С. М. Соловьеву: в его исторических произведениях Авраамово жертвоприношение Петра превращалось в драматическую кульминацию всего повествования о реформах[16]. В пореформенной культуре был рожден миф о стрелецких бунтах и раскольничьих самосожжениях как о своеобразном акте самозащиты старой Руси от натиска петровской неметчины (этот миф обязан своим рождением, напротив, не столько академической науке, сколько риторической мощи В. В. Стасова и могучим талантам его художественного окружения)[17].

Наконец, именно в пореформенной культуре усилиями демократического направления в историографии сложилось мифологизированное представление о церковном расколе XVII в. и о самих старообрядцах-раскольниках. Отличительной чертой культурных представлений российского образованного общества о расколе была полисемантичность этих представлений. Так, А. П. Щапов и В. И. Кельсиев воспринимали раскол как форму народной борьбы за демократические земские идеалы, внимание писателей-народ-

ников привлекала «могучая фигура стойкого протопопа, апостола и мученика», готового к самопожертвованию во имя своих убеждений, П. И. Мельников-Печерский видел в раскольниках последних носителей «исконной, кондовой, на чистоте стоящей» русской национальной идентичности, а Н. И. Костомаров находил в той же самой раскольничьей культуре прагматизм, рационализм, предприимчивость, идеал трезвого и честного мирского жития и другие черты культуры Нового времени[18]. Так или иначе, раскол воспринимался в культуре пореформенной России как своеобразный момент истины, позволивший выявить сокровенную сущность русского народа, каковы бы ни были представления о народной сущности.

Примечательно, что видение российской истории, формировавшееся в пореформенную эпоху, было глубоко т р а г и ч н ы м. Практически каждое из тех «узловых событий» российского прошлого, вокруг которых в эпоху Великих реформ строились исторические труды и сюжеты исторических произведений, интерпретировалось в трагическом ключе. Сущность трагедий Ивана Грозного, Смуты, старообрядцев или Петра трактовалась в полном соответствии с принципами классической поэтики — как столкновение равнозначных ценностей, между которыми невозможно сделать этически бесспорный выбор. Столкновение между любовью к близким и патриотизмом, между верностью подданного и человеческим достоинством, выбор между покорностью и протестом, между способами протеста — бунтом или мученичеством, наконец, выбор между национальной самобытностью и развитием по пути прогресса… Пространство русской истории воссоздавалось в культуре пореформенной эпохи как поле личностного выбора, как экзистенциально насыщенное пространство.

Вероятно, именно поэтому образы прошлого, воссоздававшиеся в эпоху реализма, приобрели для русской культуры значение своеобразных архетипов: таковы образы «преступного царя», кающегося в своих грехах (Иван Грозный или Борис Годунов), «матерого казака» (Стенька Разин) или дерзкого стрельца-бунтаря, суровой и гордой женщины-старообрядки, истовой в вере и любви (Морозова у Д. Л. Мордовцева и В. И. Сурикова, Марфа у М. П. Му-

соргского, Манефа у П. И. Мельникова-Печерского). Узловые моменты российской истории, выбранные для сюжетного повествования или для художественного отображения, воспринимались как своеобразное архетипическое время русской истории, как особый хронотоп: «Время в этом хронотопе спрессовывает прошлое и настоящее: прошлое является... собственно не прошлым, а расширенной вдаль от нас жизнью, то есть уже не "так было", а "так бывает" (прошедшее — настоящее, перфектум)»[19].

Таким образом, культура исторической памяти в пореформенной России была, на наш взгляд, основана на парадоксе: реалистическое воспроизведение прошлого, объективизм взгляда историка или художника были призваны служить критериями достоверности мифологизированных представлений о прошлом. Этот парадокс был порожден сильной общественной потребностью в исторической самоидентификации: научное историческое знание было активно востребовано как инструмент верификации представлений о прошлом, живущих в коллективной памяти. Миф, чтобы приобрести власть над умами и чувствами современников, должен был считаться строго научным, реалистическим.

---

[1] См., например: *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2/3; *Ассманн Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004; *Рикер П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 72—86; *Хаттон П.* История как искусство памяти. СПб., 2003; История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2006; Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2003; Феномен прошлого / Под ред. И. М. Савельевой, А. В. Полетаева. М., 2005; и др.

[2] *Bann S.* The Clothing of Clio: A Study of the Representation of History in Nineteenth-Century Britain and France. Cambr., 1984. P. 3—4.

[3] См. об этом: *Burke P.* The Renessance Sense of the Past. N. Y., 1970; *Certeau M. de.* The Writing of History. N. Y., 1988; *Лоуэнталь Д.* Прошлое — чужая страна. СПб., 2004; *Spiegel G. M.* Memory and History: Liturgical Time and Historical Time // History and Theory. Vol. 41, nr 2. Middletown, 2002. P. 160—162.

[4] См.: *Sanders T.* The Third Opponent: Dissertation Defenses and the Public Profile of Academic History in Late Imperial Russia // Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State / Ed. by T. Sanders. Armonk; N. Y., 1999. P. 69—97.

[5] См.: *Бестужев-Рюмин К. Н.* Несколько слов по поводу поэтических воспроизведений характера Иоанна Грозного // Заря. 1871. № 3. С. 83—90; *Костомаров Н. И.* Личность царя Ивана Васильевича Грозного // Вестн. Европы. 1871. Т. 5, кн. 10. С. 499—571.

[6] См.: *Барт Р.* Эффект реальности // Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 392—400; *Novick P.* That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession. Cambr., 1988. P. 31—46; *Ankersmith F. R.* The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology. Amsterdam; N. Y., 1989.

[7] *Мордовцев Д. Л.* Сочинения. Т. 1. М., 1991. С. 27.

[8] Там же. С. 39.

[9] *Волошин М. А.* Суриков: Материалы для биографии // Волошин М. А. Лики творчества. Л., 1989. С. 340, 345.

[10] См.: *Нуркова В.* Историческое событие как факт автобиографической памяти // Воображаемое прошлое Америки: История как культурный конструкт. М., 2001. С. 28—30.

[11] См.: *Юрганов А. Л., Данилевский И. Н.* «Правда» и «вера» русского средневековья // Одиссей: Человек в истории, 1997. М., 1998. С. 144—170; *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 33—116; *Ахиезер А. С.* Россия: Критика исторического опыта. Т. 2. Новосибирск, 1998. С. 345—346.

[12] См.: *Исупов К.* Правда/истина // Идеи в России. = Ideas in Russia. Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Т. 4. Warszawa; J ydą, 2001. С. 442—449.

[13] *Михайловский Н. К.* Письма о правде и неправде // Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. 4. СПб., 1909. Стб. 405—406.

[14] *Костомаров Н. И.* Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях // Костомаров Н. И. Раскол: Ист. монографии и исслед-я. М., 1994. С. 130.

[15] См.: *Леонтьева О. Б.* Иван Васильевич меняет физиономию: Грозный эпохи Великих реформ // Родина. 2007. № 1. С. 29—33.

[16] См.: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен // Соловьев С. М. Соч. Кн. 9. М., 1993. С. 175—176.

[17] См.: *Стасов В. В.* Собрание сочинений, 1847—1886 гг. Т. 2. СПб., 1894. Стб. 267.

[18] См.: *Щапов А. П.* Земство и раскол. Вып. 1. СПб., 1862. С. 28; *Костомаров Н. И.* История раскола у раскольников // Вестн. Европы. 1871. Т. 2, кн. 4. С. 482—485; *Мельников-Печерский П. И.* В лесах. Кн. 1. М., 1994. С. 3—4; *Мордовцев Д. Л.* Великий раскол // Мордовцев Д. Л. Соч. Т. 1. М., 1991. С. 411; *Мякотин В. А.* Протопоп Аввакум: Его жизнь и деятельность. СПб., 1894. С. 10—22, 40, 52—56, 143—145; *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от 20-х до 50-х гг.: Исторические очерки // Вестн. Европы. 1871. Т. 3, кн. 5. С. 240—241.

[19] *Бурлина Е. Я.* Культура и жанр: Методологические проблемы жанрового синтеза. Саратов, 1987. С. 117.

С. В. Голикова

ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИКРОМИРЕ: НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ

По материалам Урала пореформенного времени

Представления о микромире (речь идет о живом микромире, а не об атомах) если не имеют своей основой народную религиозность, то сложились под сильным ее влиянием.

В книге Л. Г. Ионина «Социология культуры: путь в новое тысячелетие» есть небольшое замечание о восприятии микромира:

> ...Научные представления о вредоносных микробах поразительно напоминают религиозные представления о чертях, демонах, бесах. Проникновением бесов (микробов) в тело объясняли болезни. Излечение от болезней осуществлялось путем изгнания бесов (микробов). Бесы были специализированы: разные бесы вызывали различные болезни. Так же как и микробы, бесы были невидимы обычному глазу и многочисленны. Правда, микроскопа в давние времена не существовало, и бесов усматривали духовным зрением. Это было доступно не каждому простолюдину, а экспертам — священникам[1].

Взгляд на микромир можно представлять как результат взаимодействия, компромисса научной и религиозной культур. То, что подобные рассуждения — не единичное озарение безусловно талантливого социолога культуры, а расхожий образ, показывает обращение к современной рекламе, которая довольно часто показывает (и навязывает потребителю) микроба в виде «нечистика». В качестве забавного и достаточно безвредного озорника-бесенка он легко «узнаваем». Современное «подкрепление» давнего стереотипа коллективного сознания (по наблюдениям Е. В. Пикуновой, с мелкими шкодливыми бесенятами постоянно имел дело уже средневековый человек[2]) указывает на принадлежность данного явления к ментальной картине мира.

© С. В. Голикова, 2008

Оговоримся сразу, что мы рассматриваем микромир в качестве элемента картины мира, а его возникновение связываем с взаимодействием ученой и народной культур. Поскольку исходная гипотеза достаточно очевидна, внимание следует уделить следующим вопросам: каким образом получилось именно так, а не иначе, при каких условиях это стало возможным и какие факторы этому способствовали? Здесь не обойтись без теории «двух культур». Однако перипетии укоренения импульсов, исходящих из научного мира, в толще народной культуры показывают, что народ не был инертной массой, а «высокая» культура проявляла скорее свою «захватническую» функцию. Согласно Ж. Ле Гоффу, она использовала эстетический потенциал народной культуры, когда последняя уже «уподобилась спящей красавице»[3]. Природа доминирующего в представлениях о микромире образа «беса-микроба» выглядит сложнее. Практически неописанной остается его эволюция в «низовом» сознании, которое включало в себя своеобразную рецепцию новшеств, игнорируются также «старые» представления внутри «новой» теории микромира. При анализе этого сложного феномена целесообразнее сделать акцент на диалоге ученой и народной культур (многостороннем, разноуровневом и разноплановом), изучая проблему соотношения мировоззренческого, ценностного, психологического и прагматического аспектов формирования и трансформации знания о микромире.

Открытие А. Левенгуком микромира до исследований Л. Пастера оставалось лишь заявкой на появление едва видимых «зверюшек» в ментальной картине мира. Представления о микробах стали формироваться после обоснования их важной роли в процессе брожения, а звездный час настал с признания их причиной эпидемий, эпизоотий и других человеческих бедствий. С этого времени они не только обрели определенный статус (стали «проходить по медицинской части»), но из научного курьеза превратились в злободневную проблему, которая касалась всех и каждого. Установление связи микромира с эпидемическо-эпизоотической проблематикой чрезвычайно важно для нашей темы, поскольку благодаря ей представления о микромире сразу обретали многовековую историю. Исследователи справедливо указывают на то,

что изучение эпидемий открывает перед ними новые возможности в области истории идей — религиозных, социальных, политических, научных, медицинских, и историк идей находит здесь богатую пищу для анализа «структур знаний»[4].

При исследовании микромира велико значение человеческого глаза, вооруженного микроскопом. Процесс выработки социальных конструкций визуальной реальности в этом случае вполне очевиден. Создавая визуальные образы микромира, научная элита знакомила с ним современников, вводила зримые критерии микроскопических объектов. Благодаря им широкие слои населения учились видеть и узнавать воссозданную интеллектуалами реальность микромира, верить в нее, а наука таким образом реализовывала свои властные функции, свое право определять классификацию окружающего мира. Однако процесс создания представлений о микромире представляется сложнее, чем простое конструирование сознания окружающих или манипулирование им. Каждый его элемент заслуживает пристального анализа. Так, «интеллектуалы» отнюдь не выступали единым фронтом. Однако в связи с ограниченным объемом текста мы обратим внимание лишь на узкую область непосредственного перехода знания к народу и рассмотрим вопросы, как доходило знание о микромире до широких масс и каким образом воспринималось ими.

Время, когда микробы «вошли в моду», совпало с пореформенным периодом в истории России, когда увеличились связи между «просвещенным обществом» и традиционной культурой. С микромиром народ мог теперь познакомиться с помощью печатного слова, особенно в разгар крупных эпидемий. В Пермской губернии для широких народных масс в «холерные годы» появилось «Наставление о мерах личного предохранения от холеры». Имелась также брошюра П. Н. Серебренникова «К вопросу о борьбе с холерой». Наставление Н. Л. Золотавина с плакатным названием «Береженого Бог бережет» было издано тиражом в двадцать тысяч экземпляров. «Незнакомство» населения с ветеринарно-полицейскими мерами при скотских падежах привело в 1877 г. ветеринарного врача земства Осинского уезда к убеждению написать брошюру «О чуме рогатого скота и сибирской язве на лошадях и других

домашних животных», которую уже губернское земство постановило опубликовать «для распространение в населении»[5].

Однако основная тяжесть объяснений с народом по поводу микромира выпала на долю земских деятелей — врачей, которых отправляли «на эпидемию»; ветеринаров, ликвидировавших очаги эпизоотии; агрономов, помогавших крестьянам в борьбе с вредителями сельского хозяйства. Простейший прием — показать смертоносные бациллы с помощью микроскопа — применить удавалось не всегда, хотя В. О. Португалов уже в 1866 г. показывал жителям г. Чердыни под микроскопом микробов в пробах воды, взятой из зловонного озера, расположенного в центре города[6]. Главным способом информирования населения об этом явлении оставалось живое слово. Статус представителей научного знания придавал их суждениям высокую степень объективности. Медиаторы между наукой и народом были, как правило, людьми с идеалами. Прежде всего они верили в идеалы прогресса и гуманизма. Поняв, что древние моровые болезни удалось поставить под контроль, они шли к народу в надежде на то, что достижения науки превратят микроб-убийц в безвредные создания, навеки искоренят на земле этого врага человечества и освободят его от страданий.

Они отправились искоренять эпидемии, разрушавшие благосостояние народа и уничтожавшие саму жизнь, предвкушая, как с волнением будут наблюдать стремление людей понять начатки новой, доступной науки, способной уберечь их от смерти. Уповая на широкое научное сотрудничество с народом, они пытались подтолкнуть его к новой, не столь мучительной и опасной жизни. «Что может быть, по-видимому, проще и доступнее понятию населения, — вопрошал земский деятель Е. Красноперов, — как мысль о том, что червей, истребляющих посевы, надо уничтожить?»[7] (Мы склонны относительно того времени рассматривать насекомых в качестве элемента микромира, поскольку личинки и метаморфозы многих вредителей сельского хозяйства были микроскопически малы и скрыты от простого глаза.) Однако для народа такое умозаключение не было самоочевидным и убедительным. «Вместо того, чтобы воспользоваться, по-моему, самыми необходимыми советами, какие я ему давал, — делился своими впечатлениями

от встречи с хозяином заболевшего животного земский ветеринарный фельдшер А. Дягилев, — с рабской покорностью стоял около своей коровы и плакал, говоря, что "ничего уж, родименький, ведь не поможет, когда Бог на нас грешных прогневался"»[8].

Проводники нового знания на первых порах не подозревали, что придется иметь дело не только с микробами и вызываемыми ими физическими недугами, но и с народной культурой. Однако «хождение в народ», собственно, было их службой, и первые провалы на этом пути показали необходимость поиска общего языка с этой культурой. «Уже осуждена опытом система проведения в жизнь таких мер, которые, как бы ни желательны они были, шли вразрез с убеждениями и понятиями населения», — отмечал Е. Красноперов[9]. Им пришлось отправиться «в народ», поскольку борьба с заразными болезнями перестала быть делом только медицинской профессии. Она стала вопросом коллективной борьбы. «Забота о предупреждении и уничтожении болезни должна составлять предмет не только того, у кого заболел скот, но и всех членов того общества, в среде которого появилась болезнь», — писал земский ветеринарный врач Осинского уезда Милевский[10]. Искоренение эпидемий должно было принять массовый характер. И раньше, чем оно начнется, народ должен получить знания и постичь их смысл. Сила науки должна была вооружить народные массы.

Знакомство народа с тайнами микромира не было праздным любопытством. Как отмечал на страницах «Сборника Пермского земства» Е. Красноперов, «распространение в населении истинных понятий о жизни насекомых, истребляющих посевы, вызывается не отвлеченным желанием посвятить население в премудрости энтомологии, а житейской необходимостью»[11]. Речь идет о бедствиях и даже панике. В такой атмосфере «лекторы» должны были поведать тайны микромира хозяину, у которого от сибирки или чумы рогатого скота (бича уральских скотопрогонных трактов) пала последняя скотина; матери, у которой только что умер от дифтерита ребенок; землепашцу, которому грозил голод из-за «червя», «съевшего» урожай. Причем задача ознакомления населения с микромиром играла промежуточную роль. Главное заключалось в том, чтобы вдохновить его на проведение весьма непопулярных и за-

тратных мер. Например, закопать трупы павших животных на законную саженную глубину, когда «недосуг о падеже хлопотать — время страдное!», или провести дезинфекцию в жилище только что умершего дифтерийного или холерного больного. Злободневность сообщаемого знания влияла на его усвоение. Приходилось учитывать, что «над естественной историей насекомых мысль населения работает среди особенных, исключительных условий, под действием возбужденного и мрачно настроенного воображения»[12].

Можно привести набор общих штампов и риторических фигур, вокруг которых выстраивалось знание о микромире. Слушателям сообщалось, что микромир представляет собой невидимый, скрытый мир, о котором люди долгое время не подозревали. Он населен мельчайшими живыми существами — микробами, которые молча совершают гигантскую вредоносную работу. Микробы везде и всюду, они проникают в каждого, способны пробираться даже через огонь, неистребимы — способны погибать и снова возрождаться. Например, воздух кишит этими невидимыми существами так же, как пылинками, и не следует относиться к ним пренебрежительно: в них таится угроза — тиф, холера и множество других заразных заболеваний. Каждая из этих бацилл во много раз, к примеру, меньше лошади, но стоит ей попасть в ее тело, она начинает быстро размножаться в теле огромного по сравнению с ней животного.

На примере широко распространенной по Уралу сибирской язвы, возбудителя которой открыли одним из первых, можно было доходчиво объяснять, как микроскопическое создание убивает крупное животное. Земский ветеринарный врач Осинского уезда Милевский описывал читателям своей брошюры труп павшего от сибирской язвы животного следующим образом: «Все сосуды растянуты густой черной кровью, содержащей множество... палочкоообразных телец, называемых бактериями... Все внутренние паренхиматозные органы содержат множество... бактерий. <...> Большинство ученых принимают, что болезнь эта зависит от введения в организм этого так называемого гнилостного фермента, или начала, который, попадая прямыми путями посредством дыхательных и пищеварительных каналов, производит общее страдание

животного; когда же вводится фермент этот местным прививанием посредством укушения мух и других насекомых, тогда производит сперва местное, ведущее за собой и общее страдание»[13].

Сообщение новых сведений превращалось в наукообразную «страшилку». Прием запугивания непременно пускался в ход, но в данном случае он не был особым преувеличением. Преподносился ряд конкретных примеров заразительности. Затем следовало перечисление предохранительных мер, заключавшихся, как правило, в оздоровлении местности и локализации вспышек эпидемических заболеваний. Трагическим случаям противопоставлялся рассказ об исцелении и о мощи науки. Приведем образец подобной агитации из брошюры Милевского, в которой автор предупреждал возможный ход мысли своих читателей и парировал его:

> Многие в случаях появления заразы стараются объяснить ее Божьим наказанием за грехи и на этом основании считают излишними и бесполезными всякие меры предосторожности. Слова нет, что все, что делается на земле, делается по воле Божьей, но это вовсе не освобождает население от принятия тех или других мер. Как доказывают многочисленные опыты... самая лучшая и верная мера против распространения чумы рогатого скота — мера убивания заболевших животных. Это мера принимается в некоторых местностях и Осинского уезда, и всегда с результатами самыми хорошими, поэтому и рекомендуется населению уезда[14].

Однако населению было что противопоставить проводникам рационального знания, которые при своей проповеди микромира «встретились с одним из крупнейших явлений народной умственной жизни, коренящимся в ее истории» и «стремились разрушить целую стройную систему представлений о грозном явлении природы, где все было известным образом разъяснено»[15]. Народные массы не спешили отказываться от суеверных представлений по поводу таинственных сил моровых болезней. Они казались им слишком грозными, чтобы зависеть от такого ничтожного создания, как бацилла. Природа микроскопических объектов оказывалась достаточно странной, чтобы поверить в их подлинное существование. В это время людям трудно было представить, что можно смыть с рук какую-то неведомую заразу. Кроме того, в глазах

народа глашатаи учения о микробах не заслуживали полного доверия. Созданные в рамках профессионального дискурса, легитимированные языком науки как истинные и объективные медицинские представления — это выдумки, господские затеи, за увлечение которыми «взыщут с податями». По наблюдениям О. Титова, жители Ольховской волости Шадринского уезда «скотских врачей не приглашают, зная из опыта, что от них пользы никогда не бывало и не бывает, а напротив, от них одни только общественные издержки»[16].

Под воздействием культурной и социальной среды научное знание о микромире активизировало традиционный концепт «врачи-убийцы». Медики рассказывали о распространении в водной среде холерного вибриона. Население распускало «нелепые» слухи о том, что «холера — от докторов, которые, желая выморить простой народ, заразили воду вредными насекомыми, чем и вызвали холеру», и боялось в больницах быть отравленным[17]. Пропагандистов микробной теории ожидал не только конфликт интерпретаций. Жители северного врачебного участка Чердынского уезда уже в конце 1880-х гг. уверяли своего врача Золотова, что вакцинация «обижает» оспу, «она становится от того будто бы свирепее, уносит и калечит детей больше»[18]. При встрече с народной культурой простая и ясная стратегия борьбы с инфекциями давала сбои, ситуация выходила из-под контроля и становилась мало предсказуемой.

Накопление знаний о микромире отвечало как нуждам населения, так и потребностям стремительно развивавшихся научных дисциплин: бактериологии, паразитологии, эпидемиологии, ветеринарии, энтомологии и др. Выработанные ими научные теории в свою очередь нередко служили авторитетным обоснованием действий, предпринимавшихся властями и медиками при борьбе с эпидемиями, эпизоотиями и сельскохозяйственными вредителями.

Несмотря на декларируемую научную объективность представления проводников микробной теории в значительной степени зависели от культурных стереотипов и социальных доктрин эпохи. Рациональность и универсальность научного знания противопоставлялись невежеству и суевериям народа, которые предполага-

лось искоренить как препятствия на пути к прогрессу. С точки зрения интеллектуалов, народ находился в примитивной и опасной среде, в окружении очагов болезней — в противоположность все более безопасному и здоровому благодаря развитию медицинских знаний цивилизованному миру. Микробная теория отражала прогрессистскую решимость реорганизовать окружающую среду и местные сообщества в соответствии с научными правилами и приоритетами. Наиболее полное воплощение эти намерения нашли в масштабных медико-полицейских мерах, кампаниях по прививанию и вакцинации, которые стали кульминацией вмешательства научной медицины в жизнь народа.

Однако утверждение «цивилизующего» влияния, вмешательство в религиозные и культурные практики народа, навязывание новых стандартов жизни привели к парадоксальному результату — появлению образа «беса-микроба», этого двуликого Януса микромира. При адаптации научной теории к уровню восприятия народа ее достижения получали упрощенный (если не сказать опрощенный) вид. Теоретические основания подправлялись коммуникативными практиками и еще более деформировались под давлением мифологических и религиозных ассоциаций. Двухполюсный образ беса-микроба в представлениях о микромире — яркий пример трансформационных процессов в сфере восприятия. Пройденные ею этапы не ушли в небытие, они отложились в символической культуре человека и продолжили работу (временами неосознанную), принимая новые формы и находя обходные пути для реализации. В результате произошло превращение научного знания в культурный миф.

---

[1] *Ионин Л. Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М., 2000. С. 419.

[2] См.: *Пикунова Е. В.* Синкретизм языческих и христианских элементов в религиозном сознании средневековой Европы и его роль в формировании обыденных представлений о демонах // Религиоведение. 2001. № 1. С. 10.

[3] См.: *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 138.

[4] См. , в частности: *Михель Д. и др.* Медицина против эпидемий в Поволжье: Социально-исторический контекст, 1890—1925 гг. / Д. Михель, И. Михель, И. Сироткина [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.eavest.ru/archive/st_2004-3.html.

[5] См.: Доклад Екатеринбургской уездной земской управы по мероприятиям против азиатской холеры // Зап. Екатеринбург. мед. о-ва. 1893. Вып. 1. [Прил.] С. 5—6; *Милевский.* О чуме рогатого скота и сибирской язве на лошадях и других домашних животных // Сб. Перм. земства. 1877. Кн. 5. Пермь, 1877. Отд. 3. С. 1.

[6] См.: *Селезнева В. Т.* Очерки по истории медицины в Пермской губернии. Пермь, 1997. С. 51.

[7] *Красноперов Е.* Гусеница и ее миф — облачный червь // Сб. Перм. земства. № 11. Пермь, 1884. С. 210.

[8] *Дягилев А.* Кое-что о наших эпизоотиях // Там же. Кн. 4/6. Пермь, 1876. С. 95—103.

[9] *Красноперов Е.* Указ. соч. С. 210.

[10] *Милевский.* Указ. соч. С. 28.

[11] *Красноперов Е.* Указ. соч. С. 215.

[12] Там же. С. 212.

[13] *Милевский.* Указ. соч. С. 19, 23.

[14] Там же. С. 28—29.

[15] *Красноперов Е.* Указ. соч. С. 211.

[16] Работы статистического бюро: Материалы для сельскохозяйственной статистики Пермской губернии Шадринского уезда // Сб. Перм. земства. Кн. 2. Пермь, 1880. С. 176.

[17] *Чижев П.* Город Илецкая защита // Оренбург. епарх. ведомости. 1903. № 15. С. 533—534.

[18] *Золотов.* Санитарный обзор по северному врачебному участку за 1887/88 г. // Отчеты XIX очередному Чердынскому уездному земскому собр. зем. врачей по мед. и ветеринар. части за 1887/88 г. Пермь, 1889. С. 17.

О. С. Поршнева

КРЕСТЬЯНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАК ФАКТОР СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX в.)

Феномен интеллектуальной культуры исторической эпохи тесно связан с категорией ментальности, определяющей способность человеческого сознания воспринимать мир в определенных формах и пределах, заданных культурой и ее архетипами. История

© О. С. Поршнева, 2008

ментальностей как одна из составляющих интеллектуальной истории в ее современном понимании предполагает изучение базовых психологических и ценностных установок, стереотипов восприятия действительности и представлений, мыслительных привычек индивидов и групп, определяющих их социальное поведение. Ментальность не включает в себя всего содержания сознания рассматриваемой общности в ту или иную эпоху, определяя скорее базовые механизмы его функционирования, фундаментальные проявления. Их специфика определяется бытованием в том или ином обществе определенных мыслительных стереотипов, автоматизмов сознания, интеллектуальных привычек, которые лежат в основе интеллектуальной культуры. Эти способы восприятия мира определяются мыслительным инструментарием, выработанным культурой и эволюционирующим в определенную историческую эпоху под влиянием предшествующего опыта и «вызовов» культурно-исторической ситуации.

Ментальный контекст интеллектуальной деятельности является частью ее социального контекста в широком понимании, который Л. П. Репина определяет как «культурно-историческую ситуацию, задающую не только условия, но вызовы и проблемы, которые требуют своего разрешения»[1]. Одним из значимых условий устойчивости базовых ментальных комплексов является тот факт, что коренные представления людей о мире складывались и увековечивались в недрах определенных социальных коллективов, в которых протекала их жизнь, а устойчивость традиционной ментальности находила себе почву в традиционности этих общественных групп[2]. В России такой чрезвычайно устойчивой социальной общностью была крестьянская община, в рамках которой проходила жизнь бесконечной череды поколений россиян, подавляющее большинство которых вплоть до конца 1920-х гг. составляли крестьяне.

В статье рассматривается влияние базовых представлений крестьян и изменений в условиях их существования на сознание и поведение крестьянства в условиях индустриальной модернизации конца XIX — начала XX в. Актуальность обозначенной проблемы определяется тем, что судьба буржуазной модернизации, специфика социальных трансформаций в России в рассматриваемый

период во многом определялись изменениями в социокультурном облике и менталитете крестьянства.

Российское крестьянство в начале XX в. по-прежнему составляло абсолютное большинство населения страны, во многом определяя лицо общества. В социальной структуре населения на его долю приходилось около 78 %, в том числе в Европейской России — 84,16 %[3]. Всего же в России в сельской местности в 1913 г. проживало 85 % населения, в том числе в Европейской России — 85,6 %, в Сибири — 88,1 %[4]. По данным переписи 1897 г. в национальном составе России преобладало русское население (47 %), а русские, украинцы и белорусы составляли 71 % населения империи, при этом абсолютное большинство каждой национальности составляли крестьяне[5]. Основным типом социальной организации крестьянского хозяйства земледельческого центра и других районов с аграрным перенаселением было традиционное семейное хозяйство, интегрированное в поземельную общину. В начале XX в. главная часть надельной земли использовалась по принципу общинного землепользования: из 136,9 миллионов десятин на общинное пользование приходилось 114,1 миллионов[6]. Крестьянское сословие, окончательно сформировавшееся лишь в пореформенный период, несмотря на его включение в общегражданское правовое поле, в начале XX в. сохраняло свою обособленность. Превращение крестьянства в класс земельных собственников и самостоятельных хозяев до революции 1917 г. так и не завершилось[7].

Сохранение общины как основной социальной ячейки в деревне определяло не только жизненный уклад подавляющей части ее населения, но и устойчивость архетипов общинной ментальности. Как показали Л. В. Данилова и В. П. Данилов, общинный архетип с присущими ему формами сознания на доиндустриальных стадиях лежит в глубинной основе всего социального организма, а в индустриальных обществах, уже изживших общину как структурный элемент, общинное начало в «снятой» форме присутствует в общественных отношениях[8].

Единство и взаимозависимость природных и социальных условий существования крестьянства определяли стойкость мифологического способа восприятия им действительности. Российские

крестьяне в начале XX в. сохраняли языческие верования и обряды, которые уживались с особым типом христианской религиозности. Церковные архиереи в своих епархиальных отчетах указывали на обилие суеверий и предрассудков в крестьянской среде как одну из отрицательных сторон народной нравственности[9]. В литературе довольно много написано об особенностях крестьянской религиозности, которая, в отличие от религиозности просвещенных слоев, приземлена, имеет более утилитарный, обрядовый характер. Сложные догматы и этические тонкости христианства были недоступны крестьянину, пытающемуся с помощью религии дать объяснение событиям и явлениям, из которых непосредственно состоит его жизнь[10].

В то же время религия с ее важнейшими моральными заповедями, выработанными человечеством, служила главным регулятором социальных отношений крестьянства, в том числе посредством регламентирующей эти отношения о б р я д н о с т и. Правительственная политика охранения существующего типа религиозности и образования, консервации патриархальных устоев деревни входила в противоречие с порождаемыми капитализмом новыми формами поведения и предъявляемыми рынком требованиями к социальной мобильности крестьянства. Обрядовая религиозность и ограниченное просвещение не могли удовлетворить новых духовных (порождаемых расширяющимся спектром социальных) запросов крестьян, разрешить больные вопросы, возникающие в ситуации ценностного кризиса. Епископ Костромской и Галичский Евгений в своем отчете за 1914 г. писал: «Современная жизнь, так усложнившаяся и все развивающаяся, нередко предъявляет пастырям такие запросы, ответить на которые возможно только при достаточном образовании. Теперь, с развитием грамотности в народе, даже к сельским пастырям прихожане все чаще начинают обращаться уже не только за исправлением треб, но и за разрешением своих недоумений и сомнений в религиозно-нравственных вопросах, причем иногда таких сложных и трудных, что дать ответы на них невозможно без соответствующего образования»[11]. Там же отмечалось, что средний уровень образования духовенства епар-

хии недостаточно высок, лица с высшим образованием встречаются как редкие единичные исключения[12].

В то же время рост миграционных процессов, отходничества, промыслов, новые социально-экономические интересы, постепенное распространение образования приводили к ослаблению влияния на крестьянство патриархально-религиозных общинных традиций, расширяли его кругозор, способствовали распространению религиозного индифферентизма. Новым явлением в крестьянской ментальности стало ослабление религиозности, фиксируемое этнографами на протяжении всего XIX в. и особенно отчетливо выявившееся в начале XX в.[13] Прежде всего это касалось молодого поколения. По единодушному признанию церковных архиереев, основным каналом распространения религиозного индифферентизма среди крестьянской молодежи были отходы на фабрики и промыслы в столицах и больших городах[14]. Там молодежь не только освобождалась от контроля общины (следившей и за нравственностью своих членов, и за исполнением церковных обрядов), находясь, как правило, в провоцирующей моральную распущенность бытовой ситуации, но и подвергалась идейному воздействию со стороны интеллигенции, пропагандистов социалистических теорий.

В начале XX в. в деревне впервые стал проявляться конфликт отцов и детей, обусловленный разным социальным опытом и кругозором поколений. По мнению Т. Г. Леонтьевой, «молодежь в значительной степени становилась носителем "контркультуры" в деревне»[15]. В среде молодежи появились такие невиданные ранее явления, как кощунственные выходки по отношению к церкви и ее служителям. Книга И. А. Родионова «Наше преступление», вышедшая в период Первой русской революции, содержала примеры столь изощренных форм крестьянского богохульства, что преподаватели церковных академий стеснялись цитировать некоторые места из нее студентам[16].

В отчетах архиереев отмечалось, что часть крестьян не соблюдает религиозные предписания, проявляет непочтение к священнослужителям. В «Отзывах епархиальных архиереев» летом 1905 г. почти все архиереи русской церкви высказывали свою озабочен-

ность тем, что миряне в основном не понимают богослужения, предлагали литургические реформы, а часть из них выступила за перевод богослужения на живой русский язык. Кроме того, «Отзывы» содержали требования реформ, направленных на освобождение церкви от государственной зависимости[17]. Задавленность нуждой, недостаточная образованность сельского духовенства, отсутствие автономии и широкого самоуправления прихода, неспособность церкви играть самостоятельную роль в общественной жизни препятствовали развертыванию истинно пастырских форм религиозной деятельности священнослужителей, требуемых временем.

Крестьяне воспринимали священников как представителей власти и переносили на них свое недовольство существующим положением, мерами правительства. Раздражение крестьян вызывали защита священниками помещиков и властей, их поборы (особенно ощутимые в бедных приходах), конфликты на почве арендных отношений, сам факт существования церковного и монастырского землевладения, против которого крестьяне активно выступили в годы Первой русской революции (требования об изъятии церковных и монастырских земель содержались в трехстах пятидесяти приговорах и наказах крестьян, направленных царю, Государственной думе и другим учреждениям[18]). Отсутствие опыта независимого существования, серьезного морального авторитета церкви и ее представителей в глазах народа снижали возможности ее влияния на массы в условиях революционных потрясений начала века. Радикализм отдельных священников, поддерживавших крестьян, не мог предложить ничего, кроме двух основных поведенческих стереотипов — смирения и бунта. Кризис официальной церкви и православной религиозности проявился также и в распространении сектантства в крестьянской среде. По некоторым данным в начале XX в. в России было не менее пяти миллионов членов различных сект, а вместе со старообрядцами их численность составляла тридцать пять миллионов человек[19]. Количество членов различных сект (штундо-баптистов, евангелистов, хлыстов и др.) продолжало в отдельных местностях неуклонно расти вплоть до начала Первой мировой войны, не прекращаясь в годы войны (хотя

в это время наблюдался и обратный процесс возвращения сектантов в лоно церкви).

Обострение на рубеже XIX—XX вв. аграрного вопроса, угроза раскрестьянивания, порождаемая капитализмом, определили актуализацию у крестьян основных свойств общинной ментальности и соответствующих стереотипов поведения. Сердцевиной трудовой этики крестьянства, всей системы их воззрений является принцип уравнительного трудового землепользования. Он основан на восприятии земли как сакральной ценности, источника жизни и самого права на существование крестьянина. Земля рассматривалась крестьянами как Божий дар (дар природы), принадлежащий всем, кто обрабатывает ее своим собственным трудом. Традиционное крестьянское мировосприятие, исходя из этого, исключает правомерность частной собственности на землю. Более того, в понимании крестьян собственностью человека является только то, что создано личным трудом.

В России, с ее слабыми предпосылками буржуазного развития, православной духовной традицией (отрицающей праведность частной собственности), ростом после освобождения численности малоземельных и безземельных крестьян, этот аспект традиционной крестьянской ментальности приобрел форму стойкого убеждения крестьян в том, что земля — ничья, земля — Божья. Право на существование и возможность выживания для крестьянина дает труд на земле. Поэтому землевладение в сознании крестьян неразрывно связано с трудовым принципом (этим, в частности, объясняется неприятие российским крестьянством необходимости выкупа «своей» земли и отрезков от нее по реформе 1861 г.) В условиях, когда производительные силы крестьянского хозяйства оставались в целом палеотехническими (господствовало трехполье, свыше половины крестьян не имели плугов, почти не использовались минеральные удобрения и т. д.[20]), от плодородия почвы и размеров надела зависело не только их благосостояние, но и выживание (в неурожайные годы). Аграрное перенаселение (не компенсируемое ни отходом в город, ни переселением за Урал), сокращение душевого надела снижали степень устойчивости крестьянского хозяйства в условиях втягивания его в рынок и неурожаев.

В обстановке голода 1901—1902 гг., развертывания в деревне пропагандистской деятельности политических партий крестьяне перешли к активным формам борьбы за землю, за утверждение своего понимания справедливого землеустройства. «Грабижка» помещичьих имений в ходе аграрного террора 1902 г. была, по представлению самих крестьян, способом заявить о своих нуждах той высшей силе, которая должна была удовлетворить их справедливые чаяния. Для одних это был по-прежнему царь, для других — смутный образ какой-то новой силы, на которую они начинали надеяться[21]. Под влиянием революционной агитации, прежде всего эсеровской (чья программа в наибольшей степени выражала парадигмы крестьянского сознания), начали выкристаллизовываться требования крестьянской программы преобразований, с наибольшей полнотой выраженные в период приговорного движения 1905—1907 гг. Об огромной восприимчивости крестьян к прокламациям в этот период (в отличие от 90-х гг. XIX в.) свидетельствовал, в частности, активный участник событий В. Г. Короленко[22].

Вопрос о хозяйственной мотивации российских крестьян был предметом дискуссии экономистов-аграрников того времени[23]. Представители организационно-производственного направления (А. В. Чаянов, А. Н. Челинцев, Н. П. Макаров и др.) полагали, что мотивация производства в крестьянском хозяйстве носит потребительский характер, его главная задача — покрыть годовой потребительский бюджет семьи. При этом определяющими являются потребности едоков, для удовлетворения которых организуется труд работников[24]. С точки зрения общих социально-экономических процессов рассматривали крестьянское хозяйство Н. Н. Гиммер (Суханов), П. И. Лященко, С. Н. Прокопович и другие экономисты-марксисты, придерживавшиеся во многом противоположных позиций. Они считали, что помимо потребительской существует «приобретательская» (собственническая) мотивация хозяйственной деятельности крестьянина, играющая важнейшую роль. В хозяйствах с преимущественно денежным бюджетом она является определяющей, а получение денежного дохода может выходить на первое место как цель производства.

Однако, по данным А. Н. Челинцева, непотребительский характер в начале века носили примерно 2—5 % крестьянских хозяйств[25]. Можно утверждать, что трудопотребительский баланс лежал в основе организации подавляющего большинства крестьянских хозяйств как хозяйств семейного, некапиталистического типа. Товарно-денежные отношения развивались крестьянами, как показали представители организационно-производственного направления, анализировавшие семейные бюджеты, ради поддержания жизнеспособности собственного хозяйства. Лелея мечты об улучшении хозяйства, крестьяне, как отмечает А. В. Гордон, все же были весьма далеки от капитало-нормативных установок на расширение производства. Суть их деятельности по расширению хозяйства — создание страхового производственного фонда как гарантии от стихийных бедствий или создание наследственного фонда для выдела взрослеющих членов семьи, т. е. осуществление все той же стратегии выживания. Даже относительная зажиточность и значительные поставки на рынок не изменяли природу крестьянского хозяйства, если его члены добивались улучшения своего потребления[26].

Сохранение традиционной трудовой мотивации (наряду с общинным землевладением и землепользованием) препятствовало проникновению в крестьянскую среду ценностей модернизации как элементов буржуазного миросозерцания. Качественных сдвигов в представлениях крестьян, которые давали бы «санкцию» на предпринимательство, не произошло. Автономная природа крестьянской жизни во многом сохранялась. Отрицание ценности денег, богатства, нажитых неправедным путем, ощущение их греховности пронизывает многие русские пословицы (по характеристике З. В. Сикевич, своего рода этностереотипы, отсеянные временем и отложившиеся в народной памяти[27]), имевшие хождение среди крестьян: «Когда деньги говорят, тогда правда молчит», «Через золото слезы льются», «Деньги, что каменья: тяжело на душу ложатся», «Пусти душу в ад, будешь богат», «В аду не быть — богатства не нажить», «Богатому черти деньги куют» и др.[28]

Размывание религиозной основы народного мировоззрения, происходившее в ходе модернизации, подтачивало легитимирую-

щие монархию установки сознания, связывающие воедино власть Бога и царя. Традиционные социально-политические представления крестьян строились на дихотомии «мы — они», где силы добра («мы») включали, кроме самих крестьян, Бога и царя, а силы зла («они») — господ, которые воспринимались как слуги дьявола. Власть царя и государство с его структурами и конкретными представителями крестьянами не просто разделялись, но противопоставлялись. Войны, голод, болезни, стихийные бедствия традиционно расценивались крестьянами как преддверие «последних времен», когда будет происходить вселенская битва сил Добра и Зла, Правды и Кривды. Реализация идеала Правды требовала активного участия крестьян, помощи царю в борьбе с господами, что во многом определяло их поведение во время волнений. Как показывают источники и данные специальных исследований, эти представления были чрезвычайно устойчивыми, проявляясь в поведении крестьян в годы Первой русской революции, Первой мировой войны и Революции 1917 г. С наступлением мировой войны крестьяне связывали надежды на близкую реализацию идеала «воли». Так, симбирский губернатор осенью 1916 г. напоминал своим подчиненным о «золотой грамоте» царя, которая, по представлениям крестьян, передаст им бесплатно все господские и казенные земли, и особенно после войны[29].

В то же время можно утверждать, что из революционных потрясений начала века крестьяне вышли с ослабленными монархическими настроениями, а их монархизм претерпел определенную эволюцию. Комплекс коллективного бессознательного, определяющий восприятие царя как покровителя, переносится на конкретную фигуру самодержца до тех пор, пока не накопится определенная критическая масса реального опыта взаимодействия с ним, результаты которого расходятся с образом «должного». В свою очередь, критическая оценка опыта взаимодействия с царем-покровителем бывает подготовлена определенным ценностным диссонансом, возникающим вследствие дискомфортного изменения социальных и культурных условий существования крестьянства. Тогда адаптивная функция этого образа ослабляется и начинают-

ся интуитивные поиски другого ее носителя, способного выполнять аналогичную роль.

Первым реальным опытом взаимодействия крестьянства и царя, обнаружившим (в противовес господствовавшим массовым представлениям) иное, чем у крестьян, понимание царем справедливого землеустройства, была Крестьянская реформа 1861 г. Но крестьянство тогда, руководствуясь своей мифологемой, не поверило в истинность царской воли, традиционно относя ее искажение к «проискам» помещиков и чиновников. Поэтому все крестьянские выступления против условий освобождения происходили под лозунгом о «подменной» воле[30]. Вторым таким опытом были результаты прямой апелляции народа к царю о своих нуждах 9 января 1905 г. (хотя и на этом этапе крестьяне еще находили оправдание царю, иллюзорно трактуя события).

Определенный ущерб монархическим чувствам и настроениям крестьян нанесла Русско-японская война 1904—1905 гг., которая не имела в их глазах никакого позитивного смысла. Она не была войной за православную веру, а главное — не вела к приращению пригодной для обработки земли. Реализация этих задач являлась существенным оправданием не только любой войны и ее жертв в глазах крестьян, но и самого существования Российской империи, царской власти[31]. Типичным рассуждением крестьян в годы японской войны было следующее: «А эту землю, если царь и завоюет, — то она нам не годится… Гора да камень. Наши хлеба там не растут, а что там растет, то для нас непривычно. Переселяться туда незачем»[32]. По словам бывшего царского солдата из крестьян С. Ф. Ершова, солдаты не понимали, зачем они воюют на китайской земле, когда своей земли в России достаточно[33]. Бездарность командования войсками, предательство и казнокрадство воинских чинов, позорные поражения также сделали эту войну чрезвычайно непопулярной в народе, снизили авторитет власти Николая II в глазах не только образованного общества, но и масс.

Однако наиболее ощутимый удар по образу царя — защитника крестьян был нанесен Столыпинской аграрной реформой, поправшей традиционные крестьянские представления о справедливости. Не случайно крестьянские выступления против столыпинского

землеустройства в 1907—1914 гг. по численности занимали второе место после выступлений против помещиков[34]. В то же время они носили более широкий характер, чем можно судить об этом на основании имеющейся статистики, так как крестьяне, как показал П. Н. Зырянов, предпочитали в своей борьбе против реформы использовать мирные и «внутриобщинные» средства[35]. По мнению Ю. П. Бокарева, Столыпинская реформа, которая нанесла удар по крестьянскому представлению о справедливом землеустройстве, окончательно развела царизм и основную массу крестьянства, вызвав мощный подъем революционного движения крестьян, приведший в конце концов к Октябрю[36].

Для части крестьян в период революционных потрясений начала века наметилась тенденция негативного отношения к конкретному носителю царской власти — Николаю II. Косвенным свидетельством этого может быть тот факт, что в начале XX в. увеличилось количество судебных дел по обвинению крестьян в «заочном оскорблении государя-императора»[37]. Однако необходимо отметить, что отвержение плохого правителя вполне укладывалось в рамки традиционалистской ментальности. Другой характерной тенденцией было перенесение сакральных свойств с одной ипостаси социального абсолюта, т. е. власти царя, на другую — народ[38]. Последнее воплощалось в идее прямого народного правления и было характерно для наиболее радикальной, политизированной части крестьян, воспринявшей социалистическую агитацию.

В то же время образ царя-защитника вплоть до Революции 1917 г. отнюдь не был вытеснен из массового сознания крестьянства, остававшегося архетипически авторитарным, вполне предрасположенным к восприятию (при необходимости) нового культа правителя — выразителя сакральных ценностей. Патриархально настроенные крестьяне верили в своего царя — народного защитника от притеснителей-господ. Недаром некоторые крестьянские выступления против помещичьей собственности в годы Первой русской революции были мотивированы ссылкой на якобы имевший место царский приказ об отобрании земли у помещиков[39]. Есть сведения о том, что крестьяне подавали прошения об отмене Столыпинской реформы на «высочайшее» имя, что также свиде-

тельствовало о сохранении в их среде монархических настроений[40]. По мнению Л. В. Даниловой и В. П. Данилова, наиболее радикальные перемены крестьянская ментальность претерпела в России в начале XX в. в сфере государственно-институциональных представлений. Суть изменений состояла в том, что крестьянский менталитет стал республиканским с решительным отрицанием любой возможности единовластия (хотя бы в виде президентства), возобладала идея прямого и непосредственного участия народа в управлении государственными и местными делами, что отвечало духу общинного менталитета крестьянства[41].

На наш взгляд, вряд ли можно согласиться с этим мнением, так как отказ крестьянства от монархической формы государства в 1917 г. нельзя рассматривать как свидетельство превращения крестьянского менталитета в республиканский. Понимание демократии и республики крестьянами, солдатами, значительной частью рабочих России было весьма своеобразным и значительно отличалось от понимания этих терминов образованными слоями[42]. Так, демократия отождествлялась с понятием «народ», «трудящиеся классы» и никак не ассоциировалась с парламентаризмом. Внешнее отрицание царской власти, антимонархические настроения не привели к качественным изменениям глубинных структур народного (крестьянского по своему происхождению) менталитета, формирующих отношение к власти. Общинный архетип крестьянского сознания и психики с его сильным авторитарным началом был чрезвычайно устойчивым. На нем веками базировалась патерналистская по своей сути государственная система России. Монархическая ментальность в значительной степени сохранилась, приобретя в новых условиях иную форму выражения — потребность в авторитарном вожде, носителе харизмы, замешанной уже не на православии, а на социализме. И мирская, земская, и авторитарная (этатистская) парадигмы сознания крестьянства сосуществовали, выступая в качестве двух подсистем крестьянского сознания, сформированных в процессе исторического взаимодействия (почти всегда конфликтного) «большого» общества — государства и локального сообщества — общины (мира).

Новые тенденции в процессе эволюции крестьянской ментальности, особенно явственно обнажившиеся в период Первой русской революции, сигнализировали о начале коррозии ряда базовых ценностей крестьянства, изменении структуры его сознания в пользу революционно-обновленческих идей и представлений[43]. На наш взгляд, можно согласиться с выводом, сделанным О. Г. Буховцом, о том, что «совокупным результатом действия факторов "модернизаторского" типа и явился тот факт, что борьба миллионов крестьян в 1905—1907 гг. впервые в истории пореформенной России перестала носить исключительно экономический характер и поднялась по ряду параметров до уровня политического движения»[44]. Крестьянское движение в период Первой русской революции определялось сложным комплексом взаимодействующих факторов разного характера: долговременного (нерешенность аграрного вопроса, неадекватность трансформации социального уклада деревни под воздействием капитализма крестьянским представлениям о справедливости и справедливом землеустройстве, воздействие города и городской культуры), ситуативного (события революции, Русско-японской войны), ментального (не только стереотипы и модели традиционного поведения во время бунта, обусловленные спецификой крестьянской ментальности, но и преломление всей информации, поступающей в деревню, через призму крестьянского мировосприятия). Поэтому, на наш взгляд, к его анализу необходимо подходить не только с учетом мировых достижений в исследовании традиционного крестьянского поведения во время бунта, но и конкретно-исторически[45].

Крестьянство испытывало затруднения в ориентации в системе изменившихся отношений с внешним — «большим» миром, в которой привычные установки восприятия действительности порой оказывались недостаточными либо не срабатывали. Традиционное крестьянское сознание в условиях модернизации страны на рубеже XIX—XX вв. переживало кризис. Имел место и кризис социальной идентичности крестьянства, а по мнению некоторых авторов, — культурный шок[46]. В этих условиях сельская община («мир») выполняла важнейшую функцию психологической и со-

циальной защиты, ее сохранение позволяло крестьянам не только поддерживать социальную идентичность, но и выстраивать отношения с внешним, чужим для них, миром[47]. Это определяло устойчивость базовых общинных ценностей и представлений крестьян в условиях социальных трансформаций начала XX в. Таковыми для подавляющей части российских крестьян оставались ценности социальной справедливости, уравнительного распределения жизненных ресурсов, представление о трудовом уравнительном землепользовании как гарантии справедливых общественных отношений, вера в вождя-покровителя и ряд других[48]. Специфика социокультурного облика крестьянства была одним из факторов, определявших устойчивость отношений и структур традиционного общества, замедленность процесса формирования буржуазной нации в России. Актуализация, зачастую в модифицированной форме, основополагающих представлений крестьян, с которыми они связывали само право на свое существование в условиях форсированной модернизации, определяла массовые стратегии поведения, идущие вразрез с той моделью буржуазных преобразований, которую осуществляла правящая элита.

---

[1] *Репина Л. П.* Историческая наука и современное общество // Нов. образ ист. науки в век глобализации и информатизации. М., 2005. С. 9.

[2] См.: *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 48, 52.

[3] См.: Россия, 1913 г. Статистико-документальный справ. СПб., 1995. С. 219.

[4] См.: Там же. С. 23.

[5] См.: *Тюкавкин В. Г., Щагин Э. М.* Крестьянство России в период трех революций. М., 1987. С. 28—29.

[6] См.: *Хромов П. А.* Экономическая история СССР. М., 1982. С. 206.

[7] См.: *Иванова Н А., Желтова В. П.* Сословно-классовая структура России в конце XIX — начале XX в. М., 2004. С. 114-165, 556.

[8] См.: *Данилова Л. В., Данилов В. П.* Крестьянская ментальность и община // Менталитет и аграрное развитие России, XIX—XX вв. М., 1997. С. 23.

[9] См.: РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2658, л. 70.

[10] См.: Современные концепции аграрного развития // Отеч. история. 1993. № 6. С. 93.

[11] РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2645, л. 30—31.

[12] См.: Там же, л. 29.

[13] См.: *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания: Опыт разработки теорет. основ этнопсихологии и их применения к анализу ист. и этнограф. материала. СПб., 1994. С. 193.

[14] См.: РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2645, л. 40—41; д. 2646, л. 23; д. 2651, л. 37; д. 2658, л. 70.

[15] *Леонтьева Т. Г.* Вера или свобода?: Попы и либералы в глазах крестьян в начале XX в.: На материалах Тверской губернии // Революция и человек: социально-психологический аспект. М., 1996. С. 96.

[16] См.: *Булавин М. В.* Православие и общественное движение в России в начале XX в. // Общественное согласие в российской действительности: уроки истории и современность. Екатеринбург, 1998. С. 26.

[17] См.: *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX в. М., 1995. С. 27.

[18] См.: *Емелях Л. И.* Антиклерикальное движение крестьян в период первой русской революции. М.; Л., 1965. С. 19.

[19] См.: *Булдаков В.* Красная смута: Природа и последствия революционного насилия. М., 1997. С. 25.

[20] См.: История СССР с древнейших времен до наших дней. Т. 6. М., 1968. С. 299—300.

[21] См.: *Короленко В. Г.* Земли! Земли! // Новый мир. 1990. № 1. С. 178.

[22] См.: Там же. С. 174.

[23] См., например: *Чаянов А. В.* Организация крестьянского хозяйства. М., 1925. С. 5—19; *Овчинцева Л. А.* Русские экономисты-аграрники начала XX в. о хозяйственной мотивации крестьян // Из истории эконом. мысли и народ. хоз-ва России. М., 1993. С. 87—98.

[24] См.: *Чаянов А. В.* Указ. соч. С. 10—19, 43.

[25] См.: *Овчинцева Л. А.* Указ. соч. С. 93.

[26] См.: *Гордон А. В.* Тип хозяйствования — образ жизни — личность // Крестьянство и индустриальная цивилизация. М., 1993. С. 130.

[27] См.: *Сикевич З. В.* Национальное самосознание русских: Социол. очерк. М., 1996. С. 98.

[28] Пословицы русского народа: Сб. В. Даля. Т. 1. М., 1989. С. 67—69.

[29] См.: *Карнишин В. Ю.* Прелюдия Февраля: Влияние Первой мировой войны на массовые настроения провинциального общества // Февральская революция и судьбы демократии в России. Ставрополь, 1998. С. 44.

[30] См.: *Бокарев Ю. П.* «Умом Россию не понять»: поведение крестьян в революционную эпоху // Революция и человек: Социально-психол. аспект. М., 1996. С. 88.

[31] См.: *Яковенко И. Г.* Прошлое и настоящее России: Имперский идеал и национальный интерес // Полис. 1997. № 4. С. 90.

[32] Цит. по: *Короленко В. Г.* Указ. соч. С. 181.

[33] См.: *Ершов С. Ф.* Страницы прошлого: Записки старого солдата. Л., 1962. С. 63.

[34] См.: История СССР с древнейших времен... С. 451.

[35] См.: *Зырянов П. Н.* Крестьянская община Европейской России в 1907—1914 гг. М., 1992. С. 146, 149.

[36] См.: *Бокарев Ю. П.* Указ. соч. С. 91.

[37] См.: *Кабытов П. С.* Русское крестьянство: Этапы духовного освобождения / П. С. Кабытов, В. А. Козлов, Б. Г. Литвак. М., 1988. С. 56.

[38] Идею о тождестве этих двух номинаций и возможности их взаимозамещений высказал И. Яковенко в ст.: *Яковенко И.* Россия. Интеллигенция. Революция // Свобод. мысль. 1992. № 11. С. 36.

[39] См.: *Кабытов П. С.* Указ. соч. С. 56—57.

[40] См.: *Зырянов П. Н.* Указ. соч. С. 147.

[41] См.: *Данилова Л. В., Данилов В. П.* Указ. соч. С. 37.

[42] См.: *Колоницкий Б. И.* «Демократия» как идентификация: К изучению политического сознания Февральской революции // 1917 г. в судьбах России и мира. Февральская революция: От новых источников к новому осмыслению. М., 1997. С. 114—115; *Поршнева О. С.* Крестьяне, рабочие и солдаты России накануне и в годы Первой мировой войны. М., 2004. С. 216—231.

[43] См.: *Буховец О. Г.* Социальные конфликты и крестьянская ментальность в Российской империи начала XX в.: Новые материалы, методы, результаты. М., 1996. С. 140—225.

[44] Там же. С. 67.

[45] Нами в соавторстве с С. В. Поршневым было проведено специальное исследование, где на основе использования математических методов обработки статистических данных был показан сложный характер динамики крестьянского движения, не укладывающийся в рамки алгоритма традиционного бунта (см. об этом: *Поршнев С. В., Поршнева О. С.* К анализу динамики социального движения в годы русской революции 1905—1907 гг.: Спектральный подход // Информ. бюл. Ассоциации «История и компьютер». № 28. М., 2001. С. 181—193.

[46] См.: *Гордон А. В.* Пореформенная российская деревня в цивилизационном процессе: Размышления о постановке вопроса // Рефлексивное крестьяноведение: Десятилетие исследований сельской России. М., 2002; *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания. М., 1996; *Стефаненко Т. Г.* О русской ментальности: Константы и трансформация // Социальные трансформации в России: Теории, практики, сравнительный анализ. М., 2005. С. 281—282.

[47] «Ревность» и враждебность к городу проявилась, например, в годы Первой мировой войны, когда выступления крестьян против реквизиций хлеба по твердым ценам мотивировались широко распространенным среди них убеждением, что хлеб пойдет не на фронт, а рабочим оборонных заводов, укрывавшимся, по их мнению, от мобилизации, а также земскому начальству, которое перепродает хлеб частным скупщикам (см.: ГАРФ, ф. 102, оп. 125, д. 15, ч. 2, л. 1; ч. 3, л. 4, 8; д. 50, ч. 3, л. 19, 23; ГАПО, ф. 65, оп. 1, д. 333, л. 252, 280, 296, 297, 298; д. 334, л. 8, 11, 26; д. 1040, л. 4).

[48] См.: *Поршнева О. С.* Указ. соч. С. 68—116.

Т. В. Краева

ПУТЕШЕСТВИЯ В «ВООБРАЖАЕМУЮ СТРАНУ»: ФРАНЦУЗСКИЕ ЛЕВЫЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ О СССР (20-е — СЕРЕДИНА 30-х гг. XX в.)

В период 1917 — середина 1930-х гг. общественная позиция представителей левой интеллектуальной культуры Запада оказалась в сильнейшей степени связана с Советским государством. Советская Россия — территория практической реализации революционного проекта — привлекала внимание представителей левой интеллигенции Франции. Конец 20-х — середина 30-х гг. — период постоянного паломничества французских интеллектуалов в СССР, среди которых были крупнейшие представители западной культуры: Р. Роллан, А. Барбюс, Л. Дюртен, Ш. Вильдрак, Ж. Дюамель, А. Мальро, Ж.-Р. Блок, А. Жид, Ж. Геенно, А. Шамсон и мн. др. Практически все исследователи отмечают, что все эти замечательнейшие писатели и истинные интеллектуалы выражали неподдельное восхищение достижениями страны социализма. В связи с этим возникает вопрос, что это: политическая слепота или сознательная поддержка сталинского режима?[1] Кроме собственно политических убеждений, ответ также кроется в существовании сталинской системы воздействия на представления, которая поддерживала пламенную веру в успехи социалистического государства.

Создание мифа о Советской стране было возможно в связи с тем фактом, что, по выражению Р. Медведева, «собеседники Сталина из левых кругов западной интеллигенции и сами очень хотели быть обманутыми»[2]. Другими словами, еще до приезда в СССР в их представлениях уже сложился идеализированный образ Советской страны. Н. Я. Эйдельман этот фактор способности заранее идеализировать характеризует как «определенный тип западного просвещенного сознания, склонного либерализировать и демократизировать любых собеседников, стараться рассматривать любую цивилизацию (пусть неприемлемую для Запада) как естественную,

© Т. В. Краева, 2008

стремящегося к сопоставлению русской революции с английской, французской, американской»[3]. Кроме того, исторические параллели между Русской революцией и Великой французской революцией, стереотипы восприятия сквозь призму событий прошлого изначально оправдывали некоторые аспекты советского режима. Как писал Л. Маркузе о СССР, «из-за границы он кажется либо раем, либо адом, но не тем, что он есть на самом деле»[4]. Н. Я. Эйдельман подчеркивает, что «иностранный гость уже многое определил в Советской России, еще не ступив на ее землю»[5]. Таким образом, изначальное представление о Советском Союзе, еще не столкнувшееся с реальностью, стало благодатной почвой для того, чтобы умелыми механизмами эти иллюзии поддерживать и укреплять веру в превосходство СССР над западным миром.

Способы воздействия на представления западных интеллектуалов, с одной стороны, просты, а с другой — действенны, поскольку позволяли путешествовать по «воображаемой, а не реальной стране реального социализма»[6]. Создание иллюзии включало в себя посещение только тех учреждений и мест, которые были заранее запланированы советским руководством, беседы западных интеллектуалов с «ответственными товарищами» (круг лиц, общавшихся с зарубежным гостем, был ограничен политически благонадежными). Секретариат МОРП, Иностранная комиссия Союза советских писателей пристально следили за каждым шагом любого иностранного писателя, работа по организации пребывания в СССР продумывалась до мелочей. По сведениям Г. Б. Куликовой, «политбюро, например, решало, какого уровня прием (пышный или надлежащий, но не пышный) необходимо оказать приезжающему в страну государственному или общественному деятелю»[7].

Например, во время пребывания в СССР писателя В. Маргерита было отдано распоряжение о наиболее тщательной работе с ним, поскольку он характеризовался как «трудный писатель». В частности, в день приезда писателя планировалось провести совещание с целью создания детальной программы работы с ним: «1) выясняется план его новой серии романов, 2) список объектов, с которым писателю следует познакомиться или которые следует изучить, 3) перечень лиц, с которыми следует писателю бе-

седовать, 4) маршрут его поездки, 5) документы, фото, различные сведения и материалы, которые следует собирать»[8]. Таким образом, западные визитеры могли видеть лишь то, что хотело показать им советское руководство, т. е. совершали путешествие в воображаемую страну.

В середине 20-х — середине 30-х гг. XX в. представления французских левых интеллектуалов об СССР сочетали в себе, с одной стороны, восхищение хозяйственными, материальными успехами Советской страны, но, с другой, не были лишены и благожелательной критики, связанной с ограничением духовной свободы и независимости мышления.

Среди достижений, отмечаемых французскими левыми интеллектуалами, значительное место занимают усилия СССР по модернизации. Сталинская индустриализация, по мнению французских левых, дает пример поразительных гигантских успехов в области материального производства. В поэме «Красный фронт» (1930) Луи Арагон, восхищенный лозунгом «Пятилетка — в четыре года!», рисует феерическую картину социалистического строительства в СССР:

Цветы из цемента, камелии камня,
Длинные лианы железа, пальмовые листья стали!
Кто мечтал о такой весне?
Гигантские подснежники встают на холмах.
Это — ясли, кухни на 25 тысяч обедов.
Дома, дома, как четырехлистный клевер,
Галстуками вывязываются дороги.
Над ванными комнатами подымаются зори.
Объявлен тысячью ласточек социалистический Май![9]

Показатели производства стали, бетона, строительства зданий, выпуска техники воспринимались позитивно настроенными французами как гимн. Франко-бельгийский график Франц Мазереель, иллюстрации которого неизменно украшали книги большинства французских левых того времени, писал: «Каждый может ознакомиться с гигантскими успехами СССР. Возьмем индустрию: во многих отраслях ее СССР уже теперь принадлежит одно из первых мест как по качеству, так и по количеству продукции»[10].

Не меньшее значение придается и политике коллективизации. В целом, СССР предстает в глазах французских левых как страна материально-технического прогресса, гигант индустрии. Вновь обратимся к поэме Л. Арагона, красочно воспевающей и возводящей в образные формулы символические элементы советской реальности:

Но уже девяносто процентов зерна в этом году
Притекло из марксистской ржи колхозов.
Новые чудища колосья жуют,
Над полями пылают знамена-маки.
Слово «безработица» исчезло здесь.
Бьет молот, шелестит серп.
Это ли молот? Это ли серп СССР?
Полон кузнечиков воздух СССР…
Суровы глаза революции СССР!
Сбит кулака обрез. СС —
Слово прекраснее музыки сфер. СССР!
Злаки, сталь — СССР, СССР!
Сплетены воедино молот и серп!
СССР, СССР, СССР![11]

Восхищение экономическими достижениями СССР вполне соответствовало особенностям тогдашней системы левых представлений: марксистский тезис о примате экономического базиса захватил даже таких, по выражению В. Е. Балахонова, «социалистов чувства», как Жорж Сименон, писавший в уповании на революционного Мессию, призванного спасти мир от буржуазной погибели: «Грядущий Христос будет не Богом, а экономистом»[12].

Другая особенность, которая фиксируется практически у всех французов, побывавших в СССР, связана со сферой ощущений и восприятий. Произведения французских левых интеллектуалов о СССР буквально наполнены ощущением молодости, энтузиазма и героического (в первую очередь трудового) пафоса новых людей в СССР. Непременным атрибутом этих произведений, как правило, является описание демонстраций, физкультурных парадов, шествий пионеров. Приезд в 1935 г. в СССР Люка Дюртена и Шарля Вильдрака широко освещался советской прессой. В интервью

для «Рабочей Москвы» Люк Дюртен отвечал: «Мне хочется вдохнуть воздух молодости вашей страны. Меня интересует ваша молодежь, ваш спорт. Удивительно, насколько все у вас пропитано молодостью»[13]. Эту же идею Л. Дюртен продолжает в книге «Мир под мышкой», повествующую о многочисленных путешествиях по всему свету, одна из глав которой («Острые усилия») посвящена СССР. Л. Дюртен рассуждает о масштабных свершениях советской власти, что же касается собственно восприятий, то здесь тот же момент молодости и энтузиазма советского общества. Л. Дюртен пишет: «Веселая, смелая, мыслящая молодежь СССР знает, куда идет! Часто мне кажется, что на ее долю выпало быть счастливой за всю нашу планету, быть молодой за всю нее!»[14]

Коллега Л. Дюртена и его спутник в путешествии Шарль Вильдрак испытывает схожее ощущение: «Москва полна бодрости, хорошего настроения, оптимизма»[15]. Вспоминая день 7 ноября 1929 г., проведенный им в Москве, Шарль Вильдрак поместил в «Эроп» (15 сентября 1936 г.) заметку «Седьмое ноября», где звучит то же впечатление. По материалам иностранной комиссии Союза советских писателей, «Вильдрак описывает демонстрацию, в которой он участвовал, поразившее его единство, бодрость, веселье всего народа — “строителя нового мира”, пленившие его песни. Вильдрака настолько потрясло все им виденное, что он даже заплакал слезами радостного волнения»[16]. Ромен Роллан, потрясенный удивительным энтузиазмом советского человека, отмечает в своем дневнике: «Главное впечатление, вынесенное мною из этого путешествия, связано с ощущением мощного прилива жизненных сил, молодости, плещущих через край… Невозможно поверить, что это единодушие продиктовано какой-нибудь инструкцией сверху»[17]. Для контраста можно привести замечание немецкого философа Л. Маркузе, способное внести скептическую нотку в многочисленные восторженные впечатления: он уловил в советском марше энтузиастов скорее мановение невидимой организующей силы: «Даже танцующие люди производят такое впечатление, словно веселье входит в определенный план»[18].

Как уже отмечалось, восхищение французских интеллектуалов вызывали социальные преобразования и экономическое развитие

СССР, что же касается благожелательной критики, то она неизменно связана с представлениями о свободе и насилии в революции, образующими стержень мировоззрения европейских левых. Образ революции для них имеет прямую зависимость от представления о свободе. Даже если в этот период нельзя ставить знак тождества между двумя этими категориями представлений, то по крайней мере свобода является непременным атрибутом и показателем революции и нового общества. Интеллектуалы подразумевают под свободой прежде всего независимость мышления и свободное творчество. По словам Жоржа Дюамеля, «революция — акт духа. Человек, отказывающийся от абсолютной свободы мысли, от права анализировать, перестает быть революционером»[19].

Особенное, двойственное отношение к СССР породило соответственно и различные оценки степени свободы в СССР в официальных документах, с одной стороны, и в письмах и воспоминаниях о посещении Советской страны — с другой. На протяжении 30-х гг. публичные заявления французских левых интеллектуалов содержат высокие оценки степени свободы и даже свидетельства реализации всей полноты свободы в СССР. Достаточно привести некоторые примеры высказываний о СССР, посвященных 20-летию Октябрьской революции. В Приветствии к двадцатилетию Октябрьской революции Ромен Роллан заявлял: «Вы, советские товарищи, подняли факел, выпавший из наших рук, и в руках вашего великого Ленина, разжегшего пламя, свет свободы засиял на весь мир»[20]. По словам Андре Вюрмсера, «это не столько 20-летний Юбилей Освобождения, сколько 20 лет все возрастающей свободы»[21]. Характеризуя основные черты, присущие СССР, в своей работе «Основные достижения СССР» Люк Дюртен отмечал: «Но особенно я хочу подчеркнуть третью черту, наиболее характерную для СССР, — это освобождение человека от прежних цепей; подлинная свобода человека, а это важнее всего»[22]. Список подобных деклараций можно продолжать бесконечно.

Несомненно одно — подлинное стремление французских левых отыскать в стране Советов бульшую свободу по сравнению с буржуазным обществом. В своей статье «Разговор с друзьями» (после посещения СССР) немецкий философ Людвиг Маркузе

точно подмечает, что западно-европейский писатель заезжает в СССР в поисках свободы, потерянной им на родине[23].

Созданный в представлениях образ революции, неотделимый от понятия свободы, все возрастающей в социалистическом обществе, корректируется, соприкасаясь с реальной действительностью, увиденной в СССР. Главный вопрос, который ставят французские левые интеллектуалы, состоит в том, почему, когда позиции советского строя очевидно столь прочны, ограничения свободы, объяснявшиеся прежде теорией внешних и внутренних опасностей для революции, не только сохраняются, но даже усиливаются. Как представителей среды, в первую очередь творческой, французских интеллектуалов раздражало нагнетание цензуры в советском обществе.

В книге «Путешествие в Москву» (1927) Жорж Дюамель отмечает скованность советских писателей в тисках ц е н з у р ы, которой подвергаются наиболее зрелые и известные писатели. По его мнению, подобная мера не оправдывает себя, поскольку революция прежде всего связана с идеей свободного творчества, которое является ее естественным завоеванием. Французский писатель отмечает, что он, как и другие в СССР, вынужден был отдавать на просмотр свои лекции, что его отнюдь не обидело, но привело к сомнениям в полноте реализации извечной мечты революционера о всеобщей и полной свободе. Ж. Дюамель обращается к вопросу о необходимости и правомерности подобных мер в государстве, которое, по его мнению, уже достаточно сильно в своей политической, экономической, социальной основе. «Русская революция, — пишет он, — имеет такую твердую опору в своем историческом опыте, что теперь она может без особого страха несколько ослабить поводья, дать простор аналитическому рассудку — единственному залогу успехов настоящих и длительных… Русская революция достаточно сильна, чтобы не перенимать худшие грехи сброшенного ею режима. Надо прежде всего отменить цензуру, и тогда — но только тогда — разум будет открыт сотрудничеству свободному и дружественному»[24].

Тему с в о б о д ы в СССР продолжает Люк Дюртен. В книге «Другая Европа. Москва и ее вера» (1928) Л. Дюртен сформули-

ровал мысли, которые ему хотелось бы высказать советским руководителям, и прежде всего А. В. Луначарскому, касающиеся проблемы контроля за интеллектуальной деятельностью советских граждан: «Вы создаете себе славу тем, что открываете перед всеми строго ортодоксальный путь. Некоторые двигаются до конца узкой дороги и несомненно находят там свое вознаграждение. Но умы наиболее свободные, те, которые вы должны подчинить, остановятся ли они у границ, которые вы им навязываете?»[25]. Более того, Л. Дюртен видел опасность в подобного рода мерах для самой устойчивости советской системы, приводя в пример опыт европейских стран: «Религиозное воспитание, которое познал Запад, породило антиклерикалов. Остерегитесь, как бы лучшая часть этой молодежи, если вы будете слишком опекать ее, неблагодарно не развернулась против вас!»[26]

В предисловии к книге В. Познера «СССР» (1932) Л. Дюртен высказывает свои мысли еще более определенно: «Действие ограничено известными пределами. Жесткая советская репрессивная система не терпит никакого политического отклонения: монополия государства на выражение мысли делает устное и письменное высказывание привилегией самого узкого конформизма. (Самокритика, практикуемая газетами, касается лишь некоторых деталей практического свойства.)»[27]. Таким образом, идея об оправдании необходимости ограничения свободы в советском обществе внутренними и внешними опасностями для существования революции, получившая распространение в 1917 — середине 1920-х гг., теперь не только исчерпала себя, но, с точки зрения французов, создает новую угрозу. Л. Дюртен повторяет положения, уже звучавшие у Ж. Дюамеля: «Конечно, борьба диктовала свои законы десять лет назад. Но разве теперь советская власть не установилась в России так прочно и глубоко, что любое правительство на всех пяти континентах может только ей позавидовать? По правде говоря, такому крепкому торсу пошло бы милосердное лицо»[28].

Категория свободы является центральной для французских левых деятелей культуры и в случае успешной реализации революции на Западе. В данный период, по мнению большинства интеллектуалов, ограничение свободы не может быть оправдано, но

революция, наоборот, должна превозносить свободу в качестве ее главного достижения, тем более в Европе, где на пути достижения свободы сделаны существенные шаги. В письме французского поэта, прозаика и драматурга Жюля Ромена в «Комедиа» (декабрь 1935) делается следующий вывод по указанной проблеме: «Свободу духа надо спасти, надо сохранить или снова завоевать всюду, где ее надо спасать или опять завоевывать (даже у нас предстоит завоевывать многие формы независимости духа). Россия, по-видимому, еще не обрела своего равновесия в этом существеннейшем вопросе. Я от всего сердца желаю, чтобы у нас новый строй сумел установиться, не принося в жертву, хотя бы временно, свободу духа. Вот в чем должно быть чудо Запада, его защита, а не в том, чтобы сохранять материальное преимущество и защищать насилие и несправедливость»[29].

Таким образом, советский опыт отнюдь не вызывает полного одобрения у французских левых, более того, на Западе его копирование исключается, поскольку категория свободы — важнейшая характеристика в представлениях левых европейцев, ограничение которой ставит под сомнение необходимость самого революционного процесса и его результатов. Французские левые достаточно четко осознавали, что советская система не может быть воспринята благожелательно в странах Запада именно потому, что индивидуальное понимание, критическое мышление и независимость суждения не поощряются советским руководством в реальности, несмотря на призывы к самокритике сверху.

Очень показателен в этом смысле пример, связанный с откликом на книгу А. Жида «Возвращение из СССР». Книга А. Жида, написанная по его возвращении из СССР и содержащая критику советской действительности, вызвала яростные нападки с советской стороны и со стороны французской коммунистической партии. Коллеги А. Жида, как беспартийные, так и коммунисты, оценивали ее по-разному — от «акта мужества» до «клеветы». В этой ситуации важно обратить внимание не столько на само содержание этих суждений о книге и личности А. Жида, сколько проанализировать, как расценивали реакцию советского руководства представители французской левой мысли.

Жюль Ромен, который редко высказывался по острым общественно-политическим вопросам, представляет интересную позицию, которой придерживалось немало интеллектуалов. Книга А. Жида, по его мнению, продемонстрировала час испытания для проверки свободы суждений в СССР. Налицо противоречие: с одной стороны, «коммунисты часто обижались, что их обвиняют в отсутствии уважения к независимости духа. Они не могли не знать, что их методы решительно не приемлют многие европейцы Запада. Коммунисты утверждали не раз, что даже суровая критика — благо для партии, если только она не предвзятая, не возведена в систему»[30], а с другой стороны, проявление критики со стороны А. Жида повлекло за собой обвинение в клеветничестве и гневные обличительные речи. В связи с этим Жюль Ромен задается вопросом: «Можно ли надеяться на успех дела коммунизма, если зрителям подобного спора показывают весьма красноречиво: присоединиться к коммунизму — значит залезть в мешок, не имея возможности пошевелить ни рукой, ни ногой?»[31] Подобные высказывания свидетельствуют о неприемлемости такого строго ограниченного пути для французских левых, которые в качестве показателя успешной реализации революции выделяют такую категорию, как свободное творчество. С другой стороны, по выражению Люка Дюртена, «наихудшая опасность для любого режима — абсолютный конформизм, который привел бы самую пламенную веру людей к узости Ислама»[32].

Позиция благожелательной критики состоит в том, что, критикуя отдельные стороны советского режима, в принципе французские левые придают величайшее значение самому факту успешного свершения революции. В связи с этим, как и прежде, возникают различные объяснения деформации в реальности завоеваний Октября. Особый интерес представляет теория, которая объясняет доминанту насилия и ограничения свободы историческим прошлым России. Вне зависимости друг от друга ряд французских интеллектуалов высказывают схожие мысли об исторической преемственности и взаимосвязи дореволюционного полицейского государства и нового общественного строя. Вообще тема старой и новой России занимает значительное место в творчестве французских

левых писателей, появляется все больше интереса к сущности славянской души (в отличие от предыдущего периода, когда акцент делался на появлении нового человека с коммунистической моралью). Наиболее последовательно проблема старой и революционной России нашла отражение в работах Жана Геенно, Люка Дюртена и Жоржа Дюамеля. Если рассматривать их идеи в совокупности, то можно выделить в качестве общих аспектов следующие моменты:

1) идея преемственности старой и новой России (в отличие от периода 1917 — середины 1920-х гг., когда новая Россия рассматривалась как освобождение от оков прошлого, ее полная противоположность);

2) объяснение применения насилия и преследования свободы суждений в СССР долгой историей террора в старой России;

3) преодоление недостатков советского общества через осознание исторической сущности России.

Авторы отмечают, что рассматривать новую Россию вне ее исторического прошлого было бы ошибкой. Чтобы понять Россию революционную, нужно обратиться к древним, глубинным пластам, осознать особенности русского характера, поскольку «русский народ — явление гораздо более значительное, чем свершенная им Революция. Россия выходит за границы своей собственной революции, можно даже сказать, что Россия “окружает” Революцию, хотя это не значит, что она не мечтает ее распространить»[33]. Революция изменила внешнюю и внутреннюю сущность России, создала новую культуру, материальные, технические условия жизни людей, но по-прежнему в самоощущении людей доминируют старые основы, которые выражаются в особенностях поведения и привычках, главным образом — в вековой привычке подчинения. Ж. Дюамель подчеркивает, что «русский человек гораздо шире и бесконечнее, чем большевик»[34], глубокой же революции, изменившей существо славянской души, еще не произошло. Автор замечает, что революции нет еще и десяти лет, бескрайняя же Россия стара, как легенда, со своими извечными недостатками. Осознание этого, по мнению французского писателя, ведет к необходимости внутренней борьбы со своей собственной старой сущностью: «И раз Россия вычерчивает далекие перспективы и берет на себя

серьезные обязанности, раз она начала дело, требующее высочайших добродетелей, можно сказать, что теперь ее главный враг — она сама»[35].

Старая Россия, по мнению французов, определила особый характер русской революции. В качестве причин насильственного применения власти и удушения в СССР свободы выдвигаются идеи об их закономерности в соответствии с историческим прошлым старой России: русскому народу нелегко избавиться от своего тяжкого наследия. Жан Геенно в статье «Напрасная смерть» делает следующий вывод: «Что кажется правдивым, так это то, что есть климат русской революции, и, возможно, этот климат не может быть другим. Он определился долгой историей террора и крови… Безнадежно борясь против полицейского государства, революция очень часто была вынуждена занимать у него полицейские меры»[36]. В качестве примера Жан Геенно упоминает процессы петрашевцев, нечаевцев, долгушинцев и другие, которые создали своеобразную атмосферу насилия, которую переняла и взяла на вооружение революция. Такое же видение проблемы высказывает Люк Дюртен: «Подобное злоупотребление властью существовало на русской земле и в прошлом, до революции. Наследие прошлого, которое будущее должно было отринуть»[37], революция не сумела изжить, что его возмущает.

Проводя параллель между климатом революции во Франции и в России, Жан Геенно подчеркивает, что «климат Революции стал у нас климатом свободы, и возможности Революции — самими возможностями свободы… А если вернуться к России, давайте посочувствуем великому народу, которому надо пройти через покушения, процессы, расправы, может быть, неизбежные, для которого была более тяжелой, чем для кого-либо другого, дорога свободы»[38].

Таким образом, прослеживается эволюция от представления об оправданности насилия теорией внутренних и внешних опасностей для революции до представления об укорененности террора и особой роли насилия, присущих историческому прошлому России. В качестве точно подмеченной черты свободы в СССР хотелось бы привести слова Людвига Мар-

кузе, которые, на наш взгляд, характеризуют позицию значительной части европейских интеллектуалов: «Есть ли там на востоке Свобода, как мы ее понимаем? У них, как мне кажется, своя, не наша Свобода»[39].

Таким образом, несмотря на попытки создания идеального образа СССР, французским левым интеллектуалам удалось уловить отдельные деформации сталинского режима, даже путешествуя по «воображаемой» стране. Между тем критика советских порядков не выходила за рамки благожелательности. Французские левые, несмотря на явные душевные метания и сомнения, все-таки не высказывали публичного осуждения, поскольку за опытом социалистического строительства им представлялось величайшее будущее.

---

[1] См.: *Айелло М.* Очарованные странники // За рубежом. 1994. № 4. С. 22.

[2] *Медведев Р.* Писатели Европы на приеме у Сталина // Свободная мысль — XXI. 2002. № 9. С. 107.

[3] *Эйдельман Н. Я.* Гости Сталина // Лит. газ. 1990. 4 июля.

[4] РГАЛИ, ф. 631, оп. 11, д. 633, л. 266.

[5] *Эйдельман Н. Я.* Указ. соч.

[6] *Айелло М.* Указ. соч. С. 22.

[7] *Куликова Г. Б.* СССР 1920—1930-х гг. глазами западных интеллектуалов // Отеч. история. 2001. № 1. С. 5.

[8] РГАСПИ, ф. 541, оп. 1, д. 27, л. 4 об.

[9] *Арагон Л.* Красный фронт. М., 1932. С.11.

[10] РГАЛИ, ф. 631, оп. 11, д. 633, л. 88.

[11] *Арагон Л.* Указ. соч. С. 11.

[12] *Сименон Ж.* Я диктую: Воспоминания. М., 1984. С. 281.

[13] РГАЛИ, ф. 998, оп. 1, д. 3394, л. 17.

[14] Там же, ф. 631, оп. 14, д. 726, л. 248.

[15] Там же, ф. 998, оп. 1, д. 3394, л. 17.

[16] Там же, ф. 631, оп. 14, д. 726, л. 247.

[17] Цит. по: *Эйдельман Н. Я.* Указ. соч.

[18] РГАЛИ, ф. 631, оп. 11, д. 633, л. 267.

[19] Диалог писателей: Из истории рус.-фр. культур. связей XX в., 1920—1970 гг. М., 2002. С. 175.

[20] РГАЛИ, ф. 631, оп. 11, д. 633, л. 93.

[21] Там же, л. 141.

[22] Там же, л. 78.

[23] См.: Там же, л. 269.

[24] Диалог писателей... С. 190.
[25] Там же. С. 204.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 206.
[28] Там же.
[29] РГАЛИ, ф. 631, оп. 14, д. 726, л. 26.
[30] Диалог писателей... С. 299.
[31] Там же.
[32] Там же. С. 207.
[33] Там же. С. 189.
[34] Там же. С. 188.
[35] Там же. С. 191.
[36] Там же. С. 247.
[37] Там же. С. 206.
[38] Там же. С. 249.
[39] РГАЛИ, ф. 631, оп. 11, д. 633, л. 268.

Т. П. Нестерова

ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЭЛИТЫ «НОВОГО ОБЩЕСТВА»: ИТАЛЬЯНСКИЙ ОПЫТ 1920—1930-х гг.

Любой тоталитарный режим требует формирования новой интеллектуальной элиты. Режиму нужны собственные интеллектуалы, те, кто будет обосновывать преимущества нового режима и доказывать нежизнеспособность и никчемность его противников, воспитывать новых достойных граждан идеального общества. Даже в теоретических построениях писателей и философов-утопистов, создававших проекты идеального государства и общества, характерным является чрезмерное значение, которое придается идеологической сфере, контролю над образованием и воспитанием, единомыслию граждан. Соответствующее «правильное» воспитание позволяет гарантировать стабильность общественной системы, и действующие в тоталитарном государстве детские и молодежные организации предназначены для общественного воспитания

© Т. П. Нестерова, 2008

подрастающих поколений и воспроизводства господствующих идеологических догм. Реальные тоталитарные режимы также обращали на сферу воспитания и образования самое пристальное внимание, так как только через воспитание подрастающего поколения было возможно создать реальную широкую опору режима, сформировать широкую общественную поддержку всем действиям правящей группы.

Во второй половине 1920-х гг. в Италии был начат и успешно проходил процесс фашизации системы образования на всех уровнях. Процесс этот шел по нескольким направлениям, включая в себя такие аспекты, как смена преподавательского состава и изменение учебных планов. Одним из самых успешных нововведений фашистского режима в деле фашизации системы образования стало создание университетских фашистских групп (*Gruppi Universitari Fascisti*, GUF) — ГУФ.

Создание сплоченной организационной структуры, способной управлять и контролировать деятельность отделений на местах, внутреннее взаимодействие, вербовку новых членов, финансирование и связи с внешним миром, если и не решило в один момент проблему фашизации молодежи, то, без сомнения, стало переломным моментом в понимании целей и задач этого вопроса. Из фашистской студенческой организации, возникшей в 1921 г., ГУФ превратились в такую организацию, которая смогла органично вписаться в структуру партии, представляя собой прямое выражение воли фашизма, которая заключалась в желании полностью перетянуть на свою сторону студенческую молодежь, чтобы воспитывать ее в рамках своих ценностей и мифов.

Задачи, возложенные на ГУФ, были сформулированы в «Первой книге фашиста» (первое издание опубликовано в 1937 г.) следующим образом:

> Основные направления деятельности ГУФ следующие: политико-культурная деятельность, спортивная деятельность и вспомогательная деятельность. Политико-культурная деятельность направлена на подготовку и отбор молодежи, которая сможет эффективно обучаться в Школе фашистской мистики имени Сандро Италико Муссолини, на организацию курсов политической подготовки для

молодежи, на проведение предликторских и ликторских состязаний в сфере искусства, культуры и ремесел…[1]

Как отмечает современный итальянский исследователь деятельности ГУФ Лука Ла Ровере, ГУФ рассматривались фашистским режимом как «питомники, из которых должны были выйти новые руководящие кадры партии»[2].

Упоминание фашистской мистики в этом контексте не случайно[3]. Фашистская мистика во многом выступала как форма деятельности молодых интеллектуалов, стремившихся трансформировать доктрину фашизма в «религиозную концепцию политики», при этом фашистская мистика должна была стать основой для формирования «нового человека» и «фашистской цивилизации»[4]. «Радость жизни и, если это необходимо, — радость смерти. Для нас, фашистов, самое важное — не жить долго, а жить деятельно. В этом и заключается мистика фашизма. Следовательно — мистика во всем. Все в фашизме — мистика. Мистика и фашизм неразделимы» — так была охарактеризована фашистская мистика в «Первой книге фашиста»[5].

Школа фашистской мистики, созданная в Милане в 1930 г., с точки зрения руководства Национальной фашистской партии (ПНФ), должна была стать высшим партийным учебным заведением, центром подготовки новой интеллектуальной элиты итальянского общества и государства. Задачей школы было провозглашено «распространение через конференции и публикации основных принципов Фашистской Мистики и их конкретной актуализации»[6]. «Вы найдете новый взгляд на фашизм, научитесь его понимать и любить, изучите его, и он станет вашей идеей. Для вас это станет не оковами, но обязательством любви по отношению к величайшему созданию человечества. Для вас и для всех он станет зарей нового дня», — писал в 1937 г. директор школы Никколо Джани в статье «Иметь мужество», опубликованной в издаваемом школой журнале «Фашистская доктрина»[7]. В школе изучались теория фашизма, его идеологические основы, подробно рассматривались отдельные направления фашистской мистики. Предполагалось, что выпускники школы займут достойное место среди иерархов фашистского режима, прежде всего на среднем, провинциальном

уровне, и будут распространять идеи фашизма среди итальянской молодежи. Отделения школы («кафедры фашистской мистики») создавались при многих итальянских университетах. По мнению Луки Ла Роверe, фашистская мистика стала концентрированным выражением борьбы тоталитарного режима против господства в Италии традиционной католической религиозности[8]. С другой стороны, среди итальянских исследователей присутствует мнение, что фашистская мистика стала своего рода откликом итальянского фашизма на кризис традиционных религии и философии, отражением «заката Европы»[9].

Однако Школа фашистской мистики рассматривалась именно в качестве высшего уровня идеологической подготовки новых интеллектуалов. Основу для формирования итальянской интеллектуальной элиты должны были создать именно ГУФ.

ГУФ начиная с 1925 г. официально были признаны студенческими молодежными организациями Национальной фашистской партии и подчинены партийным секретарям соответствующих уровней. С 1926 г. деятельность ГУФ лично курировал национальный секретарь ПНФ Аугусто Турати (занимавший этот пост с 1926 по 1930 г.) Именно Аугусто Турати поставил своей задачей полную фашизацию высшего образования путем активизации деятельности ГУФ и вступления университетской профессуры в ПНФ (в письме Б. Муссолини в мае 1927 г. А. Турати жаловался, что из двенадцати тысяч школьных учителей и тысячи двухсот профессоров высшей школы фашистами являются только девять человек)[10].

В 1928—1929 гг. Аугусто Турати осуществил реформу ГУФ, которые до этого представляли собой во многом самостоятельные организации студентов, поддерживавших фашистский режим. ГУФ были жестко включены в общую систему фашистских молодежных организаций Италии, которые объединяли итальянскую молодежь начиная с пяти лет вплоть до двадцативосьмилетнего возраста. Такими организациями были ОНБ — Национальная организация Баллилла (ONB), объединявшая детей и молодежь до двадцати одного года, и ДЖИЛ — Итальянская ликторская молодежь (GIL) для молодых людей от двадцати одного до двадцати восьми лет.

Университетские фашистские группы стали рассматриваться во взаимосвязи с ДЖИЛ как университетская структура этой общеитальянской молодежной организации, обладающая в то же время значительной автономией. По соглашению с руководством ОНБ члены ГУФ были обязаны принимать активное участие в воспитании подрастающего поколения в духе фашизма.

В 1929 г. руководство ПНФ приняло решение о поголовном включении в ГУФ всех студентов итальянских университетов[11]. В результате число членов ГУФ выросло до двадцати шести тысяч человек.

В 1930 г. новым секретарем ПНФ стал Джованни Джуриати, который также уделял большое внимание студенчеству. Спустя несколько месяцев после своего назначения Д. Джуриати обозначил духовную составляющую, которая должна была характеризовать жизнь и деятельность студенческого сообщества страны. «Студенты-фашисты должны были стать “аристократией”, умеющей управляться одинаково хорошо как с ручкой, так и со шпагой», всегда готовой «отдать свою жизнь и имущество за идею»[12]. Предполагалось дать этим молодым образованным людям «цель в жизни и сделать из этой цели их миссию»… Идеалом фашистского студенчества для Д. Джуриати была «единодушная масса… идейно непримиримая, но строго подчиняющаяся высшим властям»[13]. Одновременно был усилен контроль над деятельностью преподавателей высшей школы: 1 ноября 1931 г. была введена обязательная присяга преподавателей на верность фашизму, а с 1933 г. занимать преподавательские должности в университетах могли только члены фашистской партии. Итальянская профессура практически в полном составе принесла присягу на верность режиму: из 1213 профессоров итальянских университетов только двенадцать отказались принести присягу и были вынуждены покинуть свои должности[14].

Окончательная фашизация высшего образования в Италии приходится на время, когда секретарем ПНФ стал Акилле Стараче (1931—1939), сменивший Джованни Джуриати. То, что А. Стараче лично взял на себя обязанности секретаря студенческой организации, подчеркивало прямую связь между университетами и ПНФ, а также имело глубокий символический подтекст. Новым руковод-

ством было определено, что высшая функция университетов состоит в том, чтобы «воспитывать ее [университетскую молодежь] согласно фашистской доктрине»[15]. Для А. Стараче было принципиально важно воспитывать «новых людей» в фашистском стиле. Фашистский стиль, по мнению А. Стараче, должен был характеризовать «интегральную модель жизни современного молодого человека»[16].

Если для Д. Джуриати деятельность ГУФ должна была быть окружена неким аристократическим ореолом, то А. Стараче считал, что поголовное включение университетских масс в ГУФ создаст условия, необходимые для воспитания «новых итальянцев». Так, «упомянув, что около 50 % студентов до сих пор не входят в ГУФ, Стараче подчеркнул, что организация должна стремиться к тому, чтобы охватить всю студенческую массу»[17].

«Образование перестало быть агностическим и аполитичным и теперь учит молодежь жить в историческом климате, созданном фашистской Революцией», — писал официальный фашистский журнал «Джераркия»[18]. Б. Муссолини, выступая перед итальянскими учителями, подчеркнул: «Вся школа, на всех своих уровнях, учит итальянскую молодежь понимать фашизм, обновляться в фашизме и жить в историческом климате, созданном фашистской Революцией… Школа должна воспитывать новый характер итальянца… Полагаю, что школа, вся школа, должна быть прежде всего воспитателем, формирующим мораль»[19].

ГУФ должны были стать структурой не только пропагандирующей, но и формирующей «фашистский стиль» жизни итальянской молодежи. Не случайно в 1930-х гг. в системе ГУФ появляются спортивные и туристические секции, организации помощи малоимущим студентам, театральные кружки и т. д. С 1933 г. именно на ГУФ была возложена обязанность организации и проведения Ликторских чтений (Литториали) по искусству, культуре и ремеслам. «...Литториали являются не только полезными и плодотворными, но и необходимыми. Так как решение проблемы воспитания молодежи и преемственности духа Революции от одного поколения к другому не может существовать, если не предоставить молодым людям способ выразить их мысли и ощущения», — отмечалось

в статье официального фашистского журнала «Фашистская критика»[20]. Поэтому Литториали никогда не были и не должны были быть мероприятием, носящим чисто академический, учебный характер, но представляли собой состязания, имеющие политическую значимость.

По замыслу фашистских руководителей ликторские чтения должны были служить для отбора фашистской интеллектуальной элиты. Однако уже первые чтения 1934 г. показали, что среди студенческой молодежи Италии далеко не все безоговорочно поддерживают фашизм. Свидетельством этого стала реакция официальной партийной прессы: «Все, кто говорят и пишут о Литториалях, почему-то переоценивают роль дебатов и дискуссий. Хотя, напротив, необходимо сделать обратное. Письменная и творческая части соревнований, т. е. написание поэзии, новелл, политических и юридических эссе, создание фильма, музыкального отрывка, художественных произведений и скульптуры, должны выходить на первый план. Мы думаем, что следует более поощрять творческую деятельность, так как она является более естественной и значимой, чем критическая деятельность». И далее: «Критика — это не та область деятельности, в которой следует проявлять себя молодежи. Гораздо более она соответствует и подходит зрелым людям, которым сумма знаний и опыта позволяет проводить сопоставления, из которых может родиться критическое исследование. Более уместно было бы проводить дискуссии, посвященные просто литературе, искусству и т. д.»[21] В результате система проведения Ликторских чтений была дополнена отборочным предварительным уровнем, Предликторскими чтениями (Прелитториали). Руководство ГУФ строго задавало темы для дискуссий и выступлений. Соревнования проводились на университетском, провинциальном и национальном уровнях, победитель национальных соревнований получал звание ликтора по определенной специальности на один год. Количество участников чтений постоянно росло, и если в 1934 г. в Литториалях участвовало чуть больше тысячи студентов, то в 1938 г. на разных уровнях участниками чтений стало свыше восемнадцати тысяч молодых людей.

Система Литториалей стала элементом *отбора новой политической элиты*. Многие победители Литториалей пригла-

шались для работы в партийных и государственных структурах, некоторым из них предлагалось продолжить обучение в Школе фашистской мистики. Ликторские чтения все в большей степени должны были демонстрировать веру молодежи в идеологию и доктрину фашизма, стать своего рода триумфом деятельности ГУФ по подготовке новой интеллектуальной элиты Италии.

Все процессы, происходившие в фашистском государстве, так или иначе влияли на обстановку в университетах. Фашистская партия пыталась создать через систему высшего образования инструмент для тотального подчинения студентов и преподавательского состава политической воле режима. С помощью реформ университетов фашистский режим стремился провести полную интеграцию новых поколений в систему фашистского государства. В соответствии с доктриной фашизма вне фашизма не существовала и не могла существовать никакая форма социальной жизни. Вполне понятное желание получать материальные преимущества, предлагаемые студенческой организацией, невозможность вступления в альтернативные организации, изменение учебных программ в угоду режиму, внедрение фашистской идеологии в стенах университетов, милитаризация студенческой жизни — все это делало попадание молодежи в орбиту влияния фашистского режима и фашистских догматов практически неизбежным. В то же время является неоспоримым тот факт, что именно университетские фашистские группы стали своеобразным инкубатором скрытого антифашизма, тайного свободомыслия, что ярко проявилось сразу же после падения фашистского режима в июле 1943 г.: новая интеллектуальная элита Италии в значительной степени оказалась состоящей из людей, прошедших школу ГУФ.

---

[1] Il primo libro del fascista [Electronic resource]. Http://www.controstoria.it/documenti/primo_e_secondo_libro_del_fascista.htm.

[2] *La Rovere L.* Storia dei GUF: Organizzazione, politica e miti della gioventu universitaria fascista. Torino, 2003. P. 45.

[3] Подробнее о фашистской мистике см.: *Нестерова Т. П.* Фашистская мистика: Религиозный аспект фашистской идеологии // Религия и политика в XX в. М., 2005. С. 17—29; *Нестерова Т. П.* Культура в идеологии и практике итальянского фашизма // Изв. Урал. гос. ун-та. № 45. Сер. 1, Проблемы образования, науки и куль-

туры. Вып. 20. Екатеринбург, 2006. С. 45—55; *Нестерова Т. П.* «Фашистская мистика» как религиозный компонент в идеологии и культуре Италии 1930-х гг. // Там же. № 42. Сер. 3, Общественные науки. Вып. 1. Екатеринбург, 2006. С. 113—122; *Нестерова Т. П.* Итальянские интеллектуалы и фашизм // Imagines mundi: Альм. исслед. всеобщ. истории XVI—XX вв. № 4. Интеллектуальная история. Вып. 2. Екатеринбург, 2006. С. 155—166.

[4] *La Rovere L.* Op. cit. P. 321.

[5] См.: Il primo libro del fascista. Roma, 1938. P. 50; цит. по: *Galeotti C.* Mussolini ha sempre ragione. I decaloghi del fascismo. Milano, 2000. P. 70.

[6] *Marchesini D.* La scuola dei gerarchi. Milano, 1976. P. 26.

[7] *Giani N.* Aver coraggio // Dottrina fascista. 1937. Settembre. P. 619.

[8] См.: *La Rovere L.* Op. cit. P. 323.

[9] См.: *La Rovere L.* Op. cit. P. 325; *Ben-Ghiat R.* La cultura fascista. Bologna, 2000. P. 159.

[10] См.: *Belardelli G.* Il Ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista. Roma; Bari, 2005. P. 27.

[11] См.: *La Rovere L.* Op. cit. P. 137.

[12] Ibid. P.145.

[13] Ibid. P. 146.

[14] См.: *Charnitzky J.* Fascismo e Scuola: La politica scolastica del regime, 1922—1943. Torino, 2001. P. 321.

[15] *La Rovere L.* Op. cit. P. 178.

[16] Ibid. P. 220.

[17] Ibid. P. 178.

[18] *Foa C.* Cultura e scuola nel primo decennio fascista // Gerarchia. 1932. Nr. 10. P. 905.

[19] Dizionario mussoliniano. Bologna, 1994. P. 159.

[20] *D'Andrea U.* I littoriali della cultura e dell'arte // Critica fascista. 1935. Nr. 14. P. 277.

[21] Ibid. P. 277—278.

Ю. В. Запарий

ПОДДЕРЖАНИЕ МЕЖДУНАРОДНОГО МИРА: РАЗВИТИЕ И РЕАЛИЗАЦИЯ ИДЕИ

Искоренение вооруженных конфликтов является важнейшей проблемой современности. К сожалению, международный мир начала третьего тысячелетия так же нестабилен и труднодости-

© Ю. В. Запарий, 2008

жим, как и сотни лет назад. Технологический прогресс, которым ознаменовалось прошедшее столетие, не устранил войну из жизни человечества, а наоборот, сделал ее еще более разрушительной и тотальной. Однако в настоящее время и в дипломатической практике, и в международном праве сложилась система методов, направленных на предотвращение и урегулирование международных кризисов и конфликтов. Важнейшие способы поддержания международного мира закреплены в основополагающем документе международного права — Уставе Организации Объединенных Наций. В нем предусматривается, что обеспечивать международную безопасность возможно как силовыми, так и мирными средствами. Отраженная в Уставе ООН система поддержания мира — квинтэссенция подходов к проблеме предотвращения войн и достижения всеобщего мира. Этот подход можно охарактеризовать как описанное в юридических формулах представление о реально возможных дипломатических методах достижения международной стабильности.

На каких идеях основывается современная концепция поддержания международного мира? Как политики и мыслители в разные эпохи представляли себе способы сохранения международной стабильности? Автор ставит себе задачу на основе наследия западно-европейских мыслителей, а также истории дипломатии представить процесс поиска конкретных международно-правовых механизмов, которые бы позволили эффективно поддерживать мир. На протяжении столетий поиски путей достижения мира неразрывно связывались с осмыслением войны, ее истоков и сущности, т. е. концепции поддержания мира всегда строились исходя из того, что понималось под основными причинами и предпосылками войны.

На протяжении долгого времени война и мир считались явлениями, присущими мирозданию, которые зависят не от человеческой воли, а от Божественного Провидения. В античной мифологии с мирным периодом связывался ушедший в прошлое «золотой век», на смену которому приходит время вражды и войн. Таким образом, конфликты «железного века» считались объективной закономерностью, а войны неизбежными. В античности военная

доблесть являлась большей ценностью, чем способность решения проблем ненасильственным путем. Не случайно в греческом пантеоне наиболее могущественные боги являлись покровителями воинов, а божество мира занимало второстепенные позиции[1].

По мере накопления научных представлений о природе социальных явлений, государстве и устройстве общества вызревает представление о том, что только осмысленные поступки людей, а не богов изменяют историю народов. Одно из первых предложений по искоренению конфликтов, зародившееся в античности, основывалось на представлении, что устранение противоречий между народами возможно только при условии объединения всех людей. После образования империи Александра Македонского появились идеи об установлении справедливого, мирного порядка в пределах всемирного государства, объединяющего все человечество. Создание эллинистических государств позволило выйти за рамки узкого деления всех народов на варварские и неварварские, что способствовало зарождению мысли о необходимости выработки правил и норм, позволяющих мирно уживаться различным народом в границах ойкумены. Идею достижения всеобщего мира и братства среди людей развивали философы-стоики[2]. Эти представления были отчасти восприняты раннехристианскими мыслителями.

Однако христианское мировоззрение основывалось на разделении на мир земной и мир небесный, причем считалось, что подлинный мир на земле недостижим. Так, Августин Блаженный писал, что в земной жизни мир — это упорядоченное состояние, его можно обрести, если соблюдать заповеди, поддерживать порядок. Считалось, что установление стабильных, бесконфликтных отношений между народами возможно только в пределах христианских государств. Таким образом, можно отметить определенный шаг в развитии представлений: предполагалось, что мир на основе христианских ценностей, объединяющих различные государства, достижим. В Средние века впервые наряду с теоретическими построениями предпринимаются первые практические меры по поддержанию мира.

Достижение идеального состояния мира между государствами, как было отмечено выше, напрямую связывалось с христианскими

ценностями, которые носили наднациональный, универсальный характер. Поэтому именно католическая церковь, опиравшаяся как на свой авторитет, так и на разветвленную организационную наднациональную структуру, стала инициатором первых практических методов, направленных на поддержание мира.

Усилия церкви были направлены в основном на предотвращение и урегулирование вооруженных столкновений между феодалами. Так, с конца X в. католическая церковь провозглашала «перемирие Господне» с целью прекращения феодальных войн, а также пыталась регулировать вооружение. Например, решением второго Латеранского собора запрещалось использовать арбалеты в войнах между христианами[3]. Известны случаи, когда церковные иерархи грозили нарушившим решения церкви не только анафемой, но и применением силы. В 1038 г. архиепископ Бургский сформировал из своих сторонников, в том числе и вооруженных крестьян, Лигу мира Бурга, для того чтобы поддерживать перемирие, провозглашенное церковью[4]. Таким образом, в Средние века появляется идея коллективных действий для предотвращения вооруженных конфликтов. Данный подход означал, что мир как ценность и благо может и должен защищаться даже с помощью оружия.

Этот подход нашел развитие в ряде проектов, предложенных Пьером Дюбуа в XIII в. В своем трактате «О прекращении войн и споров в королевстве Франции» П. Дюбуа подчеркивал необходимость использования силы ради достижения мира и призывал для прекращения феодальных распрей объединить всех христиан Европы под эгидой Франции. Для рассмотрения споров межу государствами он предлагал создать совет государей с участием византийского императора и папы Римского. Совет, в котором ведущая роль отводилась Франции, наделялся полномочиями карать нарушителей крупным штрафом[5]. Таким образом, появилась идея европейского союза государств, своеобразной «христианской республики», где роль объединителя играла не церковь, а государство — тогдашний политический лидер.

Значение этого проекта состоит в том, что в нем содержались конкретные методы достижения мира и безопасности. Очевидно, что эти меры во многом являлись экстраполяцией опыта решения

государствами социальных конфликтов. Появление данного проекта было обусловлено конкретно-исторической причиной — необходимостью обеспечить единство европейских государств в период Крестовых подходов. В дальнейшем идея поддержания мира путем коллективных действий и создания наднациональных органов управления была развита и дополнена.

В эпоху Возрождения проблема мира и его достижения приобрела новое звучание. Гуманисты Марсилий Падуанский, Николай Кузанский беспощадно критиковали религиозные войны, а Эразм Роттердамский окончательно порвал со средневековыми представлениями о мире и развенчал взгляд на войну как на доблестное деяние. Возрождение способствовало выработке секуляризованного взгляда на социальные явления и на международные отношения. Конфликты между государствами объяснялись не Божьим Провидением, а действиями правителей. Так, Эразм Роттердамский считал, что основная причина войн — в поведении монархов, поэтому, чтобы избежать конфликтов, необходимо решить вопросы о границах, взять на себя обязательства и не выходить за их пределы. Однако труды мыслителей не оказали в тот период времени серьезного воздействия на политику и дипломатию, которые основывались лишь на праве сильного. Государства не спешили отказываться от войн и переходить от двухсторонних отношений к многосторонним.

В эпоху Нового времени со становлением ведущих европейских держав как национальных государств проблема поддержания мира приобретает новый смысл. Теперь мир не связывается исключительно с этическими и гуманистическими принципами, а рассматривается как состояние политической системы, в достижении которого заинтересованы государства. В отличие от средневековых проектов объединения христианских государств для войны с «неверными», большинство предложений об установлении всеобщего мира создается на широкой мировоззренческой основе. Благодаря распространению рационалистического мышления и эмпирического знания происходит отказ от религиозной нетерпимости, политика отделяется от веры.

Первый проект подобного «универсального» договора выдвинул Э. Крюсе в 1623 г. в книге «Новый Киней, или Рассуждение

о состоянии, представляющем возможности и средства для установления всеобщего мира и свободы торговли во всем мире». Многие исследователи считают Э. Крюсе одним из первых пацифистов, предшественником фритрейдерской идеологии, предсказавшим создание международного права и международных организаций.

Он предполагал, что при всей важности внутреннего мира, важнее всего мир между странами. Установление всеобщего мира за пределами государства — лучшая гарантия его внутреннего процветания. Основой создания миролюбивого сообщества государств является соблюдение естественных прав людей на жизнь и благосостояние. Он считал, что основная причина войн — в политической нетерпимости. Конфликты могут быть устранены, если все люди, в первую очередь монархи, станут руководствоваться в своих действиях сознанием единства людей и взаимосвязи, существующей между ними. Критикуя гражданские и захватнические войны, Э. Крюсе призывал добиваться ликвидации пиратства и создания условий, благоприятствующих торговле. По его мнению, такие действия должны обеспечить всеобщее процветание и рост взаимозависимости между государствами, что, в свою очередь, способствовало бы поддержанию мира. Он также предлагал ввести единую систему мер и весов, создать сеть каналов, соединяющих важнейшие водные артерии для развития торговли.

Для мирного разрешения конфликтов и разбора споров Э. Крюсе предлагал учредить Совет — международный орган из руководителей государств. В трактате подчеркивалось, что если государства примут решение о достижении всеобщего мира, тем самым они создадут поистине безграничные возможности для процветания своих стран.

Проект Э. Крюсе во многом утопичен, однако он построен на прагматическом принципе. В нем доказывается, что мир гораздо выгоднее, чем война, поэтому для государств разумнее отказаться от вооруженных конфликтов. Отличительная особенность воззрений Э. Крюсе заключается в том, что он действительно выступал за всеобщий мир, не ограниченный лишь рамками Европы или христианского мира. По его мнению, в Совете должны были участвовать и турецкий султан, и король Франции.

Прямым откликом на «Нового Кинея» стал Великий план, содержащийся в мемуарах герцога Сюлли[6]. В нем содержалась программа умиротворения Европы, для этого предлагалось создать военно-политический союз из пятнадцати государств, приблизительно равных по силе. Споры между членами союза должен был решать Совет из шестидесяти членов. Предполагалось, что Совет, располагая вооруженными силами Федерации, будет предупреждать возникновение гражданских и религиозных войн.

Новое развитие проблема поддержания мира получила в XVII столетии, когда крупнейшими философами была сформулирована идея общественного договора. Теория общественного договора трансформировалась в идею договора между государствами о прекращении войн и достижении мира. Д. Локк впервые применил основное понятие договорной теории — естественное состояние — к отношениям между государствами. Естественные законы подсказывают необходимость прекращения войн и заключения соглашения между странами, поэтому государства должны отказаться от права вести войны в той мере, в которой это необходимо в интересах мира или самозащиты.

Трактат У. Пенна «Опыт о настоящем и будущем мире в Европе» во многом представляет логическое продолжение этих идей. В трактате отражена мысль о необходимости подчинения интересов личности интересам общества. У. Пенн призывал создать для искоренения войны всеобщий союз государств, которые ради мира должны пожертвовать частью своей свободы и заключить между собой договор. В трактате указывалось на необходимость созыва общеевропейской организации под названием конгресса или парламента, в котором страны бы по очереди председательствовали. Согласно проекту У. Пенна, в отношении государств, нарушающих договор, союз мог предпринимать карательные санкции, причем страны-нарушители должны были возмещать ущерб, оплачивать издержки государств — членов союза, которые осуществили принудительную акцию.

Аналогичные идеи о применении теории общественного договора к международным отношениям и о создании организации по поддержанию мира нашли отражение в трудах чешского мыс-

лителя Яна Коменского, а также ведущих философов эпохи Просвещения Ж.-Ж. Руссо и Ш. Монтескье[7]. Таким образом, в XVII—XVIII вв. сложилась концепция, согласно которой мир можно достичь путем создания организации, объединяющей все государства. Отношения между странами будут строиться на основании разумных законов, которые будут поддерживаться коллективными действиями членов организации. Концепция основывалась на следующем логическом построении: коллективная воля государств создает нормы для участников международного сообщества, а сами нормы поддерживаются объединенными силами участников союза.

Эта формула, в отличие от теоретических построений других философов, получила признание и отчасти была реализована. Усложнение международных отношений подталкивало государства к осознанию необходимости принятия совместных решений и согласования своих интересов с другими странами. Это нашло выражение в широком применении в дипломатической практике XIX в. международных конференций. Конгресс в Вене, созванный для урегулирования ситуации, связанной с последствиями Наполеоновских войн, ознаменовал переход к согласованным действиям, направленным на достижение соглашения между ведущими державами и малыми странами. Задача Священного союза состояла не только в том, чтобы закрепить сложившуюся к тому времени политическую ситуацию, но и предотвратить ее изменение. И хотя особых вооруженных сил для поддержания статус-кво создано не было, сами великие державы являлись гарантами стабильности в Европе и предпринимали согласованные военные акции. Данную модель отношений нельзя назвать демократичной, отвечающей интересам всех государств. Система поддерживалась не волей всех государств, а мощью великих держав, стремившихся не допустить изменения баланса сил. Однако «европейский концерт» способствовал развитию практики координации и кооперации между государствами, созданию первых международных организаций и формированию международного права. Таким образом, «дипломатия конференций» становится важной частью международных отношений XIX в.[8] наряду с дипломатией силы и ультиматумов. Именно XIX в. ознаменовался переходом от теории и проектов

к реальным политическим и дипломатическим методам поддержания мира.

На рубеже XIX и XX вв. были предприняты шаги по разработке таких методов, направленных на предотвращение и искоренение конфликтов, как сокращение вооружений и международное право. Важную роль в создании концептуальных основ международного правосудия и разоружения сыграли Гаагские мирные конференции 1899 и 1907 гг. Работа Гаагских конференций способствовала пропаганде идеи развития международного управления и международного права как реального пути к установлению мира. Одним из наиболее последовательных сторонников достижения мира через развитие международного права являлся выдающийся русский юрист и дипломат Ф. Ф. Мартенс[9]. На конференциях помимо путей развития международного права активно обсуждались проекты поддержания мира путем создания международных полицейских сил. Данная идея была очень популярна и находила поддержку среди влиятельных политических деятелей и организаций, таких как В. Вильсон, Г. Тафт, Фабианское общество и др.[10] Работа конференций заложила основу постоянных консультаций, которые привели к формированию Международного суда, и способствовала созданию Лиги Наций[11].

Таким образом, в начале XX в. существовало две наиболее влиятельных концепции поддержания международного мира. Первая — создание организации, поддерживаемой за счет согласия между великими державами, которые, опираясь на свой авторитет и военно-политический потенциал, способствуют сохранению стабильности и выполняют роль гаранта, т. е. она базировалась на принципе признания суверенитета государств. Вторая концепция основывалась на идее создания международного сообщества на универсальных, демократических принципах. Предполагалось, что «всемирное государство» будет регулировать отношения между странами на основе международного права. Эта концепция основывалась на ограничении принципа национального суверенитета и учреждении надгосударственных структур.

Созданная после завершения Первой мировой войны по предложению В. Вильсона Лига Наций стала своеобразной попыткой

реализовать положения и той и другой концепции. Хотя цели этой организации во многом были идеалистичны, она основывалась на принципе неприкосновенности государственного суверенитета. Состав Совета Лиги обеспечивал особый статус великим державам и отражал первую концепцию. А наделение всех членов Совета и Ассамблеи правом голоса стало проявлением эгалитаристской идеи Гаагских конференций, так как всем участником Лиги Наций были предоставлены равные права. Поддержание международного мира было провозглашено главной целью Лиги. Таким образом, впервые был создан постоянно действующий международный институт, призванный координировать действия государств и в определенной степени ограничивающий их суверенные права. Однако Лига Наций не стала наднациональным государством, диктующим свою волю участникам, поскольку организация могла эффективно действовать только в случае согласия ведущих стран-членов.

Работа Лиги Наций показала, что политические реалии «перевешивают» нормы международного права. Национальный интерес плохо поддавался регулированию в отсутствие возможности принуждения государств к выполнению своих обязательств. Санкционный механизм, предусмотренный в Уставе Лиги, практически не действовал. Отсутствие в Лиге ведущих государств ослабляло потенциал организации. Поэтому Лига Наций так и не стала эффективным инструментом предотвращения конфликтов. Большинство политиков того времени связывало неспособность Лиги с отсутствием реальной возможности принуждения к миру и наказания стран-нарушителей.

Ошибки Лиги попытались исправить при формулировании Устава Организации Объединенных Наций. Структура и задачи ООН были модифицированы и ознаменовали собой новое прочтение проблемы регулирования международных отношений и разрешения конфликтов. По инициативе американской дипломатии в основу будущей ООН был положен универсальный механизм, координирующий все сферы международных отношений: от проблем войны и мира до экономического сотрудничества и прав человека. Таким образом, международные конфликты рассматривалась не как явления, изолированные от действительности, а как

проявление конкретных экономических и социальных проблем, которые международное сообщество должно было совместно искоренить для обеспечения стабильного будущего. Несмотря на стремление извлечь уроки из неудачного опыта Лиги, конкретная расстановка политических сил в период формирования контуров будущей ООН внесла свои коррективы в первоначальные планы. Закрепление в Уставе ООН права «вето» вводило привилегированное положение для великих держав и фактически ставило вопрос о поддержании международного мира в зависимость от согласия ведущих государств — членов организации.

Таким образом, Организация Объединенных Наций при всей своей прогрессивности основывается на идее коллективных действий государств, возникшей еще в Средневековье, и теории баланса сил, оформившейся в XIX в. Развитие международного права и появление множества межправительственных международных организаций в XX в. не привели к искоренению конфликтов и созданию «всемирного государства». На рубеже тысячелетий сама ООН и ее механизмы поддержания мира подверглись активной критике. Многие политики считают, что в настоящий момент не существует потребности регулирования международных отношений через систему межправительственных организаций во имя поддержания мира.

Современные международно-правовые и дипломатические методы урегулирования кризисов и конфликтов построены на принципе коллективной безопасности, а также мерах по «формализации», ограничению вооруженных действий, установлению над ними контроля со стороны международного сообщества. Современная доктрина практически бессильна перед причинами возникновения войн и направлена скорее не на предотвращение конфликтов, а на управление ими.

Таким образом, хотя идеал жизни без войн возник еще в глубокой древности, в реальности целью всех методов поддержания безопасности является чаще всего только прекращение вооруженных столкновений. Хотя идеалистические представления привели к созданию международного права и международных организаций, перенесение модели устройства демократического государства на структуру межгосударственных отношений оказалось не совсем

продуктивным. Решение международных проблем парламентскими методами, т. е. опираясь на мнение большинства, не всегда было эффективным. Идея о «разумности» государств, которые откажутся от войны ради всеобщего процветания, оказалась утопичной. Однако именно благодаря многовековому развитию идей «всеобщего мира» войны рассматриваются как величайшая трагедия, а мир — как важнейшая ценность.

---

[1] См.: *Barash D., Webel C.* Peace and Conflict Studies. Thousand Oaks, 2002. P. 45.

[2] См.: *Андреева И. С.* Проблема мира в западноевропейской философии. М., 1975. С. 10.

[3] См.: *Arnold T., Ruland H.* The «Prehistory» of Peacekeeping // Soldiers for Peace: Fifty Years of United Nation's Peacekeeping. N. Y., 1996. P. 13.

[4] См.: *Rosner G.* The International Military Force Idea: A Look at Modern History // From Collective Security to Preventive Diplomacy. N. Y., 1965. P. 445.

[5] См.: *Андреева И. С.* Указ. соч. С. 65.

[6] Проект датируется 1638 г.

[7] См.: *Семенов В. С.* Вооруженные силы ООН: практика применения. М., 1976. С. 14.

[8] См.: *Claude I.* Swords into Plowshares. N. Y., 1984. P. 24—28.

[9] См.: *Пустогаров В. В.* Федор Федорович Мартенс, юрист, дипломат. М., 1999.

[10] См.: *Rosner G.* Op. cit. P. 117.

[11] См.: *Krasno J.* The Founding of the United Nations. International Cooperation as an Evolutionary Process. N. Haven, 2001. P. 6.

Е. Е. Савицкий

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ИСТОРИОГРАФИИ СЕГОДНЯ: ИСТОРИЧНОСТЬ И ЭПОХАЛЬНОСТЬ

Каким образом некая интеллектуальная культура может стать исторической, каким образом она может «сделать эпоху»? Именно «сделать» эпоху, а не только принадлежать ей, следовать за своим временем, быть «современной».

© Е. Е. Савицкий, 2008

Возвращение такого рода вопросов в современной, особенно западной, интеллектуальной культуре само по себе есть свидетельство смены эпох. К середине 1990-х гг. понятия великой исторической личности или великой исторической эпохи уже мало кем воспринимались как допустимые в рамках профессионального историописания. Некогда увлекавшая поколения историков гегелевская проблематика «свободы самосознания», «претворения разумного самосознания в действительность им самим», «духа, обладающего достоверностью самого себя» и т. п. уже не воспринимается серьезно. Сама ее критика, — скажем, критика «истории великих белых мужчин», — стала настолько банальной, что вызывает иронию.

Не буду здесь подробно прослеживать долгий процесс расставания с Г. Гегелем, множество аспектов этого процесса, его направлений и региональных особенностей. Хотелось бы рассмотреть, как происходит возвращение Г. Гегеля, совсем недавно еще, казалось бы, немыслимое, поскольку понятия культуры, истории, эпохи были так радикально переосмыслены, что для возврата или для нового обращения к гегелевской проблематике не должно было остаться никакого концептуального пространства.

Для интеллектуальной истории это переосмысление было связано с двумя очень различными тенденциями: с одной стороны, это критика идеалистического характера «истории идей», в наибольшей чистоте сохранявшей гегелевское историческое наследие[1], с другой стороны, критика марксистской версии гегельянства с ее пониманием хода истории, исторической эпохи и соответствующей ей интеллектуальной культуры[2].

В рамках обоих этих направлений переосмысление истории имело более-менее один и тот же итог — обращение к культурной истории. И именно критика культурной истории, а также связанных с нею более широких явлений — *cultural studies*, мультикультурализма и т. п. — сделала необходимой новое обращение к Г. Гегелю в конце 1990-х гг. Я имею в виду не ту критику, которая исходила от многих историков, которые просто не могли себе представить иной истории, чем та (социальная, политическая, экономическая и пр.), которой они занимались более-менее всю свою жизнь, и чьи аргументы поэтому выглядели довольно беспомощно, демонстрируя

банальную ограниченность мышления. Гораздо более серьезной оказалась критика культурных исследований не «справа», а «слева», со стороны таких теоретиков и философов, как Джудит Батлер, Стэнли Фиш, Славой Жижек, Ален Бадью и др.[3] Эта критика не всегда непосредственно касалась именно культурной истории, но, в силу того что культурная история, ее идеология крепко увязаны с общими теоретическими положениями культурных исследований и мультикультурализма, попытки некоторых историков культуры сделать вид, будто ничего не происходит и это касается не их, выглядят неубедительными.

Если описывать сдвиг в интеллектуальной истории от культурной к посткультурной истории, то одной из его характерных черт является смещение интересов историков от концепций социальной антропологии (К. Леви-Стросс, К. Гирц, М. Салинз и др.) или литературоведения (Р. Барт, П. де Ман, С. Гринблатт и др.) к концепциям политической философии и теории (Э. Лаклау, Ш. Муфф, Ж. Рансьер, С. Лазарус, Д. Агамбен и др.)[4].

Каким образом присутствие политической проблематики в историографии отличается от того, что было раньше? История никогда полностью не дистанцировалась от своей политической вовлеченности, и сама культурная история, критикуя политический догматизм советской историографии, заявляла о себе как о подлинно демократическом способе писать историю. Так, она отказалась от «тотализирующего взгляда на прошлое», противопоставила взгляду «сверху» взгляд «снизу» и т. п. Культурная история — это история для подлинно демократического общества[5]. Именно с таким ее пониманием был связан и тот энтузиазм, с которым воспринимались работы по культурной истории в СССР и России 1970—1990-х гг.

Однако теперь, т. е. в 2000-е гг., возникает множество вопросов, насколько это действительно так: насколько культурная история внутренне демократична или же какова та демократия, которую подразумевает культурная история? Хотелось бы обратить внимание здесь лишь на один из этих вопросов — как раз тот, что связан с пониманием историчности и эпохальности интеллектуальной культуры (как вообще, так и культурной истории в частности).

Если в рамках культурной истории наша интеллектуальная принадлежность некоему времени, истории, эпохе рассматривалось как нечто само собой разумеющееся, ибо всякий индивид историчен, он участвует в истории, и его участие может и достойно быть изученным и представленным, то теперь эта историчность не так очевидна прежде всего историчность самого историка.

Этой историчности устанавливаются иные, чем раньше критерии: нет большой заслуги в том, что мы принадлежим некой культуре или что мы следуем за изменениями исторической эпохи, чутко на нее реагируя, что наше видение прошлого постоянно обновляется современностью. Историчность теперь измеряется тем, в какой мере интеллектуальная культура, в частности историографическая, сама способна вводить новые эпохи, именно в этом смысле культура описывается как историческая, в какой мере историк способен привносить в ход истории нечто новое. То есть становится важна способность историка к самостоятельному («суверенному») созданию нового, при этом такая новизна не приходит откуда-то извне, она возникает в самой работе историка. Что означает эта имманентность новизны? В самом общем смысле — две вещи.

Одна связана с отказом от «бюджетной логики мышления», как это называет А. Бадью, от подчинения целей (исследований) средствам и фиксировании внимания историка именно на проблематике средств, что как раз пыталась делать культурная история с ее любовью к методологическим вопросам. Независимо от этих теоретических предпочтений уже сама система обучения историка ориентирована именно на культивирование «бюджетной логики». С самого начала студент обучается тому, что он может сказать об истории при помощи таких-то источников и таких-то методов, и обычно лишь на более поздних курсах, если до этого вообще доходит дело, он сталкивается с теоретическими вопросами, с вопросами иного рода, чем прагматика исследования, а именно: что он хочет сказать об истории своим исследованием, что, по его мнению, нужно о ней сказать, каковы необходимые для этого источники и методы, есть ли они, или же их необходимо создать, потому что подлинно радикальный, подлинно новый вопрос, име-

ющий своим истоком безусловность, по определению не может иметь готовых средств, готовых медиумов для своей реализации. Стандартное историческое образование делает формулировку исторической проблемы и соответственно понятие историографической новизны чем-то вроде сочетания источниковой новизны и новизны методологической. «Новизна исторической проблематики» по сути лишена каких-либо особых, присущих ей свойств, и трудно определить ее, не скатившись в источниковедение или методологию. Как в результате такой интеллектуальной муштры работает затем профессиональный историк?

Как вообще работает историк в самом банальном смысле? Историк находит некую грамоту, он прочитывает ее, находит в ней упоминания каких-то людей, мест, вещей. Но об одной-единственной грамоте историк может сказать не так уж много. И ему кажется, что если бы он знал гораздо больше обо всех этих людях, местах и вещах, то грамота предстала бы перед нами в совсем ином свете. Если бы до нас дошли свидетельства очевидцев составления этой грамоты, дневники всех участвовавших в ее составлении людей, видеозапись всех связанных с этим событием обстоятельств, если бы мы могли интервьюировать всех интересующих нас людей, то несомненно произошел бы скачок по отношению к той мало что говорящей предметности, которую являет собой отдельная, непонятно откуда происходящая средневековая грамота.

Но здесь надо быть осторожными: не является ли тем, чего действительно постоянно не хватает историку, вовсе не обладание более широким контекстом само по себе, а именно этот скачок? Сидя перед средневековой грамотой, снова и снова прочитывая ее, не думает ли он о том, что он может сказать о ней иного, нежели то, что заключено в ней самой? И всякому историку известно, что наличие одной, десяти или ста двадцати грамот здесь существенно ситуацию не меняет, он все равно сидит перед ними в некой растерянности и думает, что же можно с ними сделать: то ли выстроить в серию, то ли сравнить, то ли упорядочить хронологически и т. д.

Мечта о дополнительных сведениях есть на самом деле мечта о самовозникающем различии по отношению к голой предметно-

сти, о «суверенной новизне», о том, что нехватка различия восполнится сама собой, что нам явится новый материал и мы сможем сказать о нашей грамоте нечто иное, чем раньше. Но появление новых источников ставит нас в конечном счете перед той же самой проблемой: перед нами лежит грудой плоская, банальная, тавтологичная реальность. Это обстоятельство, а также общее оскудение запасов неизведанных и неопубликованных текстов в антиковедении и медиевистике привели к тому, что мечты о самовозникающем различии были перенесены на методологию: вот появится новая методология, которая позволит нам возвыситься над этой банальной реальностью, позволит наконец сделать прочитываемыми те тексты, которым историки долгое время не могли найти никакого применения, с которыми (скажем, со всеми этими средневековыми проповедями, схоластическими трактатами, литургическими книгами и тому подобными странными вещами, которые главным образом и сохранились от Средневековья) они не знали, что делать.

Но в методологиях проблема ожидания лишь перекладывается из одного ящика в другой. Изменения в подходах к прошлому, их обновление, как это подчеркивается различными авторами, связаны с изменениями времени, жизни, культуры, общества, т. е., чтобы изменились методологии, должно нечто произойти, должно измениться время. Но что, если наше время — самое обыкновенное, что, если в нем ничего не произойдет, если нам ничего не дождаться?

С этим вопросом связан второй аспект проблематики имманентности новизны. Каким образом мы можем узнать, является ли наша эпоха особенной или нет, исторична ли она и может ли стать исторической наша интеллектуальная культура? Культурная история научила нас распознавать особость каждого времени, ценность каждого индивидуального опыта, но в итоге она произвела на свет столько описаний этих особостей и инаковостей, что стало возникать ощущение, что все они более-менее на одно лицо, а их особость на самом деле историографически конструируется довольно стандартными методами. Историографическая реальность же тавтологична[6].

Претендовать на то, чтобы, не дожидаясь наступления особых времен, делать из исторической реальности нечто отличное по отношению к ней самой, значит ставить под сомнение то, что еще М. де Серто[7] описывал как извечное разделение пространств историка и суверена.

По словам М. де Серто, со времен Н. Макиавелли историк играет в суверена, стремится быть полезным ему, ведет себя так, как если бы суверен действительно желал подчинить себя советам историка, но при этом он никогда не способен сам стать сувереном, он всегда находится в отличном от суверена пространстве, дозволенном и отграниченном им. И когда суверен перестает быть государем раннего Нового времени и становится демократической общественностью, к которой теперь обращается историк и которой он стремится быть полезен, дело по сути не меняется. Его постоянные обращения к другим выдают то, что самого себя историк сувереном не ощущает. Он остается, как сказал бы М. де Серто, «учителем-слугой».

Между тем в демократическом обществе фигура суверена в идеале является всеобщей. Всякий гражданин от рождения является носителем суверенитета, он обладает некими правами, но главное — способностью определять ход истории. Таким образом, историография, чтобы стать внутренне демократичной, должна как раз изжить из себя это извечное разделение пространств учителя-слуги и суверена. Историк должен быть способен не только рефлектировать историю (отражать ее или осмысливать в рамках проблемной истории, интеллектуальной истории и т. д.), но и «творить» — во вполне гегелевском смысле творения истории «великим человеком», который есть носитель истории, ее «духа» так же, как каждый гражданин в идеале является носителем демократического республиканского порядка.

Эти вопросы внутренней демократичности интеллектуальной культуры не только не решаются «культурной историей», но и не ставятся ею. Наоборот, культурная история, расправляясь с «большими нарративами» и «историческими закономерностями»[8], в которые верила еще экономическая история, окончательно уничтожает претензию историографии на предсказание истории, на воз-

вещение обществу его будущего. Тем самым история больше не смеет обещать, она не смеет ручаться и тем самым отказывается от той способности, которую Ф. Ницше считал отличительной чертой суверена[9].

Что же предлагают критики культурной истории? Каким образом историк может обрести суверенность? Как интеллектуальная культура историографии может стать демократичной, а значит, исторической?

С этой проблематикой связан рост интереса к тому, чем определяется новизна исторического исследования, каким образом может быть создано нечто новое[10]. «Имманентная новизна» и связанная с нею проблематика выдают желание историков противостоять тенденции связывания будущего историографии с какими-то внешними, не зависимыми от нее обстоятельствами — уровнем зарплат историков, их общественным признанием и т. п., вплоть до самых общих вопросов, вроде эффектов глобализации. Важно перевернуть такие постановки вопросов: историки будут занимать в обществе то место, которое они займут, и если они будут так думать об истории, что окажутся способными к этому[11].

На самом деле чему-то подобному нас все-таки учила культурная история. Скажем, отличие средневекового рыцаря от крестьянина, по А. Я. Гуревичу, заключается прежде всего не в его юридическом статусе и не в экономическом преобладании, а в ином образе мышления. Социальное возвышение рыцаря имеет своим изначальным моментом некую необычность образа мыслей человека, выделяющую его среди остальных, и лишь как следствие это ментальное отличие дополняется постепенно приобретаемым богатством и юридическими привилегиями. И наоборот, крестьянин, пытающийся имитировать образ жизни рыцаря, оставаясь по своему уму крестьянином, оказывается на виселице[12]. Эти уроки можно перенести и на историографию: она лишь тогда обретет суверенность, когда научится мыслить иначе, чем «учитель-слуга», вне свойственной историографии «бюджетной логики».

При всей важности этого наследия культурной истории важно указать и на принципиальное отличие понимания «имманентной инновации» в историографии конца 1990 — 2000-х гг. Отличие это

заключается в том, что исток этой инновации видится гораздо менее интеллектуальным по своему происхождению, чем это было ранее. В противовес «бюджетной логике» мы стремимся сделать нечто по-новому не потому, что у нас на это уже есть средства, не потому что мы уже знаем, как нечто сделать, а потому, что мы чувствуем, что то, что есть, плохо, и это непременно необходимо изменить. Это изначальное чувство недовольства, неприязни, раздражения, иногда даже «ярости», причем лишенной четко определенной цели, «бессмысленной ярости», начинает восприниматься как вполне легитимный импульс работы историка и его стремления к радикальному обновлению как собственной интеллектуальной культуры, так и исторического времени в целом. Это можно сравнить с тем, что в недавно переведенной на русский язык книге «На краю политического» Жак Рансьер называет «возвращением дополитического насилия» в современном обществе, и историография, на наш взгляд, принимает в этом самое активное участие[13].

Можно сказать, что поддающаяся эмоциям историография тем самым оказывается неспособна достигнуть суверенности: что может быть более чуждо определению суверенности, чем «бессмысленная ярость»? Но нельзя и сказать, что историк, испытывая «грани политического», по-прежнему остается «учителем-слугой». Видимо, он ускользает от альтернативы «слуга — суверен» в некое третье место, не существовавшее ранее и еще не вполне четко оформившееся и осознанное историками в качестве принципиальной позиции. Вместе с тем уже в этом открытии как чистой возможности можно увидеть одно из достижений посткультурной истории[14].

Таким образом, возникающая в последние годы в историографии интеллектуальная культура позволяет, на наш взгляд, рассматривать ее эпоху как историческую.

---

[1] Артур Лавджой в своей программной статье «Размышления об истории идей», опубликованной в первом номере «Журнала истории идей», резко критикует кантовскую внеисторическую эстетику и одновременно утверждает самостоятельное значение истории идей, ее независимость и неинструментальность по отношению к иным явлениям прошлого (*Lovejoy A.* Reflections on the History of Ideas // J. of the History of Ideas. Vol. 1, nr 1. Philadelphia, 1940. P. 3—23). О высказывавшейся в адрес лавджоевской истории идей критике см.: *Darnton R.*

Intellectual and Cultural History // The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States / Ed. M. Kammen. Ithaca; N. Y., 1980. P. 317—338; *Grafton A.* The History of Ideas: Precept and Practice, 1950—2000 and Beyond // J. of the History of Ideas. Vol. 67, nr 1. Philadelphia, 2006. P. 1—32.

[2] В этом смысле показательно переосмысление эпохи Французской революции в работах Роже Шартье, Франсуа Фюре, Роберта Дарнтона, Линн Хант и др. (см.: *Шартье Р.* Культурные истоки Французской революции. М., 2001; *Фюре Ф.* Постижение Французской революции. СПб., 1998; *Дарнтон Р.* Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002; *Hunt L.* Politics, Culture and Class in the French Revolution. Los Angeles, 1984).

[3] См. о Г. Гегеле: *Батлер Д.* Психика власти: Теории субъекции. СПб., 2002; *Butler J.* Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. N. Y., 1999; *Zizek S.* The Indivisible Remainder. L.; N. Y., 1997; Hegel passй, Hegel a venir. P., 1995; *Lardic J.-M.* Comment le sens commun comprend la philosophie suivi de la contingence chez Hegel. P., 1989; см. также: *Butler J.* Excitable Speech: A Politics of the Performative. N. Y., 1997; *Fish S.* Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech // Critical Inquiry. Vol. 23, nr 2. Chicago, 1997. P. 378—395; *Жижек С.* Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследство. М., 2004; *Бадью А.* Святой Павел: обоснование универсализма. СПб., 1999.

[4] См.: *Бадью А.* Краткий трактат о метаполитике. М., 2006; *Рансьер Ж.* На краю политического. М., 2006; *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy. N. Y., 1985; *Mouffe C.* The Democratic Paradox. L., 2000; *Laclau E.* Emancipation(s). L., 1996; *Lazarus S.* Anthropologie du nom. P., 1996; *Agamben G.* Homo Sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue. P., 1997.

[5] См., в частности, рассуждения на этот счет Р. Дарнтона: *Darnton R.* The Kiss of the Lamourette: Reflections in Cultural History. N. Y., 1990.

[6] В частности, о тавтологичности опыта удивления, этой важной составляющей восприятия «иного», пишут К. У. Байнум и Л. Дастон: *Bynum C. W.* Metamorphosis and Identity. N. Y., 2001; *Park K., Daston L.* Wonders and the Order of Nature. N. Y., 2000.

[7] См.: *Certeau M. de.* L'йcriture de l'histoire. P., 1975.

[8] П. Слотердайк справедливо ставит вопрос о том, не был ли недостатком «больших нарративов» не избыток всеобщности, а как раз ее недостаток — то, что, как обнаружилось, они каждый раз отражали чью-то партикулярную концепцию хода истории. Если так, то критика «больших нарративов» пошла неверным путем: нам нужна не менее, а более всеобщая история (см.: *Слотердайк П.* Сферы. Т. 1—2. СПб., 2005—2007; *Sloterdijk P.* Im Weltinnenraum des Kapitals. Frankfurt a/M, 2005).

[9] О недемократичности историцистской историографии, отказывающейся говорить о будущем, писал уже Пьер Нора, а после него, критикуя за «презентизм» самого П. Нора, — Франсуа Артог (см.: *Нора П.* Между памятью и историей: Проблематика мест памяти // Франция — память. СПб., 1999. С. 17—50; *Hartog F.* Rйgimes d'historicitй: Prйsentisme et expйriences du temps. P., 2003).

[10] См. об этом: *Савицкий Е. Е.* Критерии новизны в историографии 1990-х гг.: На примере «нового медиевализма»: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2006.

[11] С этим связаны дискуссии о презентизме в историографии (см. об этом: *Савельева И. М., Полетаев А. В.* О пользе и вреде презентизма в историографии // «Цепь времен»: Проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л. П. Репина. М., 2004. С. 67—68; *Hartog F.* Op. cit.).

[12] См.: *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // Гуревич А. Я. Избр. тр. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 263—547; см. также: *Бессмертный Ю. Л.* Казус Бертрана де Борна, или «Хотят ли рыцари войны?» // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории, 1999. М., 1999. С. 131—147.

[13] См.: *Рансьер Ж.* Указ. соч.; см. также: *Sloterdijk P.* Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch. Frankfurt a/M, 2006. Именно в такого рода возврате к моменту изначального насилия видел в свое время подлинную историчность мышления и М. Фуко (*Фуко М.* «Нужно защищать общество»: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975/1976 учебном году. СПб., 2005). В одной из статей мы специально рассматривали проблему эмоциональности современной историографии и происходящие в этой сфере изменения (см.: *Савицкий Е. Е.* Удовольствие от прошлого и чувство свободы в историографии 1990-х гг. // Диалог со временем. Альм. интеллект. истории. Вып. 15. М., 2005. С. 179—209; см. также: *Гумбрехт Г. У.* Производство присутствия. М., 2006; Anger's Past: The Social Use of an Emotion in the Middle Ages / Ed. by B. H. Rosenwein. Ithaca, L., 1998; *Pranger M. B.* Monastic Violence // Violence, Identity and Self-Determination / Ed. by H. de Vries, S. Weber. Stanford, 1997. P. 44—56; *Smail D. L.* Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society // Speculum. Vol. 76, nr 1. Cambr., Mass., 2001. P. 90—126).

[14] См. об этом: *Савицкий Е. Е.* Для чего нужна проблематика памяти?: «Пространственный поворот» и гражданский характер историописания // Ист. знание: Теорет. основания и коммуникатив. практики. М., 2006. С. 77—80.

И. Н. Ионов

СУДЬБЫ МАКРОИСТОРИИ В КОНТЕКСТЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ЭПОХИ МОДЕРНИЗАЦИИ

Одно из наиболее интересных проявлений истории интеллектуальной культуры — переломные эпохи в ее развитии, когда происходит перелицовка (реже перекройка) стилей человеческого мышления, изменение его предпочтительных моделей, векторов

© И. Н. Ионов, 2008

развития и целей, а также связанных с ними стандартов самоидентификации, восприятия, воображения, припоминания, репрезентации, коммуникации. Одновременно обновляется содержание оппозиций элитарного — профанного, публичного — скрытого, увлекательного — пресного, поощряемого — наказуемого в сфере проявлений человеческого сознания. Такого рода процессы противоречивы, а их результаты подчас обманчивы, так как возникает потребность в блокировке альтернативных моделей и наблюдается третирование последних как неактуальных или даже как признаков психической ненормальности.

В России 1990—2000-х гг. мы являемся свидетелями подобных изменений, происходящих запоздало, а потому сумбурно и катастрофично. К их проявлениям относится переход от доминирования макроистории (в форме исторического материализма) к микроистории и социальной истории, который связывается с объективными процессами — переходом от имперской и индустриальной к постколониальной и постиндустриальной эпохе, с критикой идеологии, идеалов модернизации и исторической метафизики. В этих условиях причины занятий макроисторией начинают искать в психическом нездоровье и реакционном мировоззрении историков[1].

Однако события начала XXI в. показали, что модернизация не стала уделом мировой периферии, а глобализировалась. Мы наблюдаем как бы второе рождение проблем модернизации, что проявляется, например, во «взрыве третьего мира в первом», когда «мировая деревня» вторгается в «мировой город», что возрождает проблему интеграции наций на Западе[2]. На этом фоне обостряются темы самоидентификации и создания макроисторических образов, которые ранее связывались исключительно с имперским (колониальным) дискурсом и считались изжитыми в дискурсе постколониальном (особенно в постмодернистском, всецело ориентированном на их преодоление)[3]. Они актуальны сейчас не только в модернизирующихся странах (Россия, Латинская Америка), но и в наиболее развитых (США, Япония). В рамках постпостмодернизма метафизика восстанавливает свои права в рамках диалогического дискурса[4]. В этих условиях полезно рассмотреть вопрос о судьбах макроистории более пристально, поставив его в контекст разви-

тия интеллектуальной культуры эпохи модернизации. Нас будут интересовать вопросы, насколько тесно связаны макроистория и имперский (колониальный) исторический дискурс, совместимы ли макроистория и постколониальный дискурс, есть ли будущее у макроистории.

Имперский дискурс

Рождение этого типа осмысления истории происходило в крайне драматических обстоятельствах середины XVIII в., на пороге промышленного переворота. В это время, по данным П. Кеннеди, по своей доле в мировом мануфактурном производстве Англия (1,9 %) и Франция (4 %) сильно уступали как Китаю (32,8 %), так и Индии (24,5 %)[5]. Тем не менее в условиях колониальной войны, вступившей в 1748—1756 гг. в свою решающую фазу, страны Запада должны были обосновать свое право на мировое господство как перед лицом экономических гигантов того времени, так и между собой. Именно в это время светские рассуждения о «цивилизованности», ставшие модными с XVII в., превращаются в метафизику «цивилизации», которая постепенно становится нормативным основанием не только для рассуждений об историческом статусе, но и для силовых действий. Возникают универсалистские схемы «прогресса цивилизации», иногда сложные (десятичленные), как у Ж. А. Кондорсе, но чаще всего упрощенные, бинарные («варварство — цивилизация») или тернарные («дикость — варварство — цивилизация», религиозная, метафизическая, позитивная стадии процесса цивилизации) у А. Фергюсона и О. Конта.

Преимущество таких схем в том, что они помогали скрыть решающий экономический перевес Востока (Англия опередила Китай только в 1860 г. — ее доля стала составлять 19,9 % против китайских 19,7 %)[6] и представить историю таким образом, что на первый план выходили факторы, которые помогали создавать привлекательный образ Запада: наличие правового государства, гражданского общества, развитие научного знания. Все эти элементы европейской цивилизации в XVIII в. существовали в зачатках, а потому можно было отстаивать их значимость, опираясь

на самоочевидные, аподиктические теоретические модели, основание которых составляли сильная утопия (равенство сословий и народов у Ж. А. Кондорсе), сильный зрительный образ-гештальт (единая и непрерывная линия прогресса), а также жесткие нормативные понятия, которые еще необходимо было создать, используя размытые метафоры, бытовавшие в XVII — первой половине XVIII в. Инструментом стала деисторизация образов Востока и Юга, переосмысление их как утративших актуальность, «живых пережитков» прошлого, т. е. резкое упрощение картины истории, сложившейся в XVII в. у фигуралистов. Уже в 1750-е гг. Н. А. Буланже создает образ Востока как колыбели культуры и науки, которую те оставили навсегда, что дает в 1792 г. основание А. Фергюсону отказать Китаю в статусе цивилизованного общества[7].

Целиком эта система была выстроена лишь к середине XIX в., когда появились философия истории Гегеля и позитивистская социология О. Конта, основанные на метафизических бинарных моделях: «природа — свобода» или «теократия — социократия» (власть ученых). Универсализм этих историко-философских систем базировался на сакрализации одного из либеральных принципов (свобода, позитивная наука), понимаемых как объективное утверждение идеала государственного порядка[8]. В рамках подобных концепций закреплялись не только рациональный идеал классического знания, но и новые стандарты интеллектуальной культуры, стиль мышления, высокие нормативы жесткости теоретических моделей. Последним должны были соответствовать все прочие, в том числе и возникавшие с 1820-х гг. представления о локальных цивилизациях. Именно поэтому Г. Рюккерт в противоречии с собственными релятивистскими и антиколониальными идеями описывал локальную цивилизацию как организм и выделял Запад как предпочтительный тип культуры[9]. Так стали воспроизводиться доминировавшие в течение ста пятидесяти лет образы имперского дискурса: от «стадий прогресса цивилизации» О. Конта, «всемирно-исторических народов» Гегеля до «центральной», или «глобальной», цивилизации Д. Уилкинсона[10].

Однако было бы неверным ограничиться подобной характеристикой философии истории эпохи модерна. Как показывают конкретные исследования, ей всегда не хватало цельности провиденциалистской философии истории, секулярным вариантом которой она являлась. В ее ядре проявляли активность демократические ценности, которые противоречили жесткой имперской форме. Эти ценности порождали двойственность философского мышления, ярко выраженную у Ж.-Ж. Руссо, Н. А. Буланже, И. Г. Гердера, Ф. Шлегеля, Г. Т. Бокля, Г. Рюккерта, О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби и др., которые парадоксальным образом сочетали прогрессистский детерминизм и внимание к специфике иных культур, а порой и к проблеме культурного диалога, что вело к созданию сложных и противоречивых констелляций теоретических подходов. На этой основе в рамках иных цивилизаций (прежде всего российской и индийской) еще в XIX в. создавались собственные формы самоидентификации и исторические исследования[11]. Некоторые из них признаны истоками постколониальной мысли[12].

Я полагаю, что именно эта открытость по отношению к инокультурным проявлениям, а не модернизаторский прогрессистский детерминизм и составляет сущность либерально-демократического (антиколониального) влияния в философии истории XIX—XX вв. Таким образом, постколониальный дискурс с его релятивизмом и стремлением к диалогу зародился по крайней мере в середине XIX в. В начале XX в. началось формирование основ неклассического варианта исторического знания. В 1920—1950-е гг. это привело к созданию монументальных серий трудов по истории различных обществ и цивилизаций, таких как «История человечества», созданная по инициативе А. Берра (переиздана в 1996 г. на английском языке как «История цивилизаций»).

Из этого следует, что макроистория не является полностью адекватным и интегральным выражением имперского дискурса. Она обладает мощной внутренней тенденцией к саморелятивизации. Следовательно, взаимодействие традиций марксизма и теории А. Дж. Тойнби, на основе которого сейчас пытаются выстроить новую методологию истории, может породить по крайней мере

две противостоящих (и даже взаимоотрицающих друг друга) версии:

1) созданная на основе их отжившей и политически опасной имперской, субстанционалистской составляющей: универсализм, детерминизм, телеологизм;

2) созданная на основе постколониальной, критической составляющей: теоретическая и идеологическая саморефлексия, внимание к экзогенным образам собственной культуры, готовность к практическому диалогу с носителями иных культур.

Постколониальный дискурс

Решительный поворот от имперского к постколониальному дискурсу проявился в книгах Э. Саида «Ориентализм» (1978) и Л. Вульфа «Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения» (1994)[13]. В них было показано, что западный прогрессизм и создание образа отсталого Востока как «пережиточной» культуры являлись прежде всего способом самоидентификации западных элит. Главной функцией образа Востока как особого дискурса, по мнению Э. Саида, было закрепление «глубокого и неотступного образа Другого... Это западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком»[14]. Частичное распространение образа Востока на Восточную Европу и Россию стало, по мнению Л. Вульфа, «ненавязчивым приглашением» к их завоеванию, основой для «амбициозных проектов порабощения»[15].

Соответственно борьба против имперского дискурса предполагала преодоление стратегии «власти-знания» в самой ее основе, т. е. развенчание утопий, проблематизацию, дереификацию, деконструкцию теоретических схем и базовых смыслов, дробление макроисторических образов-гештальтов и реметафоризацию устаревшего понятийного аппарата, анализ воздействия «символических карт», структурировавших и одновременно подменявших реальность. Так окончательно оформились неклассический идеал научного знания и новые стандарты интеллектуальной культуры, в рамках которых совершалась попытка преодолеть наследие эпохи

модернизации, прежде всего ее имперский (колониальный) дискурс. Эти стандарты воплотились также в таких направлениях постколониального дискурса, как новая социальная история и гендерная история.

Однако в постколониальном дискурсе надо различать ф о р м у — борьбу против социально-политического насилия и обслуживающей его метафизики и с о д е р ж а н и е — стремление к научности, максимальному правдоподобию создаваемых историком картин прошлого. Нередко они не совпадают друг с другом. Так, антиколониальный пафос нередко сочетается с идеей восстановления мощи неевропейских империй. Это очень характерно для китайских мыслителей начала XX в., таких как Кан Ювей и Лян Цичао, которые мечтали о реставрации власти Китая над «четырьмя океанами» и «пятью континентами», о продолжении его цивилизаторской экспансии по отношению к «варварской» периферии[16]. Антиколониальный пафос может оправдывать сохранение традиционалистских настроений в прежде зависимых странах, таких как Индия[17]. В этом же ключе Б. С. Ерасов, опираясь на критику линейно-стадиальных концепций цивилизации, характеризовал реформы 1980—1990-х гг. в России как путь к «антиистории» и «антицивилизации»[18]. Так антиколониалистский пафос превращается в оправдание для новых субстанционалистских схем, стратегии деисторизации и воспроизводства националистических мифов.

Надо отметить, что при этом сам по себе постколониальный дискурс не отрицает макроисторических схем. Уже при его зарождении в трудах М. Фуко сформировалась и философия истории «иного», отторгаемого официальной культурой. Формы рефлексии макроисторических схем, которые изначально являлись инструментами их деконструкции, постепенно все в большей степени превращаются в исследование ментальности локальных цивилизаций (таких, как античный мир, Запад, Иран)[19]. На этой основе возникает новая макроистория, основанная на неклассическом стиле мышления. Одним из условий ее дальнейшего развития является способность мир-системного подхода, возникшего при непосредственном влиянии антиколониального дискурса (С. Багу, А. Г. Франк), но сохранившего линейно-стадиальную имперскую модель и эко-

ном-центричность, к взаимодействию с современной теорией локальных цивилизаций, что позволило бы незападным ученым рассматривать развитие мир-системы из собственной культурной перспективы[20]. Эта линия развития противостоит неоимперским геополитическим моделям, таким как теория С. Хантингтона[21].

Во многом неприятие макроисторических схем связано с этапом генезиса постколониального дискурса, его антиколониальной стадией, которая, как уже указывалось, имеет свои особенности. Познавательную ситуацию при переходе от одного мировоззренческого стандарта к другому определяет борьба идентификаций, состояние аномии, снижающее критичность сознания. Оно порождает нормативные формы исторического воображения, как у людей, погруженных в религиозный транс. Б. Андерсон считал такие состояния характерными для процесса формирования национального сознания[22], но они имеют место и при смене норм интеллектуальной культуры. Ю. Кристева считает, что процессы симеозиса (переозначения) и смены самоидентификации неотделимы от сильного эмоционального фона, при помощи которого маркируются новые границы культуры и представления о себе самом[23]. Психолог Д. Л. Спивак связывает измененные состояния сознания с упрощением речи и более частым использованием языковых клише[24]. Этим можно объяснить, почему при дискурсивном анализе и деконструкции современной российской «историософии» зачастую игнорируются внутренние различия между макроисторическими схемами, прежде всего геополитическими и культурологическими[25].

Пример успешного развития постколониального дискурса в его зрелой (назовем ее неколониальной) форме можно наблюдать в Латинской Америке, где хорошо осознаны проблемы, связанные с борьбой идентификаций. Аргентинский философ А. Ройг еще в 1980-е гг. указывал на опасность идентификационного этапа познания. В ходе самоидентификации часто происходит постулирование абсолютного субъекта познания и его объекта как антисубъекта. В данном случае денотативная функция речи (маркировка референциальной реальности) противостоит когнитивной функции (познанию объективной реальности), что дает

лишь иллюзию объективности («дефективную объективность»). Превращение такого рода рассуждений в центральные для концепции создает угрозу «застрять» в исходном познавательном горизонте[26].

Такая позиция позволяет не отбрасывать все западное (имперское) философско-историческое наследие как субстанционалистское или чуждое, а искать способы осознания его ценности и способы его адаптации. Ведь даже либеральные утопии и жесткую модель «прогресса цивилизации» можно в рамках стратегии релятивизации рассматривать и как формы ориентации в реальности, программы действий, частично осуществившиеся практопии[27]. Обостряется интерес к культурным контекстам и путям рецепции, ассимиляции и реинтерпретации имперских историософских моделей, способам их превращения в инструменты местной культуры. Так, мексиканский философ Л. Сеа, признавая, что история идей Латинской Америки является лишь развитием идейного наследия Западной Европы, ставит в центр исследования реконструкцию местной познавательной перспективы. Западные идеи, рассматриваемые им как «отрицаемая реальность», навязанная Латинской Америке, не возбуждают его протеста. Проблемой становится то, «каким образом и для чего были восприняты... идеи, казалось бы, вовсе чуждые ее историческому контексту и действительности»[28]. Таким образом, стремление к обретению «собственного языка», позволяющего описывать как свою, так и мировую историю, ведет к сложным эпистемологическим и культурологическим исследованиям, контекстом которых выступает история локальных цивилизаций.

Для России постколониальная проблематика в макроистории связана с перспективой жизненно важной для развития страны негосударственнической версии ее истории. Большой вклад в это направление науки внесли крестьяноведы Т. Шанин, впервые поставивший проблему истории России как «развивающегося общества», и В. П. Данилов. Интересным примером развития этой традиции является книга С. А. Нефедова, посвященная социально-демографической истории России конца XV — начала XX в. Сочетание разнообразных теоретических подходов позво-

лило автору умело сбалансировать историю общества и власти, показать генезис и специфику зависимого развития России, роль в формировании этой модели эволюции культурной диффузии — распространения заимствованных с Запада потребностей и идей. Крайне важным представляются выводы С. А. Нефедова о сужении в XIX в. экологической ниши русского народа, дополняющие исследования Э. С. Кульпина и В. И. Пантина, а также соединение концепций «революции вестернизации» и «великой крестьянской революции»[29]. Подобные труды ярко демонстрируют перспективность макроисторических исследований в новом культурном контексте.

---

[1] См.: *Castello P.* World Historians and Their Goals: Twentieth Century Answers to Modernism. De Kalb, 1993; *Шнирельман В.* Цивилизационный подход, учебники истории и «новый расизм» // Расизм в языке социальных наук. М., 2002.

[2] См.: *Roman J.* Eux et nous. P., 2006.

[3] См.: *Young R.* White Mythologies: Writing History and the West. L., N. Y., 1990.

[4] См.: *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001.

[5] См.: *Kennedy P.* The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000. Glasgow, 1989. P. 190.

[6] См.: Ibid.

[7] См.: *Boulanger N. A.* Recherches sur l'origine du despotisme oriental. Amsterdam, 1761. P. 9, 61—62, 123—124.

[8] См.: *Хайек Ф. А. фон.* Контрреволюция науки: Этюды о злоупотреблении разумом. М., 2003. С. 262, 240.

[9] См.: *Ruckert H.* Lehrbuch der Weltgeschichte in Organischer Darstellung. Bd. 2. Leipzig, 1857. S. 595, 917—919.

[10] См.: The Boundaries of Civilizations in Space and Time / Ed. by M. Melko, L. R. Scott. Langham; N. Y., 1987. P. 25—27.

[11] См. подробнее: *Ионов И. Н.* Феномен мультитемпоральности: Взаимодействие образов времени при создании национальной или цивилизационной идентичности // Время — история — память: Ист. сознание в пространстве культуры / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2007.

[12] См.: *Vaillant J.* Encountering the West: The Ideal Responses of Alexis S. Khomiakov and Leopold S. Senghor. Harvard, 1969.

[13] См.: *Саид Э.* Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб, 2006; *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

[14] *Саид Э.* Указ. соч. С. 8, 10.

[15] *Вульф Л.* Указ. соч. С. 524.

[16] См.: *Тихвинский С. Л.* Движение за реформы в Китае в конце XIX в. М., 1980. С. 262, 287; Общественно-политическая мысль в Китае. М., 1988. С. 170, 188.

[17] См.: *Malik S. C.* Modern Civilization. A Crisis of Fragmentation. N. Delhi, 1989.

[18] См.: *Ерасов Б. С.* Цивилизации. Универсалии и самобытность. М., 2002. Гл. 12—13. С. 482—485.

[19] См.: *Вульф Л.* Указ. соч. С. 519—523; *Hartog F.* Memoire d'Ulisse. Recit sur la frontiere en Grece ancienne. P., 1996; *Rahimieh N.* Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography. N. Y., 2001.

[20] См.: *Rudometoff V., Robertson R.* Globalization, World-System Theory and the Comparative Study of Civilizations // Civilizations and World System. Studying World-Historical Change. Wealnut Creek, 1995; Осмысливая мировой капитализм: И. Валлерстайн и миросистемный подход в современной западной литературе / Под ред. В. Г. Хороса и М. А. Чешкова. М., 1997.

[21] См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003.

[22] См.: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 59.

[23] См.: *Кристева Ю.* Силы ужаса. Харьков, СПб, 2003. С. 37—38, 64.

[24] См.: *Спивак Д. Л.* Измененные состояния сознания: Психология и лингвистика. СПб, 2000. С. 232.

[25] См.: *Зверева Г. И.* Конструирование культурной памяти: «Наше прошлое» в учебниках российской истории // Нов. лит. обозрение. № 74. М., 2005.

[26] См.: *Roig A. A.* Teoria y critica del pensamiento latinoamericano. Mexico, 1981. P. 163, 178—179, 184.

[27] См.: *Becerra I.* Relationale Utopie: Ь ber das gegenwartige Potential der Wissenschaftssoziologie Karl Mannheims in Zeiten der Globalisierung des Antiutopischen. Mьnster, 1995.

[28] *Сеа Л.* Философия американской истории: Судьбы Латинской Америки. М., 1984. С. 17, 20.

[29] См.: *Нефедов С. А.* Демографически-структурный анализ социально-экономической истории России: Конец XV — начало XX в. Екатеринбург, 2005. С. 172—174, 205—207, 248—260, 295—297, 420, 424.

ПРАКТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА*

В. В. Керов

МОДЕРНИЗАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА: ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИЛИ ИСТОРИЧЕСКИЙ ПЕРЕВОД?

Историческая наука, как все науки, конвенциональна. Историки-профессионалы договариваются о значении терминов. Используя эти термины, мы ожидаем, что коллеги поймут, о чем идет речь, хотя бы приблизительно. Это профессиональный язык. Мы в целом понимаем, когда коллеги говорят: «революция», «общество», «модернизация», и даже многие понимают, когда кто-то говорит «дискурс» или «парадигма».

В исторической науке исследование — это перевод с языка эпохи на профессиональный язык историков. И при этом, в отличие от литературного перевода, мы еще получаем новое знание.

Язык исторической эпохи состоит не только из слов и даже не только из идей: это действия людей, латентные представления и пр. Мы переводим не только слова, мы переводим мотивы, ситуации, элементы социальной практики, пытаемся расшифровать саму социальную практику. Фактически мы занимаемся кросскультурными исследованиями (*cross cultural studies*).

Это вид сравнительного исследования, объектом и предметом которого выступает культура. Первыми их стали проводить пред-

---

* Здесь перевод понимается не только в буквальном смысле (с языка на язык), но и как сравнительное (кросскультурное) исследование, интерпретация. — *Примеч. ред. коллегии.*

© В. В. Керов, 2008

ставители социальной и культурной антропологии. Методом служило сопоставление того, как функционирует один и тот же культурный артефакт (брачные церемонии, системы родства) в различных культурах[1]. И это сопоставление дает, по существу, возможность понять их суть. Но этот метод очень сложен и в целом не очень точен.

Сейчас наибольшее распространение в культурантропологии, этнологии, этнопсихологии получил метод использования культурного ассимилятора. Это кросскультурная техника, воплощающая атрибутивный подход. Цель — «научить человека видеть ситуацию с точки зрения членов чужой группы, понимать их видение мира». Американские этнопсихологи называют этот метод «техникой повышения межкультурной сензитивности» (*Intercultural sensitizer*)[2].

Задачами культурного ассимилятора являются:

1) освоение изоморфных атрибуций, т. е. способов интерпретации поведения людей представителями чужих культур;

2) переживание своих эмоциональных реакций в обстоятельствах межэтнического взаимодействия и их корректировка;

3) формирование установок на толерантное поведение в инокультурной среде.

Кстати, именно в этом суть историко-антропологического подхода. Специалисты в области кросскультурных исследований в этнопсихологии активно изучают и используют достижения «новой исторической науки» начиная с Л. Февра и М. Блока (см., например, проект под руководством С. В. Лурье[3]). Вообще, многие новые подходы воспроизводят принцип кросскультурных исследований и даже частично их техники. Историко-антропологический подход не совсем новый, хотя в отечественной исторической науке не до конца освоен и далеко не исчерпан. Но можно в этой связи назвать и культурно-семиотический метод, и глобально-исторический, в определенной степени и другие.

Но и с применением этих подходов и методов проблема адекватного кросскультурного перевода сохраняется. Мы ведь стремимся к переводу информации источника в нашу систему категорий, к реконструкции прошлого, к построению модели, более-менее

точно воспроизводящей черты этого прошлого. Таким образом, мы ставим своей задачей получение объективного знания об историческом явлении или процессе — мы хотим знать, как все было на самом деле.

Даже в области применения кросскультурных ассимиляторов это признано невозможным. Хотя к настоящему времени их создано большое количество, но они не могут получить широкого распространения, поскольку предназначены узкому кругу лиц (студентам-арабам, учителям, работающим с испано-язычными школьниками, и др.) Проблема в том, что такой универсальный культурный ассимилятор должен обладать важным качеством культуронезависимости, как в исторической науке — «объективное знание». А ведущие специалисты в этой области признают, что «единственный способ получить культуронезависимый тест — это разработка заданий, в равной мере являющихся частью жизненного опыта во всех культурах. Это потребует отбора деятельностей, ценимых взрослыми, принадлежащих ко всем культурам (или хотя бы к двум!) и выявления среди них деятельности, эквивалентной по структуре, ценности и частоте осуществления. Но до сих пор никто не выполнил такой исследовательской программы»[4].

В истории ситуация еще хуже. Проблема заключается в том, чем мы отличаемся от литературных переводчиков и этнопсихологов. Они, по сути, относительно хорошо знают язык переводимого произведения, культуру соответствующей страны или этноса. А мы или совсем не знаем, или очень плохо знаем, скажем так, «язык» изучаемого социума. Мы не можем освоить неизвестные нам изоморфные атрибуции, т. е. нам не ясны способы интерпретации поведения людей представителями иной исторической культуры, и в результате мы не в состоянии создать эффективный культурный ассимилятор. Часто мы даже не знаем, насколько наш перевод точен. Подчас, сами того не понимая, мы уподобляемся шолоховскому деду Щукарю. В исторической науке точный перевод — получение некоего объективного знания об историческом явлении — пока не представляется возможным. Что же делать? Как нам повысить нашу профессиональную межкультурную сензитивность?

Предложения постмодернистов от истории нам известны: относительно свободная интерпретация историком-беллетристом интерпретации эпохи авторами имеющихся у нас источников — исследование без перевода, но социально мотивированное актуальными для историка запросами. Это нам не подходит, хотя и не исключается.

Но мы не отчаиваемся. Предупрежденные постмодернистами, напуганные, в хорошем смысле этого слова, разнообразными декларациями о кризисе исторической науки, мы на основе общеэпистемологичского метода пошагового приближения неуклонно продолжаем повышать не изоморфность наших историографических моделей, т. е. тождественность объекту исследования, но их гомоморфность — схожесть с изучаемыми состояниями и аспектами конкретно-исторических обществ.

И здесь мы сталкиваемся с фундаментальной проблемой исторического перевода.

Дело в том, что по самой природе современного гуманитарного знания, системы знаний об обществе, его структуре, механизмах и способах развития для исторического исследования важнее взгляды историка, его подходы, чем сам исследуемый материал. Мы изучаем реальность прошлого по ее фрагментарным следам в источниках и структурируем интерпретируемую нами информацию в порядке, о котором договорились друг с другом, а вовсе не так, как это диктует изучаемая реальность. Мы заполняем лакуны в соответствии с имеющимися у нас схемами, т. е. мы переводим в нашу систему координат систему профессиональных понятий и терминов. Мы якобы знаем, как должно развиваться общество, и знаем механизмы такого развития.

И дело не в том, что мы не можем не признать, что социальные отношения, культура и даже психика людей иных эпох существенным образом отличались от современности. Об этом основатели и последователи «новой исторической науки» говорили еще семьдесят лет назад. Поэтому следует признать людей прошлого «другими», на них нельзя переносить современную логику, мотивацию и пр., им нельзя «навязывать» наши мысли, потребности и реакции. Этот принцип понятен, это мы помним и применяем[5].

Гораздо важнее другое: для достижения адекватности историографической модели историческая наука должна была отказаться, по выражению М. Блока, «от замашек карающего ангела», стремясь «не судить, а понимать»[6]. Необходимо преодолеть стремление исследователей не только к сентенциям идеологического характера, но и к оценкам «по шкале» принятых метатеорий общественного развития. Одной из главных помех для достижения этого является, на наш взгляд, теория упрощенно понимаемого прогрессивного развития.

Во второй трети прошлого века проблема восприятия метаидеи прогресса в философии и методологии истории не стояла так остро, как в настоящее время, но уже историки «Анналов», изучая «темпоральные механизмы» истории, «подчеркнули сложность социального времени, в противовес линейному времени… позитивистской истории»[7]. Э. Трельч справедливо отмечал еще в начале 20-х гг. XX в., что «понятие исторического развития надо резко отличать от существующего в философии истории понятия прогресса и естественно-научного понятия эволюции». Понятие прогресса — «секуляризованная христианская эсхатология, идея универсальной, достигаемой всем человечеством конечной цели, которая перемещена из сферы… трансцендентности в сферу естественного объяснения и имманентности. Эта идея вообще постижима только в вере…»[8] У анналистов, Э. Трельча и других авторов данный тезис был основан именно на требовании отказаться от априори принимаемых схем развития изучаемого процесса или явления[9].

Это совсем не противоречит признанию того, что историческая наука «творится живыми людьми, сыновьями своего времени»[10]. Ученые, связанные с «новой исторической наукой», совсем не страдали отсутствием метаконцептуального научного мировоззрения, некоторые из них (например, Р. Дюби и М. Вовель) подчеркивали влияние идей марксизма на их творчество[11]. К этому времени, по выражению А. Я. Гуревича, век «философской “невинности” исторической науки миновал после того, как усилиями теоретиков была продемонстрирована противоречивость и историческая обусловленность самих применяемых историками понятий,

когда пришлось задуматься над вопросом о том, какова действительная роль познающего субъекта, т. е. историка…», и многими другими методологическими проблемами[12]. Речь шла лишь об отказе от попыток игнорировать не соответствующие той или иной метаконцепции факты источников.

В современную историографическую эпоху мы видим возможность реализации этого принципа в следующем. Надо принимать за основу базовый подход или систему подходов, имеющих не политико-идеологическую, а историко-философскую интегративную составляющую. Использование метатеорий социально-философского характера априори неизбежно в любом случае научно-исследовательского действия[13], но, во-первых, «схема» должна быть не жесткой и «нерушимой», а открытой к развитию в направлении, задаваемом логикой исследования, во-вторых, не только идеологическая (это вполне очевидно), но и философская априорная конструкция не должна становиться инструментом заполнения лакун источниковой информации. Она может приниматься лишь как гипотеза, а не «нечто установленное»[14]. По выражению М. Блока, «причины в истории, как и в любой другой области, нельзя постулировать. Их надо искать…»[15]

Важны также обязательные сомнения исследователя в осознании того, какие аспекты тех или иных походов первичны: онтологические или гносеологические, — и не являются ли данные подходы научными конструктами инструментального характера.

Вернемся к упомянутой метатеории прогресса. Мы «знаем», что традиционализм тормозит прогрессивное развитие социума, а социальная новизна, новизна социальной практики способствует ускорению и модернизации. Соответственно традиционализм не может быть источником развития, а поскольку мы считаем, что прогрессивное развитие так, как мы его понимаем, — это положительное явление, значит, традиционализм, консерватизм и другие ретроградные феномены — это плохо, и снижение их веса в обществе способствует ускорению трансформации социальных процессов.

Но если обратиться к такому в целом хорошо изученному явлению, как р у с с к о е с т а р о о б р я д ч е с т в о, то нам придется со-

вершенно иначе оценивать традиционализм. У староверов традиционализм стал одним из важнейших факторов обновления как в хозяйственной сфере (трудовая этика, предпринимательство), так и в общественно-политической (Гучков, Морозов — тесные контакты со славянофилами, Морозов и Рябушинский — первые из предпринимателей-либералов).

Важно, что в отличие от петровских преобразований указанный процесс имел характер не ломки старого, а органической, хотя и ускоренной эволюции, явившейся частью всемирно-исторического процесса и схожей по социальным и социально-психологическим следствиям с европейской Реформацией. По мнению исследователей, даже некоторые особенности психологического типа ревнителей древнего благочестия были обусловлены в том числе тщательно переработанным и переосмысленным наследием традиционного православия[16].

Тем более это относится к старообрядческой системе ценностей и моральных институтов, в ходе трансформации которых староверы не только остались в формальных рамках догматов, принятых первыми Вселенскими соборами, но и сохранили базовую категориальную систему русского православия, оформившуюся к XVII в. Так, прибыль ради наживы и труд ради собственного благополучия, как и раньше, имели традиционный приниженный статус. Высокой была оценка труда о Господе, сложившаяся также до раскола Русской православной церкви, и т. д. В то же время наполненные новым содержанием старые категории, оставаясь на конфессиональной основе, получили новую жизнь, не связанную непосредственно с религиозными задачами. Фактически возникшие ценности и нормы консолидировались настолько, что распространились на всю хозяйственную деятельность староверов и могли уже не ориентироваться на нужды старообрядческого сообщества. Так, устойчивые установки в ходе объективизации конфессиональных ценностей обеспечили превращение интенсивного и «неумеренного» труда, как и предпринимательского дела, в самостоятельные ценности.

Переработка традиции, формирование конфессионально-этической основы старообрядческого предпринимательства происхо-

дили в процессе реализации стремления к достижению собственных (индивидуума и общности) конфессиональных целей. В то же время они были результатом взаимодействия всех подсистем российского общества — экономических, политических, культурных, психологических. Изменения религиозно-этических нормативов у старообрядцев, соединенные с личностными факторами, легли на подготовленную или готовившуюся почву естественного общественного развития. Недаром начало создания новой системы ценностей и институтов, формирование новых установок и новой системы мотивации хозяйственной деятельности, да и в целом начало превращения староверческой общности в религиозно-экономическую систему совпали по времени с петровской модернизацией.

Дело не только в том, что дальнейшее развитие вышеописанных процессов было бы невозможно без возбуждения соответственных экономических процессов, совершенствования денежного обращения, роста торговли, культурной эволюции, развития всего российского общества. Не менее важным фактором была зрелость российского общества в социокультурном и социально-психологическом аспектах. Социальное поведение личности и общественных групп непосредственно определяется социокультурными компонентами общественной системы и особенностями строя личности, зависящими от уровня развития, типа и прочей специфики конкретной цивилизации. Только на основе достигнутого ко второй половине XVII в. уровня готовности России к модернизации осуществилась возможность реализации некоего движения против религиозных реформ в конфессионально-экономическую общность общенационального масштаба, в свою очередь способствовавшую хозяйственному развитию страны и оказавшую влияние на другие сектора предпринимательства.

Это же относится и к развитию социально-психологических аспектов модернизации. Петровские и постпетровские культурные преобразования не затрагивали подавляющее большинство населения, фактически не ускоряли развитие личности миллионов российских крестьян и городских низов. В те же периоды отечественной истории в старообрядчестве, субъективно ориентированном на за-

щиту конфессиональной и культурной традиции, возникшие ранее тенденции, новые черты личности развивались, приобретая все большее число носителей. Новая личность старовера приобрела массовый характер, оказывая «громадное влияние на весь умственный и нравственный склад» народной жизни, не оставаясь «без значения и на ее экономической стороне»[17].

Другой важной особенностью социокультурной системы старообрядчества стало совмещение и взаимодействие в старой вере новаций и традиционализма, которыми характеризуются как все старообрядчество в историческом аспекте, так и абсолютно все стороны его жизни. Подчас новое в социально-психологических аспектах и формах религиозности старой веры (как в случае с методизмом и сакрализацией повседневности) консервировало традиционализм как черту сознания и веры. Сам лозунг защиты старины, формальное осуждение старообрядцами любых нововведений представляли собой несомненное проявление глубокого традиционализма. Многие авторы отмечали новые явления в старой вере, соглашались, что старообрядчество «в известной мере» выполнило ту же роль, что и протестантизм в Западной Европе», активно участвуя в развитии «капиталистического города и промышленности», и при этом в тех же работах подчеркивали «консерватизм общественных идеалов и быта» старообрядцев[18].

В полной мере это сочетание относится к языку произведений староверов, лингвокультурные особенности которого не только у Аввакума, но и в старообрядчестве XX в. сохранили элементы, «утраченные “общерусским языковым типом”»[19]. Анализ поморских исторических сочинений показал «сочетание традиционных элементов, присущих древнерусским памятникам письменности, и новаторских традиций»[20]. Аналогичной была ситуация, например, в архитектурных формах старообрядческих храмов, часовен и молелен. Так, особенность стилистики Преображенского монастыря обеспечивалась тем, что была использована древняя монастырская схема (квадратный план с собором в центре), но многое (положение в основу градского, а не монастырского поселения, строительство жилых зданий по принципу митрополичьих палат и др.) превращало его в «старообрядческое общежитие нового типа».

Изначальным архитектурным стилем для Преображенского богаделенного дома стала неоготика, модная в конце XVIII в., в сочетании с древними традициями, восходящими не только к древнерусским каменным храмам, но и к деревянной архитектуре[21].

Консервация традиционалистских черт самого типа мышления староверов была так значительна, что можно обнаружить вплоть до XIX в. включительно (особенно у крестьян в отдаленных от центра страны районах и вне городских центров) даже элементы пластического, вещного мышления. Одновременно в том же пермском «Цветнике», где ярко проявилось такое мышление, контент-анализ показал наличие и серьезных новаторских элементов, прежде всего активное вероисповедание, призывы к социальному активизму, обоснование личной ответственности и пр.

Даже в деловой культуре самых передовых старообрядческих хозяев второй трети XIX в. взаимодействовали элементы культуры современного предприятия (в частности, постоянный поиск и изобретение новых экономических ресурсов и пр.)[22] и вполне традиционной хозяйственной культуры.

Это сочетание не было лишь «внешним», оно оставалось сущностной, интегративной чертой системы ценностей старой веры. Вообще сам по себе традиционализм далеко не всегда имеет отрицательное влияние, задерживая развитие социума. Так, не может быть в этом отношении однозначно оценено глубоко традиционное понимание старообрядчеством цели и смысла жизни человека, всей человеческой истории, человеческой культуры как устремления к Богу.

В развитии староверия как конфессионально-экономической общности традиционализм имел объективно инструментальные функции, невольно став одним из орудий эффективной модернизации системы ценностей, институтов и установок. Именно синтез новаций и традиции обеспечил массовое внедрение ценностей и институтов старой веры, а вследствие этого — соответствующих устойчивых установок. Только так возможно было создавать новое, развивая вековые традиции, и не встречать отвержения со стороны консервативных масс. Социология религии утверждает, что сама история религии (как и культуры в целом) развивается

не на основе отмены и устранения, а «через постепенную эволюцию, в которой прежнее достояние взаимодействует с нововведениями»[23]. Поэтому в сочетании осознанной борьбы за старое и неосознанного новаторства нет парадокса, это взаимодействие представляет собой почти универсальное явление.

В этом отношении от старой веры мало чем отличались признанно «обновленческие» течения протестантизма. Признаком архаичного консерватизма и даже противостояния прогрессу часто считалась враждебность со стороны староверов к «новинам» Алексея Михайловича и Петра I, прежде всего к внедрению новой культуры. «Отцы» протестантизма были не менее далеки «от того, что теперь именуют “прогрессом”, бытовых нововведений, вообще “радости жизни”»[24]. Кальвинисты, сыгравшие огромную роль в экономическом перевороте, запрещали концерты, театр, танцы, другие развлечения, развернули борьбу с инакомыслием. По описаниям они отличались «темной простой одеждой... суровой и постной внешностью, неразговорчивые, враждебные всем удовольствиям и всем искусствам, вечно с молитвой, псалмом или текстом писания на устах»[25].

Вообще, в католицизме, протестантизме и других религиозных системах, вплоть до сектантских, присутствует то, что подчас находят лишь в старообрядчестве, — «неизбежный во всякой религии» консерватизм и традиционализм[26]. Э. Трельч и Й. Хейзинга доказывали, что «Реформация вовсе не была зарей современной культуры, и по своей природе и направленности старый протестантизм был продолжением подлинно средневековых культурных идеалов... Средние века все еще продолжали свое существование в старом протестантизме, ибо он безусловно держался принуждающей власти учения и принципиально отвергал светскую культуру, как то делал средневековый католицизм... он появляется прежде всего как обновление и укрепление идеалов навязывающей церковной культуры, как всеобъемлющая реакция средневекового мышления, вновь разрушающего уже достигнутые начальные основания свободной, мирской культуры». М. Лютер, Т. Мюнцер и Ж. Кальвин — «мощные духом личности», но они «очень неренессансны», подчеркивал Й. Хейзинга[27].

В старой вере средневековый традиционализм присутствовал в еще большем объеме. В определенной степени это было связано с поставленными задачами сохранения древнего благочестия, но в старообрядчестве «“охранительная” миссия вовсе не была ретроградной. … Его положительный пафос, конечно, не в ритуализме, не в простом сохранении старины, а в блюдении чистоты Церкви»[28], которая, как считалось, была ослаблена непосредственно перед реформами Никона. Состояние русского православия середины XVII в. отнюдь не понималось как идеал древнего благочестия. Воспроизводя цели кружка «ревнителей», старообрядческие учителя ощущали себя «людьми “обновления”, стремились сообщить “простецам” истину о Боге… “очистить ветхость” во имя духового обновления»[29].

В целом призывы староверов немногим отличались в этом смысле от лозунгов лидеров Реформации, отчетливо выраженных Эразмом Роттердамским в письме к папе, где он требовал не новаций, а в о с с т а н о в л е н и я «истинно христианского благочестия, изрядно пообветшавшего»[30]. И в Средние века в центре «интересов исторических религий стояла драма спасения… они не интересовались социальными переменами как самоцелью. Напротив, эти перемены были им ненавистны, и, когда исторические религии ратовали за реформу, делали они это лишь во имя какого-нибудь предшествовавшего образцового социального строя, возврата к которому и добивались»[31]. Но и позже, в религиозных течениях раннего Нового времени, в старой вере, как и в западно-европейском христианстве, обновление проходило в основном под знаменем защиты старины, возвращения к «истинному» христианству. Оно соответствовало переходному социокультурному типу, в рамках которого речь идет не о традиционной культуре, но о продолжении традиций в новой культуре[32].

Вынужденно чуткие к изменениям окружающей действительности, староверы действительно пришли в ряде случаев к новым интерпретациям старых христианских тезисов и новым институциональным нормам, в прошлом имевшим корни, но не получавшим распространения (как, например, крещение мирянами, канонически обоснованное и встречавшееся раньше в условиях нехватки свя-

щенства на окраинах страны). Взгляд стороннего наблюдателя отразил А. Леруа-Больe: «Из старых книг… они [староверы] вытаскивают новые идеи, которые бы возмутили первых расколоучителей»[33]. Первоначальная оборонительная позиция оказалась тесно связанной со стремлением к выживанию и адаптации, а значит, к переменам и преобразованиям.

При этом, в отличие от протестантизма и в определенной степени католицизма, старообрядцы оставались в принципе в рамках традиционной православной догматики, не изменяя ее. Даже наиболее радикальные беспоповские согласия старообрядчества «ничего по существу своей доктрины не несли реформационного или протестантского, хотя по форме и могли напоминать реформацию»[34]. Новации в вопросах канонического права возникали прежде всего в беспоповских согласиях лишь в тех случаях, когда ревнители древнего благочестия, державшиеся при этом старого, «лишались возможности прямо использовать… традиционные нормы канонического права»[35]. Так, беспоповцы, в отличие от протестантов, не отвергали таинств, но не могли осуществлять их в связи с их недоступностью в условиях, когда, с их точки зрения, исчезло правильное священство и т. п. Но и здесь староверы всеми силами пытались привязать возникавшие нормы к традиции, что и порождало активную полемику. Механизм изменения демонстрирует трансформация концепции трудовой аскезы. В старой вере был спасителен, как и в раннем православии, только труд о Господе, обычная работа служила лишь поддержанию жизни человека и его близких. В то же время любой труд, результаты которого или их часть предназначались религиозной общине, всему сообществу, вере, признавался таким душеспасительным трудом Бога ради. Выстраивалась последовательность: старый тезис — новая интерпретация — новый институт — новые установки — изменения социальной практики.

Таким образом, исторический материал со всей очевидностью не укладывается в рамки метатеории прогресса. Ее применение априори искажает историческую реальность, реконструируемую в наших исследованиях. И это не единственное препятствие на пути к созданию гомоморфных историографических моделей.

Не вызывает сомнений, что необходимо обеспечить возможность изменения, адаптации профессионально-исторического категориального языка к «языку» изучаемых эпох, «языку» процессов и явлений, ставших объектами исторических исследований.

Речь идет не столько о лексике «языка» исследования. Главное — необходимые изменения в его структуре, а именно адаптация синтаксиса, морфологии и семантики историографии к языку изучаемой эпохи. Это не значит буквально, что историкам XVII в. следует писать о том, что в основе перехода в новую историческую эпоху, ускорения развития российского общества второй половины столетия находились не «объективные процессы цивилизационного развития», а «Благодать Божия, лежащая на православном народе». Это не отказ от перевода, а готовность изменять наконец-то в соответствии с фактами источников современные представления о факторах и механизмах развития общества.

Следует не просто признать, но реализовать в исследованиях положение о том, что концепции и метаконцепции все-таки вторичны по отношению к доступной нам информации о социальных процессах и явлениях прошлого. Необходимо, чтобы буквальный «исторический перевод», пусть не совсем точный, хотя бы подстрочник, иногда калька с конкретно-исторического «языка», менял не столько лексику, как это происходит при синхронных межкультурных контактах, но грамматику современной нам профессиональной знаковой системы, отражающей в работах историков социально-историческую действительность.

Надо переходить от диктата по отношению к прошлому к полноценному диалогу с ним.

---

[1] См.: *Кравченко А. И.* Культурология: Слов. М., 2000. С. 265.

[2] См.: Введение в этническую психологию / Под ред. Ю. Л. Платонова. СПб., 1995. Первые культурные ассимиляторы были разработаны психологами университета штата Иллинойс в начале 60-х гг. под руководством Г. Триандиса. Они были предназначены для американцев, взаимодействующих с арабами, иранцами, греками, тайцами, а также для белых и афроамериканцев. Создатели модели ставили своей целью за короткое время дать обучающимся как можно больше информации о различиях между двумя культурами и остановились на программиро-

ванном пособии с обратной связью, позволяющем сделать его читателя активным участником процесса обучения. Культурные ассимиляторы состоят из описаний ситуаций (до ста), в которых взаимодействуют персонажи из двух культур, и четырех интерпретаций поведения персонажей каждой ситуации («каузальных атрибуций о наблюдаемом поведении»). При подборе ситуаций учитываются взаимные стереотипы, различия в ролевых ожиданиях, обычаи, особенности невербального поведения и многое другое. Особое внимание уделяется ориентированности культуры на коллективизм или индивидуализм.

[3] См.: Этнопсихология и смежные дисциплины [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://ethnopsyhology.narod.ru/project.htm.

[4] *Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего. М., 1997. С. 74.

[5] Несмотря на то что сейчас историография пестрит аналогичными высказываниями и их можно оценивать как трюизм, в реальных исследованиях, в том числе крупных ученых, тезис часто остается простой декларацией. Так, в изучении истории Древней Руси, по свидетельству И. Н. Данилевского, «в подавляющем большинстве случаев историк (и/или литературовед) исходит из неявной предпосылки, будто мышление летописца тождественно мышлению исследователя. …Древнерусскому книжнику отказывают даже в религиозном мировоззрении» (см.: *Данилевский И. Н.* От интерпретации к пониманию: Традиции и перспективы // Диалог со временем: Альм. интеллект. истории. Вып. 4. М., 2001. С. 202).

[6] *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 82.

[7] Попробуем поставить опыт // «Анналы» на рубеже веков: Антология. М., 2002. С. 16.

[8] *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 50.

[9] См.: *Febvre L.* Le probleme de l'incroyance au XVIe siecle: La religion de Rabelais. P., 1942. P. 10; *Февр Л.* Неверно поставленная проблема // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 490-491.

[10] *Февр Л.* Суд совести истории и историка // Февр Л. Бои за историю. С. 22.

[11] См., например: *Дюби Ж.* Мое отношение к Марксу // Фр. ежегодник, 1983. М., 1985. С. 45; *Вовель М.* Ментальность // 50/50: Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 459.

[12] *Гуревич А. Я.* М. Блок и «Апология истории» // Блок М. Указ. соч. С. 189.

[13] Неизбежность этого в рамках методологического синтеза в исторической науке аргументирована (в частности, группой исследователей Томского государственного университета — см.: Методологический синтез: Прошлое, настоящее, возможные перспективы. Томск, 2002. С. 5—7, 43—67).

[14] См.: *Блок М.* Указ. соч. С. 112.

[15] Там же.

[16] См.: *Меняйленко М. К.* О социальном значении духовного опыта старообрядчества // Старообрядческая культура Русского Севера. М.; Каргополь, 1998. С. 57.

[17] Цит. по: *Пашков А. М.* Старообрядчество Русского Севера в трудах А. С. Пругавина 1879—1880 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С. 167.

[18] Некоторые вопреки собственной логике добавляли, что в старообрядчестве «все было традиционно»; у Аввакума, выражавшего взгляды патриархального крестьянства, невозможно найти не только признаков Нового времени, но и «переходного звена» и т. п. (см.: *Проворихин А. С.* Московское старообрядчество. М., 1912. С. 65; *Миловидов В. Ф.* Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1968. С. 41; *Клибанов А. И.* Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 76—98; *Рогов А. И.* Народные массы и религиозные движения в России второй половины XVII в. // Вопр. истории. 1973. № 4. С. 43; и др.).

[19] *Маерова К. В.* Отражение «картины мира» языковой личности алтайских старообрядцев // Старообрядчество... С. 327.

[20] *Гурьянова Н. С.* Поморские исторические сочинения XVIII в. // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 101.

[21] См.: *Васильев А. В.* Архитектура Преображенского старообрядческого богаделенного дома: Традиции и новации // Старообрядчество... С. 305—310.

[22] В терминологии историка и теоретика предпринимательства А. Д. Чандлера (см.: *Chandler A. D.* La main visible des managers: Une analyse historique. P., 1988. P. 81).

[23] *Ерасов Б. С.* Социальная культурология. М., 1998. С. 372.

[24] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 69.

[25] *Поршнев Б. Ф.* Кальвин и кальвинизм // Вопр. религии и атеизма. 1958. № 6. С. 99—100.

[26] См.: *Мельников Ф. Е.* Современные запросы старообрядчества. М., 1991. С. 116. Вообще не стоит преувеличивать модернизм современного общества даже в самых передовых странах. Социологи предлагают «постоянно помнить о том, что даже в самых развитых обществах нижний слой примитивного и архаичного все еще очень силен: он господствует в жизни многих людей и присутствует в душе каждого из нас» (*Белла Р. Н.* Социология религии // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы. М., 1972. С. 280).

[27] См.: *Хейзинга Й.* Проблема Ренессанса // Хейзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. М., 1997. С. 327, 328. (Да и сам Ренессанс, писал Й. Хейзинга, «был гораздо более “средневековым”, чем он обычно видится».)

[28] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1, ч. 1. Л., 1991. С. 52—53.

[29] *Бахтина О. Н.* Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999. С. 189.

[30] *Хейзинга Й.* Указ. соч. С. 334.

[31] *Белла Р. Н.* Указ. соч. С. 273.

[32] См, в частности: *Hendrix S. H.* Tradition and Authority in the Reformation. Aldershot, 1996.

[33] *Leroy-Beaulieu A.* L’Empire des Tsars et les Russes. Vol. 3. P., 1889. P. 452.

[34] *Рогов А. И.* Указ. соч. С. 43.

[35] *Мальцев А. И.* Проблема чиноприема новообращенных в сочинениях старообрядцев-беспоповцев XVIII — начала XIX в. // Старообрядчество... С. 474—481; см. также: *Покровский Н. Н.* Традиции и новации в духовной жизни российского старообрядчества // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 6—12.

В. В. Высокова

СЕМИОТИКА: ПРАКТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА (НА ПРИМЕРЕ СМЕХОВОЙ КУЛЬТУРЫ)

Развитие современного научного знания с конца 80-х гг. XX в. определяется глобальными изменениями геополитической структуры мира, эпистемиологической революцией и сложным формированием новой гуманистики. Если рассматривать эти процессы через призму отечественной действительности, ситуацию можно интерпретировать как противоречивое вхождение российской культуры в постиндустриальное пространство. Основополагающим качеством новой жизни стали относительная внутренняя и внешняя свобода человека. Наряду с этим современная цивилизация характеризируется техногенностью культурного пространства. Компьютер заменил людям человеческое общение, устная речь уступила место компьютерному тестированию. Но сделало ли это человека счастливей? Живут и бытуют симулякры симулякров. Среднестатистический человек заплутал в этом мире. Всеобщая меморизация, резкий переход от футурологической идеологии к презентизму — знак эпохи — естественная реакция человека.

К слову сказать, простых эпох не бывает. Однако социально-экономический и политический кризис российской цивилизации на рубеже 80—90-х XX в. остро актуализировал экзистенциальную проблему выживания человека, интеллектуального и физического его самосохранения. Исследование проблем морально-этической

© В. В. Высокова, 2008

устойчивости и свободы человека предприняла интеллектуальная история, взяв в качестве предмета анализа предпочтения, интересы, «выборы» человека. Современное состояние интеллектуальной истории четко отражает смещение акцентов в миропонимании современных людей: не человек создан для общества, а общество создано для человека. Общая антропологизация характерна как для историографических практик, так и для «внутреннего» преображения современного человека.

Семиотический анализ — метод анализа этих «тонких» материй. Не случайно он пришел из языкознания и литературоведения (Ф. де Соссюр, Н. С. Трубецкой, Р. О. Якобсон), получив развитие в других областях искусства (У. Эко). Этическая и эстетическая составляющая жизненного мира человека становится доминантой современной гуманистики. Мир чистогана, деньги как мерило ценности должны уступить место естественно-витальным ориентирам существования человека. Сегодня это вопрос выживания цивилизации. Либерализм во многом исчерпал свой прогрессивный потенциал. Герменевтическая основа интеллектуальной истории чутко отражает данные процессы, что является общим для интеллектуальной истории и семиотики. По большом счету, в центре исследовательских практик семиотики — проблемы перевода, толкования и понимания текстов. Очевидно сходство задач семиотики и истории в ее классическом понимании.

Первыми на поле языкового перевода оказались «зарубежники». Им приходилось иметь дело с древнегреческими текстами, текстами других неродных им народов. В этом случае практика перевода часто затемнялась трудностями перевода с русского на английский, французского — на японский etc. И лишь с оформлением семиотики как самостоятельного раздела гуманитарного знания было осознано, что недостаточно владение только языком. Требуется более высокий уровень интеллектуально-ментального «перевода». Еще переводчики античного мира широко обсуждали вопрос о степени близости перевода к оригиналу. В научном плане проблема «переводимости» исторических источников была поставлена в работах историков неокантианского направления И. Дройзена, В. Дильтея, А. С. Лаппо-Данилевского в конце XIX — начале

XX в. Основы научной теории «перевода» стали складываться лишь в поле формирования междисциплинарного подхода, в русле «новой исторической науки». Именно семиотика обозначила проблему перевода в качестве самостоятельного предмета исследования. И уже в 60—70-е гг. XX в. все более четко стали осознавать, что основные трудности интерпретации и весь характер «переводческого» процесса обусловливаются расхождениями в структурах, правилах функционирования языков и культурных кодов, участвующих в этом процессе.

Историки смогли познакомиться с семиотическим подходом через литературоведческий анализ художественных произведений, сделанный В. Я. Проппом, Ю. Н. Тыняновым, М. М. Бахтиным и рядом других авторов. Следует особо отметить Ю. М. Лотмана, который «открыл» для историков историка Н. М. Карамзина, феномен декабризма. Без сомнения, этот метод требует серьезной историко-филологической подготовки, а эта традиция, к сожалению, в значительной степени была утеряна отечественной историографией в советский период. Современный отечественный историк плохо знает языки, мало знаком с концепциями «тотального диктата» языка, «смерти» автора, семиозиса — «свертывания» исторического контекста в знаковые «фигуры», выраженные в языковых формах.

В качестве иллюстрации семиотического подхода в данной работе был избран такой знак, как смех. Речь идет об одной из универсалий человеческой природы, которая по-разному окрашена в различных культурах и приобретает в несхожих языках то одни, то другие коннотации[1]. Но, подчеркнем, речь идет о человеческой универсалии. Психология смеха, его спонтанность, эмоциональность, сила его раскрепощающей свободы делают смех необыкновенно актуальным и привлекательным для исследователей. Интуитивно каждым осознается гиппократовская философия смеха, сводимая к учению о целительной его силе.

Основополагающим сочинением в данном исследовательском поле можно считать работу А. Бергсона «Смех в жизни и на сцене»[2], где были развиты положения о природе смеха в жизни и литературе, согласующиеся в целом и частностях с явлением

комического. По остроумному объяснению А. Бергсона, наш смех есть выражение радости нашего осознанного бытия, той радости жизни, которая невольно вспыхивает в нас, когда перед нами является нечто, свидетельствующее, что пред нами живая и полная жизнь была только что нарушена вторжением в эту жизнь какого-либо мертвого, косного, механического, автоматического начала.

Интересны и наблюдения известного ученого В. Я. Проппа, который писал, что имеется некая исторически сложившаяся национальная дифференциация смеха: «Можно сказать, что французский смех отличается изяществом и остроумием (Анатоль Франс), немецкий — некоторой тяжеловесностью (комедии Гауптмана), английский — иногда добродушием, иногда едкой насмешкой (Диккенс, Бернард Шоу), русский — горечью и сарказмом (Грибоедов, Гоголь, Салтыков-Щедрин)»[3]. Исследования историками мира эмоций, форм поведения, карнавала, шаривари нашли свое освещение в работах М. М. Бахтина, Ж. Ле Гоффа, Р. Дарнтона. Анализ средневекового мира дает, по большому счету, безрадостную «смехопанораму», отражающую трансформацию «жизненного мира» человека «с небес на землю»[4].

Очевидно, что каждый народ имеет собственные представления о том, что смешно. В представлениях о смехе как в зеркале отражаются особенности национального характера, менталитета. Существует достаточно обширная литература об о с о б е н н о с т я х р у с с к о г о с м е х а, где подчеркивается его доброта, человеколюбие. Три великих произведения определяют русскую литературную смехопанораму: это «Горе от ума» А. С. Грибоедова, «Ревизор» Н. В. Гоголя и дилогия «Двенадцать стульев» и «Золотой теленок» И. Ильфа и Е. Петрова. Общими для них являются высокая цитируемость и необыкновенная живучесть. Но эти три произведения проявляют другую сторону русского смеха — с а т и р и ч е с к у ю и о б л и ч и т е л ь н у ю, злую и беспощадную. Живучесть этих произведений указывает на присутствие огромного потенциального заряда такого рода в национальном сознании русских людей.

Дилогия И. Ильфа и Е. Петрова является любимым произведением многих миллионов наших соотечественников, она вдохновила выдающихся советских режиссеров Михаила Швейцера и Леонида

Гайдая на ее экранизацию. Цитируемость этого произведения без сомнения является самой высокой сегодня. Наша задача на основе романов «Двенадцать стульев» и «Золотой теленок» реконструировать эпоху первого десятилетия социализма в России, современниками которой были авторы. В качестве основы для анализа были использованы работы Ю. К. Щеглова о романах И. Ильфа и Е. Петрова[5]. Сочинения этого исследователя имеют неоднозначные отзывы[6]. Однако несомненным остается факт, что автор предпринимает серьезный анализ романов, который дает пищу для размышлений и не может быть обойден вниманием в научном анализе.

Советская литература 20-х гг. XX в. — уникальное явление с точки зрения как развития русской литературы, впитавшей традиции русской классики, так и исторической эпохи. Эпоха новых возможностей, казалось бы беспредельных, была полна человеческого энтузиазма и радости, ожидания справедливого устройства, где каждому будет по его потребностям, а труд — по возможностям. Крушение большевистского мифа, издержки реализации прекрасной доктрины остро переживались литераторами второй половины 20-х гг. XX в. Все яснее осознавалась убогость, усеченность «младенца» революционных преобразований. В литературе этого периода присутствует и романтическая идеализация В. Катаева («Время, вперед!»), и антиутопия Е Замятина («Мы»), и явное осуждение происходящего в сочинениях И. Бабеля и М. Булгакова, и злой сарказм М. Зощенко. Лишь И. Ильф и Е. Петров «читают» действительность, не давая ей оценочной характеристики. Читателя поражает и захватывает веселая непринужденность авторов. В этом-то и кроется феномен благополучной судьбы дилогии во взаимоотношениях с советской властью.

Кроме того, амбивалентный образ социализма, отражавший представления авторов, также обеспечил идеологическую устойчивость романов. В дилогии присутствует как идеальный план социализма (стройки, заводы, полярный летчик Севрюгов, образ Турксиба, являющийся олицетворением движения вперед), так и его реальный план (бюрократический аппарат, неэффективность хозяйственной жизни, отсутствие товаров и удобств, господство фразы, лозунга, штампа, стадность пропагандистских и прораб-

точных кампаний). Во втором романе нависает тень чистки «критиков» социализма (кампания в «Геркулесе»), которая становится школой лицемерия, взаимной травли, доноса. И, может быть, самые неприятные черты нового человека социализма, которые выявляют авторы, — это ограниченность, малокультурность, недоразвитость и примитивизм.

Мимикрия людей в ситуации социалистических преобразований становится неиссякаемым источником комических положений и острот. «Двенадцать стульев» — это собрание комических уловок подхалимов и халтурщиков или просто недалеких людей. «Золотой теленок» — это борьба за выживание геркулесовцев (которые испытывают страх), старика Синицкого (растерянность), художников и журналистов (суета и суматоха). По большому счету, это встреча двух эпох, когда происходит утилизация старого мира, а пока еще — нелепое сочетание старого и нового («купающаяся колхозница»). Главный герой — Остап Бендер, персонаж, исследующий фундаментальные проблемы свободы и морального выживания, который находится в ситуации невовлеченности в этот новый мир. Образ проходимца, сочетающего в себе характеристики плута и демона, обеспечивает ему этот статус и делает свободным в оценочных характеристиках героев и ситуаций.

«Грузите апельсины бочками. Братья Карамазовы» — нелепый текст телеграммы, одновременно смешной и точный в отношении характеристики советской послереволюционной действительности. Произведения Ильи Ильфа и Евгения Петрова говорят языком улицы: «Иван Грозный отмежевывается от сына», «кто сказал *а*, должен сказать *бе*» и т. п. Дилогия несомненно является достоверным историческим источником эпохи социализма 20-х — начала 30-х гг. XX в. и позволяет анализировать социальные статусы и роли, процесс «выживания» человека в переломную эпоху. И в нашем случае сделано это выразительными средствами комического, смешного и с непринужденным весельем.

---

[1] См.: *Аверинцев С. С.* От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993. С. 341—345.

[2] См.: *Бергсон А.* Смех в жизни и на сцене. СПб., 1900.

[3] *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 18.

[4] См.: *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001; *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.

[5] См.: *Щеглов Ю. К.* Комментарии, 1991. М., 1995.

[6] См., в частности: *Фрезинский Б.* «История сердцебиения» Ю. Щеглова с домыслами, преувеличениями, ошибками и проч. // НЛО. 2005. № 73.

Ю. Е. Комлева

ПРОБЛЕМЫ И МЕТОДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА

Перевод как вид творческой и научной деятельности не только неразрывно связан со знанием языков, но и предполагает внутреннее соприкосновение двух языков и двух культур, проникновение в мир культуры иноязычного народа, взгляд на его духовные ценности глазами представителя другой культуры. Перевод исторических источников является разновидностью перевода и в то же время особым видом научной деятельности, формирующим основу исторического исследования, результатом которого должно явиться создание нового по отношению к оригиналу текста, передающего по возможности полный объем содержания источника.

В связи с неизбежными различиями между культурой отправителя, к которой принадлежит источник, и культурой воспринимающей среды, в которой возникает перевод, сам текст источника предстает как двойное параллельное восприятие собственной и «чужой» систем взглядов на явления и предметный мир. При этом автор источника и переводчик как определенные личности обладают своим собственным мироощущением, разной степенью образности мышления, эмоциональности и т. д., что накладывает отпечаток и на источник, и на его перевод и часто приводит к появлению противоречий между ними. Таким образом, миссия переводчика заключается в том, чтобы понять культурный фон языка

© Ю. Е. Комлева, 2008

источника и реализовать свой индивидуальный способ передачи интенций автора, при этом как можно более искусно и точно сблизив два различных языка, две различные культуры.

Реализация этой задачи выполняется в двух направлениях:

1) воссоздание реальной действительности «чужой» среды;

2) переосмысление фактов этой действительности и описание их средствами, удовлетворяющими восприятие иноязычного адресата.

Для воссоздания реалий «чужой» среды, содержащихся в тексте источника, требуется детальное изучение особенностей ее культурного и исторического развития. При воспроизведении этих реалий возникают существенные трудности в аспекте передачи семантики единиц, связанные с культурными, историческими, этнографическими и другими различиями народов, говорящих на данных языках. В процессе перевода происходит сопоставление различных языковых систем и разных культур, требующее прагматической адаптации текста перевода, которая способна передать иноязычному читателю весь объем информации и вызвать у него реакцию, достичь которой намеревался автор источника. Таким образом, переводчик должен проникнуть в тайну «духа» другого языка и помочь восприятию предметного текста и кодов иной культуры.

В таких случаях эффективность при переводе с одного языка на другой может обеспечить только комплексный подход, который учитывает и лингвистический, и культурологический, и исторический, и философский, и другие аспекты[1].

Очевидно, что практика исторического перевода находится в сфере деятельности двух профессионально подготовленных исследователей — историка и переводчика. Однако в системе образования в круг предметов для подготовки профессиональных переводчиков не включаются исторические дисциплины, а для подготовки профессиональных историков — основы теории перевода и лингвистические науки. Тем не менее, как было показано выше, адекватный перевод исторического текста не может быть выполнен на должном уровне без глубоких знаний истории соответствующего периода и страны, с одной стороны, и без умений и навы-

ков переводческой деятельности — с другой. При решении данной проблемы нам представляется все же более целесообразным изложение профессиональному историку основных законов и методов перевода, чем «погружение» профессионального переводчика в историю.

Итак, при переводе исторического источника, помимо хорошего понимания переводимого текста, необходимы:

1) знание лексики и грамматики как языка источника, так и языка перевода, их лингвистических особенностей;

2) способность воспроизвести информативное содержание: передать возможно более полно смысл, реконструировать культурный и исторический контексты;

3) способность воссоздать стиль, композицию и атмосферу оригинального текста в зависимости от вида источника (официальные, публицистические, личного характера): итоговый текст должен легко читаться и быть понятным, раскрывать смысл сокращений, аллюзий, идиом и афоризмов.

Рассматривая несовпадение языковых картин мира разных народов, а также отдельных личностей, известный испанский философ Х. Ортега-и-Гассет писал, что «утопично верить в то, что два слова, принадлежащие к разным языкам и данные нам в словаре как перевод одного другим, в точности соответствуют одному и тому же предмету. Поскольку языки сформировались в различных ландшафтах и отражают различный человеческий опыт, такое несоответствие естественно. Так, ошибочно утверждение о том, что испанец называет “bosque” то же самое, что немец называет “wald”, и, тем не менее, словарь сообщает нам, что и то и другое означает лес... Интуитивно мы ощущаем огромную разницу между двумя этими реальностями. Она настолько велика, что не соответствуют друг другу не только сами реальности, но и почти все вызываемые ими интеллектуальные и эмоциональные отклики»[2].

Американский этнолог и культуролог Лесли Уайт разработал уточняющий исторический подход, при котором создается история культуры данного этноса, где способы образования значений в оригинале и переводе различны. Проблема рассматривается с двух позиций: «язык — культура — автор», с одной стороны,

и «язык — культура — автор — переводчик», с другой. При этом ключевыми вопросами становятся:

1) историко-социальные проблемы происхождения источника;

2) содержащиеся в нем этнологические и культурные реалии, куда входят:

а) этические категории,

б) религия, философия, психология,

в) риторика,

г) ключевые концепты культуры: земля/дом, жизнь/смерть, мудрость/сострадание и т. д.,

д) национально-языковые элементы — авторские ремарки,

е) фразеологизмы, пословицы и поговорки и их функционально-семантические особенности,

ж) теонимы, топонимы, антропонимы,

з) мифы, легенды, народный юмор, манера сказа.

Учет данных факторов крайне полезен в практике исторического перевода, поскольку дает представление о специфике мышления, системе ценностей, нравственных качествах, уровне культуры и мировоззрении конкретного народа в конкретную эпоху. Важно помнить, что искусственное привнесение в самобытный мир того или иного текста новых умозрительных идей, далеких от исторических корней и картины мира данного народа, может повлечь за собой потерю смысла содержания источника.

Неизбежным приемом при переводе, если время создания источника значительно дистанцировано от времени выполнения перевода, является историческая стилизация — сознательное, последовательное и целенаправленное проведение художником слова характерных особенностей стиля, присущего той или иной эпохе, а также передача этих особенностей в переводе[3].

Рассмотрим ситуации, в которых переводчик может столкнуться с необходимостью в исторической стилизации:

1) источник написан языком, соответствующим времени его создания, которое значительно дистанцировано от времени выполнения перевода;

2) наряду с тем, что время создания источника значительно дистанцировано от времени выполнения перевода, его автор

к тому же сознательно прибегает к использованию архаизмов для передачи реалий эпохи, предшествовавшей написанию текста источника.

Естественно, что переводческие стратегии в разных ситуациях различны. Исследователи сходятся в том, что при переводе исторических текстов можно пойти двумя путями: «приблизить время источника», т. е. прибегнуть к историзации, или модернизировать текст и тем самым «отдалить время источника»[4]. На основании того факта, что текст источника создавался для современного читателя современным ему языком, большинство исследователей делают вывод, что и перевод должен быть выполнен современным переводчику языком, «хотя бы и с таким отбором словарных и грамматических элементов, которые в известных случаях позволяли бы соблюсти нужную историческую перспективу»[5]. Российский филолог В. С. Виноградов утверждает, что «осовременивание» при переводе позволяет подлиннику продолжать активную жизнь спустя века[6]. Другой отечественный ученый, И. А. Кашкин, говорит о праве переводчика прочесть источник глазами нашего современника, праве на современное отношение к образу при сохранении, естественно, стилистического своеобразия и исторической достоверности[7].

Когда же исследователь переводит текст источника намеренно архаизированным языком, архаичный язык становится элементом художественной формы, приобретая содержательность, чуждую авторскому замыслу. Также рекомендуется избегать и избыточных модернизмов (житель Англии XIV в., разумеется, не может «ездить в командировки», «заниматься чем-либо без отрыва от производства», «решать проблемные вопросы» и пр.)[8].

Наиболее оптимальным выбором стратегии исторического перевода, очевидно, будет золотая середина между модернизацией и историзацией, смешение двух типов[9].

При создании текста перевода, адекватного тексту источника, важно помнить, что пространственная и временная дистанции, отделяющие источник и перевод, неизбежно влекут за собой культурные сдвиги, которые необходимо принимать во внимание[10]. Поэтому актуальной задачей исторического перевода является по-

строение модели, описывающей параметры первичной и вторичной коммуникации в координатах времени и пространства, отражающей различные аспекты взаимосвязи времени, пространства и культуры текста источника и текста перевода.

Вообще, проблемы «времени в культуре» так или иначе касаются многие исследователи. Так, например, А. Попович отмечает, что культурный код, имеющийся в тексте источника, чаще всего не совпадает с культурным кодом, реализованным в тексте перевода (запаздывание или опережение культуры)[11]. Культуры и языки разных народов развиваются разными темпами, а значит, язык, скажем, источников английского Возрождения XVII в. не найдет аналога в русской литературе XVII—XVIII вв.[12]

Выход из данной ситуации теоретики перевода видят в том, чтобы при переводе на русский язык текстов, написанных несколько веков назад, передача исторического колорита осуществлялась языковыми средствами, характерными для более поздних периодов[13]. Однако при этом переводчик должен обязательно ориентироваться на постоянные явления языка, т. е. на явления, которые остаются в языке на протяжении веков. Ориентация на временное же в языке — крайне нежелательный метод при стилизации[14]. Исторический колорит эпохи создается ни в коем случае не использованием устарелых слов, малопонятных или вообще непонятных современному читателю, а умелым использованием всех имеющихся средств стилизации[15]. Еще одно важное условие, которое необходимо соблюдать при переводе исторического источника: не злоупотреблять архаизмами, имеющими сугубо национальную окраску[16].

Таким образом, в первой из вышеперечисленных ситуаций, когда автор источника описывает реалии своего времени и не прибегает сознательно к употреблению архаизмов, осуществление перевода при помощи средств современного языка и одновременном сохранении временной дистанции достигается:

— отсутствием явных модернизмов,

— установкой на постоянное в языке,

— использованием лексических анахронизмов, доступных читателю.

Переводчику в этом могут помочь:

1) грамматические средства стилизации: архаичные формы управления (*знал бургундцев **за** людей, охочих до ссоры*, *приобщиться **святых тайн***), устаревшие сочетания глаголов в личной форме с субъектным инфинитивом (***имел в виду принести** покаяние*) и др.;

2) архаичные синтаксические средства: большое число отглагольных существительных, многие из которых неупотребительны сегодня (*оставив **сказывание** «отче наш»*, *мы хотим себе **благоуспеяния***), порядок слов, характерный для сказа и ассоциирующийся у читателя с чем-то, носящим оттенок древности (*сказала тогда*, *весело отвечала ему*), типичный для послепетровских времен и заимствованный из немецкого языка порядок слов в придаточном предложении, так называемая рамочная конструкция (*воспоминание о прошлой чумной смертности, скорбной для всех, кто ее видел или другим способом познал*, *совсем так, как огонь охватывает сухие или жирные предметы, когда они близко к нему подвинуты*), большое число причастных оборотов, которым современный русский язык предпочтет придаточное (***могущая** последовать опасность*, *некий сэр Чеппарелло из Прато, часто **хаживавший** к нему в Париже*)[17].

При этом переводчик волен пользоваться архаизмами самых разных эпох, выбирая в качестве стилистического ориентира такой период в истории русского языка, который соответствует языку эпохи, описанной в источнике, так как календарное время может и совпадать со «временем в культуре»[18].

Вторая ситуация, когда автор намеренно использует употребление архаизмов в качестве приема для описания эпохи, предшествовавшей созданию источника, накладывает на перевод определенные трудности и придает ему свои особенности. Осуществляя перевод такого источника, исследователь должен перенести в текст перевода стилистический контраст между двумя вполне определенными эпохами, отраженными в источнике[19]. Исторический колорит более ранней эпохи может быть успешно передан опять же при помощи различных языковых средств, характерных для опи-

сываемого периода, использования в меру архаичных выражений и конструкций и отказа от модернизмов и очевидных анахронизмов. Для передачи стилистического контраста с позднейшей эпохой допускается бульшая частотность архаизирующих средств[20].

Кроме того, существенную сложность при историческом переводе создает ряд его отличительных характеристик, в связи с которыми стандартные правила и законы перевода не могут быть применены. Для таких случаев хочется предложить ряд практических рекомендаций, поскольку, к сожалению, пока не существует каких-либо фундаментальных общих трудов, посвященных данной проблеме.

• Один из основополагающих законов общей теории перевода гласит, что имена собственные нельзя переводить ни в коем случае, их следует калькировать в русский язык путем транскрипции (так, как они произносятся на языке оригинала) либо, в крайнем случае, если транскрипция представляет сложность, — путем транслитерации (заменой, допустим, латинских букв соответствующими им буквами кириллицы согласно установленному образцу). Однако работа с историческими источниками показывает, что перевод имен собственных был не только обычной практикой в Средние века, но сохраняется и до сих пор.

Например, имена средневековых королей и королев Западной Европы изменяются в соответствии с тем языком, на котором написан источник (французская королева *Алиенора Аквитанская* в испанских источниках именуется *Леонорой Аквитанской*, в английских — *Элеонорой Аквитанской* или *Элеонорой Английской*). Имена и фамилии знаменитых деятелей и философов Средневековья и Нового времени чаще всего переводились на латынь, и они становились известными свету уже под переведенными именами (*Филипп Меланхтон*, автор «Аугсбургского исповедания» времен Реформации в Германии: *Меланхтон* — на самом деле всего лишь перевод на греческий его фамилии *Schwarzerd* (нем.), *Melanchton* (гр.) — «черная земля»).

В случае с именами правителей и широко известных людей профессиональному историку легко догадаться, о ком ведется речь

в источнике, и в переводе он, сверившись с династическими таблицами и традицией русскоязычного написания, использует то имя, под которым историческая личность вошла в отечественную историографию. Но очень часто в Средние века и Новое время переводились имена и малоизвестных нам людей, и не только на латынь, но и на любой другой язык, на котором написан источник (например, германский князь *Цвейбрюккен* во французских источниках именуется князем *Депон*: *Zweibrucken* (нем.) — *Deux Ponts* (фр.) — «два моста»). Здесь переводчику необходимо сначала провести некоторый род исследования для установления личности, о которой идет речь в источнике, и дать в переводе такое имя, под которым она известна русскоязычному читателю, либо использовать имя, указанное в источнике, но в комментарии представить необходимые пояснения («такой-то, в Европе известен как…»), если же эта личность неизвестна отечественной историографии, самому впервые ввести русскоязычное написание имени, желательно путем транслитерации с оригинального языка. Важно помнить, что недостаток внимания, уделенного этому вопросу, может привести к искажению информации, содержащейся в источнике, или даже полной потере его смысла.

• Другой преградой на пути исследователя, работающего с историческим источником, являются географические названия и названия исторических событий. В первом случае рекомендуется обратиться к существующим географическим указателям. Но прежде всего следует разобраться, о каком именно месте или факте идет речь, так как очень часто географические объекты и исторические события известны под разными названиями. Например, оккупация Мехико 1847 г. генералом США У. Скоттом в американской историографии носит название *Мексиканской войны*, в Мексике же известна как *Техасская война*, в ходе которой войска У. Скотта перешли *Рио Гранд* — реку, называемую в Мексике *Рио Браво*. Точно также событие, называемое по-французски *мексиканской кампанией*, по-испански звучит как *французская интервенция*. Ряд современных исследователей советуют уважать терминологию изначального языка, а не источника[21], однако

нам кажется, что для исторического исследования важнее сохранить дух, атмосферу переводимого документа, чем соблюсти принципы политической корректности.

При смене правящих режимов и идеологий географические объекты часто получали новые имена или же им возвращали прежние (*Санкт-Петербург — Ленинград*, *Варна — Сталин*, *Хемниц — Карл-Маркс-Штадт*, *Гданьск — Данциг* и пр.) Чтобы читатель мог получить информацию, содержащуюся в источнике, переводчику необходимо в комментарии привести название места в той форме, в которой оно знакомо читателю, сопроводив краткой исторической справкой. Если же в тексте источника стоит одно название, но в соответствии с датой должно стоять другое, то переводчику необходимо провести дополнительное исследование и также указать его результаты в комментарии к переводу.

Еще один момент, на который следует обратить внимание: как имена собственные, так и географические названия и исторические события могут использоваться иносказательно — как аллюзии, аналогии, метафоры, метонимии и др. (*В Берлине считали…* — «При дворе прусского короля считали», *Соломон приехал в Потсдам…* — «Фридрих II Великий приехал в Потсдам» и пр.) В тексте исторического источника также может встретиться игра слов, идиоматические выражения и все прочее, с чем сталкиваются при любых других видах перевода. Общетеоретические правила перевода рекомендуют попытаться подобрать эквивалент или аналогию в своем языке и культуре либо, если этого не удается, дать объяснительный перевод. Однако в отношении исторического перевода следует помнить, что его главной целью является постижение и связанное с ним детальное изучение иной культуры, и не следует жертвовать этой целью для того, чтобы достичь легкости и ясности стиля. В связи с этим переводчику исторического текста не стоит стремиться подобрать аналогию и использовать ее в тексте перевода, лучше указать имя, название или словосочетание так, как это дано в источнике, а все пояснения насчет игры слов, аллюзий и метонимий изложить в комментарии.

Предложенные нами рекомендации коснулись только нескольких самых общих проблем исторического перевода. Как уже было сказано выше, пока не создано каких-либо фундаментальных трудов, на которые можно было бы ориентироваться при переводе исторических источников. Этому направлению еще только предстоит получить свое развитие.

---

[1] См.: *Габунина З., Гусман Тирадо Р.* Культурологический аспект перевода художественного исторического текста // Сопоставительная филология и полилингвинизм. Казань, 2003. С. 67.

[2] *Ortega y Gasset J.* I Misiyn del bibliotecario. Madrid, 1962. S. 101—102.

[3] См.: *Троицкий В. Ю.* Стилизация // Слово и образ. М., 1964. С. 169.

[4] См.: *Попович А.* Проблемы художественного перевода. М., 1980. С. 155.

[5] *Федоров А. В.* Основы общей теории перевода. М., 1968. С. 359.

[6] См.: *Виноградов В. С.* Темпоральная (временная) стилизация как переводческий прием // Филол. науки. 1997. № 6. С. 56.

[7] См.: *Кашкин И.* Для читателя-современника: Ст. и исслед. М, 1977. С. 382.

[8] См.: *Комиссаров В. Н.* Слово о переводе. М., 1973. С. 112.

[9] См.: *Салямов Г.* Где же «золотая середина»?: Перевод классики: модернизация или стилизация? // Худож. пер.: проблемы и суждения. М., 1986. С. 461.

[10] См.: *Хохел Б.* Время и пространство в переводе // Поэтика перевода. М., 1988. С. 163, 168.

[11] См.: *Попович А.* Указ. соч. С. 110.

[12] См.: *Мешалкина Е. Н.* Историческая стилизация в понимании теоретиков и практиков перевода. К постановке проблемы // Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та. Вып. 488. М., 2004. С. 23.

[13] См.: *Федоров А. В.* Указ. соч. С. 359.

[14] См.: *Винокур Г. О.* О языке исторического романа // О языке художеств. лит. М., 1991. С. 138—140.

[15] См.: *Мешалкина Е. Н.* Указ. соч. С. 24.

[16] См.: *Комиссаров В. Н.* Указ. соч. С. 112.

[17] См.: *Мешалкина Е. Н.* Указ. соч. С. 28.

[18] См.: *Ланчиков В. К.* Историческая стилизация в синхроническом художественном переводе // Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та. Вып. 463. М., 2002. С. 118.

[19] См.: Там же.

[20] См.: Там же. С. 117.

[21] См.: *Castaneda-Hernandez G.* Navigating through Treacherous Waters: The Translation of Geographical Names // Translation J. 2004. Vol. 8, nr 2 [Electronic resource]. Http://accurapid.com/journal.

Ю. В. Ракина

КОГНИТИВНАЯ ЛИНГВИСТИКА: ВОЗМОЖНОСТИ ПРИМЕНЕНИЯ В ИСТОРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ*

Зарождение когнитивной лингвистики относят к середине 1970-х гг., когда в статьях нескольких авторов впервые обозначилось новое направление исследований[1]. Джордж Лакофф, Элеонора Рош, Чарльз Филлмор и другие поставили вопрос о связи между языком и человеческим мышлением. Конечно, сама по себе постановка вопроса не была совершенно новой для научного и философского знания. Однако предложенные этими авторами исследовательские программы и результаты их реализации оказались не просто интересными, но во многом революционными. Проводимые исследования были связаны с изучением по данным языка того, как человек познает и осмысляет мир вокруг себя. Долгое время в линг-вистике преобладал подход, основания которого заложил еще Фердинанд де Соссюр. В рамках этого подхода язык рассматривался как система «в себе», в отрыве от человека и его окружения. Когнитивная лингвистика отказывалась от такого методологического и предметного «изоляционизма», обнаруживая экстралингвистические, антропологические основания языка.

Новое направление в языкознании стало стремительно развиваться, и это было связано не только с процессами, протекавшими в рамках самой лингвистики. Дело в том, что примерно с 1950-х гг. начала складываться, а к концу 1970-х гг. уже конституировалась так называемая когнитивная наука (*Cognitive Science*),

---

* Автор статьи, имеющий историческое, а не филологическое образование и к тому же погружавшийся в тему самостоятельно через знакомство с рядом публикаций, вполне осознает ограниченность собственных возможностей в освещении вопроса. Маловероятно, чтобы данная работа могла удовлетворить филолога-лингвиста, но историк, возможно, найдет здесь для себя что-нибудь ценное. Особенно актуальными теории и методы когнитивной лингвистики являются, на наш взгляд, для исследователей интеллектуальной истории.

© Ю. В. Ракина, 2008

т. е. наука, изучающая процессы познания и мышления. Импульсом для ее становления послужило появление ЭВМ и дальнейшее развитие компьютерных технологий. Параллельно с развитием компьютерной науки в конце 1950-х гг. наметился важный поворот в психологии, где начался отход от бихевиоризма, популярного в 1930—1940-е гг. Бихевиоризм изучал поведение человека в различных ситуациях и не задавался вопросом о том, как функционирует человеческий мозг. Теперь же в рамках психологии стала оформляться такая дисциплина, как когнитивная психология. В тот же самый период существенные достижения были сделаны в рамках нейрофизиологии. Появление когнитивных исследований в лингвистике стало еще одним важным шагом на пути становления когнитивной науки[2]. Таким образом, в 1950—1970-е гг. одновременно в нескольких областях научного знания возникли направления, ориентированные на изучение когнитивных процессов, и такие исследования не просто шли параллельно, но также стимулировали друг друга. На сегодняшний день когнитивная наука объединяет (или по крайней мере стремится объединять) знания о разуме и мыслительных процессах, получаемые в рамках психологии, лингвистики, философии, антропологии, нейронауки (neuroscience) и компьютерной науки[3].

Собственно когнитивную лингвистику можно рассматривать и как часть когнитивной науки, и как часть лингвистики. Это направление зародилось в США, затем стало развиваться и в Европе, позже — в России и странах Восточной Азии. Начиная с конца 1980-х гг. активно идет институализация когнитивной лингвистики как интеллектуального течения и научной дисциплины[4].

На сегодняшний день существует несколько отраслей знания, которые тесно соприкасаются с когнитивной лингвистикой и часто разрабатывают сходные проблемы. Это когнитивная психология, психолингвистика, социолингвистика, этнолингвистика, этнопсихолингвистика. Попробуем разобраться, чем эти дисциплины друг от друга отличаются и каково место когнитивной лингвистики среди них.

• Когнитивная психология, согласно определению Роберта Л. Сосло, «изучает то, как люди получают информацию о мире, как эта информация представляется человеком, как она хра-

нится в памяти и преобразуется в знания и как эти знания влияют на наше внимание и поведение»[5]. Когнитивная психология изучает такие процессы, как восприятие, внимание, память, обучение, воображение и пр. Одной из сфер ее интереса является и речевая деятельность. Здесь когнитивная психология пересекается с психолингвистикой, или психологией языка.

• Психолингвистика — это «наука о речевой деятельности людей в психологических и лингвистических аспектах, включая экспериментальное исследование психологической деятельности субъекта по усвоению и использованию системы языка (*langue*) как организованной и автономной системы»[6]. В центре внимания психолингвистики — процессы коммуникации, прежде всего с точки зрения того, как происходит порождение и восприятие речи. Вопросы оперирования знаниями и значениями также обсуждаются в психолингвистике.

• Социолингвистика (социальная лингвистика) изучает «широкий комплекс проблем, связанных с социальной природой языка, его общественными функциями, механизмом воздействия социальных факторов на язык и той ролью, которую играет язык в жизни общества»[7]. Традиционные для этой дисциплины темы — социальные разновидности языка (диалекты, идиолекты, литературный язык и др.), явления двуязычия и диглоссии, вопросы языковой политики. В то же время социолингвисты затрагивают и такие проблемы, как «язык и нация», «язык и культура», и в этом сближаются с этнолингвистами.

• Этнолингвистика (антропологическая лингвистика) занимается в самом широком смысле изучением взаимосвязей между языком и культурой. Ежи Бартминьский подчеркивает, что для специалистов этой отрасли важно прийти через язык к тому, как человек (носитель языка) видит и понимает мир[8]. Задача этнолингвистики, согласно Е. Бартминьскому, — это «субъектная реконструкция культуры и изучение менталитета ее носителей (субъектов), их способов концептуализации мира, запечатленных в языке»[9]. Излюбленным материалом для этнолигвистов является фольклор, хотя в последнее время предлагается исследовать и литературную разновидность национальных языков[10].

• Существует еще такое понятие, как этнопсихолингвистика, которая исследует национально-культурную специфику речевой деятельности и исследует «этнопсихолингвистическую детерминированность языкового сознания и коммуникации»[11]. В то же время отмечается, что «этнопсихолингвистика как отдельная научная область скорее декларирована, чем действительно сформировалась»[12].

Все названные дисциплины носят междисцплинарный характер и так или иначе взаимодействуют друг с другом[13]. Границы между ними зачастую провести достаточно сложно, и тем более трудно бывает однозначно отнести работы конкретных авторов к тому или иному направлению[14].

Как уже было отмечено, эти отрасли знаний в некоторых своих областях тесно переплетаются с когнитивной лингвистикой. Так, в когнитивной психологии и психолингвистике исследуются связи между языком и мышлением, а в социолингвистике и этнолингвистике — связи между языком и социокультурным контекстом. Когнитивная лингвистика, по большому счету, объединяет оба ракурса, изучая взаимосвязи опыта, языка и мышления.

Важнейшей методологической посылкой когнитивной лингвистики является то, что язык отражает мыслительные процессы. По лингвистическим данным можно понять, как человек работает с информацией: как он ее воспринимает, обрабатывает, хранит и использует в процессе своего взаимодействия с окружающей средой. С точки зрения когнитивной лингвистики информация, которую получает человек, преобразуется в опыт, а опыт закрепляется в языке — в тех понятиях, которыми человек оперирует. Е. С. Кубрякова отмечает: «Структуры знания, фиксируемые в языке, — это прежде всего “естественные” структуры, структуры опыта, осмысления и оценок мира, разделяемые всеми членами данного языкового сообщества и потому входящие в область так называемого разделенного знания»[15]. Восприятие нового происходит на базе уже имеющегося опыта, воплощенного в языке. Новая информация встраивается в существующую концептуальную систему. Естественно, в определенных ситуациях может потребоваться и существенная перестройка концептуальной системы, и та-

кие изменения, естественно, отражаются в языке. В любом случае то, как человек воспринимает мир, в значительной степени определяется его опытом, в том числе, воплощенным в языке, и поэтому разные люди, особенно представители различных культур, видят мир по-разному.

Когнитивная лингвистика пересматривает многие традиционные представления о познании и мышлении — и на общефилософском уровне, и в рамках более частных теорий и исследований.

Она выступает с антиобъективистских позиций. Когнитивная лингвистика утверждает, что мышление не является некой абстрактной способностью, не связанной с носителем языка, и что знания, приобретаемые человеком, не могут определяться через понятие объективной истины, внеположенной человеку[16]. Значение слова не отражает напрямую какие-то объекты действительности, «значение — это то, что является значимым для мыслящего и функционирующего существа»[17]. Знание всегда контекстуально, ситуативно. При этом когнитивная лингвистика, естественно, не отрицает существование окружающей действительности.

В рамках когнитивной лингвистики был разработан ряд теорий, описывающих и объясняющих познавательные процессы. Мы бы хотели отметить наиболее важные из них.

Во-первых, это теория метафоры, авторами которой являются Джордж Лакофф и Марк Джонсон, книга которых «Метафоры, которыми мы живем», вышедшая в 1980 г., вызвала огромный резонанс[18]. Д. Лакофф и М. Джонсон показали, что метафора — это не просто поэтическое средство, но распространенный механизм познания и осмысления мира. Человек всегда стремится понять новое через уже известное, и именно здесь оказывается задействована метафора, суть которой состоит «в осмыслении и переживании явлений одного рода в терминах явлений другого рода»[19]. И когда некое явление понимается через другое, это влияет и на его восприятие, и на его осмысление, и на действия человека в отношении него. Д. Лакофф и М. Джонсон обращали внимание прежде всего на то, как абстрактные понятия понимаются через конкретные, связанные с нашими непосредственными телесными ощущениями (пространственная ориентация и пр.). Но теорию метафо-

ры можно применять и шире, обнаруживая, как данные из одной сферы опыта переносятся на другую сферу опыта и как это влияет на рассуждения и действия человека.

Во-вторых, большого внимания заслуживают теории категоризации. Начало исследованиям в этом направлении было положено Элеонор Рош, а затем к ним активно подключился Д. Лакофф. Эти авторы опровергли классические представления о категоризации, продемонстрировав, что она строится вовсе не на привычных для нас формальных основаниях[20]. Так, оказалось, что категории имеют центрально-периферийную структуру и выстраиваются «по цепочке». При включении предметов в категорию оказываются задействованными не только логика, но и образное восприятие действительности (метафоры, метонимии и др.). Д. Лакофф подчеркивает, что функция категоризации состоит в том, чтобы «осмыслить ту часть опыта человека, которая ограничена человеком и воспринимается самим человеком»[21].

Интересны также исследования, проводимые Анной Вежбицкой, которые несомненно близки когнитивной лингвистике, а также этнолингвистике, хотя ни к тому, ни к другому направлению их в полной мере отнести нельзя. А. Вежбицкая в своей работе «Понимание культур через посредство ключевых слов» обозначила несколько принципов методики, позволяющей судить о культуре по языку. По ее мнению, исследователю следует обращать внимание на несколько моментов: словарную разработанность, частотность употребления слова и концепты, — которые можно назвать ключевыми для культуры. Если в языке существует дробная понятийная классификация для какой-то сферы опыта, это указывает на большую значимость данной сферы для носителей языка (классический пример — четыре слова для обозначения снега у эскимосов)[22]. Частотность употребления какого-то слова также указывает на его значимость[23]. Наконец, в языке можно обнаружить ключевые слова, которые «могут анализироваться как центральные точки, вокруг которых организованы целые области культуры» и, исследуя которые, можно «продемонстрировать общие организационные принципы, придающие структуру и связность культурной сфере в целом и часто имеющие объяснительную силу, которая распространяется на целый ряд областей»[24]. А. Вежбицкая при-

знает, что не существует формализованной «процедуры открытия» ключевых слов, но указывает способы обоснования того, что некое слово является ключевым для культуры.

В целом исследования, проводимые в рамках когнитивной лингвистики, указывают на то, что концептуальная система человека принципиально антропометрична и культурспецифична.

Попробуем дать предварительную оценку возможностям и перспективам применения теорий и методов когнитивной лингвистики в исторических исследованиях.

В первую очередь следует отметить, что фокусы внимания когнитивной лингвистики и истории различаются. Если первая изучает прежде всего механизмы познания и мышления, то вторая — изменения жизни человека и общества в пространственно-временном континууме. Иными словами, для историка важно, чтобы язык становился источником исторической информации. Соответственно когнитивный подход к языку может быть использован нами в двух основных ракурсах: во-первых, для суждений о социокультурном контексте и его изменениях через связку «язык — опыт»; во-вторых, через связку «язык — мышление», для описания языковых картин мира, что особенно актуально для интеллектуальной истории.

Естественно, возникает и ряд эпистемологических проблем, связанных с использованием подходов когнитивной лингвистики в исторической науке. Лингвисты, как правило, анализируют данные какого-то языка в ц е л о м, произвольно отбирая источники для суждений о нем. Такой отбор облегчается тем, что, как правило, изучается современное исследователю состояние языка. Историк работает с отдельными текстами, и набор этих текстов зачастую определятся не самим историком, а доступностью и сохранностью материала. Историк всегда вынужден ставить вопрос о границах применимости выводов, сделанных на определенном материале. Этим история будет отличаться от этнолингвистики, где, похоже, по умолчанию принимается, что границы этноса и языка совпадают, или от такой довольно молодой области науки, как лингвокультурлогия[25], которая пытается исследовать культуру в целом. Историк обычно соотносит свои выводы с достаточно конкретным социально-историческим контекстом. Иными словами,

встает вопрос о применимости методов когнитивной лингвистики к анализу не языка/культуры/этноса в целом, а к исследованию «участков» социальной реальности и языковых картин отдельных личностей или групп людей.

Второй вопрос возникает из-за того, что лингвисты в основном работают с отдельным словом, а историки — с текстом. Конечно, историку следует обратиться и к уровню слов, но вероятно и то, что подходы когнитивной лингвистики могут быть использованы по отношению к более крупным смысловым единицам — к концептам и образам, зафиксированным не отдельным словом, а текстом или его частью.

В заключение отметим, что изучение языковой картины мира и анализ концептуальных систем с позиции когнитивной лингвистики имеют непосредственное отношение к историческому переводу. Дело в том, что мы не рассматриваем исторический перевод просто как перевод исторического источника с языка оригинала на родной язык исследователя. Такого рода перевод ничем не отличается от любого профессионального перевода с одного языка на другой и не может рассматриваться как отдельная методологическая проблема в рамках интеллектуальной истории. На наш взгляд, задача исторического перевода как методологического хода в исследованиях интеллектуальной истории — это раскрытие содержания концептов, систем представлений и ценностей одной культуры на языке другой культуры (носителем которой выступает исследователь). Такой перевод можно называть «культурным» с тем уточнением, что поскольку он «исторический», то не работает с текстами современной эпохи. Когнитивная лингвистика позволяет расширить возможности понимаемого в таком смысле исторического перевода и сделать его более эффективным.

---

[1] См., в частности: *Evans V.* The Cognitive Linguistics Enterprise: An Overview. P. 1 / V. Evans, B. K. Bergen, J. Zinken [Electronic resource]. Http://www.brighton.ac.uk/languages/research/vyvevans/CLoverview.pdf.

[2] См.: What is Cognitive Science? // Cognitive Science at US Berkeley [Electronic resource]. Http://ls.berkeley.edu/ugis/cogsci/major/about.php; *Солсо Р. Л.* Когнитивная психология. М., 1996. С. 41—42.

[3] См.: *Лакофф Д.* Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004. С. 9; *Evans V. et al.* Op. cit. P. 6.

[4] Подробнее см.: About Cognitive Linguistics. [Electronic resource]. Http://www.cogling.org/cl.shtml.

[5] *Солсо Р. Л.* Указ. соч. С. 28.

[6] *Демьянков В. З.* Психолингвистика // Крат. слов. когнитив. терминов / Под ред. Е. С. Кубряковой. М., 1996. С. 147.

[7] *Швейцер А. Д.* Социолингвистика // Лингвист. энциклопед. слов. М., 1990. С. 481.

[8] См.: *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 23.

[9] Там же. С. 33.

[10] См.: Там же. С. 33, 35—36.

[11] *Красных В. В.* Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. М., 2002. С. 10.

[12] *Леонтьев А. Н.* Основы психолингвистики. М.; СПб., 2003. С. 196.

[13] Разумеется, приведенные определения научных дисциплин — лишь варианты из целого ряда возможных. Существуют и более расширенные толкования каждой из них. В данном случае целью было показать разницу в фокусе исследований в различных научных направлениях, но при этом отметить и их близость. Генетические связи между ними намеренно не затронуты, поскольку это вопрос довольно сложный и мог бы стать темой отдельного исследования.

[14] Это касается, например, исследований Э. Рош и А. Вежбицкой.

[15] *Кубрякова Е. С.* О когнитивной лингвистике и семантике термина «когнитивный» // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер. Лингвистика и межкультурная коммуникация. Вып. 1. Воронеж, 2001. С. 8.

[16] См., например: *Лакофф Д.* Женщины, огонь и опасные вещи... С. 9; *Ченки А.* Современные когнитивные подходы к семантике: Сходства и различия в теориях и целях // Вопр. языкознания. 1996. № 2. С. 68.

[17] *Лакофф Д.* Женщины, огонь и опасные вещи… С. 9.

[18] См. издание на рус яз.: *Лакофф Д., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М., 2004.

[19] Там же. С. 24.

[20] См.: *Evans V. et al.* Op. cit. P. 19—23.

[21] *Лакофф Д.* Мышление в зеркале классификаторов // Новое в зарубеж. лингвистике / Под ред. В. В. Петрова, В. И. Герасимова. Вып. 23. М., 1988. С. 46.

[22] См.: *Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001. С. 27.

[23] См.: Там же. С.30.

[24] Там же. С. 37.

[25] Для общего ознакомления см., например: *Маслова В. А.* Лингвокультурология. М., 2001.

Н. А. Бабина

СТРУКТУРАЛИЗМ Х. УАЙТА: ИСТОКИ И ОСОБЕННОСТИ

Хейден Уайт неоднократно подчеркивал, что замысел «Метаистории» восходит к середине 1960-х гг. — времени расцвета структурализма[1]. Целью деятельности структуралистов была попытка заглянуть под поверхность текста и увидеть там всеорганизующую идеологическую структуру (на языке Р. Барта — мифологии), увидеть, что авторский текст обусловлен пред-данными структурами, предпосылками высказываний. Так структурализм стал вызовом классической методологии истории, поскольку означал смену принципов получения информации об исторической реальности. В чем заключался вызов методологии структурализма? В переносе проблемы значения из области интенциональной деятельности авторского сознания в сферу анонимной структуры[2].

Соответствующим образом Х. Уайт обозначил и цель своей работы: «анализ глубинной структуры исторического воображения», «поиск структурных компонентов работ историков»[3], описание того, как нарративное изложение реальности предполагает концептуальную схему или систему (обозначенную им как «сценарий») для связи частей в целое.

Корни своего труда Х. Уайт характеризует так: «Я склонен следовать за людьми вроде Фуко и Барта…»[4]. «Существование любого исторического факта может быть только лингвистическим существованием» — это суждение Ролана Барта Х. Уайт выбирает в качестве эпиграфа к «Тропикам дискурса» (1978). В 2001 г. он уточняет свой взгляд на эпистемологический статус фактов и событий: «Я не считаю, что события имеют только лингвистическое существование… я отличаю событие от факта… события происходят… факты конструируются и существуют только в мысли, языке или дискурсе»[5], «факты — это события после описания»[6].

Так, Х. Уайт продолжил критику методологии классического историописания, критику, релевантную ситуации постмодерна. Эта

© Н. А. Бабина, 2008

критика созвучна мыслям многих радикальных постмодернистов. Ричард Рорти (в 1967 г. редактор книги «Лингвистический поворот»), например, также призывал к переориентации с познания истины на разговор, отмечая, что установка на «зеркально точное» отображение объективной реальности или корреспондентная теория истины[7] исчерпали себя в новом постмодернистском мировоззрении. Главным преимуществом постмодернистской критики научной парадигмы мышления как раз и стало понимание того, что события, структуры, процессы неотделимы от исторических дискурсов, конструирующих их[8]. Ключевым словом, на наш взгляд, здесь является к о н с т р у и р о в а н и е. Типичное высказывание постмодерниста: «Факты не даны нам, а скорее взяты нами», т. е. сконструированы.

Сам факт обращения Х. Уайта к Р. Барту и М. Фуко говорит о признании литературности исторических текстов. Провозглашение «лингвистического поворота» означало неизбежный поворот к структурализму, который дал ответ на вопрос, как конструируются тексты, если они не связаны более с реальностью путем прозрачности языка. Союз «лингвистического поворота» и структурализма подразумевал детерменированность сознания языковыми стереотипами времени, а также, по большому счету, признание смерти автора вследствие трактовки его активности как простой функции от работы анонимных структур.

Квалифицирование языка как части инвентаря реальности означало, что научный язык более не является «зеркалом природы»: не то, чтобы «реальность» сводится к сочинению или тексту, скорее реальность понята таким образом, что вбирает в себя строящий ее язык. Х. Уайт продемонстрировал независимость от сциентистских аргументов признанием того факта, что язык, используемый для представления реальности, принадлежит той самой реальности, о которой говорит[9]. Эта мысль и стала основным лозунгом лингвистического поворота, который иначе еще называют «языковой революцией»! Реальность творит нарративная процедура, языковое означивание, наделение смыслом.

Основной чертой лингвистического поворота стало обращение к исследованию смысла, стремление рассмотреть язык как осно-

вание мышления. Не сами события, но языковые (литературные) способы их означивания диктуют нам представление об исторической реальности. События происходят тогда, когда имеется рассказ о них[10] (и происходят так, как о них рассказано). Следуя за Х. Уайтом, т. е. используя лингвистические термины, это значит, что события в форме нарратива имеют фабулу (*story*) — это то, что рассказывается, и сюжет (*plot*) — то, как рассказывается. Артур Данто, стоящий у истоков нарратологической экспансии в область историографии, в 1965 г. дал следующее определение нарративу: «Всякий рассказ — это структура, навязанная событиям». Соответствующим образом мы задаем определение нарратологии: нарратология — это дисциплина, исследующая механизмы текстообразующего освоения событий. Структурализм стал условием для возникновения этой новой дисциплины, целью которой стало открытие общих структур всевозможных нарративов.

Лингвистический поворот стал ответом на вопрос, как события структурируются, как становятся фактографическими. Текст реорганизует реальность, языку удается втянуть реальность в свои структуры[11]. Язык, по Полю Рикеру, является вторичным пониманием реальности: «Непременно нужно слово, чтобы воспроизвести мир…»[12] Обнаружить факторы, постоянно и универсально действующие в языках[13], — так Фердинанд де Соссюр определил задачи лингвистики. Ф. Соссюра по праву называют предтечей структурализма (во всем, кроме термина). Исследовать язык с целью обнаружить и описать структуру, организующую его в определенную систему, — значит принять «структуралистскую» точку зрения[14]. Для лингвистов конструирование смысла отделяется от всех субъективных интенций и всякого субъективного контроля, поскольку оказывается возложенным на автоматическое и безличное функционирование определенной знаковой системы, той, что образует словесную ткань текста.

Тропология стала тем инструментом, с помощью которого он пытался достичь поставленной цели, тропология, понятая им как «теория преобразования (*figuration*) и дискурсивного построения сюжета»[15]. По Х. Уайту, тропы — это методологическое содержание поэтики истории, ведь теория тропов дает возможность

охарактеризовать доминирующие типы исторического мышления, сформировавшиеся в Европе в XIX в. Именно в теории тропов Х. Уайт выразил себя последовательным структуралистом. Тропы, по его мнению, — это заданные самим языком парадигмы операций, посредством которых сознание может п р е ф и г у р и р о в а т ь (термин Х. Уайта) сферы опыта, прошлое, чтобы подвергнуть их анализу и объяснению. Каждый троп предполагает культивирование уникального языкового протокола. То, чем тропы стали для Х. Уайта, мы можем обозначить так: тропы — это лингвистические модели исторической рефлексии. Историческое сознание в теории Х. Уайта тождественно языковым парадигмам типов мысли. По Р. Рорти, лингвистический поворот в том и состоит, что постулируется невозможность выхода за пределы конечных словарей, разработанных людьми.

Для Х. Уайта структурализм стал ответом на вопрос, как конструируются тексты. Применение типологии к множеству единичных высказываний — подготовительный этап в конституировании исторического поля. Именно благодаря концептуализации прошлое претворяется в положение вещей, которые могут иметь историю.

---

[1] См.: *Уайт Х.* Ответ Иггерсу // Одиссей: Человек в истории, 2001. М., 2001. С. 156; *Он же.* Предисловие к русскому изданию // Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. Екатеринбург, 2002. С. 7.

[2] См.: *Косиков Г. К.* Французское литературоведение 60—70-х гг.: От структурализма к постструктурализму (проблемы методологии): Дис. … докт. филол. наук. М., 1998. С. 64.

[3] *Уайт Х.* Метаистория... С. 7, 23.

[4] *White H.* Human Face of Scientific Mind // Storia della storiografia. 1993. Nr 24. P. 82.

[5] *Уайт Х.* Метаистория... С. 11.

[6] *White H.* Response to A. Marwick. // J. of Contemporary History. Vol. 30, nr 2. L., 1995. P. 239.

[7] См.: *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 7.

[8] См.: *Joyce P.* History and Postmodernism // Past and Present. Nr 133. Oxf., 1991. P. 208.

[9] См.: *Уайт Х.* Ответ Иггерсу... С. 161.

[10] См.: *Олейников А. А.* История: Событие и рассказ: Крит. анализ философии нарративной формы: Дис. … канд. филос. наук. М., 1999. С. 65.

[11] См.: *Урузбакиева Ф. К.* «Новая» герменевтика Ф. Джеймисона // Россия — Запад — Восток: Компаратив. пробл. современ. философии [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.anthropology.ru/ru/texts/uzurbakieva/russia_14.html.

[12] *Рикер П.* Существование и герменевтика // Хрестоматия по истории философии. Ч. 2: Западная философия. М., 2001. С. 411.

[13] См.: *Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики // Лингвистика XX в.: система и структура языка. Хрестоматия. Ч. 1. М., 2004. С. 7.

[14] См.: *Бенвенист Э.* Общая лингвистика // Там же. С. 203.

[15] *Уайт Х.* Метаистория… С. 7.

С. Г. Карпюк

ГРЕЧЕСКИЙ ПОЛИС: ИСТОРИЯ НАУЧНОГО ТЕРМИНА

Практика исторического перевода, использования тех или иных слов в качестве научных терминов неизбежно вызывает споры среди специалистов: можно сослаться на дискуссии по поводу определения феодализма, революции и т. п. Для историков античности в России, а в последнее десятилетие и в Европе термин «полис» воспринимается как естественное обозначение античной гражданской общины, тем более что восходит к древнегреческому слову. Но все ли здесь так просто? Если обратиться к трудам историков XIX—XX вв., то можно обнаружить, что в они использовали такие определения, как «город», «гражданская община», «город-государство». Полис как научный термин появляется позже, в советский период.

Российскую историографию античности после 1917 г. и вплоть до последнего времени обычно обозначают как «советскую». Что означает с о в е т с к а я и с т о р и о г р а ф и я? На Западе до сих пор пользуется популярностью точка зрения о том, что советская историография — это исключительно марксистская историография. Однако насильственное внедрение марксизма (или псевдомарксистских идей) в советское антиковедение начинается только с конца 20-х гг.

© С. Г. Карпюк, 2008

В 30—40-е гг. XX в. наиболее известные ученые, воспитанные в старых, дореволюционных традициях, сохраняли прежнюю выучку, навыки прежней школы, добавляя к ней — в меру испуга и хитрости — то или иное количество «правильных» цитат. Творческое развитие марксистских идей в СССР началось лишь с конца пятидесятых годов. Если и можно говорить об оплодотворяющем воздействии марксизма на советскую историографию, то только для периода «оттепели», начиная со второй половины 50-х гг. XX в. Для этого времени характерны дискуссии, не столько спланированные сверху, сколько вызванные потребностями самого ученого сообщества.

Для значительного числа советских историков-антиковедов марксизм оставался «мертвой буквой», а труды классиков марксизма — источником ссылок, не более того. Таким образом, советская историография — понятие скорее территориальное и хронологическое, нежели методологическое.

Следует отметить, что советские ученые в 20—50-е гг. XX в. почти не занимались проблемами полиса, поскольку главной сферой их интересов были проблемы рабства и классовой борьбы в древности. Это было результатом идеологического давления, и рабовладельческий способ производства стал официальной концепцией для всех древних обществ. Только с середины 50-х гг., после ослабления жесткого идеологического давления эпохи сталинизма, стало возможным большее разнообразие подходов.

Советские исследователи античности до 50-х гг. крайне редко использовали термин «полис» в своих трудах. Перелом наметился в начале 50-х гг. в среде московских академических историков-антиковедов. С. Л. Утченко начал широко употреблять выражение «греческие полисы»[1], обозначая античную гражданскую общину как полис (греческую) и *civitas* (римскую), подчеркивая их родство и употребляя термин «полис» в качестве более общего, «видового», понятия[2]. Другой выдающийся историк, О. В. Кудрявцев, писал о том, что в процессе формирования рабовладельческого общества в Средиземноморье возникает «основная общественная единица и политическая форма античного мира — гражданская община землевладельцев и рабовладельцев, которая именовалась

polis в эллинском мире, *civitas* в Италии и которая в дальнейшем для краткости будет именоваться полисом»[3].

Ленинградский историк К. М. Колобова с середины 50-х гг. также начала употреблять выражение «рабовладельческий полис»[4]. Широко использовал термин «полис» для обозначения греческих городов-государств А. И. Доватур[5]. Определение полиса можно найти и в «Советской исторической энциклопедии»: «Полис — город-государство, особая форма социально-экономической и политической организации общества, типичная для Древней Греции и Древней Италии (лат. *civitas*)… С установлением в Древней Греции рабовладельческого строя полис становится формой рабовладельческого государства»[6]. В работе Л. П. Маринович содержится, пожалуй, классическое для советской историографии 60—80-х гг. определение полиса:

> Принципиальное решение проблемы полиса, прежде всего как организации социальной, а не только политической, дано К. Марксом в его работе «Формы, предшествующие капиталистическому производству», где гражданская община поставлена в связь с античной формой собственности, специфика которой и определила своеобразие античной общины (polis, civitas). Характерная же особенность античной формы собственности состоит в том, что она всегда выступает в противоречивой, двуединой форме, как собственность государственная и как собственность частная... Отсюда — кардинальнейшая особенность полиса, заключающаяся в том, что право частной земельной собственности определяется принадлежностью к гражданской общине[7].

К 70-м — началу 80-х гг. «полис» практически вытесняет все иные слова, используемые для обозначения древнегреческих государств[8].

Историки-марксисты стремились выявить специфику полиса через изучение античной формы собственности на основе работы К. Маркса «Немецкая идеология». Фрагмент ее, опубликованный еще в 1940 г. в «Вестнике древней истории» (№ 1) под заголовком «Формы, предшествующие капиталистическому производству», оказал заметное влияние на развитие советской историографии.

Советские историки, которых проблемы методологии интересовали в меньшей степени, используя термин «полис» как некий щит, могли им отгородиться от неизбежных в предыдущую эпоху генерализаций, сведя «необходимую дань» марксизму к набору обязательных ссылок, а подчас и вовсе обходясь без них[9]. Впрочем, никакого четкого деления в данном случае провести невозможно, речь может идти скорее о степени использования марксистской методологии. Все, однако, были рады использовать «полис» в качестве защиты от обязательной догматики.

«Полис» не стал «новой ортодоксией» для советских ученых; напротив, он использовался в качестве конструкции, призванной скрыть отсутствие «обязательной к исполнению» методологии, включая, разумеется, и марксистскую. Так термин «полис» превратился в своеобразный щит против идеологического давления. И это простенькое оружие обеспечило спокойную жизнь многим советским ученым и способствовало полной (но, надеюсь, не окончательной) победе позитивизма в сфере методологии. Только немногие историки (среди них можно назвать О. В. Кудрявцева, С. Л. Утченко, Э. Д. Фролова, Ю. В. Андреева[10], Л. П. Маринович, Г. А. Кошеленко[11] и некоторых других) пытались изучать полис в теоретическом аспекте.

Не случайно, что главная дискуссия в области древней истории в 60—70-е гг. развернулась не в области антиковедения, а вокруг «азиатского способа производства», т. е. по вопросу о том, насколько был уникален восточный путь развития общества. Косвенным откликом на эту дискуссию была знаменитая статья Е. М. Штаерман в известном сборнике «Проблемы истории докапиталистических обществ», в которой греческий (средиземноморский) полис рассматривался как уникальное отклонение от обычного «восточного» пути развития человеческого общества[12].

Гораздо меньший размах и меньший научный и тем более общественный резонанс имела дискуссия о кризисе полиса (1970—1980-е). Концепция кризиса полиса, популярная в то время и среди западных марксистов, и в странах Восточной Европы, приобрела в СССР много сторонников[13], среди которых следует отметить

Л. М. Глускину[14] и Л. П. Маринович[15]. Даже не вдаваясь в научное значение этой концепции (а она в любом случае сыграла значительную роль в развитии наших взглядов на эволюцию полиса), можно задаться вопросом: почему именно к р и з и с? Не вырисовывается ли здесь, кроме научной, и какая-то иная общественная потребность? Если возникновение концепции «революции рабов» было явным и неприкрытым социальным заказом, то не говорит ли интерес к проблемам кризиса о некоем «историческом чутье» советских античников в эти внешне сравнительно спокойные, застойные годы?

В качестве примера можно привести взгляды ленинградского историка Л. М. Глускиной[16]. Главная причина кризиса полиса, по ее мнению, — это растущее противоречие интересов отдельного индивида и государства в целом, стремительно нараставшее в IV в. и ставшее очевидным в эпоху эллинизма:

> Кризис полиса, приведший к ослаблению спаянности коллектива граждан, противопоставивший различные слои гражданского населения не только друг другу, но и государству в целом, четко выявивший разрыв между государственными и частными интересами, возможность обогащения и существования вне узких полисных рамок, не мог быть разрешен ни частичными реформами, ни усилиями теоретиков политической мысли, ни заменившими гражданское ополчение наемными армиями. На смену системе небольших, автаркичных, замкнутых политических образований шла система эллинистических государств»[17].

Концепцию дихотомии «полис — город» активно поддерживал Г. А. Кошеленко[18], который посвятил полису немало работ, в специальной монографии исследовав греческий полис на эллинистическом Востоке. Наиболее «идеологична» и поэтому представляет для нас наибольший интерес статья Г. А. Кошеленко, посвященная соотнесению полиса и города[19]. По мнению автора, «в древнегреческом обществе, особенно в IV в. до н. э., существовали глубокие внутренние противоречия. Одним из важнейших было противоречие между двумя социальными структурами: городом и полисом. Город, это олицетворение развития производства (в первую очередь

ремесленного) и товарно-денежных отношений, вступал в конфликт с полисом как социальным организмом, основанным на общинных началах и допускающим только ограниченное развитие ремесла и товарно-денежных отношений. Проявлялось же это в том, что в рамках единого политического организма боролись две эти тенденции, представляющие две структуры»[20]. Эта концепция не стала, впрочем, общепринятой среди советских историков.

С «выделением» античного Средиземноморья из общего пути развития человеческого общества были не согласны многие видные востоковеды. Так, ленинградские ученые И. М. Дьяконов и В. А. Якобсон, несмотря на различия в своих взглядах на эту проблему, считали, что гражданская община существовала и на Древнем Востоке (может быть, за исключением Египта в силу специфичности условий возникновения государства в Египте), и рассматривали полис в ряду других древних гражданских общин[21].

Таким образом, полис для советских исследователей античности был по преимуществу «цеховым» термином. Однако в трудах историков России в 1970—1980-е гг. вновь стала пользоваться популярностью концепция о подобии древнерусских городов Средневековья и греческих полисов[22]. Таким образом, для историков России полис оставался своеобразным «признаком» европейского (западного) пути развития.

Итак, кризис полиса воспринимался прежде всего как идеологический кризис. Случайное ли совпадение, что именно в 70-е гг. в СССР четко обозначился кризис коммунистической идеологии? Исследователи в массе своей не пытались бороться, спорить с марксизмом, они пытались уйти от него в менее идеологизированные сферы истории — конкретно-историческую проблематику[23], историю культуры и т. д.

Марксистские и вообще методологические штудии в области античной истории не имели никакой перспективы уже с начала 70-х гг. Перестройка здесь в сущности мало что изменила. Поэтому поистине трагически выглядит позиция выдающегося советского историка Е. М. Штаерман, которая в дискуссии на страницах «Вестника древней истории» в конце 80-х гг. отстаивала свой (марксист-

ский) взгляд на античную общину[24]. Ее концепции не пытались оспорить, они были никому не интересны и не нужны. В 90-е гг. уже не было никаких острых дискуссий в области антиковедения.

У молодого и среднего поколения российских ученых-антиковедов до сих пор сохранилось неприятие теоретических проблем, стремление избежать их, уйти в историческую конкретику. Сыграло роль и то, что в последние годы не было создано ярких школ или направлений; отрицательную роль в данном случае сыграло разделение академической и университетской науки. Нужны годы, чтобы интерес к методологии истории восстановился. Поэтому и проблема полиса отпала сама собой. Молодое поколение исследователей не видит здесь никакой проблемы — как правило, термин «полис» употребляется наряду с термином «государство» взаимозаменяемо.

Подводя итог, можно утверждать, что полис никогда не был в центре широкомасштабной интеллектуальной дискуссии в российском и советском обществе. Причина заключалась в том, что эта тема была слишком далека от главных «горячих» точек интеллектуальных дискуссий в России — проблем взаимодействия власти и индивида, места России между Востоком и Западом. Греческий полис никоим образом не мог помочь в объяснении предполагаемой российской уникальности. Он оставался знаком европейского пути развития, европейской «ординарности», и именно поэтому исследователи российской истории стремились сравнить его (возможно, напрасно) с древнерусскими городами-республиками. Но для советских историков античности начиная с 50-х гг. полис играл важную роль как профессиональный термин, позволяя «обходить» идеологические догмы. Так, уникальность греческого полиса оказалась востребованной в также уникальных условиях советской историографии.

Итак, резюмируя, можно предложить следующее определение полиса как научного термина: п о л и с (от др.-гр. polis — город) — конвенциональный термин, используемый с середины XX в. советскими, российскими, а также частью западных историков античности для обозначения античной городской гражданской об-

щины. Соответствует в целом *ancient city-state*, *ancient city* (англ.), *cite antique* (фр.)

---

[1] См., в частности: *Утченко С. Л.* Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения республики: Из истории полит. идей I в. до н. э. М., 1952. С. 8.

[2] См.: Там же. С. 11. Ср.: *Утченко С. Л.* Кризис и падение Римской республики. М., 1965. С. 6.

[3] *Кудрявцев О. В.* Эллинские провинции Балканского полуострова во II в. н. э. М., 1954. С. 6—7.

[4] См.: *Колобова К. М.* Возникновение и развитие рабовладельческих полисов в Греции. Л., 1956; *Колобова К. М., Глускина Л. М.* Очерки истории древней Греции. Л., 1958. С. 74—78.

[5] См.: *Доватур А. И.* Политика и Политии Аристотеля. М.; Л., 1965.

[6] См.: *Казаманова Л. Н.* Полис // Советская историческая энциклопедия. Т. 11. М., 1968. Стб. 271.

[7] См.: *Маринович Л. П.* Греческое наемничество IV в. до н. э. и кризис полиса. М., 1975. С. 271.

[8] См., напр.: Античная Греция. Проблемы развития полиса. Т. 1: Становление и развитие полиса. Т. 2: Кризис полиса. М., 1983. (Добрая половина глав этого двухтомника содержит в заголовке слово «полис».)

[9] Характерно, что Е. М. Штаерман использовала термин «полис» крайне редко, возможно — из-за его отчетливого позитивистского оттенка (см., в частности: *Штаерман Е. М.* Эволюция античной формы собственности и античного полиса // Визант. временник. Т. 34. М., 1973. С. 3—14).

[10] См.: *Андреев Ю. В.* Раннегреческий полис. Л., 1976. На Ю. В. Андреева большое влияние оказала идея М. Финли об «unbridgeable divide» между доиндустриальным и индустриальным городом (см.: *Андреев Ю. В.* Историческая специфика греческой урбанизации // Город и государство в античном мире: Проблемы ист. развития. Л., 1987. С. 7). Статья М. Финли (см.: *Finley M. I.* The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond // Compar. Stud. in Society and History. Vol. 19, nr 3. Cambr., 1977) часто цитировалась советскими историками.

[11] См.: *Кошеленко Г. А.* Полис и город: К постановке проблемы // Вестн. древ. истории. 1980. № 1. С. 3—27.

[12] См.: *Штаерман Е. М.* Античное общество: Модернизация истории и исторические параллели // Пробл. истории докапиталист. о-в. Кн. 1 / Под ред. Л. В. Даниловой. М., 1968. С. 638—671.

[13] О кризисе греческого полиса в IV—III в. до н. э. писал еще О. В. Кудрявцев (см.: *Кудрявцев О. В.* Указ. соч. С. 14).

[14] См.: *Глускина Л. М.* О специфике классического греческого полиса в связи с проблемой его кризиса // Вестн. древ. истории. 1973. № 2. С. 27—41.

[15] См.: *Маринович Л. П.* Указ. соч.

[16] См.: *Глускина Л. М.* О специфике греческого классического полиса в связи с проблемой его кризиса // Вестн. древ. истории. 1973. № 2. С. 27—42; см. также написанную ею главу «Проблемы кризиса полиса» в кн.: Античная Греция… Т. 2. С. 5—42.

[17] *Глускина Л. М.* Проблемы кризиса полиса // Античная Греция... Т. 2. С. 42.

[18] См.: *Кошеленко Г. А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С. 3.

[19] См.: *Кошеленко Г. А.* Полис и город…

[20] Там же. С. 27.

[21] См.: *Дьяконов И. М., Якобсон В. А.* Гражданское общество в древности // Вестн. древ. истории. 1998. № 1. С. 22—30.

[22] См., например: *Фроянов И.* Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1980. С. 222; *Фроянов И., Дворниченко А.* Города-государства древней Руси // Становление и развитие раннеклассовых обществ: Город и государство / Под ред. Г. Курбатова, Э. Д. Фролова, И. Фроянова. Л., 1986. С. 198.

[23] Прекрасный пример: *Виноградов Ю. Г.* Политическая история Ольвийского полиса VII—I вв. до н. э.: Ист.-эпиграф. исслед. М., 1989. Автор мало озабочен проблемами возникновения или кризиса полиса вообще.

[24] См.: Вестник древней истории. 1989. № 2—4; 1990. № 1—3 (ср. особое мнение: *Кошеленко Г. А.* К дискуссии о возникновении государства в древнем Риме // Вестн. древ. истории. 1990. № 1. С. 93).

А. С. Козлов

ИСТОРИОПИСАНИЕ КАК SCIENTIA СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Вопрос о том, являлась ли история в своих средневековых историографических проявлениях научной деятельностью, каковым было место истории в кругу средневековых наук, ставился неоднократно. Как правило, ответы на такой вопрос были до последнего времени отрицательны, несмотря на некоторые попытки увидеть и в средневековом историописательстве элементы методических приемов. И. Шперль в 30-е гг. XX в. был одним из первых, четко выразивших мнение, что история как «занятие прошлым» не имела места в средневековых познавательных системах, т. е. как науки истории не существовало. Она не была предме-

© А. С. Козлов, 2008

том, преподаваемым в университетах, не являлась самостоятельной дисциплиной и либо приписывалась к практическим способам морализирования и педагогики (как в античности), поставляя для этого примеры из прошлого, либо причислялась к литературе в качестве особых *fabula*, *tragedia* или *comedia*, ибо в назидание и воспитание людям фиксировала счастливые и несчастливые события[1]. Если принимать во внимание позитивные тезисы этой концепции, то едва ли возможно признать абсолютно правильными ее аргументы, по крайней мере для времени до XII в. Если же учитывать тезисы негативные, то легко заметить, что И. Шперль, по сути дела, искал в средневековой мысли хотя бы элементы понятий и предмета новейшей исторической науки, однако какого-либо возможного «предмета» средневекового историописания не разглядел. То, что И. Шперль отрицал для интеллектуальной работы в Средневековье, касалось многих «предметов», из которых университеты, не учитывая ранние *artes liberals*, знали только правоведение, теологию, а во вторую очередь — медицину. О существовании «практических *artes*» вроде морали и педагогики едва ли можно говорить.

Несмотря на более глубокие изыскания, не пришла к полностью приемлемому результату и ученица И. Шперля Л. Бем[2]. Отрицательный ответ на вопрос И. Шперля дал и Х. Грундман. Но так как в Средние века все-таки писались «истории» и такая деятельность должна была иметь какую-то нишу, то он объявил ее «Anwendungsgebiet der Rhetorick», что также ничего не раскрывало, так как сферой применения риторики была литература. Ответ Х. Грундмана базировался на том, что он понимал под риторическими нормативами того времени, кроме всего прочего, и исторические жанры[3].

Ф.-И. Шмале и, независимо от него, А. Берлин отметили, что ответ на вопрос, было ли средневековое историописательство (т. е. собирание и сохранение знаний о прошлом) «наукой» и какое место оно занимало в тогдашней системе знаний, не может исходить из новейшего понимания историографии и новейших понятий предмета и метода исторической науки[4]. Конкретизация этого положения может быть отмечена в учете специфики этой системы «знания», заключающейся в фиксации передачи логоса

во времени, передачи, составляющей содержание человеческой истории[5], поле зрения которой было ограничено провидением во времени и пространстве[6]. Кроме того, при анализе средневековой исторической мысли следует вести поиск не только смысла поливалентного понятия *historia*, во всяком случае — не только его. Дело в том, что под *historia* понимались все событийные факты и все сообщения о происходившем вообще. Даже сегодня под историей и исторической наукой понимается не всякое сообщение. За скобки собственно исторической информации, методически проверенной и отфиксированной, выводятся, как правило, сообщения мемуаров, дневников, газет и т. п. Наше понимание истории ориентировано исключительно на знание, методически выверенное, а не добытое лишь через устный или письменный рассказ о прошедшем. Это знание опирается не только на пережитое нами или кем-либо другим, хотя подобный опыт играет огромную роль в ненаучной исторической картине мира[7].

С другой стороны, знания, добытые или опосредованные методикой современной историографии, содержат множество элементов, из которых многие получены и апробированы (если вообще могут быть апробированными) на одном и том же методическом уровне. Среди них есть элементы, которые получены с помощью методических (в узком смысле) приемов, поскольку элементы эти в конечном счете базируются, например, на логических операциях, на приемах филологического анализа текста, на сравнении нескольких групп информации (высказываний источников) в аспекте неограниченного пространства противоречий — сравнении, приводящем либо к исключению предположения о характере информации, либо к выводу о совместимости сравниваемых данных[8]. Но уже там, где знание опирается на человеческий опыт вообще или на закономерности психологического порядка, короче говоря — в сфере «интерпретации», в дело вступает та направленность исследования, которая уже не может быть обозначена только как методически обеспеченная интерсубъективность[9].

В случаях же, когда знание, презентуемое исторической наукой, опирается на одно-единственное высказывание источника, «метод» в конечном счете состоит лишь в том, что базой высказывания

признается только данный источник, а не в том, что истинность этого высказывания в отношении какого-то события, утверждаемого в нем, его соответствие реальности вообще могут быть проверены методически, например с помощью логики, так, чтобы быть воспринятым как высказывание верное и правдивое[10]. В подобных случаях можно видеть только возможность, приемлемость или непротиворечивость лишь тогда, когда одно высказывание не противостоит другому высказыванию, вроде бы исключающему первое. Такая ситуация возникает в новейшей исторической науке, особенно в медиевистике, довольно часто там, где приходится работать только с историографическими источниками. Но подобное случается и при анализе (в определенном аспекте) документальных и актовых источников, особенно в отношении их нарративной части.

Другими словами, заметная доля знания, презентуемого современной историографией, не научна в строгом смысле слова, но отчасти базируется на «вере», точнее, на доверии тому, что автор источника говорит правду. Интерсубъективность в сегодняшней исторической науке также базируется не только на методической выверенности или добросовестности, но и на доверии к достоверности информации, сообщаемой контрагентом (источником или коллегой).

Конечно, понятия современной науки со своей глубокой логической обеспеченностью не идентичны понятиям средневековым, даже если они уходят корнями в интеллектуальный багаж средневековой теологии и философии[11]. Однако логичен вопрос: не было ли в средневековом историописании методов, теории и доверительности, которые стояли, однако, в другой системе взаимосвязей, нежели сегодняшние методы и теории, и которые обладали тогда различным весом в различных способах своего проявления? Возможно, в попытках ответить на этот вопрос станет яснее и место истории в системе тогдашних *artes*.

Понятие науки существовало и до возникновения схоластики. В принципе, оно пришло в Средневековье из античности, подразумевая как гарантированное записанное знание, так и изыскание истины. Достаточно часто говорилось просто о *scientia*, под

которой подразумевалось как знание, так и познание, а также обретение возможностей познания. В более широком смысле говорили о *scientia divinarum et humanarum litterarum* плюс — о *doctrina* как о теории подлинного, истинного знания и как об учении о том, что является правильным. Иногда речь шла и об *investigation* — исследовании правды. Не анализируя в частностях или по существу проблему, какое содержание вообще или в ходе исторической эволюции имели понятия *scientia* и *doctrina* (часто употребляемые как синонимы), можно тем не менее констатировать то, что в их отношении считалось общепринятым. Как правило, под ними понималось книжное, иначе говоря, почерпнутое из книг знание, а также его применение, которое касалось прежде всего бытия и сущего, телесного и духовного (*corporaliter et spirit(u)aliter*), земного и метафизического (Божественного) бытия. Считалось, что знание содержится в книгах в готовом виде (включая в первую очередь книги Откровения). Знакомиться с ним, умножать его, углублять и транслировать — все это является функцией *scientia* и *doctrina*.

К *scientia* принадлежало даже то книжное знание, которое по содержанию являлось фикцией и не воспринималось как высказывание по поводу какой-то реальности, поскольку оно не было дидактическим в самом широком смысле и тем самым опять-таки содержало некую информацию о реальности, иначе говоря, являлось отраслью литературы в узком смысле слова (*comedia*, *fabula*). Таким знанием была большая часть античной литературы, которой, конечно, всегда угрожал риск быть воспринимаемой как высказывание по поводу реальности. Но если *scientia* подразумевала наряду с прочим процесс становления знания и литературы, то конструирование фиктивного содержания, возможно, не ограничивалось ничем, а если и ограничивалось, то только тем, что подпадало под понятие учительного, научного деяния, хотя в этом деянии присутствовал след *scientia*, поскольку правильное употребление речи (как учат грамматика, риторика и диалектика, *artes liberales* тривиума) считалось научным делом, свершаемым с применением присущих этому знанию правил. В этом смысле, намеченном здесь только грубыми штрихами, наука Средневековья и имела отноше-

ние к реальности в принципе, точно так же как и современная наука, которая, конечно, по сравнению со Средневековьем изрядно сузила понятие реальности. Она включила в себя то, что не являлось фикцией, плюс — как процесс познания — сохранение знания и литературную фиксацию высказываний о реальности. Подобные высказывания о реальности, если они правильны и убедительны, позволяют что-либо узнать, истинны и учат истине, констатируют и пытаются констатировать, и есть наука[12].

Но к такого рода науке в принципе принадлежит и работа историописателя, а также его произведение. Сами средневековые историографы не оставляли сомнения в том, что искали правду, были обязаны и хотели сказать правду. Гервасий Кентерберийский говорил, что *chronici* и *historici* в то же время *viritati intendunt*[13]. Еще обстоятельнее выражает подобную позицию Оттон Фрейзингенский: «Учение в целом состоит в двух вещах — в нерасположении к чему-либо и в тщательном выборе». И еще: «…Грамматика… это то, что в соответствии с правилами своими учит выбирать согласующееся с темой и избегать запутывающего тему… Так и свойство хронографов в том, что они избегают оправдания, выбирают нужные инструменты; они, конечно, избегают лжи, выбирают истинное»[14].

Хотя Оттон и не называет напрямую историописание *doctrina*, но оно, имея дело с истиной, в любом случае принадлежит к *scientia* и *doctrina*. Связь истории с истиной, конечно, не представляет для Оттона познавательно-теоретического, зрелого смысла, такого и быть не могло в XII в. Из текста хроники ясно, что эта связь представлялась крайне простой и самоочевидной. Критериев тому, когда и в каком смысле нечто является истинным или ложным (прежде всего — в историописании), он не называет[15]. Примеры, которые Оттон приводит в пояснение своей позиции, мало подходящи для современного восприятия. Если он говорит, что история (конечно, речь идет о «хронографах») имеет те же задачи, как и грамматика, риторика и математика, то с современной точки зрения он уклоняется от проблемы, представляющейся сегодня крайне важной, или вовсе не видит ее. Ибо в качестве примера приведенные *doctrina* являются системами установленных,

дидактических и догматических правил, которые как таковые во всякое время поставляют однозначные критерии истинного и ложного, но только в областях, ими охватываемых. Их можно заучить, а после сего применять для каждого возникающего случая приспособленный для этого однозначный масштаб. Для сферы историописания они значат столько же, сколько для сферы языка (грамматика, риторика) и правильного руководства мыслью (диалектика), и поэтому они, само собой разумеется, могут применяться и для истинных высказываний о прошлом. Кроме того, диалектика, а с ней и логика, помимо грамматики и риторики, являются средством гарантирования истины и в историописательстве, точно так же, как они являются средством для всех наук[16]. В этом смысле можно было бы вслед за Х. Грундманом сказать, что историописание есть поле применения риторики, хотя для него гораздо важнее и характернее было то, что она являлась областью применения диалектика и логики[17].

Однако тем самым для историописания в целом не решается в достаточной мере проблема, как в ее области, области истинного знания о прошлом, следует обеспечить выполнение требования истины. Вопрос о том, как можно поточнее выявить ложное, констатировать неправду, чтобы избежать ее, тем самым отнюдь не проясняется. Что следует делать историописателю, если (что является правилом в силу состояния историографической традиции) дает сбои система логических заключений, причем не только в исторической традиции в узком смысле, но и, к примеру, в науке экзегезы? За пределами ранней схоластики, например, для изложения аллегорического смысла Священного Писания вряд ли существовал научный метод в нынешнем смысле, который вел к правильным и истинным высказываниям в современном понимании. Напротив, «истинное» экзегетическое выказывание, поскольку оно, например, не базировалось на реализме слова и логике речи, было высказыванием, представлявшимся совершенно убедительным в смысле, являющемся для нас ненаучным[18]. При этом стремление придать чему-либо убедительность было гораздо выше, чем сегодня, когда оно ограничено современным содержанием науки. Дело в том, что каждое ранее сделанное и переданное в письмен-

ном виде высказывание воспринималось как истинное[19]. И это относилось не только к трудам авторитетных отцов церкви.

Таким образом, в рамках средневековой «науки» имело место огромное доверие ко всему письменному, которое было основополагающим для понятия науки и истины. Это доверие не противоречило знанию, но было составной частью средневековой науки и учености[20].

Однако при таких предпосылках и средневековое историописание включается в тогдашнее понимание науки: историографические труды, и прежде всего исторические труды о прошлом, постоянно поставляют тому доказательства. Сообщения древних авторов, высказывания былых историографов встречали то же доверие, которое выше констатировалось для экзегезы, являвшейся между тем для историописания только примером. Истинным, правдивым было прежде всего то, что находили в письменном виде. При этом, очевидно, исходили из того, что кем-то зафиксированное высказывание о действительности было именно правдивым, что автор писал правду, а не ложь, которая к тому же была извращением и с моральной точки зрения. Также это касалось историков современности относительно их устных сообщений. *Quidam dixit*, очевидно, имело такой же вес, как доказательство правдивости (см. оценку Бедой рассказа о воине по имени Имма[21]). Возможно, при учете этих обстоятельств яснее становится и практика дословных переписок каких-то источников, особенно историков минувшего и прочей специальной литературы. Напротив, доверие к отдельному историку современности могло быть подкреплено тем, что его сообщения проистекали лишь из одного источника или же, будучи порожденными несколькими потоками информации, были обработаны так, что не противоречили друг другу; во всяком случае автор не выбирал из имеющейся у него информации то, что казалось ему достоверным на основе какой-то своей собственной позиции.

Точнее это можно обрисовать на примере деятельности историописателя прошлого. Благодаря лишь состоянию библиотек, от которых он зависел, такой автор при необходимости описывать широкие временные рамки создавал совершенно непротиворечивую

и потому кажущуюся правдивой картину, потому как он, в частности, мог опираться только на один источник[22]. Но даже если в его распоряжении для описания одного временного отрезка находилось несколько источников, то они, как правило, сообщали столь различные версии, что отдельные сообщения не вели ни к противоречиям текста, ни к ответной критике, а просто к мозаичному по содержанию и компоновке сообщению по годам[23]. Склонность подавляющей части историографов, прежде всего хронистов и анналистов, сообщать преимущественно о внешней стороне событий, отказываясь от изображения каузальности или психологических мотиваций, изначально порождала большое поле противоречий и кажущуюся голословность.

Нельзя сконструировать однозначную схему того, как отдельный историк решал проблему противоречивости своих сообщений, возникавшую перед ним, вероятно, не столь часто. Для таких случаев не существовало методики разграничения правды и лжи. Для того, кто писал о прошлом, здесь простейшим решением было бы умолчание, однако для историка современности, не использовавшего какого-либо доступного на текущий момент письменного источника, обоснованное (по тогдашним понятиям) высказывание становилось крайне трудным[24]. В средневековой историографии нередко просто оставляли рядом противоречивые или исключающие друг друга сообщения об одном и том же событии, т. е. сохраняли противоречие неразрешенным[25], как это делается иногда при сходной ситуации и в современной науке. Но этим «методические» возможности средневекового историописания как науки не исчерпывались. Однако при попытке их выявления можно также приблизиться к пониманию места историографии в сфере *doctrina* и *scientia*. С одной стороны, подобному пониманию способны помочь прямые высказывания авторов, с другой — непосредственные наблюдения над историографическими памятниками.

Если, учитывая понятие *historia*, взглянуть на совокупность средневековых «наук», то, вопреки И. Шперлю и Х. Грундману, легко обнаружить такую дисциплину в пределах теологии, которая, в свою очередь, состоит из множества дисциплин[26]. Статуты доминиканцев XIII в. предписывают ученичеству постигать *historia*

scholastica, понимая под этим причисленный к каноническим труд Петра Коместора, чьи рамки (с продолжениями и дополнениями) охватывали время от сотворения мира до современности[27]. Готфрид из Витербо надеялся, что его тяготеющее к энциклопедическому жанру историографическое сочинение «Пантеон» станет обязательным учебником[28]. Иными словами, история оказывается в XII—XIII вв. учебным предметом.

В принципе, занятия историей уже давно занимали прочное место в теологии, хотя в классическое Средневековье ее позиции были ослаблены схоластическим богословием и философией. Благодаря библейскому Откровению, и особенно Откровению Ветхого Завета, каждому было ясно, что сие Откровение Божье, на коем покоится вера, исторично, существеннейшей своей частью действительно связано с историей, ход которой придал Господь, и последняя даже с завершением собственно Откровения (в связи с пришествием Христа) включена в планы Божьи относительно человечества. Дидактика передачи и понимания Откровения Божьего была в первую очередь задачей экзегезы, для которой с самого начала Средневековья методической путеводной нитью становилось учение о четырехкратном смысле Писания (см. суждения Исидора Севильского, Беды, Рабана Мавра) — учение, ставившее перед экзегезой четырехпредметную задачу: *historia*, *allegoria*, *tropologia* и *anagogia*. При этом обретала фундаментальное значение констатация *sensus historicus* или *sensus litteralis* истории, т. е. установление того, когда, где и благодаря чему что-то произошло. Только на базе подобного установления и на базе знания исторического прошлого могло начинаться понимание более важных дисциплин экзегезы и выявление, а также изложение способа понимания со стороны *allegoria*, *tropologia* и *anagogia*. Эти три *sensus* были не просто словами и дефинициями, но даже содержали смысл, связанный Господом с историческими процессами. Но надо заметить, в качестве фундамента экзегезы *historia* совсем не ограничивалась временем и материалом библейского Откровения и библейской истории, а простиралась до современности. В качестве примера достаточно привести «Хронику» Оттона Фрейзингенского. Можно вспомнить и то, что уже говорилось специалистами о христианском

времени и об истории как процессе творения. Так как история Откровения одновременно была типом истории вообще, с ней оказывалась связанной и небезразличной для веры и познания Господа вся дальнейшая история.

Поэтому неудивительно, что имя видных историографов себе сделали прежде всего выдающиеся экзегеты: Иероним, Исидор, Беда, Гонорий Августодунский, Гуго из Сен-Виктора, Герхох фон Рейхерсберг. По той же причине в одном и том же сочинении соединялись *historia* и *allegoria* (Августин, Руперт фон Дейц, Оттон Фрейзингенский, Гуго из Сен-Виктора, Герхох).

Однако история и историописание не только обладали местом и однозначной функцией в комплексе теологических дисциплин, они были особенно близки любой определенной области знания среди *artes liberales*, называясь, правда, не *historia*, а *chronographia*. Как известно, *tempus* играл в средневековой историографии столь важную роль, что был выражен в особом историографическом способе преподнесения реалий, а именно в хронографии, летописании[29]. В поисках ее места в системе тогдашних наук следует прежде всего обращать внимание на то, где проявляется *tempus*. Это имело место в *artes liberales*, точнее, в квадривиуме, в науках, связанных с вычислениями, и прежде всего в астрономии, которая в то время имела дело не с небесными светилами ради них самих, а с «астроведением» как инструментом исчисления времени.

Тесная связь между квадривиумом и хронографией слабо фиксируется даже медиевистами. Возможно, этому препятствует ошибочное понимание хронографии как совокупности всемирных или универсальных хроник в сегодняшнем смысле мировой или универсальной истории, из чего вытекает рассмотрение ее как вариации сугубо исторического жанра. Но следует учитывать, что большинство авторов, самостоятельно занимавшихся в Средние века хронографией, зарекомендовали себя и в других отраслях квадривиума. Беда, составитель знаменитой «Истории» и (предположительно) небольшой хронографии, послуживших для его интеллектуальных последователей «методической» опорой и образцом, написал труд «De ratione temporum», ориентированный преимущественно на смысл и технику темпоральных исчислений, часть которого составляет

упомянутая малая хроника[30]. Регинон Прюмский составил наряду со своей всемирной хроникой и Tonarius, трактат по *ars musica*[31]. Tonarius и другие посвященные музыке сочинения составил Герман фон Рейхенау, а кроме того, различные труды по астрономии, трактаты по *ars arithmetica* (об использовании абака, счетной доски для вычислений римскими цифрами) и, наконец, первую «немецкую» хронографию (хронику), продолжившую хронику Иеронима до времени жизни автора[32]. Фрутольф Михельсбергский наполнял библиотеку своего монастыря переписками трудов квадривиума, сам написал Tonarius и хронографию от сотворения мира, которая долгое время после этого оставалась самой богатой по материалу и самой продуманной[33]. Сигеберт из Жамблу, современник Фрутольфа, также оставил после себя труды по музыкальному искусству, *compotus*, а также хронографию (целью которой было продолжение Иеронима) и многочисленные труды по *historia*, прежде всего житийного жанра[34]. Что касается хронографии Марианна Скотта, то она просто переполнена данными по астрономии и вычислениями темпорального характера[35].

Сказанное демонстрирует безусловную связь между дисциплинами квадривиума и собственно хронистикой. Но связь эту можно подчеркнуть также и тем, что отрасли квадривиума, которые в принципе все занимались числами, отношением чисел друг к другу (арифметика), а также реалиями, которые подчиняются числам и их взаимоотношениям (взаимосвязи музыкальных тонов в соответствии с разделениями струн в музыке, измерительные операции касательно площадей и тел в геометрии, измерение времени с помощью небесных светил в астрономии), — эти отрасли включали в себя сочинения, дисциплины и области применения, которые на первый взгляд (или по нашему разумению) явно к этому не относились. Например, в музыке — композицию, в астрономии — наряду с методиками исчисления — литургические сочинения о правильном расчете богослужебных празднований и соответствующих дней (предрождественские воскресенья, посты, пасхальные циклы)[36]. В этом смысле хронографию, видимо, можно включить и в тогдашнюю астрономию. Ее связь с астрономией, вероятно, соответствовала связи с темпоральными расчетами, но еще

больше — взаимосвязи астрономии и исчисления литургических циклов. Это соподчинение кажется рациональным постольку, поскольку хронография в рамках историописания имела дело прежде всего с измеримыми временными отрезками. Подобная взаимозависимость подтверждается астрономическими сведениями, содержащимися в хрониках, например данными Марианна Скотта о *luna*, *saltus lunae*, *solstitium*, или записью соответствующих данных хроник в учебниках квадривиума или пособиях по темпоральным расчетам[37].

Подобной привязкой хронографии к астрономии и тем самым к квадривиуму можно обогатить и разбор «научных методов» в средневековой историографии по нескольким направлениям. Например, дотошный анализ хроник Германа фон Рейхенау и Герхоха, когда они предстают перед нами в цельности нитей своих мыслей и в полноте своей информации[38], позволяет пролить свет на то, о чем в методическом смысле шла речь в хронографии. Точнее говоря, хронография стремилась к правильному синхронному или диахронному упорядочиванию[39] прошлого, темпуса, вернее, к правильной датировке прошедших событий, состоявшихся в рамках от сотворения мира до года воплощения настоящего момента. Это было тяжелой задачей, которую для латинского Запада решил Иероним (хронологизируя события до 378 г.) и которую в Средневековье решали через продолжение подобных фиксаций со своего времени или же через дополнения к уже имевшим место расчетам и привязанным к конкретным годам событиям.

При этом трудности возникали прежде всего потому, что используемый исторический материал (прежде всего тех эпох, события которых не были достаточно просчитаны с позиций системы счета лет в привязке к воплощению Господню) датировался зачастую совершенно по-разному. С другой стороны, во многих политических общностях, возникавших на развалинах Римской империи, царило многообразие в передаче письменной и устной исторической традиции, благодаря чему события зачастую датировались по принципам «природных» систем счета времени отдельных политических образований, и датировки эти не синхронизировались друг с другом. Только датировки по годам правления какого-либо

монарха обязывали хрониста к синхронизации их с системой счета, связанной с инкарнацией Господней[40]. Но для этого было необходимо составление полных списков правителей (как и списков пап) с правильным указанием дат правлений, при этой процедуре приходилось прибегать к точным расчетам. В результате появлялись все даты плюс точные суммы лет мировой эры — от и до воплощения Господня, от основания Рима и т. д. Так как по образцу, предлагаемому Иеронимом и его продолжателями (или же по образцу Орозия, Исидора, Беды и др.), датировки шли по правлениям ряда римских (позднее — восточно-римских) императоров хотя бы потому, что вся история развивалась на почве Римской империи, центральной задачей хронографии была синхронизация фиксируемых событий с этим императорским рядом.

Но проблема возникала уже потому, что точные данные о периодах правления (по годам, месяцам и дням) в хрониках зачастую отсутствовали, и поэтому годы правления, как правило, совмещали с календарными годами. В пределах одного ряда правителей, например императоров, это могло и не порождать противоречий, т. к. год смены на престоле можно было привязать к ушедшему или к новому императору. Но коль скоро другие группы правителей и датируемые по ним события синхронизировались именно с чередой императоров, мог возникнуть казус, когда и в *regna*, и в годы папских понтификатов изменения на престоле приходятся на разные месяцы какого-то года или на совершенно разные календарные годы. Иными словами, в одном году можно было обнаружить двух разных правителей на одном престоле, хотя практически речь шла об использовании данных по двум календарным годам. Чем чаще происходили изменения на троне, тем чаще возникали сдвиги в хронологических расчетах по отношению к реальной хронологии[41]. Но ведь бывало и так, что в один год дважды происходили изменения на одной и той же должности. Если хронист обнаруживал в своих источниках, что какое-то событие произошло в определенный год такого-то правления и одновременно при таком-то папе и императоре, то подобная процедура (когда факт главным образом датировался по такому списку правителей, где фиксировалась неоднократная смена их в течение одного года — года, ко-

торый, согласно указанной методике, брался в расчет несколько раз) могла создать едва ли разрешимую проблему при синхронизации такого факта со списком императоров и пап, созданным согласно тем же самым принципам.

Таким образом, хронограф обязан был работать с числами, уметь считать и конструировать математически правильные синхронные и диахронные системы, которые полностью раскрывались в год воплощения собственно настоящего. Если из-за каких-то иначе датированных событий в расчетах возникали противоречия, то хронографы нередко проводили чисто математический расчет, призванный сбалансировать цифры, так что, например, календарный год, следующий за сменой на престоле, считался одновременно первым годом правления нового монарха. Но в этом случае могли возникнуть новые сложности при синхронизации сего факта с другим рядом правителей[42]. Если представить, что какому-то хронисту отчасти с помощью такого рода ошибочных хронологических выкладок пришлось создать собственную хронологию, то получаешь представление об истинных трудностях этих авторов. То, что при этом хронисту пришлось прийти к иной хронологии, нежели та, что содержалась в его источниках или у какого-то другого хронографа, или та, что была действительно правильной, является само собой разумеющимся и не может быть поводом для издевок над ошибочностью датировок, приводимых каким-то средневековым историописателем. Такому автору часто приходилось обходиться именно дефектными с точки зрения хронологии источниками, ошибки которых сам он при существующих обстоятельствах осознать не мог. Но если такое осознание к нему приходило, или же при компилировании источников, отличающихся друг от друга по содержанию, у него возникали какие-то трудности, то при тех же обстоятельствах он чувствовал себя вправе делать поправки, сокращая или увеличивая правление какого-нибудь монарха на один-два года или причисляя какое-либо событие к другому, твердо установленному, или к событию, приписанному к году, имеющемуся в источнике, с тем чтобы расчеты лет оказались в итоге верны.

Дело в том, что для хронистов и тех, которым нужны были результаты их работы, например для экзегетов, правильным и со-

ответствующим истине было доведение непротиворечивых расчетов до успешного конца. Метод, ведущий к нему, был именно н а у ч н ы м, поскольку пронизывался правилами арифметики. Правильный счет времени и его отрезков, соблюдение корректной синхронности и диахронии, владение системой датировок были для хронистов не подлежащими сомнению требованиями. Насколько тяжким все это было и что тут инвестировалось в капитал науки, а также то, что для этого существовало нечто-то вроде признанного метода, можно увидеть из сравнения вышеназванных формулировок концепта хронографов и их конечного воплощения. Также это можно узреть в удачных хронологических решениях, лежащих между нарративными формулировками летописи, или в хронологических корректурах, например в корректурах Фрутольфа в его сочинении. В итоге выявляется, как в первоначальном процессе конструирования хроники выстраивается первый, еще временный хронологический каркас, обогащаясь затем шаг за шагом материалом летописных сообщений, а на базе этого материала одновременно, также шаг за шагом, обретая поправки и совершенствуясь[43].

Таким образом, связи хронографии с квадривиумом не базируются на какой-то умозрительной конструкции, а являются фактом, выявляемым через анализ средневековой методики построения хронологических расчетов. Так же как *historia* в экзегезе (в рамках теологии), хронография обладает однозначным местом в системе *artes liberales*. Более того, как и другие дисциплины квадривиума, она может быть названа м е т о д и ч е с к о й наукой.

История как историописание, как *scientia* и *doctrina* под двумя именами — *historia* (в духе экзегезы) и *chronographia* (которые выступали за различные способы видения и преподнесения истории) — принадлежала сразу же к двум отраслям науки: с одной стороны, квадривиуму (точнее, астрономии), с другой — теологии (точнее, экзегезе). Несмотря на такую разделенность надвое и подчиненность разным отраслям, хронография и история, разумеется, тесно переплетались между собой.

И если в Средневековье *artes liberales* как светские науки, бывало, отторгались (ввиду своей пышности даже подобные выражения не имели веса для подлинно ученой жизни), все-таки

превалировало мнение, что *artes* тривиума — безусловная предпосылка для пестования теологии во всех ее проявлениях (дисциплинах). Точно таким же образом и квадривиум был способен служить познанию Господа — познанию, разумеется, более высокого ранга. Применение их, возможно, даже в большей степени было важным для квадривиума, чем для тривиума. *Ars musica* в первую очередь обслуживала литургическую музыку, астрономия находила практическое применение в счете времени, которое для религиозного культа было столь же важно, как темпоральные расчеты для правильного определения пасхальных циклов и протяженности определенных частей церковной службы. Перед хронографией (в которой, как и в экзегезе, огромную роль играла арифметика) в этом отношении также ставилась серьезная задача. В экзегезе как в важнейшем способе познания Господа и понимания поступков Божьих в отношении людей *historia* оказывалась *fundamentum* иерархически построенных форм интерпретации. Но *chronographia* выступала как *fundamentum fundamenti*, так как она создавала предпосылки для того, чтобы *historia* как основание для экзегезы была истинной, т. е. могла правдиво высказываться по поводу жизненных реалий. Не обладая такого рода истинностью (относительно реалий), нельзя было правдиво высказываться, делая интерпретации и объяснения, дисциплинам экзегезы.

---

[1] См.: *Spцrl J.* Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung, Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts. Mьnchen, 1935. S. 18.

[2] См. об этом: *Goetz H.-W.* Das Geschichtsbild Ottos von Freising: Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jh. Archiv fьr Kulturgeschichte. Beih. 19. Kцln; Wien, 1984. S. 170.

[3] См.: *Grundmann H.* Geschichtsschreibung im Mittelalter: Gattungen — Epochen — Eigenart. Gцttingen, 1965. S. 5—6.

[4] См.: *Schmale F.-J.* Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einfьhrung. Darmstadt, 1985. S. 69; *Berlin I.* History and Theory: The Concept of Scientific History // History and Theory. Vol. 1, nr 1. Middletown, 1960. P. 1—2.

[5] См.: *Brinken A. von den.* Studien zur lateinischen Weltanschauung. Dьsseldorf, 1957. S. 77.

[6] Очень важно учитывать, что человеческой истории Средневековья был неизвестен модус будущего времени, отчего она оперировала лишь событиями прошлого (*res gestae*) (см.: *Patrides C.* The Great Design of God. L., 1972. P. 114).

[7] Если вести поиск возможного места *historia* в системе тогдашних наук, то в первую очередь следует задаться вопросом об ее методической ориентации. Преобладание интереса к функциональной сфере истории прежде всего вело к недифференцированной аккумуляции разнородных информативных групп в качестве «исторических источников» и к предпочтению новейших, т. е. в некоторой степени «журналистских» по своей сути видов информации, которые, однако, оказывались скверной базой для раскрытия разбираемой нами проблемы. С другой стороны, впечатление об отсутствии «метода», создающееся на основе изучения тогдашних «историй современности», становится препятствием для поиска критериев *historia* как науки.

[8] См. о гносеологических механизмах реконструкции исторического прошлого в кн.: *Антипов Г. А.* Историческое прошлое и пути его познания. Новосибирск, 1987. С. 83—104.

[9] Ср.: *Хьюз С.* Что, по мнению историка, он знает? // Соврем. тенденции в буржуаз. философии и методологии истории. М., 1969. С. 287; *Шмаков В. С.* Структура исторического знания и картина мира. Новосибирск, 1990. С. 60—61.

[10] Такое знание является, в принципе, знанием того же уровня, которое демонстрирует какая-нибудь хроника, например сочинение Фрутольфа, который больше доверял знанию, добытому из какого-либо одного документа (свидетельства), нежели из противоречивой информации нескольких свидетельств (см.: Ekkehardi Uraugiensis Chronicon universale ad a. 1106 // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. T. 6. Hannoverae, 1844. P. 75. *46—47*).

[11] Ср.: *Kluxen W.* Der Begriff der Wissenschaft // Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert / Hrsg. P. Weimar. Zьrcher Hochschulforum. Bd. 2. Zьrich, 1981. S. 273—293. Об изменениях в «науках» классического Средневековья см.: *McKorn R.* The Organization of Sciences and the Relations of Cultures in the 12th and 13th Centuries // The Cultural Context of Medieval Learning / Ed. by J. E. Murdoch, E. D. Sylla. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 26. Dordrecht, 1975. P. 151—184.

[12] См. об этом: *Topolski J.* Metodologia istorii. Warszawa, 1973. S. 280, 289; *Ракитов А. И.* Историческое познание: системно-гносеологический подход. М., 1982. С. 115—117.

[13] См.: The Historical Works of Gervase of Canterbury / Ed. W. Stubbs. Vol. 1. L., 1879. P. 84.

[14] Ottoni episcope Frisigensis Chronica sive historia de duabus civitatibus / Ed. A. Hofmeister. Hannover; Leipzig, 1912. P. 4—5.

[15] Здесь имеется в виду связь повествования (*historia*) с историей как деяниями (*res gestae*). Возможно, высказывания Оттона касаются в большей мере различий правдивого и ложного рассказа, но и для этого не дается каких-либо однозначных критериев, делается только ссылка на творчество хронографов.

[16] См.: *Goetz H.-W.* Die «Geschichte» im Wissenschaftssystem des Mittelalters // *Schmale F.-J.* Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung… S. 165.

[17] См.: *Grundmann H.* Op. cit. S. 5.

[18] Естественно, в экзегезе эта проблема смягчалась тем, что Священное Писание, предмет экзегетических высказываний, было само по себе истиной, а это означало, что оно имело смысл, выходящий за пределы просто слова.

[19] Сомнения возникали только при наличии двух и более высказываний в отношении какой-то личности или какого-либо обстоятельства, которые не согласовывались друг с другом.

[20] См. также: *Guenйe B.* Histoire et Culture historique dans l'Occident medieval. P., 1980. P. 129—130.

[21] «Эту историю рассказал мне один из слышавших ее от того, с кем она случилась; поэтому, уверенный в ее истинности, я счел возможным включить ее в нашу церковную историю» (*Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англов. СПб., 2001. С. 137). За подобными высказываниями крылось убеждение, что свидетельство очевидца или человека, называющего себя таковым, как и свидетельство третьего лица, — безусловное доказательство правды (ср. высказывание Марианна Скотта: «И если святой Киприан, который тогда присутствовал, пишет это, то зачем это отрицать?» — Mariani Scotti Chronicon // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. T. 5. Hannoverae, 1844. P. 518).

[22] Это, как правило, касается хронографов, которые, как Герман или Сигеберт из Жамблу, действительно всего лишь продолжали сочинение Иеронима, или историков современности, которые включали свою «Историю» во всемирную историю через прямое заимствование текста одной единственной хроники. Таковы, например, анонимные Австрийские анналы (см.: *Schmale F.-J.* Die цsterreichische Annalistik im 12. Janrhundert // Deutshes Archiv fьr Erforschung des Mittelalters. Bd. 31. Mьnchen, 1975. P. 144—203), труды Ламперта Герсфельдского, Бурхарда Урсбергского, Фрутольфа-Эккегарда, Оттона Фрейзингенского.

[23] Hermanni Augiensis Chronicon a. 1—1054 // Monumenta Germaniae Historica... T. 6. P. 80—81; Ekkehardi Uraugiensis Chronicon universale ad a. 1106 // Ibid. T. 6. P. 156—157; Chronica Sigeberti Gemblacensis a. 381—1111 // Ibid. P. 346—347.

[24] При написании истории прошлого уже известный фонд источников не мог гарантировать для автора надежности предоставляемой информации. С другой стороны, очевидность содержащихся в них противоречий была доказательством стремления информатора к истине. См. умолчания у Оттона Фрейзингенского: Gesta Friderici I. imperatoris auctoribus Ottone episcopo et Ragewino praeposito Frisigensibus // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. T. 20. Hannoverae, 1868. P. 360—361; Ottoni episcope Frisigensis Chronicon // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. T. 20. Hannoverae, 1868. P. 256—257.

[25] Примечательны на этот счет соображения Фрутольфа: «В исторических рассказах есть некоторая несогласованность. Ибо одни пишут так… другие говорят напротив… Согласие всех этих (авторов. — *А. К.*) как бы чувствуется, [а] рассмотрение вопроса в цельном виде мы оставляем пытливым» (Ekkehardi Uraugiensis Chronicon… P. 54. *60—61*; 55. *3*, *17*), «…вслед за кое-кем, но, без сомнения, вслед за теми, кто писал после Иосифа… некоторые пишут обратное… Но представляясь себе чуть ли не глупцами, не предполагая ничего не определять наобум, мы

уходим от пишущих истории, как подобает, и оставляем исследование сего пытливым» (Ibid. P. 56. *55—57*; 57. *5—7*).

[26] Х. Грундман мимоходом упоминает это соотношение (*Grundmann H.* Op. cit. S. 5), но никакого весомого значения *historia* в нем, видимо, не находит.

[27] См.: *Berg D.* Armut und Wissenschaft: Beitrдge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert // Geschichte und Gesellschaft. Bochumer historische Studien. Bd. 15. Dьsseldorf, 1977. S. 60, 97, 199.

[28] Gotifredi Viterbiensis Pantheon // Monumenta Germaniae Historica... T. 22. Hannoverae, 1872. P. 131—132.

[29] См.: *Schmale F.-J.* Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung… S. 109—110.

[30] См. об этом: *Jones Ch. W.* Bedae opera de temporibus. Cambr., Mass., 1943.

[31] См.: De harmonica institutione / Ed. E. de Coussenmaker // Scriptores de musica medii aevi. T. 2. Paris, 1867. P. 1—73.

[32] См. об этом: *Schmale F.-J.* Die Reichenauer Weltchronistik // Die Abtei Reichenau. Neue Beitrдge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters / Hrsg. H. Maurer. Sigmaringen, 1974. S. 125—158.

[33] См.: Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik // Ausgewдhlte Quellen zur deutsche Geschichte des Mittelalters / Hrsg. F.-J. Schmale, I. Schmale-Ott. Bd. 15. Darmstadt, 1972. S. 1—2.

[34] См. о нем: *Beumann J.* Sigebert von Gembloux und der Traktat de investitura episcoporum // Vortrдge und Forschungen. S.-Bd. 20. Darmstadt, 1976. S. 15—17.

[35] Книги I и II этой хроники вообще содержат только изложение разного рода темпоральных вычислений (см.: Codex Palatino-Vaticanus n. 830. Tripatrik Chronicle of Marianus Scottus. Texts, Translations and Indices / Ed. by B. MacCarthy. Royal Irish Academy. Todd lecture. Ser. 3. Dublin, 1892; см. также книгу 3, например: Mariani Scotti Chronicon… P. 501, 506 — 508, 558—559).

[36] См.: *Schmale F.-J.* Die Reichenauer Weltchronistik... S. 125—126.

[37] См. об этом: *Meyer O.* Weltchronistik und Computus im hochmal. Bamberg // Jahrbuch fьr frдnkische Landesforschung. Bd. 19. Wien, 1959. S. 241—260.

[38] Следует учитывать, что труд Герхоха дошел до нас как автограф, а также как исследование протографов хроник Фрутольфа или Геймода Бамбергского (см.: *Schmale F.-J.* Die Reichenauer Weltchronistik... S. 138—139).

[39] «Cjnsequentia temporum», — говорит Сигеберг из Жамблу (Chronica Sigeberti Gemblacensis… S. 272. *18*).

[40] Датировки по воплощению Господнему отсутствуют в таких широко известных памятниках, как Liber pontificalis, труды Григория Турского, Фредегара, Иордана, Павла Диакона.

[41] См. список пап у Фрутольфа (Ekkehardi Uraugiensis Chronicon… P. 109—110), чередование императоров и пап у Марианна Скотта (Mariani Scotti Chronicon… P. 511—512), а также размышления последнего по этому поводу (Ibid. P. 512. *60—63*).

[42] См.: *Guenйe B.* Op. cit. P. 154—155.

[43] См. об этом: *Schmale F.-J.* Die Reichenauer Weltchronistik… S. 138—139.

Е. Ю. Грицюк

ОБРАЗ «ДРУГОГО»: ПЕРСЫ В «ПАМЯТНИКАХ МИНУВШИХ ПОКОЛЕНИЙ» АЛ-БИРУНИ

Одна из основных особенностей интеллектуальной культуры заключается в том, что, с одной стороны, личность формируется и существует в рамках интеллектуальной культуры своего времени, а с другой, та же личность каждым актом мышления воссоздает ее заново.

Человек в процессе мышления прибегает к такому способу обработки поступающей извне информации, как категоризация[1]. Любая новая информация анализируется с точки зрения уже имеющихся сведений, каждое новое явление воспринимается через призму уже существующих у человека оценочных критериев. Ключевую роль в этом играет атрибуция, т. е. усматривание в явлении набора ключевых признаков. Причем эти признаки берутся из уже существующей матрицы признаков — совокупности ценностно упорядоченных атрибутов. В результате атрибутированное явление относится к какой-либо известной категории, а через это осваивается, ибо категория диктует прагматику, моральную оценку и т. д.[2]

Категории явлений, матрицы признаков относятся к мыслительным привычкам, они социально и культурно обусловлены. В этом отношении тема образа «другого» (применительно к ситуации кросскультурного взаимодействия) очень показательна. «Этнодифференцирующие признаки почти всегда отражают некоторую объективную реальность, чаще всего элементы духовной культуры. Но отражение может быть более или менее адекватным, более или менее искаженным, даже ложным»[3].

В поле наблюдения историка попадают два вида культуры: 1) культура, сформировавшая внутри себя образ иной культуры; 2) культура, давшая материал для этого образа, — условно: культура-реципиент и культура-донор. В основе механизмов формирования образа лежит то же явление категоризации. Другими словами,

© Е. Ю. Грицюк, 2008

происходит интерпретация «другого» в рамках своего культурного кода или языка знаков своей культуры.

Рассмотрим один из аспектов проблемы образа «другого». Автор исторического источника осмысляет «другого» при помощи знаков своей культуры. Результат — образ, принадлежащий культуре-реципиенту и рассказывающий исследователю именно о ней. Исследователь изучает структуру образа, сформированного культурой-реципиентом, и образ культуры-донора в системе знаков научного языка (т. е. все, что известно современной науке о ней), после чего методом сравнительного анализа этих образов выявляет особенности культуры-реципиента, конкретные способы формирования образа в данном случае, а через это изучает различные проблемы истории, и прежде всего интеллектуальной. Фактически метод такого исследования — это перевод образа из кодовой системы культуры-реципиента в кодовую систему современной исторической науки.

Культура-донор выступает в данном случае как лакмус, наиболее ярко и отчетливо раскрывающий язык знаков культуры-реципиента. Это происходит за счет особенно высокого напряжения — интеллектуального, социального, политического, — возникающего на стыке культур.

Переходя к конкретно-историческому материалу, скажем, что общую проблему образа «другого» можно представить как сумму частных:

1. Каким образом располагаются границы категорий «я» и «другой»?

2. Каковы критерии инаковости, в соответствии с которыми эти границы проводятся?

3. Какие процессы обозначает существование именно таких границ для конкретной культуры?

Абу Райхан Мухаммед ибн Ахмед Бируни родился в 973 г. в столице Хорезма городе Кяте[4]. Богатая и высокоразвитая культура Хорезма была практически уничтожена арабским завоеванием. В X — начале XI в. Средняя Азия восстановила свое культурное величие, но уже на новой основе — на основе ислама, арабского языка и достижений арабоязычной науки и литературы.

Судьба ал-Бируни необычна, это судьба неординарной личности, человека, всю жизнь существовавшего на пересечении различных культурных миров. Он великий ученый (его перу принадлежит около тридцати трудов в различных областях знания) и видный политический деятель своей эпохи, иранец, глубоко знавший свою родную культуру, но при этом мусульманин, писавший свои труды по-арабски и прекрасно понимавший арабскую традицию. Это определяет особую эмблематичность его трудов в отношении духа эпохи, ее синкретических арабо-персидских оснований.

Труд ал-Бируни «Памятники минувших поколений» посвящен летосчислению народов, входивших в состав Арабского халифата или соседних с ними. Задача, поставленная и выполненная ал-Бируни, — это создание критического свода различных хронологий и календарей. Фактически «Памятники» — это историко-этнографическое исследование, в основу которого легли как письменные источники, так и устная традиция, а также наблюдения автора[5].

Научный метод ал-Бируни основан на том, что «в природе действует закон причинности, одинаковые причины неизменно порождают одинаковые следствия и что благодаря действиям различных сил в природе постоянно происходят изменения»[6]. Этот метод ал-Бируни равно применял и в естественно-научных, и в историко-этнографических трудах. Когда Бируни ставит вопрос о «начале начал», т. е. о начале человеческой истории, он констатирует расхождение в этом вопросе между представителями различных религий. Бируни стремится подойти к решению этой проблемы с точки зрения требований фактов и разума, а не с точки зрения авторитета той или иной веры. Главное требование к возможному решению состоит в том, чтобы оно удовлетворяло разумным доводам и опыту.

Интересно отношение ал-Бируни к проблеме этнического и религиозного многообразия, в котором можно выделить следующие основные моменты:

1) человеческая природа как таковая едина и универсальна; Ал-Бируни приводит слова пророка: «Всякий новорожденный рождается таким, каким его создал [Бог], а потом родители делают его евреем, христианином или магом»[7];

2) существуют свойства, общие для представителей любых народов: так, человеку, вне зависимости от его этнической принадлежности, свойственно, например, хулить враждебный его народу этнос, нападать на его честь, памятные даты и события, даже противореча при этом логике и фактам, или, если его народ когда-то обладал значительной властью, верить в то, что власть к нему вернется[8];

3) различные народы живут в различных условиях, у них совершенно несхожие обычаи и традиции, это необходимо принять как данность и учитывать в научной деятельности, избегая категорических оценочных суждений[9].

В этом аспекте показательны следующие слова автора:

«А пророк — мир над ним! — говорил: Люди — от Адама, а Адам — из праха. Не дает преимущества арабу над неарабом ничто, кроме страха Божия, и хвалиться на самом деле должно, опережая в стремлении к благим качествам, к возвышенным деяниям, к овладению знанием и мудростью и к облечению себя чистейшими [достоинствами], какие есть»[10].

Религиозная позиция Бируни вызывала многочисленные споры. Его называли мусульманином-ортодоксом, но при этом исследователи отмечают, что Бируни часто вступает в противоречие со Священной книгой и господствующими догмами исламской идеологии, отстаивает независимость науки от религии[11].

В контексте этого рассмотрим образ персов в труде ал-Бируни.

Прежде всего нужно отметить, что ал-Бируни считает персами только жителей области Фарс (так, например, жители Мавераннахра, Хорезма, Согда, согласно автору, не являются персами в истинном смысле слова). Но при этом история персидской цивилизации описывается как предыстория всех иранских народов, их истоки и корни. В соответствии с этим интересно остановиться на том, как ал-Бируни представлял себе место персидской цивилизации в мировой истории.

• Иран (а точнее, Хорасан, где раньше тоже жили «истинные» персы) — это территория, на которой цари укрыли сокровищницу

со всеми знаниями, накопленными человечеством, чтобы спасти их от потопа (великий потоп обошел этот край)[12].

• Персы дали арабам календарь и установили сроки сбора хараджа[13].

• Личные прозвища царей были только у персов, потом эту традицию переняли мусульмане[14].

• О династии Пишдадидов (легендарных первых персидских царей) ал-Бируни говорит следующее:

— Пишдадиды назывались Справедливыми, поскольку были самыми справедливыми царями в истории, они знали, что есть благочестие и благотворительность, и следовали им на практике[15];

— цари Пишдадиды «почитали Аллаха, как его должно почитать»[16];

— персидские цари Пишдадиды когда-то владычествовали над всем миром[17];

— через царя ад-Даххака из династии Пишдадидов ал-Бируни связывает персов и арабов, находя между ними династическое родство: «Ад-Даххак, сын Ульвана из амалекитян, — это Бивараси ф, сын Аврандаспа, сына Зингао, сына Баришанда, сына Гара, а Гар — отец чистых арабов, сын Афравака, сына Сиямака, сына Меши»[18].

Последнее особенно интересно, потому что ал-Бируни упоминает, не называя прямо, «фарр» (согласно персидской традиции, это шахское достоинство Божественной природы, наследственно передающееся в царском роду[19]): «Управление [этой страной] вышло из рук потомков Хосроев, но шахское достоинство осталось за ними, так как оно было у них наследственным»[20].

Другой важный вопрос, кроме исторической роли персидской цивилизации, который затрагивает ал-Бируни, — это религия персов.

Автор выделяет три периода существования персидской веры:

1. Древние маги до Зороастра.

2. Религия Зороастра.

3. Религия Зороастра, но при этом появление различных сект («персы не разделялись на секты, пока не возвысился Иисус

и не разошлись его ученики по различным странам для проповеди»[21]).

Последний пункт — тема особого исследования, поэтому ограничимся первыми двумя.

Древние маги поклонялись светилам, но на момент создания памятника о них мало что можно было сказать, поскольку они восприняли многое из учения Заратустры и почти никто из них не сохранил свою веру в неискаженном виде[22].

Маги — последователи учения Зороастра — в тексте «Памятников» прямо названы людьми Писания: «...у людей Писания — евреев, христиан, магов и их сект»[23].

Подробностей о Зороастре и его учении в труде ал-Бируни немного (упоминаются Авеста, ритуал замзама, ритуальные омовения, празднования религиозных зороастрийских праздников[24]), и интереснее всего те сведения, которые свидетельствуют о способах включения зороастрийцев в число людей Писания.

• Маги «молятся солнцу на восходе, на закате и в полдень, а также молятся огню, воде и всему, что сотворено, и славят Аллаха, обращаясь в их сторону»[25].

• Большое внимание ал-Бируни уделяет персидской мифологии, выясняя различные точки зрения касательно появления первого человека, при этом персидское божество названо Аллахом. Вот одно из преданий, приводимых ал-Бируни: «у Ахримана был сын по имени Харура; он попался навстречу Гаюмарсу, и тот убил его. Тогда Ахриман пожаловался Аллаху на Гаюмарса, и Аллах пожелал воздать Гаюмарсу за это отмщением, чтобы соблюсти обеты, существовавшие у Аллаха с Ахриманом»[26]. Таким образом, ал-Бируни косвенно упоминает о дуалистичности верований персов (наличие обетов между Аллахом и Ахриманом как знак их равенства и противоборства), но при этом Ахриман не назван богом, как это было у зороастрийцев[27].

• О празднике Ноуруз: «И в этот день, говорят, создал Аллах дольний мир и сделал над ним царем Гаюмарса»[28].

• О празднике Руз-и-Хурдад (Большой Ноуруз): «Говорят, что это тот день, когда Заратуштре выпал жребий беседовать с Аллахом»[29].

Интересно отметить, что ал-Бируни упоминает бытовавшее среди арабов негативное отношение к персидской религии, но отмечает это лишь как факт прошлого[30].

Таким образом, ал-Бируни в целом описывает персидскую цивилизацию как источник культуры для всех народов, населяющих территорию Аббасидского халифата, а персов — как людей Писания.

• Ал-Бируни отчужден от персов как своего объекта описания несколькими границами. Во-первых, ал-Бируни — ученый, и это отделяет его от тех, кого он изучает. Во-вторых, он хорасанец, поэтому в категорию «свои» для ал-Бируни попадает современная ему мусульманская культура Восточного Ирана, а «чужие» — это персы домусульманского времени и их исторические преемники (т. е. современные аль-Бируни жители Фарса — южно-иранского региона). Таким образом, для ал-Бируни персы — это только часть Ирана, ограниченная людьми, живущими в области Фарс.

• Основными критериями проведения границ отчуждения для ал-Бируни являются исторические истоки и религия этнической общности. Но эти критерии на практике оказываются очень расплывчатыми, а разделение населения Ирана — нечетким, не всегда обоснованным. Таким образом, мы наглядно видим процесс изменения знакового языка культуры, изменения в матрице признаков: признак еще есть, его еще используют как критерий, но он уже потерял категоризирующую функцию.

• Именно такое, а не другое проведение границы отчуждения отражает культурную ситуацию эпохи. Ал-Бируни уже нет необходимости (каковая была у его предшественников) доказывать положение о том, что зороастрийцы наравне с иудеями и христианами могут являться людьми Писания: их включение в данную категорию уже является признанным фактом. Но иное время ставит ему иные задачи. Политическая раздробленность Ирана, неустойчивость правящих династий, огромное количество сект, смешивающих положения всех религий воедино, требовали от ал-Бируни реализации новых мыслительных установок, направленных на освоение противоречивой и сложной реальности. Поэтому ученый,

формируя образ «другого», закладывает в него комплекс идей об единстве человеческой природы и одновременно о самобытности культур всех (даже небольших) областей. Образ персов у ал-Бируни — как единого корня многих культур и как органической части исламской культуры (в качестве религии Писания) — отражает напряженное стремление этнических сообществ к самоидентификации, но к самоидентификации в рамках необходимого культурного единства на пространстве Ближнего и Среднего Востока.

---

[1] О категоризации см., например: *Девис Г., Талл Д.* Что означает принцип схемы? // Интеллект, обучение и действие [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://nounivers.narod.ru/gmf/wshem.htm; *Андреева Г. М.* Психология межгрупповых отношений [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://mx4.ru/andreeva_ psychology/15/5/; *Антилогова Л.* Психологические факторы межэтнических конфликтов [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.prof.msu.ru/publ/omsk/37.htm.

[2] См.: *Гришина Н. В.* Психология социальных ситуаций [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.inet-lib.com/psychology/inetlib_show_archives.php?subaction=showfull&id=1107508630&archive=1120045935&start_from=&ucat=27&.

[3] *Стефаненко Т. Г.* Социально-психологические аспекты изучения этнической идентичности [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://flogiston.ru/articles/social/etnic.

[4] Об ал-Бируни см.: *Кедров Б. М., Розенфельд Б. А.* Абу Райхан Бируни. М., 1973; *Шарипов А.* Великий мыслитель Абу Райхан Бируни. Ташкент, 1972; *O'Connor J. J., Robertson E. F.* Abu Arrayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni [Electronic resource]. Http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/history/Biographies/Al-Biruni.html.

[5] См.: *Толстов С. П.* Бируни и его «Памятники минувших поколений» // Абу Рейхан Бируни. Избр. произв. Т. 1. Ташкент, 1957. С. XV.

[6] *Шарипов А.* Указ. соч. С. 118.

[7] *Абу Райхан Бируни.* Памятники минувших поколений // Абу Райхан Бируни. Избр. произв. Т. 1. Ташкент, 1957. С. 323.

[8] См. Там же. С. 50, 208.

[9] См.: Там же. С. 11, 75.

[10] Там же.

[11] См.: *Кедров Б. М., Розенфельд Б. А.* Указ. соч. С. 49; *Шарипов А.* Указ. соч. С. 118.

[12] См.: *Абу Райхан Бируни.* Памятники минувших поколений… С. 35.

[13] См.: Там же. С. 43.

[14] См.: Там же. С. 112.

[15] См.: Там же.

[16] Там же.

[17] См.: Там же. С. 20.

[18] *Абу Райхан Бируни.* Памятники минувших поколений… С. 113.

[19] См. об этом: *Стариков А. А.* Фирдоуси и его поэма «Шахнаме» // Фирдоуси. Шахнаме. Т. 1. М., 1957.

[20] *Абу Райхан Бируни.* Памятники минувших поколений... С. 48.

[21] Там же. С. 210.

[22] См.: Там же. С. 361.

[23] Там же. С. 87.

[24] См.: Там же. С. 58, 111, 230, 232, 240—252.

[25] Там же. С. 378.

[26] Там же. С. 111.

[27] См. об этом: *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб, 2003; *Чунакова О. М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004.

[28] *Абу Райхан Бируни.* Памятники минувших поколений... С. 224.

[29] Там же. С. 227.

[30] См.: Там же. С. 44.

Н. Н. Баранов

«ГУННСКАЯ РЕЧЬ» КАЙЗЕРА ВИЛЬГЕЛЬМА II В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ ЭПОХИ

Так называемая «гуннская речь» кайзера Вильгельма II — едва ли не самое известнее и уж во всяком случае до сих пор чаще всего (хотя избирательно) цитируемое его выступление. Предыстория такова. В ходе знаменитого «боксерского восстания» 20 июня 1900 г. в Пекине маньчжурскими знаменными солдатами прямо на улице был убит германский посланник барон Клеменс фон Кеттелер. Это преступление китайских правительственных войск по отношению к лицу, обладавшему дипломатическим иммунитетом и находившемуся под защитой международного права, дало формальный повод к интервенции войск европейских держав, США и Японии под предлогом защиты жизни своих подданных и освобождения блокированных во внутреннем городе китайской столицы представителей иностранных миссий.

© Н. Н. Баранов, 2008

В этой ситуации 27 июля 1900 г. при отправке из порта Бремерхафен немецкого экспедиционного корпуса под командованием фельдмаршала графа Альфреда фон дер Вальдерзе Вильгельм II в свойственной ему манере произнес речь, которая вошла в историю под названием «гуннской». До сих пор из нее повсеместно цитируется: «Пощады не давать! Пленных не брать!» Это используется в качестве обвинения Второго рейха в милитаризме, особой агрессивности и жестокости германской внешней политики. Естественно, что это выступление ни в коей мере не может претендовать на образчик высокого дипломатического искусства с современной точки зрения, однако оно в значительной степени было результатом импровизации, отражением личных культурно-исторических стереотипов, спонтанных аллюзий кайзера. Более того, поначалу за границей его знаковые слова встретили отнюдь не столь катастрофическую реакцию, как это часто принято представлять сегодня. Жесткие речи были вполне обычными в эпоху национализма и империализма, и Вильгельм II в этом отношении не был одинок. Британская «Дейли телеграф», комментируя речь, писала, что «это, пожалуй, единственный язык, понятный азиатам. Англия, в конце концов, не без успеха пользовалась им на деле во время восстания индийских сипаев».

Обращение к речи как историческому источнику сразу ставит перед исследователем несколько проблем, прежде всего проблемы авторства и достоверности. В силу импровизированного характера выступления авторской или авторизированной рукописи текста речи никогда не существовало. Государственный секретарь имперского ведомства иностранных дел, будущий рейхсканцлер Бернгард Бюлов на основании неоднократных неприятных прецедентов стремился не допустить, чтобы речь кайзера вновь попала под перекрестный огонь общественной критики. Поэтому он обязал присутствовавших журналистов публиковать только отредактированный и заверенный им самим вариант текста речи. В этом намерении его поддержали канцлер Х. Гогенлоэ-Шиллингсфюрст и директор судоходной компании «Северогерманский Ллойд», осуществлявшей перевозку войск, Генрих Виганд. Вечером 27 июля Бюлов предоставил прессе значительно сокра-

щенную версию с немногочисленными прямыми цитатами из речи кайзера. Несколько часов спустя из внешнеполитического министерства вышел более полный вариант текста в форме прямой речи. Именно он и стал официально признанным, но, что забавно, в этой «гуннской речи» не было никаких ссылок на гуннов.

В то же время ведомство Б. Бюлова не смогло воспрепятствовать тому, чтобы несколько местных газет опубликовали речь Вильгельма II почти дословно. Этот неофициальный вариант выступления кайзера существенно отличается от официально признанного. Как раз в нем предстают образы гуннов и их предводителя Аттилы как предков современных китайцев, а также содержится призыв действовать таким образом, чтобы сохранить в памяти китайцев образ немца, сопоставимый с тем, что гунны оставили в памяти европейцев. До сих пор существуют две версии происхождения неофициального текста. Согласно первой, одному из репортеров удалось забраться на крышу здания «Северогерманского Ллойда», откуда он стенографировал выступление кайзера. Вторая версия гласит, что кому-то из журналистов посчастливилось получить рукописный оригинал.

Ниже приводятся оба варианта речи.

Reichsanzeiger, Берлин, неофициальная часть[1]

Великие заморские задачи, которые выпали на долю вновь созданного Германского рейха, эти задачи гораздо шире, чем могло ожидать большинство моих соотечественников. Германский рейх в силу своего характера несет обязанность поддерживать своих граждан, если они находятся под угрозой за границей. Задачи, которые старая Римская империя германской нации не в состоянии была решать, способен выполнить новый Германский рейх.

Средство, которое позволяет ему сделать это, — наша армия. В ходе неустанной тридцатилетней мирной работы она была создана по принципам моего блаженной памяти деда. Вам нужно поддержать вашу подготовку в соответствии с этими принципами и выдержать испытание перед лицом врага, способны ли вы ему противостоять. Ваши товарищи из морской пехоты уже выдержали эту проверку, они показали, что основы нашей подготовки надежны, и я горд той похвалой из уст иностранных руководителей, которую ваши товарищи получили за границей. Перед вами стоит большая задача: вы должны

отомстить за произошедшую тяжкую несправедливость. Китайцы отбросили международное право, они неслыханным в мировой истории образом издевательски отнеслись к неприкосновенности дипломатических представителей, принципам гостеприимства. Тем более возмутительно, что подобные преступления совершаются представителями нации, которая гордится своей древней культурой. Продемонстрируйте старые прусские способности, покажите себя как христиане — дружелюбно переносите страдания, следуйте чести и славе ваших знамен и оружия, дайте всему миру пример мужества и дисциплины. Вам нужно знать: вы должны сразиться с хитрым, храбрым, хорошо вооруженным, жестоким врагом. Когда вы столкнетесь с ним, знайте: пощады не давать. Пленных не брать. Владейте своим оружием так, чтобы через тысячу лет больше ни один китаец не посмел бросить косой взгляд на немца. Храните мужество. Благословление Господа с вами, молитвами всего народа. Пусть вас сопровождают мои добрые пожелания, каждого в отдельности. Пусть дорога культуре будет открыта раз и навсегда!

Теперь в путь.

Адье, товарищи.

«Nordwestdeutsche Zeitung», Бремерхафен, 28 июля 1900 г.[2]

Смирно! Впервые с тех пор, как возродился Германский рейх, перед ним встают грандиозные заморские задачи. Они встают перед нами раньше и в большем размере, чем могло ожидать большинство моих соотечественников. Они — следствие того, что Германский рейх возрожден и на нем лежит обязанность оказывать поддержку своим братьям, живущим за границей. Таким образом, снова встают те прежние задачи, которые не способна была решить старая Римская империя германской нации, но которые в состоянии решить новая германская империя, поскольку она получила фундамент, который дает ей возможность использовать наши войска. В ходе тридцатилетней жесткой, напряженной мирной работы многие сотни тысяч немцев были подготовлены к военной службе, обучены на основе принципов моего блаженной памяти деда, испытаны в трех славных войнах. Отныне вам перед лицом врага надлежит выдержать испытание на то, правильно ли выбрано направление, в котором мы развивались в военном отношении. Ваши товарищи из морской пехоты уже показали нам, что подготовка и основы, на которых мы готовим наши вооруженные силы, являются правильными, и вам это предстоит подтвердить. Не в меньшей степени мы испытываем гордость оттого,

что даже из уст иностранных руководителей нашим бойцам была высказана высшая похвала. Задача, с которой я вас отсылаю, велика. Вы должны покарать за тяжкую несправедливость! Образ действий, который продемонстрировали китайцы, когда осмелились отбросить тысячелетней давности принципы международного права и самым отвратительным образом глумились над святостью законов гостеприимства, — это случай, который еще не имел места в мировой истории, да к тому же это совершает народ, столь гордый своей многотысячелетней историей! Из этого вы сделаете вывод, куда идет культура, которая была создана не на почве христианства, любая языческая культура, будь она как угодно прекрасной и великой, она падет при первой пробе сил! Итак, я отправляю вас, чтобы вы смогли по возможности на деле показать прежде всего наши старые прусские способности; во-вторых, самоотверженность, неустрашимость, способность с радостью переносить любые страдания, как вы, христиане, этому учились; и в-третьих, честь и славу нашего оружия и наших знамен! Вы должны являть примеры мужества и дисциплины, самопреодоления и самообладания. Вы должны бороться с равным вам храбрым и хитрым, хорошо вооруженным и оснащенным врагом. Но вы должны отомстить за смерть наших посланников и многих других, не только наших соотечественников, но и других европейцев! Если вы идете на врага, он должен быть разбит! Пощады не давать! Пленных не брать! Кто попал к вам в руки — тот обречен! Как тысячи лет тому назад гунны под предводительством их короля Аттилы сделали себе имя, которое до сих пор в преданиях и сказаниях вызывает страх, так и имя немцев спустя тысячу лет после вас должно звучать так, чтобы ни один китаец не осмелился косо посмотреть на немца! Вам придется биться с превосходящим в силе противником, но мы к этому привычны, наша военная история доказывает это! Вам это известно из истории великих курфюрстов и истории ваших полков. Пусть новая слава покроет ваши знамена, да будет с вами благословление Господне! Молясь за вас, весь народ сопровождает вас на всех ваших путях! Мои лучшие пожелания вам, счастья вашему оружию! Пусть вам сопутствует успех где бы то ни было! Благословление Божье да снизойдет на ваши знамена, и благослови эту войну, чтобы христианство распространилось в той стране, с тем чтобы подобные трагические происшествия никогда больше не происходили! Для того вы стоите здесь передо мной знаменной присягой. Счастливого пути, адье, товарищи!

Не может быть сомнений в том, что Вильгельм II в «гуннской речи» призывал немецкие войска к беспощадному карательному походу. Подобная безжалостность мотивировалась прежде всего стремлением защитить под руководством Германии ценности европейской цивилизации от мнимой «желтой угрозы». Аллегорически эта мысль была представлена в картине художника Германа Кнакфуса «Народы Европы, храните ваши святыни!», созданной по эскизу самого кайзера. Репродукции с нее имелись на борту нескольких войсковых транспортов и иногда снабжались надписями «пощады не давать» или «никакой пощады». Вильгельма не смущало и то обстоятельство, что Германия подписала Гаагскую конвенцию 1899 г., которая прямо запрещала ведение беспощадной войны. Применимость Гаагской конвенции к Китаю оспаривалась, поскольку китайская делегация, хоть и принимала участие в конференции, не подписала итоговый документ. Кроме того, участники «боксерского восстания» представали в глазах европейцев религиозными фанатиками, которые сами постоянно совершали бесчеловечные преступления, что, казалось, оправдывало в отношении них меры крайней жестокости. Не в последнюю очередь нагнетанию негативной морально-психологической атмосферы способствовало распространение сначала британской «Дейли мейл», а затем и немецкими газетами ложных панических сообщений со смакованием жутких деталей, будто бы посольский квартал в Пекине взят повстанцами и все без исключения иностранцы уничтожены[3].

Как в Германии, так и за границей «гуннская речь» вызывала не только согласие, но и критику. При этом уже тогда даже в Германии сравнение с гуннами воспринималось как метафора жестокого ведения войны. Депутат рейхстага Ф. Науман заработал прозвище гуннского пастора за свою безоговорочную поддержку позиции кайзера. Солдатские письма, содержавшие описания бесчинств во время действий немецких войск в Китае, публиковались в газетах под рубрикой «Гуннские письма». Примечательно, что ко времени прибытия германского контингента в Китай посольский квартал в Пекине уже давно был освобожден международными силами (преимущественно русскими, американцами и японцами). На долю

А. Вальдерзе, назначенного к тому времени главнокомандующим европейскими интервенционистскими войсками, выпали ограниченные, незначительные в военном отношении операции.

В конечном счете, наибольшее значение «гуннская речь» Вильгельма II приобрела только во время Первой мировой войны, когда британская пропаганда использовала ее для того, чтобы провести параллель между гуннами и немцами, превратить оба эти обозначения в синонимы варварства и жестокости, обосновать, таким образом, необходимость ожесточенного сопротивления агрессии.

---

[1] Die Reden Kaiser Wilhelms II / Hrsg. Jh. Penzler. Bd. 2. Leipzig, o. J. S. 209—212.

[2] *Gųrtemaker M.* Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien. Schriftenreihe der Bundeszentrale fьr politische Bildung. Bd. 274. Opladen, 1996. S. 357.

[3] См.: *Preston D.* Rebellion in Peking. Stuttgart; Mьnchen, 2001. S. 232.

А. В. Ладыгин

ОБРАЗ ГЕРМАНИИ В РУССКОЙ КОНСЕРВАТИВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ 60—90-х гг. XIX в.

Одной из характерных особенностей менталитета в любом обществе и в любую историческую эпоху является принцип жесткого противопоставления «свой» — «чужой». Это разграничение проходит по линии приятия или отторжения социокультурных норм, господствующих в данном обществе.

Всякий народ обретает собственную идентичность лишь в процессе взаимоотношений с другими популяциями (нациями). По мнению французского философа М. Бубера, некий парадокс человеческого мышления состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с «другим»[1]. Как свидетельствует исторический опыт, отношение к «чужому» зачастую является на-

© А. В. Ладыгин, 2008

стороженным, но далеко не всегда враждебным. Будучи столь непохожими, народы, стремясь к сотрудничеству, всегда могут найти точки соприкосновения.

Напротив, агрессивное отторжение чужой культуры, презрение к иноплеменным ценностям чаще всего характерно для эпох открытого военного противостояния или в период, предшествующий войне, когда наблюдается инспирированное правящей и/или интеллектуальной элитой нагнетание военной истерии или национализма в его различных формах.

Для образованных слоев Российской империи с середины 60-х гг. XIX столетия роль подобной антитезы играла кайзеровская Германия.

Враждебное отношение к Германии в российской публицистике на первый взгляд может показаться странным, поскольку Германская империя была столь же чужда западно-европейской цивилизации, как и Россия. В обеих странах не было либерально-гуманитарных традиций, унаследованных Западом от эпох Возрождения и Просвещения[2]. Немаловажным штрихом служила и общая страсть Романовых и Гогенцоллернов к муштре и парадам, а также кровное родство правящих династий.

Еще более удивительным подобное отношение выглядит, если учесть, что вплоть до 1881 г. Российскую империю возглавлял Александр II, известный своими германофильскими взглядами.

А. Ф. Тютчева, фрейлина императрицы, записала 27 ноября 1870 г. в своем дневнике, что «у государя очень веские основания быть недовольным печатью, что она то и дело создает ему осложнения с Европой во внешней политике, а внутри страны возбуждает национальные страсти»[3].

Причины для беспокойства у царизма действительно были. Так, например, Н. Я. Данилевский писал, что в России «только та часть журналистики и разделяющей ее мнение публики сочувствует Пруссии, которая всегда была лишена всякого понимания национальных интересов»[4]. Поэт Ф. И. Тютчев выступал против объединения Германии, которое, по его словам, может стать «страшным камнем преткновения на открывшемся перед нами пути»[5].

Исходя из своей философской предпосылки о том, что «для целых народов существует злополучная и неумолимая судьба, преисполненная стремлений, которые сильнее всякой воли и всякого благоразумия», он усматривал «судьбу германской нации в стремлении к разрушению»[6]. Даже М. Н. Катков писал в передовице «Московских ведомостей» о том, что окончательное объединение Германии принесет в будущем России неисчислимые беды во внешней политике[7].

Панславистские идеи М. Н. Каткова и Н. Я. Данилевского пользовались большой популярностью в образованной среде. Так, в начале 70-х гг. XIX в. к ним примкнул Ф. М. Достоевский, мечтавший о «первенстве великорусского племени над всем славянским миром»[8]. По отношению к германской культуре и философии Ф. М. Достоевский отзывался в весьма резких выражениях, к примеру, величая кумира русской интеллигенции первой половины XIX в. Г. Гегеля не иначе как «немецким клопом»[9].

Н. Я. Данилевский уже с начала 70-х гг. XIX столетия прямо говорил о неизбежности войны Германии против России и считал, что эта война необходима, так как «борьба с немцами более, чем что-либо на свете, послужит… к усилению наших истинных народных интересов»[10].

С идеями Н. Я. Данилевского, предопределившими развитие панславистского националистического движения, остро полемизировал крупный религиозный философ В. С. Соловьев. Он прямо заявлял на страницах своей «Литературной критики»: «Не внешние враги и соперники, не поляки и немцы на наших окраинах составляют важную помеху для правильного хода русской жизни; настоящая наша беда — в той охранительной системе, которая всячески старается внутри самой России угасить ее дух, заглушить ее слово»[11].

Вещая о германской угрозе, панслависты, очевидно, не замечали, что сами выступают с не менее агрессивными внешнеполитическими инициативами на Балканах, чем Германия в Западной и Восточной Европе. Так, например, Н. П. Огарев, один из ведущих деятелей Московского славянского комитета, писал в 1867 г.: «…Рано или поздно Россия и только Россия (ибо другого никого

нет) придет на помощь освобождению славян. Это стремление — историческое тяготение, от которого так же невозможно уйти, как от земного тяготения»[12]. Ему вторил славянофил К. С. Аксаков, писавший о будущем славянских народов: «Славянские народы должны быть освобождены и составить по народностям своим отдельные княжества, должны находиться под покровительством России, как теперь Сербия»[13].

Идеи панславистов подверг беспощадной критике В. С. Соловьев, заявляя, что их враждебность к Германии и западной цивилизации вообще не приближает, а, напротив, отдаляет поставленную цель — объединение всего славянского мира, так как по своим духовным началам поляки, чехи, хорваты и моравы тяготеют к Европе. Он писал: «Если… возбуждение национального чувства сопровождается беспредельным самомнением и самодовольством, тупым презрением и слепой враждой к чужому; если историческая рознь ставится как идеал и фактически разделение возводится в принцип; если каждый народ смотрит на другие или как на вечных врагов и соперников, или же как на ручьи, которые должны слиться в его море… то, без всякого сомнения, оно есть возвращение к ветхозаветному партикуляризму»[14].

Беда идеологов консервативного толка в 60—70-е гг. XIX в. заключалась в том, что они идейно предвосхитили разрыв с Германией, выступая за ориентацию во внешней политике на союз с Францией, в то время как правящая элита во главе с царем все еще продолжала лавировать на международной арене, не решаясь примкнуть к австро-германскому блоку или встать на сторону Франции.

Неудивительно, что в этот период правительство предпринимало все необходимые меры для того, чтобы усмирить печать[15].

В то же время необходимо отметить, что если в сознании российской интеллигенции в пореформенный период произошел кардинальный поворот от восхищения немецкой философией и культурой к представлению о Германии как о враге, то для основной части населения страны, представленной почти повсеместно «темным» крестьянством, идеологические клише наподобие борьбы культурно-исторических типов — славянства и германизма — были

чужды и непонятны. Как отмечает С. В. Оболенская, «изучение отношения к немцам и к Германии в русской народной культуре XIX в. показывает со всей определенностью, что в среде российского простонародья в это время царило добродушно-ироническое отношение к немцам и настоящей враждебности к этим "чужим", но не "врагам" не было»[16].

С воцарением на российском престоле Александра III идеи панславистов были взяты на вооружение правящей элитой, стремившейся к формированию образа врага и нагнетанию великодержавного шовинизма. В то же время внутри самой правящей элиты выделялись разнообразные группировки. Душой радикального крыла славянофилов выступал генерал М. Д. Скобелев, герой Русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Внешнеполитическая позиция данной группировки и самого М. Д. Скобелева была еще более националистической и антигерманской, чем у М. Н. Каткова, К. П. Победоносцева и даже Александра III. И это при том, что Александр Александрович был ярым германофобом, а германского императора Вильгельма II на дух не переносил (однажды во время визита кайзера в Россию Александр III сказал брату, великому князю Владимиру Александровичу: «Занимай Вильгельма после обеда ты, я его могу переносить только до обеда»[17]).

Как отмечала в своем дневнике фрейлина А. Ф. Тютчева, дочь Ф. И. Тютчева и жена известного славянофила И. С. Аксакова, М. Д. Скобелев высказался в приватной беседе о политике правительства Александра III, что оно приносит национальные интересы империи в славянских землях в жертву Пруссии и Австрии. Во многом подобная реакция белого генерала была вызвана ситуацией на Балканах, когда кривошии (балканское племя на территории Далмации) подняло мятеж против Австрийской империи вследствие попытки австрийского правительства ввести у них всеобщую воинскую повинность. М. Д. Скобелев откровенно заявил И. С. Аксакову, что на банкете 12 января он собирается произнести речь, в которой призовет к подписке в пользу кривошиев. «Мой муж, — писала Анна Федоровна, — советовал ему не предпринимать этого последнего шага, говоря, что с его стороны это будет равносильно призыву к войне; что правительство принуждено бу-

дет отречься от него, чтобы не встать по отношению к Германии в положение открытой враждебности»[18]. Как известно, генерал не внял предостережениям своего друга, и речь М. Д. Скобелева наделала немало шума в петербургском обществе.

Однако события 12 января послужили лишь слабой прелюдией к парижской речи М. Д. Скобелева, прогремевшей на весь мир 17 февраля 1882 г. Боевой генерал, пользовавшийся большой популярностью среди солдат, приехал в Париж «для изучения военного дела во Франции» и здесь разразился воинственной антигерманской речью. С солдатской прямолинейностью и даже грубостью М. Д. Скобелев воскликнул: «Мы не хозяева в собственном доме. Да! Чужеземец у нас везде. Рука его проглядывается во всем. Мы игрушки его политики, жертвы его интриг, рабы его силы. И если вы пожелаете узнать от меня, кто этот чужеземец, этот пролаз, этот интриган, этот столь опасный враг русских и славян, то я вам назову его. Это виновник Drang nach Osten, вы все его знаете, — это немец! Борьба между славянами и тевтонами неизбежна, она даже близка»[19].

Речь М. Д. Скобелева сразу же была напечатана во французских и немецких газетах и произвела эффект разорвавшейся бомбы. В Европе ее расценили как верный признак внешнеполитической переориентации царизма. Подспудная подготовка, конечно, шла, но до решающих перемен — разрыва с Германией и союза с Францией — было еще далеко, поэтому самовольный поступок генерала вызвал раздражение царя Александра III. М. Д. Скобелева срочно вызвали в Петербург для объяснений. Он уверял, что никакого призыва к войне против немцев в его словах не содержалось, да и «речи» никакой не было, а так, всего лишь приватная беседа с молодыми людьми. Однако почитатели М. Д. Скобелева утверждали, что он уже тогда разрабатывал план войны с «честными маклерами» и «добрыми нашими союзниками», как иронически писал о Германии В. И. Немирович-Данченко[20]. Так или иначе, М. Д. Скобелев приобрел репутацию смелого и благородного борца с немецким засильем и пламенного патриота, а адепты панславизма еще очень долго повторяли пассажи из его парижской речи.

Очевидно, что антигерманские идеи панславистов глубоко укоренились в сознании интеллектуальной элиты российского общества, причем не только у консервативной, но и у либеральной ее части. В то время нашлось немного публицистов и общественных деятелей, не поддавшихся коллективному безумию и осмелившихся, как В. С. Соловьев, критиковать идеологию «ястребов». Однако стоит отметить, что даже к началу XX в. эти идеи не смогли достаточно глубоко укорениться на русской почве, продолжая господствовать лишь в образованной среде.

---

[1] См.: *Бубер М.* Я и ты. М., 1992. С. 4.

[2] См.: *Уткин А. И.* Первая мировая война. М., 2002. С. 12.

[3] *Тютчева А. Ф.* При дворе двух императоров: Воспоминания и дневники. М., 2004. С. 510.

[4] *Данилевский Н. Я.* Россия и Франко-прусская война. М., 2003. С. 515.

[5] Цит. по: *Пигарев К.* Ф. И. Тютчев о французских политических событиях 1870—1873 гг. // Лит. наследство. 1937. № 31/32. С. 756.

[6] *Черепнин Л. В.* Исторические взгляды классиков русской литературы. М., 1968. С. 192.

[7] См.: *Оболенская С. В.* Франко-прусская война и общественное мнение Германии и России. М., 1977.

[8] *Достоевский Ф. М.* Письма. Т. 2. М.; Л., 1930. С. 81.

[9] См.: *Гулыга А. В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 77.

[10] *Данилевский Н. Я.* Указ. соч. С. 502.

[11] *Соловьев В. С.* Литературная критика. М., 1990. С. 313.

[12] Цит. по: *Никитин С. А.* Славянские комитеты в России в 1858—1876 гг. М., 1960. С. 249.

[13] Цит. по: Там же. С. 29.

[14] *Соловьев В. С.* Указ. соч. С. 295—296.

[15] См.: *Феоктистов Е. М.* Воспоминания. Л., 1929. С. 108—109.

[16] *Оболенская С. В.* «Германский вопрос» и русское общество конца XIX в. // Россия и Германия. Вып. 1. М., 1998. С. 203.

[17] Цит. по: *Тарле Е. В.* Русско-германские отношения и отставка Бисмарка // Сб. ст. по рус. истории, посвящ. С. Ф. Платонову. Пг., 1922. С. 421.

[18] *Тютчева А. Ф.* Указ. соч. С. 562.

[19] Цит. по: *Оболенская С. В.* Указ. соч. С. 199.

[20] См.: *Немирович-Данченко В. И.* Скобелев. Личные воспоминания и впечатления. СПб., 1884. С. 329.

Л. П. Черникова

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РОССИЙСКОЙ И КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУР: ПРАКТИКА ДОСЛОВНОГО ПОНИМАНИЯ И ВОСПРИЯТИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА

Во время длительной научной стажировки автору довелось побывать и поработать в КНР в течение ряда лет (1998—2005). Благодаря знакомству с Русским клубом в Шанхае мне попала в руки книга китайского профессора Ван Чжичена «История российской эмиграции в Шанхае», о которой в 1998 г. мне рассказал председатель РКШ Михаил Дроздов (к нему она попала от семьи Л. А. Бабаскиной и ее мужа профессора Го Нина, которые живут в Шанхае с 1959 г.). Семья Го давно собирала материалы и сведения о шанхайской русской эмиграции и много рассказала нам о А. Вертинском, О. Лундстреме, о жизни россиян в этом далеком китайском Вавилоне, а также о семьях русских советских людей, помогающих Китайской республике поднимать свою экономику до культурной революции…

Книга профессора Ван Чжичена вышла в Шанхае (КНР) в 1993 г. и стала рубежным этапом идущих в стране демократических перемен. Это равносильно тому, как если бы у нас в России такая книга была опубликована примерно в 1987 г., сразу после начала перестройки. Сегодня, глядя из XXI в., мы поражаемся и недоумеваем, как же она смогла увидеть свет в то время! Правда, книга была посвящена чужакам, иностранцам в Китае, и все же, все же… История эмиграции, заведомо настроенной против коммунистических сил в Китае, появилась в «стране социализма с китайской спецификой». К тому же автор и его семья пострадали во время культурной революции… Нет, это было что-то из ряда вон выходящее!

Сегодня в Китае идет процесс возвращения имен, публикуются статьи и книги на самые запретные прежде темы, идет реабилитация исторических событий и фактов, но это сегодня, а книга

© Л. П. Черникова, 2008

эта вышла четырнадцать лет назад! Мы специально обращаем ваше внимание на этот факт, поскольку и сама книга, и ее концепция уже довольно сильно отстают от нашего времени, и хотя изложены в ней факты уникальные, все это вместе — взгляд автора, стиль и структура, большинство изложенных фактов — «исторически и научно» устаревают!

Мне как россиянке, впервые увидевшей в Китае этот справочник-энциклопедию и прочитавшей оглавление, показалось чрезвычайно важным и актуальным начать ее перевод. Даже странно, что за целое десятилетие никто из специалистов-синологов и переводчиков-профессионалов не принялся за перевод этого труда. Понимание научной ценности этой монографии, энтузиазм и желание увидеть эту книгу на русском языке, показать ее широкому российскому читателю — вот что двигало нашей группой при осуществлении перевода. Мы — это профессиональные китайские преподаватели-русисты и аспиранты факультета русского языка и литературы Хуадунского педуниверситета (г. Шанхай) и русская преподавательница-стажер из России. Работа над переводом этой книги заняла около двух с половиной лет, и практически столько же понадобилось для перепроверки фактов, фамилий, должностей, регалий, уточнений, сокращений, авторской правки и т. д. и т. п., поскольку требовалось много времени и терпения, чтобы закончить эту колоссальную работу.

Эта монография состоит из двадцати семи глав (831 страница китайского текста) и имеет уникальные по своему научному значению примечания на трех языках — русском, китайском и английском. Большой удачей автора является воспроизведение многих имен исторических деятелей и названий различных объектов и организаций на русском и английском языках. Правда, в процессе перевода выяснилось, что автор иногда опирался на китайские источники и периодику, поэтому названия различных организаций и часть фамилий были даны в китайском варианте, что практически лишило нас возможности интерпретировать их на русском языке. К тому же некоторые названия общественных организаций, дипломатических миссий, официальных органов и служб города он приводил не только из русских материалов, но и из китайской

прессы того времени. В связи с тем, что китайские авторы 1920—1940-х гг. не знали русского языка, как и другие иностранные языки, их материалы на зарубежную или местную иностранную тематику были не совсем точными, не совсем идентичными, что отчасти автоматически «перетекло» в этот обобщающий труд. В свою очередь, мы стремились сделать перевод книги максимально приближенным к оригиналу! Для этого пришлось искать в библиотеках тексты статей на русском, английском, французском языках и уточнять те сведения, которые излагались в книге.

Одной из слабых сторон монографии уважаемого ученого, как мне показалось, стало то, что многие сведения из периодики он принимал за стопроцентную истину, чего все-таки не стоит делать, работая с этим жанром. В частности, был небольшой кусочек из русскоязычной периодики 1919—1920 гг., где говорилось о прибытии сына Николая II на Дальний Восток с целью организации им повстанческого движения на границе с Китаем. Но такого факта просто не могло быть?! Мы были просто ошарашены. По сути, можно было ставить крест на нашем многострадальном труде. Пришлось отвлечься для поисков и интерпретации фактов на несколько недель, потому что дальше работать было нельзя. И мы нашли! Это были сообщения с территории Дальневосточной республики и линии КВЖД, где появились т. н. Лже-Алексеи — самозванцы из чудесно спасшихся представителей белой аристократии, намеревавшиеся собрать белые силы для нового похода против Красной армии. Перевод можно было продолжать, поскольку все объяснилось. Это так называемая «китайская специфика», о которой мы совсем не имели представления до начала работы над книгой.

Примечания в книге на трех языках значительно облегчали труд переводчикам и давали возможность охватить весь объем проделанной автором работы (а он был воистину колоссальным!). Профессор Ван Чжичен работал над сбором и обработкой материалов к этой книге около десяти лет, проведя поистине титанический труд: ему пришлось прочесть и обработать периодику 1920—1940-х гг. на русском, китайском, английском (частично на французском) языках. Только чтение русских периодических изданий — газет «Слово», «Шанхайская заря», «Вечерняя заря» —

требует огромного терпения (и хорошего здоровья), поскольку это ежедневные многостраничные газеты (8—26 страниц), которые издавались в Шанхае с 1925 по 1947 г. Не считая периодики английской и китайской!

Попутно заметим, что в газетной периодике 1920—1940-х гг. было немало разнообразной информации, не касающейся жизни шанхайских россиян: реклама, объявления, международные обзоры, новости моды, различные кинообозрения, литературные страницы, фотоновинки, музыкальные страницы, женские истории, детские стихи, новости туризма, воспоминания о жизни в России и многое-многое другое… Воистину «тысяча тонн словесной руды».

Свои исследования ученый проводил не только в Китае, но и в СССР (1990), России (1997) и США. Так, Ван Чжичен в 1992—1993 гг. стажировался в Стэнфордском университете США в Калифорнии. Это, как известно, один из облюбованных русскими эмигрантами штатов, куда они переселились сразу после отъезда из Китая.

Книга повествует о нелегкой судьбе российских беженцев, вынужденных покинуть дальневосточные российские границы после разгрома Белой армии. Около семисот тысяч человек оказались в трех северо-восточных провинциях Китая и в дальневосточном Вавилоне — Шанхае. В книге, которая является энциклопедией русской жизни в Шанхае, обозначен широкий круг проблем русской колонии, а кроме того, содержатся страницы истории русской духовной миссии, многочисленных национально-культурных объединений (еврейской, армянской, грузинской, украинской и других диаспор в Шанхае), социально-экономические проблемы русских беженцев, а также обозначены основные этапы российско-китайских и китайско-японских отношений на Дальнем Востоке.

Хронологические рамки работы охватывают время с начала XX в., когда Россия начинает освоение Маньчжурии и других районов Китая, до 1948—1949 гг., когда основная часть российской эмиграции покинула Шанхай после окончания Второй мировой войны.

Ученый исследует все стороны существования эмигрантов: от первых дней тяжелой беженской жизни, трудных лет приспо-

собления к чужой иноязычной и иноментальной среде, взаимодействия с иностранцами (заправляющими жизнью европейского общества в Шанхае) — до первых успехов и расцвета русской эмиграции в Шанхае. А добилась она многого: открытие русских школ и университетов, строительство православных храмов, открытие своих магазинов, аптек, торговых компаний, банков и т. д. Большая часть монографии освещает также период Второй мировой войны в Шанхае и Маньчжурии.

Книга четко делит шанхайское российское эмигрантское сообщество на две части — белоэмигрантов и т. н. советских подданных, чья жизнь и существование находились в постоянной борьбе друг с другом. Исследованы многие стороны их повседневной жизни: юридический статус, политические организации, вопросы криминала (преступность и проституция), женский вопрос, вопросы воспитания молодого поколения, отношение к СССР, достижения культурной жизни и мн. др. Автор повествует также о нелегких военных шанхайских годах вплоть до 1949 г., когда часть бывших россиян (совподданных) вернулась на родину, в СССР, а другая часть вынуждена была рассеяться по странам дальнего зарубежья (Австралия, США, Новая Зеландия, Южная Америка и др.) в связи с приходом к власти китайских коммунистов.

Книга впервые вводит в научный оборот массу имен российских эмигрантских шанхайских деятелей — политиков, бизнесменов, деятелей культуры и искусства и т. д., а также имена наиболее влиятельных китайских функционеров того времени, лидеров иностранных концессий, названия различных организаций (как русских, так и иностранных), исследует вопросы демографии российской эмиграции и мн. др. Книга также содержит уникальные приложения: русско-китайский именной указатель (словарь имен), а также англо-китайский указатель старых и новых названий улиц Шанхая.

После публикации монография Ван Чжичена имела большой резонанс лишь в среде специалистов в самом Китае, и, признаемся честно, широкой китайской читательской аудитории она малоизвестна. В силу же серьезного языкового барьера и проводящейся в то время «шоковой терапии» в России она практически «выпала»

из поля зрения российских и зарубежных ученых. Первая серьезная рецензия на нее вышла лишь в 2000 г. в журнале «Проблемы Дальнего Востока». Таким образом, по не зависящим от автора причинам его труд оказался почти недоступным научному миру.

А в России в это время ученые-исследователи и общественные силы тоже не сидели сложа руки. В течение 90-х гг. XX в. и в начале нынешнего вышла огромная масса публикаций на тему эмиграции, а также воспоминаний российских эмигрантов из разных регионов мира (как Запада, так и Востока). Сегодня первая волна общественного интереса к «эмигрантике» проходит, и это и хорошо, и плохо: с одной стороны, приступ общественной заинтересованности провоцирует к жизни публицистичность, поиск сенсационных фактов, и в этом смысле интерес имеют всякого рода публикации: и поверхностные, и не совсем правдивые, и глубокие, и серьезные. Главный принцип (все могут писать на тему эмиграции!) здесь работает в худшую для науки сторону. С другой стороны, на первый план наконец-то выступают настоящие, глубокие исследования. К сегодняшнему времени уже накоплен большой материал по эмиграции первой половины XX в., однако львиная доля публикаций — это чистая публицистика, и только пятая часть из них — серьезные справочные издания, исследования с анализом, компаративистикой, серьезным разбором источников и литературы.

Мы надеемся, что книга китайского ученого Ван Чжичена поможет осветить множество неизвестных ранее фактов из истории русской эмиграции в Шанхае. К сегодняшнему дню уже опубликован ряд книг по истории российской эмиграции в Японии, Корее, Вьетнаме, выходят научные монографии, альбомы, словари и справочники по китайской и тихоокеанской российской эмиграции, по Харбину, Тяньцзину, Синцзяну… Все они прямо или косвенно дополняют, а иногда и противоречат фактам из «нашей книги». Это объясняется тем, что монография «История русской эмиграции в Шанхае» была опубликована тогда, когда всех этих материалов просто не было или же они были доступны лишь единицам — исследователям из Европы и США, отчасти из Австралии и Израиля, т. е. до начала 1990-х гг. информация по этой теме была доступна

главным образом зарубежным исследователям и принадлежала зарубежной печати, к которым советская наука (впрочем, как и китайская) имела устойчивый иммунитет. В связи с этим нельзя забывать, что книга эта писалась в своеобразных условиях и получила определенную, несколько деформированную форму (по сравнению с первоначальным замыслом автора).

Например, в данной монографии вы практически не найдете ссылок на архивные фонды: их просто нет. Сам он объясняет это тем фактом, что после окончания культурной революции все архивы оказались наглухо закрыты. В то время чуть ли не подпольным путем в его распоряжении оказался лишь архив генерального консульства императорской России в Шанхае, аналитические записки генконсула В. Ф. Гроссе, сделанные для городских властей иностранных концессий. Собирая материал, автор опирался главным образом на книгу-альбом В. Д. Жиганова «Русские в Шанхае»[1] и на эмигрантскую периодику на русском, французском, английском языках, также на китайские газеты того времени. Книга, несомненно, имеет собственное лицо и характерные особенности, которые требуют необходимых пояснений.

До недавнего времени в китайской гуманитарной науке было широко принято специфичное отношение к материалам из архивов. На уровне общественного сознания и в широких китайских научных кругах долгое время считалось, что сведения из архивов, хотя и ценны сами по себе, не являются отражением объективного мнения, а являются, так сказать, частным взглядом на проблему. Поскольку материалы, содержащие субъективное мнение чиновника или полицейского агента, их донесения и т. д. не могут попасть в печать, эти сведения еще требуют особой проверки и перепроверки. А объективное общественное, а значит (по их логике), достоверное мнение отражают только материалы, попавшие в публичную печать (газеты, памфлеты, эссе, воспоминания и т. д.).

Только в последнее время, в связи с процессами глобализации и проводимыми в КНР реформами, эти взгляды подверглись существенной корректировке. В момент написания монографии автор был лишен возможности работы в китайских архивах, даже те материалы иностранных архивов, которыми он воспользовался,

работая в фондах за границей, он не имел права использовать (в виде сносок) ввиду политической цензуры. Получив, например, в американских архивах множество микрофильмов по различным материалам из Шанхая 1930-х гг., автор не смог их опубликовать, поскольку они во многом противоречили друг другу. Перепроверке данных нужно было посвятить еще несколько лет. Это объективная реальность начала 1990-х гг. И такое положение стало серьезной проблемой при создании монографии по русской эмиграции. Учитывая такую ситуацию, Ван Чжичен решил дистанцироваться от политических проблем (хотя этот вопрос весьма спорный), хотя и во время утверждения темы, и во время работы над ней ему постоянно на разных уровнях задавали вопрос, почему он интересуется этими «антисоциалистическими эмигрантами».

Вероятно, по той же причине в этой книге вы не найдете (или их будет крайне мало) прямых ремарок и оценок автора. В конце глав практически нет резюме автора, нет объективной оценки изложенных фактов, нет привычного нам анализа-концовки. Сам он объясняет это тем, что тема эта тонкая, чувствительная, многие будут возражать, поэтому своей задачей он считал сбор сведений, фактов, имен, событий и максимальную их передачу, без навязывания своего мнения, а читатели сами дадут оценку, сделают свои выводы, они достаточно умны и образованны для этого. Такой взгляд также можно легко объяснить особой «китайской спецификой»: ментальность этого восточного народа такова, что они практически никогда не высказывают своего истинного отношения к поведению, образу жизни и поступкам иностранцев (если те не нарушают законы), их идеологии, религии и т. д. Ведь вайгуожен[2] — другие, у них другой взгляд на все, совершенно иная жизнь; поэтому, советуют китайцы, вы больше наблюдайте, читайте, проникните в тайны их жизни и существования, в причины их появления у нас, и тогда вы сами все поймете…

Вероятно, по той же причине Ван Чжичен не написал и предисловия к своему первому изданию, ведь китайский этикет приличия — быть скромным, объективным, уравновешенным. Пытаясь обойти острые углы политических конфликтов 1920—1930-х гг., он стремился написать «общую историю» трудной и нелегкой жиз-

ни эмигрантов в Шанхае, не вдаваясь в оценку, кто чей шпион — японский, советский или американский.

> Если начать разбираться в этом, тогда ничего не сможешь написать. Я писал работу, руководствуясь не европейской, а китайской национальной традицией. Меня волновал простой вопрос: откуда в Китае взялись эти русские люди и почему они оказались в Шанхае? Еще мальчиком, живя в центре французской концессии, я задавался этим вопросом, но не знал ответа на него. Я поставил себе цель: написать книгу о существовании русских в Шанхае, и когда она была написана, я не могу назвать ее научной монографией, потому что самой большой трудностью для меня стало полное отсутствие материалов. Кроме альбома В. Д. Жиганова, которым я, разумеется, пользовался, у меня не было никаких других книг о шанхайской эмиграции. Кроме того, встал вопрос, а что было после 1936 г.? Начав работу по сбору материалов, я оказался в вакууме информации о более чем 35—45 тысячах людей, проживавших в нашем городе в течение более чем двадцати лет. Я обратился в Шанхайскую городскую библиотеку, в фонды хранилища «Зи-Ка-Вэй» (французская католическая библиотека. — *Л. Ч.*), которая является второй по значимости после Ватикана. И там мне предоставили огромное число разрозненных экземпляров газет, не сшитых, а просто валом вперемешку лежащих в огромных комнатах, не приспособленных для хранения. И для начала мне пришлось заняться разборкой этих газет: по годам, по языкам, по номерам. Когда их прошили и переплели, ими стало можно пользоваться. Поскольку газеты освещали общие открытые вопросы, они стали основным материалом для написания книги. Так я даже не знал вначале, что мне предстоит несколько лет упорной ежедневной колоссальной работы. И впереди меня ждало много открытий…

Действительно, многие главы этого труда лишены авторского послесловия, обобщения, оценки. А когда автор брал на себя смелость высказать свою точку зрения, то мне как россиянке трудно было согласиться с ней. Скажем, это касалось общепринятой в Китае оценки русско-китайских отношений в прошлом, а также вопроса территориальных споров вокруг крепости Албазин. В книге эта проблема подана с позиции захвата русскими исконно китайских земель на территории Сибири и Дальнего Востока… Спро-

сите у любого китайца: начиная с младших классов школы в учебниках и исторических книгах для детей проблема изложена именно так и никак иначе! Поэтому с молодости они убеждены в правоте этого дела. Это вопрос вечный, и каждая страна имеет свой взгляд на эти вопросы.

Трудно также согласиться с точкой зрения автора, будто русские в 1920—1930-е гг. смотрели на китайцев «свысока» и что этим объясняется невысокий процент межнациональных браков, что такой взгляд был обусловлен национальной спесью и социальным неравенством. Как представляется, это было обусловлено несколькими факторами: 1) языковым барьером; 2) тем, что россияне попали в Китай совершенно случайно, в силу исторических событий и были совершенно неготовы к такой «встрече цивилизаций»; 3) большими культурными различиями, прежде всего в семейных отношениях; 4) россияне считали себя временными жителями этой странной, пусть и гостеприимной земли (а то, что им пришлось прожить тут более двадцати лет, это уже объективные условия жизненных обстоятельств); 5) в начале XX в. социальное неравенство уже не было тем фетишем, который диктовал определенный поведенческий стереотип для русской женщины XIX в., скорее, здесь играла роль не социальная сторона вопроса, а финансовая: русские женщины искали себе надежных жизненных партнеров, а общая бедность китайского населения не давала им возможности рассматривать китайцев даже в качестве претендентов на роль мужа: интересовались лишь зажиточными иностранцами, учили языки, готовили себя к другой жизни, чаще всего не в России…

Однако нашей задачей было перевести весь труд как есть, поэтому мы не имели права вторгаться в авторскую оценку. Все эти наши «несогласия» остались «за кадром», ибо нашу роль мы видели в добротном и честном переводе. Мы согласились с автором: читатель сам во всем разберется! Единственное, что мы позволяли себе — это пояснения при переводе, ориентировались в целом не на редких специалистов по этой теме, а скорее на широкого читателя, мало знакомого с подробностями политических и военных событий того времени.

Надеемся, что данный труд будет иметь успех у российских читателей. Книга выходит в издательстве «Русский путь» в 2007 г. Переводчики предоставили издательству иллюстрации: фото персоналий, фотографии Шанхая 1920—1930-х гг., фото сегодняшнего Шанхая (оставшиеся из эмигрантского наследия здания и сооружения русских беженцев), рекламные странички шанхайской жизни начала XX в., фотокопии русскоязычных шанхайских газет, уникальные фото А. Вертинского, Ф. Шаляпина, О. Лундстрема (с концертов) и других выдающихся деятелей российской культуры, оказавших большое влияние на развитие эмигрантской жизни в Шанхае, уникальные фото издававшихся в Шанхае русскоязычных книг и газетных изданий и мн. др.

Представляется, что небезынтересна также судьба самого автора данной книги. Александр Ван Чжичен родился в Шанхае в 1940 г., в семье китайского профессора западной литературы, свободно владеющего английским языком. Семья жила на территории французской концессии в собственном особняке. Отец занимался переводами английских романов на китайский язык, преподавал в одном из университетов. Позднее стал редактором одного из издательств, в середине 1930-х гг. — редактором солидной китайской ежевечерней газеты «Да Ванбао» («China Evening News»). Семья вела светскую жизнь: выезжали в общество, встречались с высокопоставленными деятелями политики и культуры, общались и дружили с иностранцами.

После 1949 г. газету отца закрыли как «гоминьдановскую», и семья переехала в скромную квартиру. Во время «культурной революции» отец четыре года находился «на исправительных трудовых работах», испытал сильное потрясение, был морально сломлен, больше уже никогда не брался за переводы и литературную деятельность. Молодой Ван Чжичен в это время уже закончил школу и стал поступать в институт на иностранные языки. Его определили на русское отделение. В разгар культурной революции Ван Чжичен был вынужден устроиться простым учителем в школу, стал преподавать английский язык (сегодня он свободно владеет русским и английским, читает по-французски). Семья его все же выстояла, а сам Александр Ван Чжичен с 1981 г. стал работать

в Шанхайской академии общественных наук (ШАОН), в Институте по изучению СССР и стран Восточной Европы.

С 1982 г. он стал собирать материалы для будущей книги. В первоначальном варианте книга имела около трех тысяч сносок на разных языках, а шанхайское издательство потребовало сократить их вдвое! Поэтому пришлось серьезно порезать многое из книги. Например, в первоначальном замысле была глава о шанхайских еврейских эмигрантах, которая была почти закончена. Автор рассказывает, что издательство было неумолимо: зачем здесь нужны евреи, ведь книга о русских? Так, осталась глава о цыганах, а еврейскую часть пришлось убрать. «Я “рассыпал” ее в разных частях книги, — говорит он, — а переводчики предложили “собрать” ее снова. Я не возражаю, если это поможет общей картине». Так мы и сделали. В русском варианте книги есть глава, посвященная русским евреям.

Также ему пришлось снять из печати главу о спортивной жизни русских эмигрантов в Шанхае, а ведь она была неотъемлемой частью существования российской колонии! «Я был поражен величием русского духа, — рассказывает он свои впечатления о работе. — Представляете, гонимые со всех обжитых мест, русские после Второй мировой войны везли из Китая не вещи, не драгоценности, а любимые книги, газеты и журналы на русском языке! Это действительно были настоящие интеллигенты, на чужбине — в Америке, в Австралии — они хранили свои печатные издания, дорогие им журналы, альбомы всю жизнь. Жаль, что их дети и внуки совсем не интересовались этим. Многое уже безвозвратно утеряно…»

В начале 1990-х гг. Ван Чжичен стал доктором наук, профессором ШАОН. Во время работы в библиотеках и архивах США в 1993 г. профессор Ван Чжичен встречался с И. Бродским и семьей А. И. Солженицына. Сам Александр Исаевич, изъявивший желание встретиться, в момент назначенной встречи срочно улетел в Ватикан, но он передал через супругу Наталью Дмитриевну, что удивлен и восхищен подвижнической деятельностью китайского ученого… «Для меня, — вспоминает профессор, — эта встреча оказалась знаковой: я понял, что моя работа важна и нужна лю-

дям, раз к ней проявляют интерес такие люди, как Солженицын и Бродский…»

Сегодня Ван Чжичен работает над книгой по Харбину, выпустил несколько работ в серии «Жизнь эмигрантов в Китае» (сегодня там идет выпуск нескольких серий такого плана) по быту и ежедневной жизни русских в Шанхае. Есть глава («Русские спортсмены») в коллективной монографии, посвященной спортивной жизни Шанхая 1920—1940-х гг. На очереди книга по музыкальной жизни, по истории еврейской диаспоры в Шанхае — словом, планов на будущее много. Среди множества его проектов есть идея создания в Шанхае Центра русской культуры. Вклад ученого в историческое наследие российской эмиграции в Китае огромен, нужно только донести все его усилия до российской аудитории.

---

[1] См. *Жиганов В. Д.* Русские в Шанхае. Шанхай, 1936.

[2] Иностранцы.

ЭЛИТА И МАРГИНАЛЫ

И. Е. Суриков

ДЕЯТЕЛИ КУЛЬТУРЫ В КЛАССИЧЕСКОЙ ГРЕЦИИ: МАРГИНАЛЬНАЯ ЭЛИТА?

Словосочетание «маргинальная элита» выглядит парадоксальным и на первый взгляд почти абсурдным. Понятия «элита» и «маргиналы» обычно принято противопоставлять. В системе «центр — периферия», функционирующей в каждой конкретной социокультурной среде, элита устойчиво соотносится с центром, маргиналы — с периферией. Как же можно сближать две указанные категории? Однако же классическая Греция в этом отношении являет несомненную специфику.

Мы сталкиваемся со следующим обстоятельством, которое не может не вызвать удивления. С одной стороны, мировое значение древнегреческой цивилизации связано в первую очередь именно с грандиозными достижениями ее культуры, особенно в классическую эпоху. Это не осталось незамеченным уже самими греками, в цивилизационном менталитете которых весьма важное место занимала бинарная оппозиция «эллины — варвары»[1], и противопоставление двух названных начал производилось именно по линии более или менее высокой культуры.

С другой стороны, поражает место творцов этой греческой культуры в окружавшем их социуме. Казалось бы, они должны были восприниматься как подлинная элита своего времени. И в каком-то отношении так оно и было. Но в то же время деятели культуры занимали в обществе отчетливо маргинальное положение.

Классическую точку зрения на этот предмет с предельной ясностью отразил Плутарх (Pericl. 1—2), довольно обширную цита-

© И. Е. Суриков, 2008

ту из которого мы позволим себе привести *in extenso* ввиду ее исключительной важности для предмета нашего исследования:

> За восхищением чем-либо сделанным не тотчас следует стремление к совершению; напротив, часто, наслаждаясь произведением, мы презираем исполнителя его… Поэтому умно сказал Антисфен[2], услышав, что Исмений хороший флейтист: «А человек он скверный; иначе не был бы он таким хорошим флейтистом». Филипп[3] сказал сыну, когда тот на одной пирушке приятно, по правилам искусства играл на струнном инструменте: «Не стыдно тебе так хорошо играть? Довольно и того, когда у царя есть время слушать музыкантов; он уже много уделяет Музам, если бывает зрителем, когда другие люди состязаются в таких искусствах». Кто занимается лично низкими предметами, употребляя труд на дела бесполезные, тот этим свидетельствует о пренебрежении своем к добродетели. Ни один юноша, благородный и одаренный, посмотрев на Зевса в Писе[4], не пожелает сделаться Фидием, или, посмотрев на Геру в Аргосе, — Поликлетом, а равно Анакреонтом, или Филемоном, или Архилохом[5], прельстившись их сочинениями: если произведение доставляет удовольствие, из этого еще не следует, чтобы автор его заслуживал подражания.

Перед нами отчетливо проступает «потребительская» точка зрения: наслаждение произведениями литературы и искусства в сочетании с презрением к создателям этих произведений. Причины такого отношения коренились в ряде ментальных предпосылок. Воспринималось как постулат, что нужно быть профессионалом своего дела, чтобы стать крупным деятелем культуры. А отношение к профессионалам, специалистам в классической греческой системе ценностей, унаследовавшей ряд интегральных элементов аристократического мировоззрения[6], оставалось далеким от одобрения. Считалось, что «благородный человек» (*kalos kagathos*) должен относиться к предметам любых своих занятий с известной степенью «благородной небрежности», своеобразного дилетантизма, не вникать ни во что слишком глубоко.

Необходимо учитывать еще, что в принципе постыдным считалось положение человека, который вынужден обеспечивать свое существование, работая за плату (а большинству деятелей культуры едва ли не во все эпохи человеческой истории приходилось

поступать именно так). Наемный работник, пусть даже интеллектуальной профессии, стоял в глазах общественного мнения лишь немногим выше раба. Раз он вынужден добывать деньги таким образом, значит, он не соответствует классическому идеалу автаркии (самодостаточности)[7] и, стало быть, не отвечает требованиям, предъявляемым к образцовому гражданину полиса.

«Профессионал» для греков было, по сути, синонимом «ремесленника». Если говорить о деятелях культуры, в особенной степени это относилось к лицам, подвизавшимся в области изобразительных искусств. Собственно, понятия «искусство» и «ремесло» выражались одним и тем же термином — *techne*. Но и для представителей других сфер интеллектуальной культуры ассоциация с ремеслом тоже присутствовала. Так, ученые-историки, начиная уже с Геродота, воспринимались современниками и воспринимали себя как квалифицированные ремесленники в своей области, обладающие суммой необходимых навыков[8].

Отношение же к ремесленникам как таковым было однозначно пренебрежительным, подчас им даже отказывали в праве считаться гражданами. Достаточно вспомнить классический пассаж Аристотеля (Pol. 1278a8): «Наилучшее государство не даст ремесленнику гражданских прав». Предполагалось, что ремесленник, слишком занятый своими профессиональными обязанностями, не имеет достаточного количества досуга, которое позволяло бы ему полноценно участвовать в жизни государства, и уже потому он как бы не вполне свободен. Наличие досуга считалось одним из необходимейших условий бытия гармонически развитой личности[9].

Разумеется, та рекомендация, которая отразилась в цитированном месте у Аристотеля, на практике выполнялась отнюдь не везде и не всегда. Наиболее полное воплощение она находила в олигархических полисах, где ремесленников действительно часто исключали из состава гражданского коллектива. Впрочем, даже и это суждение будет чрезмерно категоричным, если не сделать к нему оговорки. Одной из самых известных олигархий в Греции был Коринф, а между тем о тамошних условиях Геродот (II. 167) говорит так: «Менее же всего презирают ремесленников в Коринфе». Сказанное не удивительно: именно на ремесленном производстве

и торговых операциях зиждилось богатство, которым был столь прославлен Коринф. Но, кстати, обратим внимание на построение фразы. Геродот отнюдь не говорит, что коринфяне любят или уважают ремесленников, они их всего лишь не так сильно презирают, как граждане других греческих полисов.

Но даже в самом демократическом государстве Греции — в классических Афинах V—IV вв. до н. э., в этой «школе всей Эллады», как называл свой город Перикл (Thuc. II. 41. 1), — даже и там отношение к деятелям культуры было весьма далеко от пиетета. Правда, можно припомнить ряд примеров, вроде бы свидетельствующих о том, что труд писателей, ученых, философов и других оценивался афинянами по заслугам. Некоторые примеры подобного рода мы сейчас приведем. Однако все они поражают определенной амбивалентностью.

Драматург Софокл неоднократно в своей жизни занимал ответственные государственные посты, в частности избирался стратегом — военным командиром высшего ранга. Но, вопреки распространенному мнению, такой почет этому поэту оказывался не за художественные достоинства его литературных произведений[10]. Не это больше всего ценилось в нем как в гражданине. В связи со сказанным следует припомнить, что другой выдающийся афинский драматург Эсхил в составленной им самим при жизни для себя эпитафии отмечает свое участие в Марафонской битве, но ни слова не говорит о своем поэтическом творчестве: для него это творчество очевидным образом не было главным.

Философ Анаксагор был учителем и другом Перикла, который неоднократно советовался к ним. Но даже близость к «первому гражданину» не помешала афинянам в конце 430-х гг. до н. э. отдать Анаксагора под суд по обвинению в «безбожии» и вынести ему суровый приговор[11]. Другой влиятельный философ, софист Протагор, долгое время пользовался в Афинах большой популярностью, был настоящим кумиром аристократической молодежи, но в конце концов его ожидала тоже участь подсудимого, и тоже за «безбожие»[12]. Уже то обстоятельство, что Протагор и другие софисты брали со своих учеников деньги, зарабатывали преподаванием себе на жизнь приближало этих мыслителей к ремеслен-

никам и формировало к ним соответствующее отношение общественного мнения.

«Отец истории» Геродот получил от афинян за свой исторический труд крупную денежную премию[13]. С одной стороны, это, конечно, свидетельствует о признании его заслуг. Но, с другой стороны, именно тот факт, что награда выражалась в некой сумме «презренного металла», несколько ронял историка в глазах аудитории. Гораздо более «благородным» считалось получение призов, не выражающихся в материальном эквиваленте, а воплощающих в себе только славу, т. е. даров чисто символических, как, например, пресловутый венок из ветвей оливы, вручавшийся победителям на Олимпийских играх[14].

Подлинным средоточием интеллектуальной культуры и интеллектуальной жизни классических Афин был так называемый «кружок Перикла» — группа высокообразованных творческих личностей, сплотившихся вокруг выдающегося государственного деятеля. В западной историографии последних лет, правда, нарастает тенденция преуменьшать значение этого кружка, «сужать» его состав, высказываются сомнения в принадлежности к кругу друзей Перикла тех или иных выдающихся интеллектуалов[15]. В каких-то случаях эти сомнения представляются оправданными. Так, вряд ли являлся сподвижником и единомышленником Перикла великий драматург Софокл[16]. Тем не менее в целом скептицизм в отношении самого существования кружка был бы чрезмерно категоричным.

Весьма небезынтересно, что члены «кружка Перикла» в значительной части относились, в понимании тогдашних афинян, к маргинальным слоям общества. Есть даже точка зрения, согласно которой Перикл сознательно включал в число своих друзей маргиналов — лиц, предельно далеких от институтов власти, дабы кружок не получил политической окраски и оставался чисто культурным феноменом[17].

Многие из близких к Периклу деятелей культуры занимали в афинском полисе предельно маргинальную для свободного человека позицию: они были метэками, т. е. не имели в Афинах прав гражданства. Сказанное относится к философам Анаксагору, Протагору[18], «отцу истории» Геродоту, архитектору и политическому

теоретику Гипподаму[19], оратору Лисию и др. Даже те из друзей Перикла, которые не являлись метэками, все-таки относились к маргинальным слоям. Так, великий скульптор и архитектор Фидий, несмотря на свое афинское происхождение, был маргиналом в связи со своей «ремесленнической» профессией. Наконец, подлинная вдохновительница кружка интеллектуалов, так сказать — «хозяйка салона», вторая супруга Перикла Аспасия вращалась в кругах высшей элиты, но при этом была «втройне маргиналом»: как женщина (гендерная маргинализация), как не-афинянка, принадлежавшая к сословию метэков (социальная маргинализация), и как гетера (профессиональная маргинализация).

Обнаруженная здесь закономерность настоятельно нуждается в объяснении. В силу ограниченного объема данной работы тема не может быть рассмотрена здесь исчерпывающим образом, в совокупности всех своих компонентов. Можно попытаться лишь обозначить некоторые подходы к решению проблемы. Возможно, кое-что поможет прояснить краткий диахронный анализ.

На самых ранних этапах истории античной греческой цивилизации деятель культуры был по преимуществу маргиналом. Собственно, вплоть до VII в. до н. э. мы можем говорить только о двух категориях деятелей культуры — эпических поэтах (аэдах) и художниках-вазописцах. Первые занимали в жизни общества отчетливо маргинальный статус. Гомер (насколько можно говорить о нем как об исторической личности) был типичным представителем певцов-сказителей, подвизавшихся при дворах аристократов архаической эпохи. Отношение к таким сказителям было двояким: с одной стороны, в их искусстве видели божественное начало, с другой стороны, самих аэдов однозначно относили к «низкородным». Другой выдающийся эпический поэт, Гесиод, был небогатым крестьянином, на досуге занимавшимся поэтическим творчеством, т. е. тоже человеком, весьма далеким от элиты. Более того, в его произведениях явно прослеживаются антиэлитарные тенденции[20]. О вазописцах уже и не говорим: они все поголовно принадлежали к самым низшим слоям общества.

В VII—VI вв. до н. э., в расцвет архаической эпохи, ситуация в значительной мере меняется. На ниве интеллектуальной культуры

начинают выступать представители высшей аристократии. Таковых много среди лирических поэтов названного времени (Солон, Алкей, Феогнид и др.), среди философов-досократиков (Фалес, Пифагор, Гераклит и др.). Движимые агональным духом, стремлением к состязательности в сфере творчества[21], они в большинстве своем сочетали свои литературные и научные занятия с активной общественной и политической деятельностью.

А вот в классическую эпоху (с V в. до н. э.) процесс пошел вспять. Среди деятелей культуры вновь значительно меньше становится аристократов, представителей элиты. Складывается культурная элита в собственном смысле, но при этом она в контексте полиса маргинализуется и даже изолируется. Как ни парадоксально, это происходит прежде всего в демократических Афинах и идет рука об руку с развитием демократии, нарастанием эгалитарных черт в политической жизни. К тем же Анаксагору или Геродоту в быту относились, безусловно, с уважением как к людям мудрым и образованным. Однако, принимая политические решения в органах государственной власти, менее всего интересовались их мнением.

Здесь сыграло роль еще следующее обстоятельство. В V в. до н. э. мы едва ли не впервые в истории человечества встречаем такой процесс, как «утечка мозгов». «Акцептором» выступают беспрецедентно разбогатевшие и усилившиеся Афины, «донорами» — остальные регионы греческого мира, из которых интеллектуалы в значительном количестве направляются в город с крепнущей репутацией «школы Эллады». Гражданских и политических прав эти интеллектуалы в Афинах, естественно, не получают, что не оставляет им иной возможности, как сплотиться в обособленную группу (пресловутый «кружок Перикла») и предаться специальным занятиям. Любая специализированная группа тем самым уже становится в известной степени маргинальной, тем более в условиях античного полиса, который в период своего расцвета специализацию вообще не приветствовал.

Так начинался трагический разрыв между демократией и интеллектуальной культурой, впоследствии (в IV в. до н. э.) породивший жестокий идейный кризис. При Перикле, высокообразованном

человеке и поклоннике просвещения, этот разрыв еще сглаживался. А вот Клеон, следующий лидер демократических Афин, уже откровенно заявлял: «…Необразованность при наличии благонамеренности полезнее умственности, связанной с вольномыслием. Действительно, более простые и немудрящие люди, как правило, гораздо лучшие граждане, чем люди более образованные. Ведь те желают казаться мудрее законов… а государству их умствование обычно приносит вред» (Thuc. III. 37. *3—4*).

Демос стал относиться к интеллектуалам с подозрением. Прошел ряд громких судебных процессов против видных деятелей культуры, которых обвиняли, как правило, в безбожии[22], а фактически — в том, что они «слишком умные», позволяют себе иметь собственный, независимый взгляд на вещи. Интеллектуалы платили демосу взаимностью: справедливо отмечалось, что все крупнейшие греческие мыслители классической эпохи, начиная с конца V в. до н. э., были убежденными противниками и жесткими критиками демократии[23]. А та не могла противопоставить этой критике чего-либо равноценного, создать стройную и продуманную демократическую теорию[24].

В послепериклювский период, вплоть до падения афинской демократии в конце IV в. до н. э., многие видные деятели культуры по-прежнему были метэками. Достаточно вспомнить о великом Аристотеле и большинстве членов его школы. Но даже и коренные афиняне часто обращались к культурной деятельности лишь тогда, когда из разряда политической элиты переходили в разряд маргиналов. Выдающиеся историки Фукидид и Ксенофонт, выходцы из аристократических кругов общества, написали свои труды после того, как были изгнаны из Афин и лишены гражданских прав, находясь в незавидном положении беженцев-апатридов. Способы маргинализации и даже «автомаргинализации» были достаточно разнообразны. Например, для Платона (тоже знатного аристократа) таким способом стало замыкание в рамках философской школы, полный и демонстративный отход от политики.

Парадигматичной фигурой, воплотившей в себе образ «маргинальной элиты», можно назвать Сократа. Он был представителем обедневшей знати[25], но всем стилем поведения «босоногий муд-

рец» манифестировал собственную маргинальность. Характерно, что, несмотря на предельную «демократичность» собственного образа жизни, Сократ был «своим» отнюдь не для демоса (в конечном счете, как известно, приговорившего философа к казни), а для аристократической молодежи, жадно впитывавшей из его уст своеобразную элитарно-маргинальную мудрость — чуждую мудрость, мудрость «иного».

---

[1] О формировании этой дихотомии см.: *Hall E.* Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy. Oxf., 1991; *Georges P.* Barbarian Asia and the Greek Experience: From the Archaic Period to the Age of Xenophon. Baltimore, 1994; *Маринович Л. П.* Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами // Антич. цивилизация и варвары. М., 2006.

[2] Философ-киник, ученик Сократа.

[3] Царь Македонии Филипп II, отец Александра Македонского.

[4] Имеется в виду знаменитая статуя Зевса в Олимпии работы Фидия — одно из «семи чудес света».

[5] Крупные поэты архаической и классической эпох.

[6] См.: *Суриков И. Е.* Из истории греческой аристократии позднеархаической и раннеклассической эпох. М., 2000. С. 28.

[7] Об этом древнегреческом «идеале совершенной автаркии» см. наиболее подробно: *Новгородцев П. И.* Политические идеалы древнего и нового мира. Пг., 1919.

[8] Ср. *Hunter V.* Past and Process in Herodotus and Thucydides. Princeton, 1982. P. 98.

[9] Об античной греческой цивилизации как цивилизации досуга см.: *Фролов Э. Д.* Факел Прометея: Очерки антич. обществ. мысли. Л., 1981. С. 5.

[10] См.: *Суриков И. Е.* Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э. М., 2002. С. 267.

[11] См.: Там же. С. 89—90.

[12] См.: Там же. С. 101.

[13] См.: *Лурье С. Я.* Геродот. М.; Л., 1947. С. 18; *Lister R. P.* The Travels of Herodotus. L., 1979. P. 161.

[14] См.: *Латышев В. В.* Очерк греческих древностей: Богослужебные и сценические древности. СПб., 1997. С. 120.

[15] См.: *Stadter P.* Pericles among the Intellectuals // Illinois Classical Studies. Vol. 16, nr 1/2. Urbana, 1991. P. 111—124; *Will W.* Perikles. Reinbek, 1995. S. 59; *Idem.* Thukydides und Perikles: Der Historiker und sein Held. Bonn, 2003. S. 309.

[16] См.: *Суриков И. Е.* Из истории греческой аристократии… С. 198—199, 208.

[17] См.: *Humphreys S. C.* The Family, Women and Death: Comparative Studies. L., 1983. P. 24.

[18] Да и практически ко всем философам-софистам. Из представителей этого философского течения (о нем см.: *Kerferd G. B.* The Sophistic Movement. Cambridge,

1984) лишь считанные единицы (Антифонт, Критий) были афинскими гражданами.

[19] О Гипподаме, обосновавшем принцип регулярной планировки в градостроительстве и разрабатывавшем проекты переустройства общества, см.: *Gill D. W.* Hippodamus and the Piraeus // Historia. Bd. 55, h. 1. Stuttgart, 2006. S. 1—15.

[20] О маргинальном с точки зрения тогдашнего социума характере творчества Гесиода см.: *Tandy D. W.* Warriors into Traders: The Power of the Market in Early Greece. Berkeley, 1997. P. 194—227. В этом исследовании глава, посвященная Гесиоду, характерно названа «Ответ с периферии».

[21] См.: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. СПб., 2000. С. 106.

[22] См.: *Суриков И. Е.* Эволюция религиозного сознания… С. 86, 99.

[23] См.: *Ober J.* Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton, 1998; *Туманс Х.* Псевдо-Ксенофонт — «старый олигарх» или демократ? // Вестн. древ. истории. 2004. № 3. С. 24.

[24] См.: *Schubert C.* Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens: Studien zum Verhaltnis von Mentalitat und Wissenschaft im 5. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart, 1993; *Карпюк С. Г.* Общество, политика и идеология классических Афин. М., 2003. С. 199.

[25] См.: *Молчанов А. А.* Антропонимия и генеалогия знати в древних Афинах // Ономастика в кругу гуманитар. наук. Екатеринбург, 2005. С. 201—203.

П. Ю. Уваров

«БЕЗУМЕЦ УЧИТ МУДРЕЦА»: АДВОКАТ-МАРГИНАЛ XVI в.

Рауль Спифам (1500—1563), адвокат Парижского парламента, выделялся своим эксцентричным поведением. Вот как пишет о нем Антуан Луазель: «Будучи достаточно известен, принадлежа к одному из лучших домов города, он так сдал в конце своей жизни, что прославился лишь одним. Желая добиться или восстановить древнюю славу адвокатов... к ежегодной присяге перед открытием сессии парламента он являлся в алой мантии (вместо черной адвокатской. — *П. У.*), которой никто никогда не видел, кроме как на нем да еще на старинных изображениях, которые можно найти в церквах»[1]. Справедливости ради надо сказать, что А. Луазель

© П. Ю. Уваров, 2008

начал свою адвокатскую практику уже после того, как Р. Спифам покинул парламент, но алое пятно на фоне черных мантий хорошо передает ощущение экстраординарности, запечатленное в коллективной памяти парламентской корпорации.

Регистры парламента свидетельствуют о том, что Рауль Спифам постоянно конфликтовал со своими коллегами, родственниками и даже с президентами парламента. Он судился с ними, выступал с эпиграммами и памфлетами. Корпорация несколько раз призывала смутьяна к порядку и даже (беспрецедентный случай) внесла в своей регистр официальный запрет адвокату Р. Спифаму публиковать и распространять свои клеветнические пасквили[2]. Его пару раз сажали в тюрьму, затем объявили невменяемым и установили опеку над ним и над его детьми, строжайше запретив появляться в парламенте[3]. Однако в 1556 г. Р. Спифаму удалось тайно напечатать свои сочинения («Dicaearchiae Henrici regis christianissime progymnasmata») в виде трехсот шести королевских постановлений, написанных от имени Генриха II и посвященных реформе в правосудии, галликанской церкви и ряду других важнейших вопросов. Тираж был конфискован и уничтожен, контроль над Р. Спифамом ужесточен, назначена новая опека[4]. Однако обошлись с ним по тем суровым временам достаточно мягко. Он доживал дни в собственном поместье, где и умер в 1563 г.

Несколько экземпляров сочинения Р. Спифама сохранились, не раз приводя в замешательство юристов, историков и даже литераторов. Дело в том, что в этом сборнике помимо указов, касающихся самого Рауля Спифама (король брал его под свое высочайшее покровительство, защищал от врагов и назначал на очень важную должность), содержалось немало проектов, полностью или частично реализованных впоследствии. «Прозрения» адвоката оказывались порой настолько точными и правдоподобными, что вымышленные им постановления «христианнейшего короля Генриха II» включались в некоторые сборники законов и цитировались в серьезных изданиях как вполне аутентичные королевские ордонансы[5]. Но для кого-то мистификация Р. Спифама была вполне очевидной: одни оценивали ее как нарочитую игровую форму ученого сочинения[6], другие — как талантливые догадки, порожденные

воспаленным воображением[7], третьи — как прорицание «иллюмината»[8]. При том что специальных исследований, посвященных Раулю Спифаму, появлялось немного, каждая эпоха предлагала свое прочтение его загадки, свои характеристики: «якобинец до якобинцев»[9], «радикал-социалист XVI в.»[10], «ренессансный утопист»[11], «проницательный, но эксцентричный законовед»[12] и т. п. «Отдельные предложения Спифама могут быть полезны, ведь иногда случается, что безумец учит мудреца» (*un fol avise un sage*), — так резюмировал свое отношение к Р. Спифаму Франсуа Секус, историк-правовед XVIII столетия, который первым официально разоблачил самозванного законодателя[13].

Однако в целом историки, вписывающие Р. Спифама в исторический контекст, сходятся в пессимистической оценке исхода его личной драмы. Столкнувшись с грозной парламентской корпорацией — воплощением государственного интереса, эдаким «Медным всадником», Рауль, как и наш Евгений, был сломлен. Некоторые, как солидный историк парламента Эдуард Можис, недоумевают, «как много времени потеряно из-за столь ничтожной личности»[14], другие относятся к Р. Спифаму с некоторым сочувствием. Но ни у кого нет сомнений как в его неадекватности, так и в плачевном для него исходе конфликта. Удивление вызывают лишь «прозорливые догадки» помешанного адвоката и сравнительно мягкое с ним обращение.

И действительно, если мы взглянем на эту коллизию с высоты птичьего полета, с высоты наших знаний о социальных и политических процессах в обществе, нам трудно будет прийти к каким-либо иным выводам. Рауль Спифам то ли в силу личных качеств («патология характера», «склочность»), то ли в силу своих убеждений и представлений, а скорее всего вследствие обеих причин вошел в конфликт со своими преуспевающими родственниками и с их социальным окружением[15]. Возникшую коллизию можно трактовать по-разному. Приведем лишь три возможные линии интерпретации.

• Рауль так и остался адвокатом парламента, т. е. так и не стал обладателем королевской должности. Адвокаты — потенциальные «исторические неудачники», в XVI столетии они породили плея-

ду талантливых мыслителей (если не относить к ним самого Рауля, то достаточно указать имена Шарля Дюмулена, Жана Бодена и Франсуа Отмана), в этот период адвокаты могли еще надеяться на неплохую карьеру, и некоторые историки рассматривают движения времен Религиозных войн как попытку адвокатов пробиться в ряды социальной элиты[16]. В XVII в. звание адвоката деградирует, путь «наверх» ему заказан, он типичный представитель «крапивного семени», сутяга, лишенный иных амбиций, кроме мелкого стяжательства. Рауль, пытавшийся настаивать на значимости своего адвокатского звания, движется против неумолимой «силы вещей».

• Родственники Р. Спифама (его братья и племянники) были людьми преуспевающими. Старший брат Гайар, генерал финансов, буквально ворочал миллионами, и хотя он и был репрессирован, но его дети сумели воспользоваться нажитым и обзавелись престижными должностями в парламенте, в церкви, в финансовом ведомстве. Жак Спифам (второй брат Рауля) осуществил блестящую карьеру, став и советником парламента, и канцлером университета, и, наконец, епископом Неврrским. Покушаясь на них, обвиняя их в хищениях и махинациях, намекая на их несоответствие высоким должностям, Рауль замахивался на святая святых — на круговую поруку высших судейских и финансовых чиновников, и уже потому он был обречен.

• Вступив в конфликт с парижским парламентом, нападая на отдельных его советников и даже президентов, на целые группы (приставов, адвокатов, прокуроров), утверждая, что парламент не справляется со своими обязанностями и нуждается в кардинальном реформировании, Рауль Спифам делал своим противником мощную привилегированную корпорацию, средоточие королевского правосудия, эманацию королевской власти. Таким образом, конфликт из социальной плоскости грозил перейти в плоскость политическую.

Следуя любому из предложенных подходов, убеждаешься в том, что Р. Спифам должен был быть неминуемо смят бюрократической машиной. Отсюда и мания величия, и мания преследования[17]. Учитывая суровые реалии эпохи, ему еще повезло в том, что его сочли сумасшедшим. А не было ли это всего лишь маской, спосо-

бом самозащиты? На эту возможность, кстати, также намекают некоторые исследователи.

Как бы то ни было, подобная логика диктует описание судьбы Рауля Спифама и его сочинения то ли как отчаянной, то ли как смешной попыткой бунта одиночки, инакомыслящего стародума-утописта против железной поступи социально-политических процессов. Эта же логика не вызывает сомнений в итогах конфликта — закономерном поражении Рауля. С этой точки зрения подобный казус при всей его маргинальности может представлять известный интерес как иллюстрация некоторых особенностей утверждения французского абсолютизма.

Однако мы уже знаем, насколько разным может быть прочтение одного и того же казуса в зависимости от избранного угла зрения[18]. Если строить свои изыскания, основываясь не на крупномасштабных исторических событиях и процессах, а на интересах и жизненных стратегиях героя, то оценки могут быть иными. Речь идет не о деконтекстуализации, а о разных контекстах. Если в первом случае контекстом является история государственных учреждений, политическая история XVI столетия, то во втором — история семьи Спифамов, судьбы наследников основных участников конфликта, судебные действия, предпринимаемые сторонами, документы, возникающие в результате этих действий, и ответные реакции на них.

У нас нет всех бумаг по «делу Спифама» (сохранение таких комплексов — вещь чрезвычайно редкая). Но мы можем произвести некоторую реконструкцию, основываясь на сохранившихся актах гражданского регистра парламента (где встречаются упоминания о других, не дошедших до нас документах) и на самой «Дикаэархии», где среди трех сотен указов Генриха II дюжина посвящена самому Раулю Спифаму и в том или ином виде передает содержание судебных документов и нотариальных актов. В тех редких случаях, когда удается разыскать прототип «воображаемого» документа, выясняется, что отклонения от истины невелики[19]. Р. Спифам в своей книге домысливал королевский вердикт по поводу того или иного своего судебного процесса, но прежние юридические документы, воспроизводимые в его версии, в целом дают адекватное представление о существе дела.

Семейный конфликт начался в 20-х гг. XVI в. в связи с разделом сначала отцовского, а потом и материнского наследства, в особенности спорной была судьба сеньории Пасси. Затем взаимные претензии разрастались как снежный ком, осложняясь все новыми обстоятельствами: арест и смерть (плохо замаскированное самоубийство) Гайара; затяжной процесс, начатый еще Спифамом-отцом против монастыря Сен-Сира по поводу долгосрочной аренды лесного массива; конфликт в среде свойственников Спифамов (Гайар и Рауль были женаты на сестрах, и теща встала на сторону наследников Гайара, а шурин — на сторону Рауля); борьба за право старшинства после смерти Гайара; необходимость уладить отношения с короной по поводу долга Гайара казне; брак дочери Рауля (отец не дал на него согласия, над женихом нависла угроза обвинения в похищении невесты, но молодые были поддержаны противниками Рауля, и в частности бабкой невесты, после чего дело удалось замять). И наконец, в 1550-х гг. конфликт вступил в драматическую стадию — арест Рауля и установление над ним опеки, причем в роли опекунов выступали его давние враги — родственники[20].

По сути, Рауль воспроизводил обычную стратегию судебной защиты[21], которая сводилась к четырем основным элементам:

1) изложение обстоятельств дела (естественно, в той версии, которая была выгодна данной стороне);

2) создание собственного благоприятного имиджа;

3) дезавиурование обвинений путем подачи встречных исков и выявления корыстных побуждений со стороны обвинителей и свидетелей;

4) перенос дела в другой суд, вплоть до прямой апелляции королю с целью получения помилования[22].

Но особенность действий Рауля состояла в том, что, кроме рутинных судебных действий, наш адвокат задействовал еще такой необычный ресурс, как свою «самиздатовскую» книгу[23]. В ней, помимо различного рода соображений о реформировании дел в королевстве, Спифам

• излагает существо своих тяжб, приводя для этого выдержки из старых нотариальных актов и судебных протоколов[24];

• с успехом конструирует образ Рауля Спифама — рыцаря, доктора обоих прав, старейшего из адвокатов, бескорыстного борца за общее благо, чрезвычайно важной для короля персоны[25];

• вскрывает низменные мотивы своих противников: Рауль повествует о чудовищном казнокрадстве Гайара и его сообщников, приведшем к «национальной катастрофе» — гибели армии маршала Лотрека и безвозвратной потере Неаполитанского королевства, о махинациях наследников Гайара, доказавших казне, что покойный не оставил почти никакого имущества, подлежащего конфискации (что не помешало им самим оставаться очень богатыми людьми и приобрести дорогие королевские должности), о попустительстве этому со стороны многих парламентских советников[26]; в «Дикаэархии» воспроизводятся обвинения в адрес Рауля, рассказывается о запрете на появление его во Дворце правосудия, упоминается об установлении над ним опеки и говорится о встречных исках: в отношении опекунов, разграбивших его имущество, в отношении лиц, осуществлявших его арест с нарушением формальной процедуры, в отношении тех, кто пренебрег своим служебным долгом и вопреки закону не задержал похитителя его дочери, упоминается и об отводе судей как «личных врагов Рауля»[27];

• говорит о переносе дела из парламента и Шатле в Королевский совет, а в конечном счете — на личный суд короля, на его высшую милость[28].

Однако Рауль Спифам как человек из ряда вон выходящий этим не ограничивается, а постоянно расширяет концентрические круги своих построений. У него есть основания намекать на светский образ жизни своего брата-епископа и на симпатии его к женевским реформаторам[29], и он посвящает добрую дюжину «королевских постановлений» ужесточению контроля над нравами духовенства, необходимости их постоянного пребывания в своих приходах, требованию конфискации имущества «перебежчиков». Адвокат пострадал от необъективности судей и создает в своих вымышленных указах сложную, но весьма строгую и рациональную систему недопущения «кумовства» при отправлении правосудия. Он возмущен махинациями своих родственников и посвящает вопросам финансовой дисциплины несколько постановлений, где филип-

пики и упоминания конкретных примеров перемежаются с разработкой системы мер финансового контроля и перекрытия основных каналов «отмывания» ворованных денег. У автора есть немало претензий к судебной процедуре, и он реформирует ее в духе общих королевских ордонансов. Он надеется на правосудие короля и на защиту им своего верного слуги Рауля Спифама и для этого не просто сочиняет королевские указы об ограждении Рауля от клеветников, но и создает особый институт.

«Гвоздем» его сочинения и, видимо, давно вынашиваемой идеей было введение Большой диктаторской печати (ее описание представляет особый интерес для сигиллографии[30]). Эта печать является «живым образом короля»: указы, запечатанные ею, должны приниматься незамедлительно к исполнению, а ослушники подпадают под обвинение в «оскорблении Величества». Р. Спифам устами Генриха II раскрывает необходимость принятия такого рода меры, поскольку исполнение королевских указов порой недопустимо затягивается ремонстрациями, подачей апелляций и исков, что наносит непоправимый ущерб общему делу (*res publica*), особенно в военное время. От сопротивления, саботажа со стороны судебных корпораций, и в первую очередь парламента, страдали не только Франциск I и Генрих II (а позже их преемники), но и Рауль Спифам, что совершенно очевидно из приводимых им документов. На должность хранителя диктаторской печати, или просто — диктатора, король ставит все того же Рауля Спифама[31].

Так, решая собственные проблемы, Р. Спифам гармонично переходит к исправлению недостатков во всем королевстве. Он внимателен даже к мелочам: указы о содержании городов в чистоте дополняются комплексов мер против бродячих собак. Он озабочен мерами по укреплению института семьи и брака, стремится расширить права женщин, предлагает сократить число нерабочих праздничных дней, позаботиться о воинах, распускаемых на мирное время. Он оговаривает новые правила управления университетами, делая шаги по их огосударствлению. Избыточное число церковных колоколов надлежит переплавить на мелкую монету, а в приграничных районах — на пушки. Бродяг, здоровых нищих, должников из долговых ям следует отправлять на принудительные

работы («общественное рабство»). Каждый день команда из двенадцати музыкантов должна играть в начале и в конце судебных заседаний, что будет способствовать развитию музыкальных талантов, с одной стороны, и прославлению правосудия — с другой. Знаки траура следует вообще отменить, но для прославления героев, во имя общего блага павших на поле брани надо создавать особые пантеоны, где их будут чтить на манер того, как почитают святых. Год надо начинать с первого января, а не по Пасхе, как сейчас. Публичные женщины должны будут в обязательном порядке проходить медицинское освидетельствование на предмет венерических заболеваний, а нарушительницы будут обвинены в покушении на убийство.

Судебный округ парижского парламента следует сократить и создать новые парламенты в Лионе и Пуатье, а также во вновь присоединенных областях, в частности в Метце. Придворный историограф и придворный поэт должны вести хронику деяний королевства (с жалованьем, равным жалованью советника парламента), им же разрешено присутствовать и иметь голос на заседании судебных курий. Команда из подготовленных специалистов должна будет заниматься историческими изысканиями для выявления исторических прецедентов и феодальных прав, способствующих укреплению влияния христианнейшего короля в сопредельных королевствах. За каждым специалистом закрепляется особый «сектор ответственности».

Эти и многие другие меры Р. Спифам не просто декларирует устами короля, но и указывает конкретные пути и сроки реализации, иногда называет ответственных и почти всегда распоряжается о способах финансирования данного нововведения[32]. При этом он зачастую предвосхищает реальные мероприятия королевской власти: на год-два (как в случае с законом против тайных браков), на пять-десять лет (например, календарная реформа), на десятилетия (как в случае со строительством Нового моста и разделом компетенции парижских квартальных комиссаров), на сто лет (предугаданные реформы Ж. Кольбера и «короля-солнца»), на двести лет (прототипы реформы Мопу). Кое-что из его мер будет претворено в жизнь якобинцами и Наполеоном, что-то (как, на-

пример, возведение мемориалов павшим воинам) осуществится лишь в XX в.

Но строительным материалом для воображаемых миров служит современное Р. Спифаму королевское законодательство. Рауль превосходно знал законы Генриха II и его предшественников: скорее всего, у него были связи в королевской канцелярии и до него доходила информация о законодательной «кухне». Чаще всего он отталкивается от неких уже имевших место королевских мероприятий и, руководствуясь здравым смыслом и интуицией, доводит эту мысль до некоего завершения. Иногда портрет короля-законотворца получается шаржированным, почти пародийным, но чаще всего Раулю, почти что в духе нашего социалистического реализма, удается распознать «зримые черты будущего», построить свой альтернативный вариант развития французской государственности (как если бы не было исторического зигзага Религиозных войн). Поэтому «нормальное исключение» «Дикаэархии» оказывается чрезвычайно полезным для понимания духа законов раннего французского абсолютизма.

Но вернемся к судьбе самого Р. Спифама. Почему он предпринял эту, казалось бы, роковую в своей безнадежности попытку защититься от грозных противников при помощи своей утопии? Не было ли в этом чего-то донкихотского?

Рауль был неважным адвокатом-практиком, поскольку он слишком уважительно относился к законам, чтобы с легкостью находить в них лазейки. Видимо, этим объясняется и антипатия к коллегам-адвокатам, звучащая в его сочинении[33]. Но в данном случае он выбрал, пожалуй, очень эффективный путь защиты. Он не просто проделал весь перечисленный выше обычный набор судебных действий. Он придал им небывало широкую огласку. И это возымело свое действие. Историки имеют дело с версией конфликта, запечатленной в памяти парламентской корпорации и потому весьма неблагоприятной для Рауля Спифама. Но если снять верхний слой «корпоративной памяти», то выясняется целый ряд неожиданных обстоятельств:

• Дело Р. Спифама переносилось в королевский суд еще в 1554 г. и среди королевских секретарей и рекетмейстеров (*maætre*

des requettes de l'Hôtel de Roi) у него были не только враги, но и друзья[34].

• Несмотря на конфискацию его сочинения, оно стало известно довольно широкому кругу современников (о чем свидетельствует не столь уж и малое число дошедших до нас экземпляров уничтоженного тиража «Дикаэархии»[35]).

• У Рауля были союзники среди парижского духовенства или среди юристов церковного суда: уже после скандала с конфискацией тиража парижский официал наложил церковное порицание (*monition*) на тех, кто незаконно конфисковал имущество Р. Спифама и нанес ему тяжкий ущерб (сохранилось постановление парламента, кассирующее это осуждение в декабре 1556 г.[36]).

• Почему-то историки игнорируют тот факт, что даже парламент вынужден был зарегистрировать решение королевского суда и снять опеку с Р. Спифама, признав тем самым его вменяемость и, как следствие, способность быть свидетелем. Это произошло 19 октября 1558 г.[37]

• По этой ли причине или по какой-то другой брат Рауля Жак Спифам как раз в это время, как явствует из его нотариальных актов, начинает спешно распродавать имущество, завершать свои начатые дела[38] и 22 марта следующего года бежит в Женеву (не ведая, что Генрих II вскоре случайно погибнет на турнире). К тому времени один из племянников Р. Спифама (тоже Рауль — по-видимому, крестник нашего адвоката) из числа финансистов уже сидел под следствием[39]. Положение другого племянника — Жерома, назначенного опекуном своего дядюшки решением парламента 1557 г., также было не столь блестящим, как прежде, ведь его звание «дворянина дома наваррского короля»[40] не сулило особых выгод в правление Франциска II, когда, как известно, клан герцогов Гизов оттеснил от трона сторонников наваррского дома. Может быть, некоторые слова Рауля упали на благодатную почву? Во всяком случае, Генрих II как раз начинал кампанию по реформированию королевства и церкви и наведению порядка у себя дома.

Как бы то ни было, Рауль был восстановлен в звании адвоката и участвовал в присяге 1562 г, приносимой членами парламента на верность католицизму в связи с началом Религиозных войн[41].

Среди трехсот шестидесяти семи адвокатов парижского парламента 10 июля 1562 г. он произносил католический Символ веры и ставил под ним свою подпись. Интересно, была ли на нем в этот день красная мантия? Возможно, что тогда его впервые и увидал А. Луазель. Наверное, Р. Спифам торжествовал: ведь именно эту меру среди прочих он предвидел еще шесть лет назад в своей книге[42].

Выходит, что борьба маргинала против железной поступи исторических закономерностей путем конструирования воображаемых миров выглядит не такой безнадежной, как может показаться. Все дело в выборе ракурса исследования.

---

[1] *Loysel A.* Le dialogue des avocats du Parlements de Paris // Divers traitйs tirйs des mйmoires de m. A. Loysel. P., 1651. P. 524—525.

[2] Запись в парламентском регистре от 30 сентября 1552 г. гласит: «Вызван был Рауль Спифам, которому вменяются пасквили и эпиграммы (*petit libelles et epigrammes*), сочиняемые и печатаемые против многих известных персон указанной курии, ему предписано впредь не составлять указанных пасквилей и сатирических эпиграмм и вести себя скромно, как подобает по его положению. Вызван криминальный лейтенант Шатле и опубликован запрет печатать впредь эти сочинения всем типографам, и персонально — типографу Никола Креспьену». AN, X1A, 1573, f. 599.

[3] См.: AN, X1A, 1579, f. 583.

[4] См.: AN, X1a, 1583, f. 134—134v; X1a, 1585, f. 486v.

[5] См.: *Brillon J. P.* Dictionnaire des arrкts ou jurisprudence universelle. T. 3. P., 1727. P. 926; *Boutier J.* Observation sur les coutumes de Bourgogne. Vol. 1. Dijon, 1742; *Sainte Marthe A.* Discours au Roy sur le rйtablissement de la bibliotheque royale de Fontainebleau // Plaidoyez de Messire Nicolas de Corberon avec les arrests intervenues sur ces plaidoyez. P., 1693. P. 502; *Estivals R.* Le Dйрфt legal sous l'Ancien гиime, de 1537 a 1791. P., 1961. P. 108.

[6] См.: *Catherinot N.* Le Prest gratuity. Bourges, 1679; *Aufffray J.* Vues d'un politique du XVIe siecle sur la lйgislation de son temps, йgalement propres a reformer celle de nos jours. Amsterdam, 1775.

[7] См.: *Secousse F.* Notice d'une livre singulier et rare intitulй Dicaearchiae // Histoire de l'Acadйmie Royale des Inscriptions et Belles-Letters. T. 23. P., 1756. P. 271—277.

[8] См.: *Nerval G. de.* Le roi de Bicetre (XVIe siecle): Raoul Spifame // Nerval G. de. Oeuvres. P., 1958. P. 82—97.

[9] *Nys E.* Raoul Spifame. Avocat au parlement de Paris // Revue de droit international et de lйgislation comparйe. T. 22. Bruxelles, 1890. P. 481—519.

[10] *Mathorez J.* Un radical socialiste sous Henri II: Raoul Spifame // Revue politique et parlamentaire. T. 79. P., 1914. P. 538—559.

[11] *Heller H.* Labour, Science and Technology in France, 1500—1620. Cambr., 1998. P. 69—73.

[12] *Jeanclos Y.* Les projets de réforme judiciaire de Raoul Spifame. Genève, 1977. P. 9.

[13] См.: *Secousse F.* Op. cit. P. 277.

[14] *Maugis E.* Histoire du Parlement de Paris. T. 1. P., 1913. P. 360.

[15] Подробнее о чертах личности Р. Спифама см.: *Уваров П. Ю.* Десять странных парижан // Человек в мире чувств: Очерки по истории частной жизни в Европе. М., 2000. С. 454—458.

[16] См.: *Salmon J. H.* The Paris Sixteen, 1584—1594: The Social Analysis of a Revolutionary Movement // J. of Modern History. Vol. 44. Chicago, 1972. P. 540—576; *Barnavi E.* Le Parti de Dieu: Etude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne, 1585—1584. Leuven; Brussels, 1980.

[17] См.: *Carpi-Mailly O.* La famille des Spifame: Mémoire / Dir. N. Lemaître. 1993. Manuscrit. P. 38.

[18] См.: *Тогоева О. И.* О казусах и судебных прецедентах // Казус: индивидуальное и уникальное в истории, 2000. М., 2000. С. 264—267.

[19] См.: *Spifame R.* Dicaearchiae Henrici regis christianissime progymnasmata. P., 1556 (100 arrest royal, f. 139v.). Приведенный нотариальный акт соответствует акту из Центрального хранилища нотариальных минут (MC, VIII, 222, 3.XII.1555).

[20] Это постановление было вынесено без разбирательства, по представлению его друзей, которые суть его явные враги, стремящиеся его оклеветать и разорить: «presentй par ses amys qui notoirement sont ses ennemys et le chercent a diffamer et ruyner» (*Spifame R.* Op. cit. 200 arrest royal, f. 263v — 264).

[21] См. принцип такой стратегии на примере казуса Шарля Дюмулена: *Уваров П. Ю.* Два брата-адвоката // Казус: индивидуальное и уникальное в истории, 1996. М., 1997. С. 213—224.

[22] См.: *Davis N. Z.* Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVI siècle. P., 1988.

[23] Но и в этом Спифам не был абсолютным исключением. Шарль Дюмулен, вступив в конфликт со своим братом, придал ему публичный характер, постоянно воспроизводя обстоятельства дела в своих юридических сочинениях. И в итоге все же выиграл процесс.

[24] См.: *Spifame R.* Op. cit. 100 arrest royal, f. 126v — 139v; 102 arrest royal, f. 150; 199 arrest royal, f. 261; 200 arrest royal, f. 263.

[25] Король, разбирая апелляцию, поданную Р. Спифамом на решение, «согласно которому на него был наложен запрет отдавать в печать свою поэзию и другие правоведческие труды собственного сочинения», подчеркивает, что ему как обладателю докторских степеней трех факультетов дозволено публиковать свои сочинения в соответствии с королевскими и папскими привилегиями, дарованными университетам, а кроме того, ему на законном основании разрешено читать публичные лекции на этих факультетах, что он и делал на протяжении более чем тридцати пяти лет к удовольствию и под рукоплескания наиболее ученых и знаменитых слушателей — публичных свидетелей его компетентности, способностей и весьма выдающейся образованности (*Spifame R.* Op. cit. 200 arrest royal, f. 263).

Король повелевает завершить тяжбы Р. Спифама кратчайшим способом на основе арбитражного решения, «с тем, чтобы указанный Спифам, менее занятый указанными процессами, мог бы лучше трудиться на общее благо, к чему со всей очевидностью предназначен его ум, и чтобы он мог счастливо трудиться на пользу и к удовольствию указанного Государя, и по его милости указанный Спифам остается одним из старейшин класса адвокатов его парламентской курии и распорядителем оной, заседающим под цветами лилии» (Ibid., 184 [193] arrest royal, f. 254v).

[26] См.: Ibid. 100 arrest royal, f. 126v — 139v.

[27] См.: Ibid. 252 arrest royal, f. 280v.

[28] См.: Ibid. 300 arrest royal, f. 370.

[29] Позднее (в марте 1559 г.) Жак Спифам передаст епископскую кафедру своему племяннику и сбежит в Женеву вместе с Катрин Гасперн, вдовой прокурора, которую бывший епископ объявит своей давней законной супругой, родившей ему двоих детей (и даже предъявит некий тайный брачный контракт, датированный 1541 г.!)

[30] «Le roy seant en son rhrosne en majeste imperiale et pontifiacle, comme anciennement les roys d'Egypte et de Rome quid simul erant egis et pontificis coronnй de couronne corrspondant ausdictes deux superexellences et souverainnetez diverses demonstrant l'affinitй sororaire qui est entre elles... et du coste droict seront descriptz et effigiez messiers les grand aumфnier, patriarch, primaz et cardinaulx soubdiacrez de France et leurs viveregens (sic!), et d'autre costй seront messieurs les princes du sang, connestable, admiral, marecheaux de Hrance, et autres Roys, ducz, contes et Barons de l'obeissance du Roy, tenant l'une de ses mains le sceptre de la fleur de lys, signifientz son regime doux, et tousjoiurs fleurisant a la louange et conservation des gens de bien. Et en autre a sceptre de la main significature qu' a lui apartirnt non seulement estre le plus fort mais le seul fort pour chastier les meshans, et mal proffitans par armes et rigeur de Iustice» (*Spifame R.* Op. cit. 300 arrest royal, f. A iii).

[31] См.: Ibid. 19 arrest royal, f. 39.

[32] Приведу лишь один пример. В 87-м «королевском постановлении» Р. Спифам предписывает избавить города от собак, которые поедают трупы, разрывая их на кладбищах и находя подле виселиц. Согласно «Естественной истории», они являются одомашненными волками и способны заражаться от них бешенством, передавая его затем людям. Специальные службы в городах будут заняты отловом бродячих собак и истреблением их в специально отведенных для этого местах за городом, вдали от рек. Останки надлежит закапывать, но шкуры животных будут выделываться на продажу. С этой продажи будет взиматься акцизный сбор, призванный компенсировать расходы города на содержание служб очистки. С этой же целью мясо забитых животных пойдет на корм для ловчих птиц, призванных заменить охотничьих собак для благородных сеньоров. Сеньоры обязаны кормить своих птиц только этим мясом, в противном случае они будут лишены своих охотничьих прав и оштрафованы. Указанное распоряжение не относится к чинам королевской охотничьей службы, принцам крови, кавалерам ордена Св. Михаила, герцогам, маркизам и баронам, а также лицам, имеющим на то особый королевский

патент, заверенный в местном президиальном суде. Безнадзорными будут считаться все собаки без ошейников, снабженных металлическими бляхами, зарегистрированными в полицейской палате (после уплаты законной пошлины). Собак разрешается держать для дворянской охоты и для охраны жилищ в отведенных для этого закрытых помещениях. Поскольку в городах благодаря комплексу разработанных мер с преступностью будет покончено, то содержание собак разрешается лишь в сельской местности. Собаки, необходимые для пастухов, должны будут иметь металлический ошейник, защищающий шею животного от зубов волка. Но в винодельческих областях, чтобы предотвратить урон, наносимый обычно собаками виноградной лозе, ошейники надлежит снабдить кольцом, в которое на время созревания гроздей (с начала июля по 15 октября) будет продеваться палка длиной четыре фута, которая будет мешать собакам забегать в виноградники.

[33] Помимо решительного реформирования статуса адвокатов с целью исправить существующие злоупотребления (*Spifame R.* Op. cit. 21 arrest royal, f. 44v) в другом месте он помещает протокол пристава, объявившего запрет Р. Спифаму посещать Дворец правосудия и собрания адвокатов. Этот протокол содержит ответ самого Р. Спифама: «Он предпочитает одиночество и бегство от мира, которые для него являются гораздо большим благом, чем посещение этих собраний стряпчих, весь свой разум обративших к сутяжничеству, коим он не желает уподобляться, ибо наемник в государстве не любит и не боится Бога, не приносит ни чести, ни пользы своему Государю» (Ibid. 100 arrest royal, f. 131).

[34] Личность одного из таких доброхотов известна — это Жан Дютье, один из четырех статс-секретарей, известный как покровитель поэтов. Но, возможно, его интерес к Р. Спифаму вызван не только меценатством. Ж. Дютье отвечал за финансирование военных операций в Италии, и вполне возможно, что, когда королевство оказалось на грани банкротства, откровения Р. Спифама относительно исчезновения колоссальных сумм, предназначенных для оплаты целой армии, заинтересовали королевского секретаря. Как бы то ни было, именно он подписал королевское письмо о переводе дела Р. Спифама из парламента на суд короля (Фонтенбло 10 июля 1555 г.). Упоминание об этом содержится в более позднем документе (AN, X1a, 1589, f. 474). Со своей стороны Р. Спифам, учреждая от имени короля диктаторскую печать, отводит важную роль «секретарю ведомства диктаторской печати» Жану Дютье, «бывшему королевскому секретарю» (*Spifame R.* Op. cit. 19 arrest royal, f. 39).

[35] Четыре экземпляра хранятся в Париже (по два в Национальной библиотеке и в библиотеке Святой Женевьевы). Еще два экземпляра находятся в Амстердаме, по одному — в Лондоне, Руане и Принстоне.

[36] См.: AN, X1a, 1583, f. 381v.

[37] См.: Там же, 1589, f. 474. Это решение было вынесено палатой вакаций, действовавшей в сезон отпусков основного контингента советников. Правда, Р. Спифаму не рекомендовалось самостоятельно возбуждать советы, не посоветовавшись со знающими людьми. Но сколь далека эта фраза от прежней жесткой формулы опеки по причине затмения разума и чувств (*perturbation de sens et d'esprit*).

[38] См. материалы конторы нотариуса Венсана Мопу (MC, VIII, 235—236).
[39] См.: MC, VIII, 85, f. 214.
[40] См.: *Carpi-Mailly O.* Op. cit. P. 123.
[41] См.: AN, X1A, 1602, f. 382r-v
[42] См.: *Spifame R.* Op. cit. 15 arrest royal, f. 21.

А. Т. Шашков

УРАЛО-СИБИРСКИЕ СТАРОВЕРЫ И СПОРЫ ОБ АНТИХРИСТЕ В XVII — НАЧАЛЕ XVIII в.

Литературно-публицистическое творчество писателей-старообрядцев с самого начала было пронизано апокалиптическими ожиданиями конца света в духе теории «трех отступлений», изложенной в знаменитой «Книге о вере»[1]. Одной из важнейших эсхатологических проблем, волновавших во второй половине XVII в. урало-сибирских староверов, наряду с датой пришествия в мир Антихриста являлась форма его царствования — «мысленная» или «чувственная».

Среди местных расколоучителей, вынужденных в эти годы скрываться от преследований светских и церковных властей, особой известностью пользовались старцы Авраамий Венгерский и Иван Кодской. Сблизились они еще в конце 1650-х гг., когда тобольский сын боярский Алексей Иванович Венгерский принял монашеский постриг под именем Авраамия в Кодском (Кондинском) Троицком монастыре, строителем которого являлся иеромонах Иван (или «Иванище», как его иногда называют источники). По поручению последнего Авраамий в 1665—1666 гг. ездил в Москву «бить челом» о монастырских нуждах, где стал свидетелем работы церковного собора с участием вселенских патриархов, поставившего вне закона противников официального православия. После возвращения из Москвы Авраамий, будучи в Тобольске, в конце 1667 — начале 1668 г. вступил в «спор о вере», за что был сослан в отдаленный Туруханский Троицкий монастырь. Вернув-

© А. Т. Шашков, 2008

шись вскоре оттуда «по отпуску» в прежнюю обитель, он вместе со своим другом «Иванищем» перебрался на Исеть, в принадлежавшую Кодскому монастырю Троицкую пустынь (местные жители называли ее также Кондинской заимкой), которая превратилась в 1670-х гг. в один из авторитетных центров раскола[2]. Судя по всему, именно здесь Иван Кодский постриг в монахи под именем Даниила вернувшегося на родину бывшего тюменского попа Дементиана, которому впоследствии отказался дать благословение на самосожжение в его пустыни на р. Березовке под Ялуторовском[3].

После Березовской «гари», произошедшей в ночь на 6 января 1679 г., в зауральских слободах и деревнях начался розыск, в связи с чем Троицкая пустынь на Исети перестала быть для Авраамия Венгерского и Ивана Кодского надежным убежищем. В сложившихся обстоятельствах они и их единомышленники покинули берега Исети и перебрались в Тюменский уезд, в тайные скиты на островах в труднопроходимых лесных болотах в районе р. Кармак. Летом или осенью того же года к ним присоединился еще один известный впоследствии зауральский расколоучитель — бывший атаман беломестных казаков Яков Борисов сын Лепихин, переведенный незадолго до этого в результате сословной «чистки» из верхотурских детей боярских в пашенные крестьяне Киргинской слободы Тобольского уезда[4]. Вскоре между Лепихиным и старцами возникли идейные разногласия: первый, если верить сибирскому митрополиту Игнатию Римскому-Корсаковому, придерживался теории «мысленного», или «духовного», Антихриста, вторые отстаивали теорию Антихриста «чувственного»[5]. В возникшую между ними полемику оказался вовлеченным автор вышедшего из стен Далматовского Успенского монастыря «Послания об Антихристе и тайном царстве его», указывавший на «некое в вас (адресатах. — *А. Ш.*) между братии разсечение, а инем на сооблазн и младым людем на слабость». Косвенным подтверждением того, что это направленное в Тюменские пределы произведение предназначалось именно старцам Авраамию и «Иванищу», а также их последователям, служит имеющееся здесь обращение: «…духовным отцем и иноком, такожде и мирским правоверным христиа-

ном, мужеска пола и женска…» Возможно, отголоском событий, связанных с «гарью» в Березовской пустыни Даниила-Дементиана, являются помещенные ниже слова о «церкви Божии», которая «сияет мученической кровию паче солнца»[6].

В «Послании», автором которого, судя по всему, являлся сам основатель Успенского монастыря на Исети старец Далмат (в миру тобольский сын боярский Дмитрий Иванович Мокринский), широко используются новозаветные тексты (Евангелие, Апостол, Апокалипсис), «Кириллова книга», сочинения Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста, Ипполита Римского и, наконец, Толкования на Апокалипсис Андрея Кесарийского (киевское издание последних в переводе Лаврентия Зизания, вышедшее в 1625 г., имелось в келейной библиотеке самого Далмата). В своей оценке событий, происходящих «в нынешнее многопестренное и прелести исполненное время», автор «Послания» отталкивается от слов Андрея Кесарийского о том, что Апокалипсис «есть сокровенных таин явление», и приходит к выводу: «Аще бо сокровенныя тайны наречены, то тайно и разумевати подобает, мысленно, а не чувственно». Поэтому, согласно его рассуждениям «о последнем отступлении и о Антихристе и о тайном царстве его», Сатана «избра себе подобен сосуд — человека, волхва и еретика и отметника» (имеется в виду бывший патриарх Никон), который «преложи в церкви действо по воли его, и смеси ложь со истиною, и нарече также тело Христово и кровь, а воистину тело Сатанино, но и кровь змеина»[7].

Для автора «Послания» аллегорическое толкование подмены, якобы совершившейся в таинстве евхаристии и символизировавшей воцарение «мысленного» Антихриста, который «истину развратил и своим богомерзким действом вместился в потир, и нарицается ныне Бог и агнец, поклоняем от всех живущих на земле», являлось одновременно руководством в практической деятельности. Недаром Евсевий Левонов, один из далматовских постриженников, особо подчеркивал в своем доносе, написанном в 1725 г., что «Долмат, который заводил монастырь, был злой расколник и Святыя Тайн не приобщался, так и душу свою без покаяния, удаляяся от Святыя Церкви, изверже»[8].

Следует сказать, что Я. Б. Лепихин, еще до своего открытого перехода в раскол неоднократно посещавший Далматовский Успенский монастырь, где под именем Боголепа принял монашеский постриг его отец Борис, впоследствии занимался активной пропагандой усвоенной им здесь теории «мысленного» Антихриста. Так, по сообщению митрополита Игнатия Римского-Корсакова, он на особом листе «написаша рукою своею скверною на Святую Церковь хулы многия, яко воду многу, и, ругающеся, написаша Церковь Святую и учителя своего, искони злаго врага диавола, аки змия оплетшася окрест ея и исплювающа яд свой на Святые Тайны Тела и Крове Христовы. И таковый лист в лицах окаянный он Якунька Лепихин, яко сам сый быв иконник, от злаго сердца своего написав, изрыгне, и сим листом превращаше, окаянный, простшыя сельныя жители»[9].

В свою очередь «чувственники» — последователи Авраамия Венгерского и Ивана Кодского — искали доказательства своей правоты в эсхатологическом произведении церковного писателя III в. Ипполита Римского о Христе и об Антихристе. В нем автор, находившийся, видимо, под влиянием своего учителя св. Иринея Лионского, описал Антихриста как самостоятельную личность, как человека, который произойдет из колена Данова и явится в мир при внешнем подражании полной противоположностью Христу. Впервые текст этого сочинения был напечатан в Москве в 1647 г. в качестве 3-го «слова» в так называемом Соборнике — календарном сборнике уставных чтений от Недели мытаря и фарисея до Недели Всех Святых. Игнатий Римский-Корсаков, сам широко использовавший в своих антистарообрядческих посланиях 1696 г. это «слово» Ипполита при обличении сибирских «злых лжепроповедников», особо отмечал, что «его же они наипаче чтением обезумишася» и что «на них, окаянных, исполняется» предсказанное Ипполитом, «еже сами на иных отводят»[10].

Следует сказать, что сам Игнатий также внес свою лепту в апокалиптические споры. Дело в том, что, прибыв в феврале 1693 г. в Тобольск в качестве нового митрополита и занимаясь разбором дел, доставшихся в наследство от своего предшественника Павла, он обратил особое внимание на широкое распространение во вве-

ренной ему епархии староверческого движения. Это и натолкнуло Игнатия на мысль использовать борьбу с ним в целях упрочения своего положения в Сибири. Для этого требовалось организовать и успешно провести в Тобольске по возможности громкий антистарообрядческий процесс.

Уже 8 мая 1693 г. митрополит получил «от некоих благоверных клириков» информацию о том, что в Тобольском Знаменском монастыре живет ссыльный монах Иосиф, который «противныя святей церкви творит, и тайно приходящих к нему совращает с праваго пути православныя веры, и во всякий злый раскол простшыя поучает»[11]. После первой же встречи с этим монахом и наведения справок о нем Игнатий понял, что вопрос о герое будущего процесса можно считать решенным.

Об Иосифе Иванисове (именно так его называют официальные документы) нам известно сравнительно немного. Родился он в Казани во времена царя Михаила Федоровича, происходил из армянской семьи, принявшей православие. При крещении он получил имя Иван, Иосифом же стал, приняв монашеский постриг в одном из казанских монастырей. За «великую хулу» и «безчинство» в отношении проводимых патриархом Никоном церковных реформ он был в начале 60-х гг. XVII в. сослан в Сибирь, в Енисейский Спасский монастырь, с запрещением иметь бумагу и чернила и повелением «над ним смотреть и беречь… накрепко, чтоб он из Сибири никуда не ушол». В 1684 г. Иосифа Иванисова, обвиненного в тайном распространении раскола, доставили в Тобольск[12], где его увещанием занимался сам митрополит Павел. Добившись от Иосифа раскаяния, он поместил его в Знаменский монастырь. И вот теперь за него взялся Игнатий.

Во время встречи с Иосифом 16 мая 1693 г. в Крестовой палате митрополит выяснил, что тот имел духовным отцом бывшего знаменского архимандрита Моисея, но последние три года у исповеди не бывал. После этого между ними возник спор о форме перстосложения для крестного знамения. Иосиф, отстаивая двуперстие, ссылался на дониконовские издания. Игнатий ему на это возражал, что так «проклятии армени творят».

И вот тогда-то Иосиф прибегнул к последнему доказательству своей правоты. «Еже убо креститися двема персты, — сказал он, — православно есть, а еже креститися тремя персты — сие арменское есть… Аз убо известно о том ведомость имею, понеже есть родом арменин». Услышав это, Игнатий стал дотошно расспрашивать Иосифа о его прошлом, после чего велел снять с него монашеское платье, «абие явен всем бысть проклятой той еретик и видением, и образом арменин есть». А Иосиф, видя столь необычную реакцию владыки на свое признание, уже горько жалел о нем. У него даже начался нервный тик, отмеченный Игнатием: «Десное бо его око тако с веждой и с скранию, сиречь ланитою, тако трясашеся непрестанно, горе и долу, яко бы кто рукою всю десную его ланиту со оком трясаше»[13].

Дурные предчувствия не обманули бывшего казанского чернеца, ибо Игнатий, в отличие от митрополита Павла, взялся за дело с большой энергией и размахом: приводя Иосифа каждое воскресенье в течение целого месяца на площадь перед собором, он «начах обличати его всенародно». Основной замысел этого спектакля, за кулисами которого режиссеру приходилось в Духовном приказе «поучати и наказовати наедине» проявляющее упорство главное действующее лицо, заключался в том, чтобы убедить паству, будто все сторонники староверия исповедуют «арменскую ересь». Истинность этого тезиса должно было засвидетельствовать армянское происхождение обличаемого «ересиарха».

В конце концов, не выдержав пыток и истязаний, Иосиф принес публичное покаяние и признался во всех фальсифицированных обвинениях, предъявленных ему Игнатием. Не удовлетворившись этим, митрополит потребовал, чтобы он «подал на писме исповедания своего за своею рукою винность, прося прощения и в согрешении своем разрешения».

Именно в тексте исповедания, написанного Иосифом под диктовку владыки, впервые появляется его загадочное прозвище — Астомен[14]. Ключ к разгадке этого имени содержится в Посланиях Игнатия Римского-Корсакова, написанных в 1696 г. Упоминая в очередной раз «чернца Иосифа Казанца, ему же прозвание Астомен», он делает в скобках очень важное пояснение: «по руски

Истомин». Из этого следует, что Иосиф носил в миру широко распространенное повсеместно «прозвание», образованное от второго, уличного прозвища (Истома), которым русские жители Казани могли называть его отца Иваниса (Ованеса).

С какой же целью понадобилось Игнатию переиначивать обычную русскую фамилию Истомин в столь странно звучащее прозвище? Для того, чтобы лишний раз засвидетельствовать его армянское происхождение? Но аналогов фамилии Астомен в армянском ономастиконе нет. Тогда для чего?

Ответ на этот вопрос таит в себе весьма зловещий смысл. Достаточно было тобольскому владыке изменить две буквы в слове «Истомин», превратив его в «Астомен», а потом суммировать числовое значение составляющих его букв (а — 1, с — 200, т — 300, о — 70, м — 40, е — 5, н — 50), как в результате получалось «звериное» апокалиптическое число 666, заключающее в себе тайное имя Антихриста. После этой простой математической операции ему наконец-то открылась тайна «сквернаго антихристова предотечи» Иосифа Казанца. В свете сделанного Игнатием «открытия» приобретала значение любая мелочь. Даже нервный тик, исказивший лицо уличенного в «арменской ереси» чернеца, становился имевшим особый смысл Божьим знаком, «знамением». Что же касается некоторой разницы между словами «Истомин» и «Астомен», то это вряд ли могло смутить владыку. К тому же «убедить» Иосифа в правильности произношения и написания последнего имени, тем более заставить его подписаться им в исповедании не составляло в техническом отношении особого труда.

Нумерологические изыскания Игнатия Римского-Корсакова в области эсхатологии были восприняты его ближайшими последователями без особого восторга. Так, например, митрополит Димитрий Ростовский (Д. С. Туптало) в своем знаменитом «Розыске о раскольнической брынской вере», над которым он трудился вплоть до своей смерти в 1709 г., широко использовал приводимые Игнатием факты, однако вопрос об Иосифе Астомене как «предотечи» Антихриста обходил полным молчанием. С одной стороны, это объяснялось общей установкой официального пра-

вославия избегать какой-либо конкретики при подходе к решению вопросов эсхатологического свойства, поскольку время наступления царства Антихриста и второго пришествия Христа — это Божественная тайна, которая не может быть открыта человеку. С другой стороны, после дела Григория Талицкого и других подобных процессов, участники которых объявляли Антихристом самого царя Петра Алексеевича, построения Игнатия выглядели просто опасными.

Вместе с тем нельзя не отметить и тот факт, что в одном из ранних списков «Посланий» Игнатия, а также в обширной цитате из них, приводимой митрополитом Арсением Мацеевичем в его Дополнениях к Обличению поморских ответов архиепископа Феофилакта Лопатинского, слово «астомен» употребляется уже как нарицательное и прилагается в качестве эпитета к имени «окаянного богоотступника и чародея» Степана Разина[15].

---

[1] См.: Книга о вере. М., 1648.

[2] См.: *Шашков А. Т.* Авраамий // Православ. энцикл. Т. 1. М., 2000. С. 168—169.

[3] См.: Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского, изданные в «Православном собеседнике». Казань, 1855. С. 111, 124.

[4] См.: *Шашков А. Т.* Воеводское управление на Урале в XVII в.: Верхотурский «розыск» о служилых людях 1678-1679 гг. и судьба Я. Б. Лепихина // Урал. ист. вестн. № 3. Екатеринбург, 1996. С. 51—60.

[5] См.: Послания блаженного Игнатия… С. 171.

[6] См.: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исслед. из начал. истории раскола по вновь открытым памятникам, изд. и рукопис. СПб., 1898. С. 19, 21.

[7] Там же. С. 21—23, 26—27.

[8] РГИА, ф. 796, оп. 7, д. 41, л. 91 об.

[9] Послания блаженного Игнатия… С. 15.

[10] Там же. С. 16.

[11] Там же. С. 158—159.

[12] См.: РГАДА, ф. 214, оп. 3, стб. 913, л. 1—9, 168—176, 204—206.

[13] Послания блаженного Игнатия… С. 160—162.

[14] См.: Там же. С. 164—168.

[15] См.: РНБ. Софийск. собр. № 1406. Л. 283; Описание документов и дел, хранящихся в Архиве святейшего Правительствующего синода. Т. 1. СПб., 1868. Прил. XXXVII. Стб. CCCCXXIV.

В. Н. Земцов

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ПРОВИНЦИЯ ЕВРОПЫ XIII в.: УЭЛЬС*

Европейские мыслители-схоласты в XIII в. достигли великого готического синтеза, тонко организованной гармонии между верой и разумом, телом и душой, рацио и волей. В XIII в. всем были еще памятны недавние споры между Петром Абеляром и Бернардом Клервосским о соотношении веры и разума, у всех на устах были имена английских мыслителей Аделярда Батского, Иоанна Солсберийского, Александра Неккама, Роберта Гроссетеста, Адама Марша и, наконец, «великого мага и волшебника» Роджера Бэкона. Однако на европейской периферии — в Уэльсе, который упорно сопротивлялся полному подчинению английской короне, время, казалось, остановилось. Местные церковные интеллектуалы продолжались ссылаться почти исключительно на св. Августина, Боэция и Беду Достопочтенного. Иногда упоминались имена Уильяма Малмсберийского или Геральда Камбрийского, знаменитых историков, религиозные и политические фигуры XII в., чья деятельность оказалась связана с Уэльсом. Интеллектуальная провинция?

В Национальной библиотеке Уэльса в специальной коллекции «Пениарт» (Peniarth) под № 1 хранится один из самых древних манускриптов, написанных на валлийском (средневаллийском) языке, т. н. Черная книга Кармартена[1]. Название этой рукописи обычно связывают с цветом переплета (мы полагаем, что оно происходит от первой страницы, почерневшей из-за отсутствия переплета) и с предполагаемым местом составления (августинским приоратом г. Кармартена, находящимся в Южном Уэльсе). Современные исследователи полагают, что рукопись составлялась (или копировалась?) в течение многих лет, начиная примерно с 1250 г., одним

* Автор глубоко признателен К. Р. Кобрину, Н. Робертсу, А. И. Фалилееву и Дж. Бартон за помощь в поисках труднодоступных материалов и ценные советы.

© В. Н. Земцов, 2008

скриптором. В сущности, мы имеем дело с уникальным собранием сорока религиозных, мифологических, панегирических и прочих произведений, волновавших ум и сердце валлийского клирика (скорее всего, монаха-священника), принадлежавшего либо к августинскому братству (*a house of Augustinian Black Canons Regular*), либо к цистерцианскому монастырю. Можно ли избежать искушения и не узнать, что же представляла собой интеллектуальная культура в Уэльсе, так сказать, в среде «среднего интеллектуала», представленного рядовым (по крайней мере, не высокопоставленным) клириком валлийского происхождения?

Рассмотрим содержание Черной книги Кармартена, обращая особое внимание на те произведения, в которых обнаруживается наличие или, наоборот, отсутствие связей между валлийской культурой Средневековья, с одной стороны, и культурой континентальной Европы и англо-нормандского пространства Британских островов, с другой. Под культурой мы будем понимать культурно-интеллектуальный контекст, связывающий воедино историю идей и их социальную, религиозную и политическую среду обитания. В качестве системообразующей схемы содержания Черной книги Кармартена возьмем вариант, предложенный крупнейшим исследователем средневековых валлийских рукописей А. О. Х. Джарманом, выделившим:

1) поэмы на религиозные темы;

2) панегирические поэмы, обращенные к валлийским властителям XI и XII вв.;

3) поэмы-предсказания;

4) поэмы на мифологические и легендарные сюжеты[2].

Уже первая поэма, которую относят к произведениям на религиозные темы, озадачивает. Ее обычно называют по первым строкам: «Я увидел мечту прошлой ночью». Автор увидел во сне некую «мечту», прекрасный «фантом». Эта «мечта» была мимолетна и бестелесна и не вызвала у автора плотских мыслей:

Я был под одеялом,
Как честная девица,
Цвета волны между галек[3].

Все же, пытаясь притупить эротическое очарование представившихся черт, автор (вероятно, монах) немедленно прибегает к «житейской мудрости», обращаясь к цитированию пословиц, стирающих прекрасный образ. Хотя исследователи указывают, что данная поэма хорошо укладывается в общие традиции средневековой «чувствительной клерикальной музы», но наиболее полное завершение она получает в творчестве именно валлийского поэта XIV в. Давидда ап Гвилима.

Сюжет следующей поэмы («Спор тела и души») также является достаточно распространенным в Средние века, зародившись в церковной среде еще в эпоху раннего христианства. В начале поэмы Душа бросается в атаку на Тело, обвиняя его в греховности и сожалея о том дне, когда она присоединилась к Телу, вспоминая о своем прежнем независимом (в духе платоников и последователей Оригены) существовании. Однако в конечном итоге Душа предлагает Телу подготовиться к совместному путешествию в Рай после свершения Страшного суда. Но сам Рай неожиданно уподобляется «кельтскому» потустороннему миру, «где клевер в орошенных росой полях и где певцы пребывают в вечной гармонии», а великодушный Создатель восседает на великолепном троне, направляя их дух.

Следующая поэма («Дай нам не упрекнуть…») вновь рисует нам «кельтский» Рай, «где цветы и роса на чудной земле и где певцы распевают свои гармоничные песни». По-видимому, этот текст представлял собой стихотворную проповедь, предназначенную для неискушенной валлийской паствы. Он хорошо демонстрирует, как именно христианские священнослужители в Уэльсе, во-первых, сами усваивали премудрости церковной службы, а во-вторых, к каким образам прибегали, дабы внушить прихожанам Божественные истины.

Начало текста «Будь славен Господь…» не очень отличается от большинства средневековых религиозных стихов, распространенных как на континенте, так и в Англии. Там говорится о скоротечности всего земного, о том, что слух, зрение, зубы человека — все исчезнет, а «кожа пальцев сморщится». Однако последняя

часть поэмы, написанная в духе «ранней ирландской поэзии», неожиданно меняет весь настрой:

Начало лета — самое приятное время,
Поющие птицы, зеленые стебли полей,
Плуги в борозде, бык в ярме,
Зеленое море, разноцветная земля[4].

И опять… Слышится голос кукушки, и поэт вспоминает своего ушедшего из этого мира родича. Религиозная тема вновь становится доминантной, воскрешая в памяти образы и традиции ранней кельтской церкви с ее подвижниками-святыми и редкими одинокими селениями: «на холме, и в ложбине, и на морских островах, куда бы ты ни пошел, от благословенного Христа нигде нельзя скрыться».

В следующих двух поэмах автор (или авторы?) прославляют Троицу, столь почитаемую кельтами. Подобно своим собратьям-монахам на континенте и в Англии, автор пытается понять триединую природу того, что является «и Одним, и Тремя, и Единством одной энергии». Но для поэтической натуры кельтского монаха, носил ли он рясу августинца или цистерцианца, этого мало: «Мой Господь Бог! Пусть мое бардическое знание / Повлияет на связи универсума!» — восклицает он[5].

Чрезвычайно любопытна т. н. «Первая песнь Исколана», в которой появляется образ средневекового «интеллектуала». Само имя Исколан (*Yscolan*) является производным от *Scholar* — «ученый». Этот «ученый» причитает по поводу совершенных им преступлений и наказания, которое его постигло. Он поджег церковь, убил церковную корову и швырнул книгу, вероятно Псалтирь, в воду. Наказание его было страшным: в Бангоре его поместили в воду какой-то запруды на год (!), а плоть его была обглодана морскими обитателями. В последних строках он кается в том, что сотворил. Любопытно, что различные версии этой поэмы получили в дальнейшем широкое хождение в виде устной традиции по всей Британии, в том числе в Англии. Исследователи полагают, что это стало результатом культурного заимствования из Уэльса. До сих пор не ясно, в каком жанре написаны эти стихи: нравоучения,

«страшилки», запугивающие паству, подтрунивание над своенравностью и вызывающим антицерковным поведением ученых мужей? В любом случае, насколько валлийцы принимали и восхищались творениями музыкантов, певцов, поэтов и сказителей, настолько же с предубеждением они воспринимали «ученого мужа», с видимым удовольствием сажая его в воду на год.

В последней поэме на религиозные темы («Mechydd ap Llywarch»), помещенной в Черной книге, упоминается Овайн Регедский. Это был властитель-воин, сын вождя VI в. из Регеда, Овайн ап Уриен. Значительно позже, в XII в., он воскресает как артуровский персонаж рыцарь Ивейн в романе Кретьена де Труа. В этой связи А. О. Джарман считает, что если согласиться с датировкой поэмы IX или X в., то на страницах Черной книги мы встречаемся с образом Овайна ап Уриена на полпути его перехода от исторического бриттского воина к ключевому персонажу средневековых рыцарских романов, ставших стержнем культурной и интеллектуальной жизни всей средневековой, и не только средневековой, Европы.

Панегирических поэм, посвященных валлийским властителям, в Черной книге оказалось относительно немного. Первые из них (обычно называются «Господь Всевышний, даруй мне вдохновение» и «Ода Киридвен») считаются анонимными и относятся к началу XII в. Они представляют собой хвалу Кухелину, лорду одного из кантрефов в области Давед. Поэмы восхваляют Кухелина за его покровительство валлийскому языку (*elegant Cymraec*), в том числе за поддержку поэзии, а также приписывают ему «любовь к кораблям». Поэмы сложены в архаической манере, сложны в метрическом отношении, сжаты и кратки по стилю. А. О. Джарман считает, что «заявления, сделанные автором по отношению к Кухелину, умеренно строги и, возможно, являются достаточно реалистичным отражением меры его силы»[6].

Следующая поэма, близкая по стилю и времени написания к предыдущим, прославляет Хиуэла ап Горонви, также лорда одного из кантрефов в Даведе, который принимал участие в валлийском сопротивлении нормандцам в 1094 или 1096 г. Однако позже он временно примирился с английским королем Генрихом I, а еще

позже — был предан смерти в результате двойного валлийского и нормандского предательства[7]. Хотя Хиуэл ап Горонви никогда не был крупной политической фигурой, в поэме он превратился в «лучшего короля», власть которого распространяется от западных берегов до Лондона! Очевидно, что анонимный поэт допустил явные преувеличения (и это произошло в пору, когда фортуна была к Хиуэлу ап Горонви особенно благосклонна и он боролся с англо-нормандцами), полагаясь не только на щедрое вознаграждение, но и в надежде вдохновить правителя на сопротивление захватчикам.

Ближе к концу Черной книги помещены энглины, которые называются «Похоронная песнь по Мадаугу ап Маредиту». Мадауг ап Маредит, властитель Повиса, умерший в 1160 г., оставил заметный след в валлийской истории. Поэт сравнивает его воинов с воинами легендарных Кинана и Артура, а самого его называет «воротами крепости», «львом Повиса», «надеждой певцов» и «другом бардов».

Четыре пророческие поэмы («Диалог Мирддина и Талиесина», «Березы», «Яблони» и «Причитания»), связанные с именем легендарного Мирддина (ставшего широко известным европейцам под именем Мерлина), занимают в Черной книге особое место. Как известно, современные медиевисты, обратившиеся к жанру средневековых пророчеств, утверждают, что «“пользователи” искали в этих текстах не столько тайны грядущего, сколько оправдания уже произошедшего или объяснения настоящего», убеждаясь в том, что те или иные события были заранее запланированы Всевышним[8]. Но в случае с Черной книгой Кармартена мы сталкиваемся с иной версией пророчеств. Там говорится о приходе национальных освободителей — Кадваладра и Кинана (не очень ясных фигур бриттских вождей VII и IX вв.) В «Яблонях» Мирддин утверждает, что Кадваладр возвратится на свой законный трон.

> А Кинан встретит его, и они пойдут вперед против саксов,
> Валлийцы победят, их принц великолепен,
> Все обретут свои права, слава бриттов возрадуется,
> Зазвучат трубы ликования, зазвучит песнь мира и света[9].

В «Причитаниях»:

И я предсказываю две истины,
Восторжествующих от неба до земли:
Приход Кинана и Кадваладра и то,
Что повсюду все валлийцы будут
Восхвалять их совместный приход[10].

Оба пассажа заканчиваются утверждением о том, что праведная власть будет установлена, нынешние хозяева-грабители будут уничтожены, «будет радость после несчастья, и никто не будет обделен щедростью освободителей». А. О. Джарман попытался в свое время сопоставить пророчества Черной книги Кармартена с предсказаниями, относящимися к более раннему периоду (скорее всего, к X в.) из т. н. «Судьбы Британии». Он справедливо пришел к выводу о том, что многие строки из Черной книги по своему тону глубоко пессимистичны и полны ссылок на предательства и клятвопреступления, в них упоминаются опустошенные земли и страдания, жадность управляющих и епископов, которые защищают врагов, женщины, лишенные скромности, и мужчины без доблести. Эта смена настроений отразила сильную усталость, которая накопилась в валлийцах в течение многовековой непрекращающейся борьбы за свои земли и за свое право на существование. Обращает на себя внимание также то, что большинство пророчеств Черной книги «сочинено сказочно простым языком» (А. О. Джарман), который нередко контрастирует с архаической и ученой манерой панегириков XII—XIII вв. т. н. эпохи Гогинвейрд. Поэтому исследователи высказывают мнение, что некоторые из строк Черной книги были сочинены для поддержания морального духа сражавшихся людей[11].

Разумеется, вряд ли следует думать, что предсказания о приходе Кадваладра и Кинана и о восстановлении валлийского правления над всей Британией можно рассматривать как осуществимые в реальной политике XIII в. В этом плане вполне можно согласиться с профессором Г. Уильямсом, который в свое время утверждал, что средневековые валлийцы ожидали от предсказаний

не точного исполнения того, что в них говорилось, но воспринимали их как своего рода гарантии того, что они сохранят свою идентичность как народ, имеющий право находиться под управлением своих собственных властителей, а не быть «расой завоеванных и ненадежных варваров»[12].

Особенно интересными для нас представляются поэмы, отнесенные к четвертой группе произведений Черной книги — произведениям на мифологические и легендарные сюжеты. Открывают ряд этих произведений «Триады о лошадях», единственное прозаическое произведение во всей Черной книге. В этих триадах (особой форме валлийского литературного творчества) перечисляются имена лошадей героев бриттской древности. Триады, как известно, использовались для заучивания и устной передачи из поколения в поколение валлийских бардов имен древних героев.

В центре Черной книги Кармартена находится обширное произведение, состоящее из семидесяти трех энглинов, которое называют «Стансы о могилах» и которое было написано в IX или X в. В энглинах говорится о местоположениях могил великих героев. Хотя большинство упомянутых героев имели исторические прототипы, ко времени написания энглинов они стали волшебными или полулегендарными персонажами. Наиболее интригующим является 44-й энглин, где есть строка о могиле Артура:

Bet y March, bet y Guythur,
Bet y Gugann Cledyfrut;
Anoeth bid bet y Arthur.

Последнюю строку невозможно перевести однозначно. Даже два авторитетнейших знатока — Т. Джонс и А. О. Джарман — предпочли дать разные трактовки этой строки. Т. Джонс переводит фразу так: «Найти могилу Артура — самая сложная задача в мире». По его мнению, автор хотел сказать, что Артур не умер, и поэтому никто не знает, где искать его могилу[13]. По мнению же А. О. Джармана, такое восприятие происходит потому, что строки соотносятся с мнением Уильяма Малмсберийского, высказанным в 1125 г., о том, что могила Артура нигде не встречалась, что и породило миф о его возвращении (заявление Уильяма Малмсберий-

ского читается так: *Sed Arturis sepulcrum nusquam visitor, unde antiquitas naeniarum adhuc eum venturum fabulatur*). Но в самом энглине определенно не обещается возвращение Артура[14]. В целом, в «Стансах о могилах» мы имеем образец древнейшей традиции устной передачи исторически значимых для народа сведений, а именно имен реально существовавших древних героев. Однако сохранение этих имен было возможным только в случае их мифологизации и поэтизации. При этом становится очевидным, что в древности обширная область, включавшая восточное побережье Ирландии, западные берега будущей Шотландии и Уэльс, представляла собой единый историко-культурный ареал, отдельные части которого оказывали друг на друга взаимное влияние.

После двух религиозных поэм, помещенных вслед за «Стансами о могилах», мы снова обнаруживаем поэму легендарного содержания. Это поэма о Герейне, легендарном принце из Девона конца VI (по другим данным — начала VIII) в. Поэма повествует об ожесточенном сражении, которое произошло у Лонгборта (чаще всего идентифицируемого с Лангпортом в Сомерсете), в котором Герейнт ап Эрбин погиб. Это настоящая сага о смерти героя, сложенная, вероятно, в IX в. В одном из энглинов вновь упомянут Артур: «В Лонгборте я видел Артура, / И храбрецов, которые рубились мечами»[15].

Чрезвычайный интерес представляет поэма «Кто привратник?» (или «Диалог Артура и Привратника»), которая, к сожалению, сохранилась не полностью из-за утраты листа. Эта поэма является бесценным материалом для изучения раннего этапа формирования артуровской легенды. Сюжет заключается в том, что Артур, сопровождаемый отрядом воинов, пытается пройти через ворота в какую-то крепость. Привратник по имени Глеулуйд (считавшийся у валлийцев стражем Подземного царства, а в артуровском эпосе превратившийся в сэра Лукана) требует от него назвать себя и своих людей. Артур называет себя и перечисляет своих воинов, давая каждому характеристику. Так мы знакомимся с «прародителями» рыцарей Круглого стола — Кеем, Бедуиром, Мабоном и Манавиданом. Больше всего в поэме говорится о достоинствах

«справедливого Кея» (*Chei guin*), который поражает своих врагов сотнями, уничтожает ведьм и монстров и который не может быть убит, пока Господь сам не захочет этого. Исследователи считают, что данная поэма близка в своей интерпретации героев к известной повести «Килух и Олвен», в своем законченном виде сложившейся в конце X — начале XI в. По-видимому, произведение «Кто привратник?» появилось еще раньше. Примечательно, что если в «Кто привратник?» и «Килух и Олвен» Кей описывается как кельтский герой, сравнимый с ирландским Кухулином, то в континентальных рыцарских романах он превратился в мрачного и трусливого забияку. Только Вольфрам фон Эшенбах в «Парцифале» отозвался о нем как о «храбром и достойном человеке». Эта связь между кельтской традицией, представленной в Черной книге, и германским поэтом конца XII — первой половины XIII в. не раскрыта до сих пор.

В Черной книге помещены два фрагмента валлийской версии из легенды о Тристане (Дристане). «Хотя я люблю берег, я ненавижу море» — так начинается первый отрывок, представляющий собой речь Тристана. Трудно понять, почему внимание составителя пало именно на эти строки. Может, из-за их поэтичности, близкой сердцу валлийца? Трудно также сказать, являются ли эти строки отражением одной из многочисленных протоисторий (начало их относят к региону Шотландии V в., откуда они чуть позже попадают в Уэльс), либо, что вероятнее всего, отражением одной из литературных версий, которых в XII—XIII вв. было уже великое множество. Второй вариант кажется более убедительным, и мы имеем здесь дело с влиянием континентально-европейской литературы. Похоже, что эти два фрагмента в Черной книге Кармартена являются единственными, отразившими свет «большой» литературы. Все же остальные произведения являются плодом чисто валлийской традиции.

Достоин интереса «Диалог Талиесина с Угнахом ап Мидно». Как известно, Талиесин был бардом, жившим в VI в. на севере Британии и превратившимся в дальнейшем в легендарный и мифологический персонаж. К сожалению, исследователи нигде

не обнаружили следов загадочного Угнаха. Сам диалог порождает множество вопросов. В нем, к примеру, Талиесин говорит:

> Когда я возвращусь из Caer Seon,
> После борьбы с евреями,
> Я пойду в город Ллеу и Гвидиона[16].

Исследователи склонны предполагать, что *Caer Seon* не что иное, как Иерусалим, а Талиесин выступает здесь как участник Крестового похода!

Последнее произведение, помещенное в Черной книге, — это «Имена сыновей Лливарха Хена». Исторический Лливарх Хен (Лливарх Старый), один из властителей Севера, был двоюродным братом известного Уриена Регедского и жил в конце VI — начале VII в. Это историческое лицо превратилось в лирический персонаж большого цикла саг, повествующих о том, как герой оплакивает гибель своих двадцати четырех сыновей и свою одинокую старость. Анализируя энглины, включенные в Черную книгу, известная исследовательница Р. Бромвич в конце 50-х гг. XX в. убедительно показала, что трое из упомянутых в этих энглинах имен пришли из валлийской версии «Истории бриттов» Гальфрида Монмутского. Это обстоятельство помогло А. О. Джарману в вопросе о датировке Черной книги, так как наиболее ранние копии «Истории» Гальфрида Монмутского в валлийском варианте были написаны в первой половине XIII в. Вместе с тем А. О. Джарман был вполне убедителен и в другом утверждении: хотя Черная книга была составлена более чем через столетие после написания «Истории», «в ней нигде нет (помимо трех имен сыновей Лливарха Хена. — *В. З.*) прямого или косвенного следа влияния работы Джефри (Гальфрида. — *В. З.*)». В частности, разделы, которые содержат легендарный материал или предсказания, представляют собой абсолютно местную традицию. Сам Гальфрид Монмутский использовал некоторые из элементов этой традиции[17].

Поразительно! Глухая валлийская провинция была тем бездонным источником, который помог сформировать самый известный общеевропейский средневековый эпос о короле Артуре и рыцарях Круглого стола! Эпос, который не только определил эстетические,

нравственные и интеллектуальные принципы развития европейского общества в эпоху классического и позднего Средневековья, но и продолжал это делать в последующие времена, вплоть до начала XXI в.

Попытаемся сейчас выделить наиболее характерные черты культурно-интеллектуального континуума Уэльса XIII в.

• Во-первых, религиозная сторона мышления валлийского клирика XII—XIII вв. предстает на основе анализа Черной книги Кармартена в весьма специфическом — «кельтском» — варианте. Авторы религиозных произведений не часто обращались к строкам Священного Писания. Они брали, как правило, только наиболее распространенные среди простого люда образы и сюжеты, которые к тому же преломлялись через кельтское поэтическое восприятие мира.

• Во-вторых, достаточно обычной практикой было обращение валлийского церковного клира к легендарным преданиям и фигурам героев древнего бриттского эпоса. Благодаря тому, что исторические события далекого прошлого оказались включены в мифологическую схему, а исторические образы были переработаны в лирико-мифологическом контексте, память о национальном (или общекельтском) историческом прошлом оказалась достаточно стойкой. При этом связь опоэтизированных и мифологизированных исторических персонажей с конкретными географическими объектами, окружавшими каждого валлийца, и устойчивыми мифологемами, с которыми валлиец был через устные сказания знаком с детства, добавила прочности. Эта во многом устная традиция сохранения исторической памяти оказалась в XII—XIII вв. соединена с письменной культурой, которая пришла с континента благодаря монашеским орденам.

• В-третьих, актуализация древних историко-мифологических образов произошла в XII—XIII вв. в значительной степени под влиянием политических событий, поставивших валлийцев перед проблемой сохранения себя как народа. Отсюда происходило и то важнейшее отличие мироощущения средневекового валлийца от религиозного миросозерцания «типичного» европейца того времени:

валлиец ожидал не столько прихода Страшного суда, сколько прихода национальных освободителей — Кинана, Кадваладра, а затем — Артура.

• В-четвертых, историческое сознание интеллектуальной элиты валлийского общества XIII в. невозможно отделить от народной исторической памяти. Поэтому вполне правомерно будет высказать предположение о том, что и интеллектуальную культуру в целом в этом регионе невозможно связывать только с кастой «интеллектуалов». В этой связи небезынтересно вспомнить об образе интеллектуала-схоластика, выведенного под нарицательным именем Исголана, который оказался отдан на съедение рыбам.

• В-пятых, большим своеобразием отличался процесс культурного и интеллектуального взаимодействия «большой Европы» и Уэльса. Еще до прихода норманнов Уэльс представлял собой органичную часть европейской латинской культуры[18]. Однако с началом англо-норманнского завоевания в Уэльсе резко оживилась тенденция к росту национально-культурного своеобразия. Исторические хроники («Анналы Камбрии» и «Хроника принцев»), составленные на латыни, стали переводиться на валлийский, большое количество историко-литературных произведений, хранившихся в устной традиции, было перенесено на пергамент. Причем (удивительная вещь!) национальное валлийское возрождение той поры происходило при активном использовании континентально-европейской монастырской интеллектуальной культуры. Бенедиктинские, августинские и особенно цистерцианские монастыри, появившись в Уэльсе, становились не только проводниками англо-норманнского влияния, но центрами валлийского культурного возрождения.

• В-шестых, наиболее известным воплощением культурно-интеллектуального взаимодействия «большой Европы» и Уэльса стала фигура Гальфрида Монмутского, автора «Истории бриттов». Написанная на латыни в Оксфорде и вызванная к жизни английской политической конъюнктурой 30-х гг. XII в., «История бриттов» вобрала в себя множество легендарных историко-поэтических образов и сюжетов валлийского и общебриттского прошлого. Эти образы и сюжеты, попав на континент, составили центральный эпос общеевропейской средневековой культуры. Но и это не все.

Очень быстро они возвратились из Англии и с континента в Уэльс и либо в латинском варианте, либо переведенные на валлийский наложились на местную традицию. Гальфрид Монмутский смог реализовать главный принцип валлийской историко-культурной традиции, которая заключалась в нерасторжимом соединении истории, мифа, легенды и лирической поэзии. Наконец, Гальфрид Монмутский через миф и литературу создал всемирную историю бриттов, тем самым включив этот уголок Европы в контекст мировой истории.

В заключение вполне правомерно будет поставить вопрос о том, можно ли вообще говорить о существовании некоего магистрального пути в культурном и интеллектуальном развитии Европы в эпоху Средневековья, противопоставляя его неким провинциям и маргинализирующим уголкам? Пример Уэльса XIII в. говорит о том, что, во-первых, сама провинция могла быть источником тех творческих элементов, которые затем оказывались в центре культурно-интеллектуального развития всей Европы, а во-вторых, что провинция могла очень быстро приспосабливать к своим потребностям то, что приходило из центра, либо «разрешая» существовать этому рядом со своей культурой, либо «перерабатывая» это как сырье и включая в свою культурную и интеллектуальную традицию.

Материал, представленный нами применительно к средневековому Уэльсу, высвечивает еще две проблемы, обсуждаемые сегодня: 1) что такое интеллектуальная культура и 2) что такое, собственно говоря, интеллектуальная история? В отношении первой проблемы наш пример показывает очевидную невозможность для средневекового Уэльса связывать интеллектуальную культуру только с интеллектуальной элитой, тем более противопоставляя ее интеллектуальной культуре низов. Но не сливается ли в этом случае интеллектуальная культура простонародья и связанного с ней низшего церковного клира с понятием народной культуры или культуры низов? Это неизбежно ставит и другой вопрос: следует ли вообще говорить об интеллектуальной истории, которая достаточно органично сама по себе смотрится в рамках давно признанной истории культуры? Может быть, не случайно к концу

XX в. процесс поиска собственных лиц у «истории идей», «интеллектуальной истории», «новой культурной истории» завершился обретением «новой культурно-интеллектуальной истории»? И есть ли свое исследовательское поле у этого проекта?

---

[1] Главными источниками для нашей статьи стали качественная цветная фотокопия Черной книги Кармартена, выложенная на web-сайте Национальной библиотеки Уэльса, сопровождаемая исторической справкой (http://www.llgc.org.uk/drych/drych_s005.htm), издание М. Пеннар с фрагментами дипломатического текста книги Гвеновгрина Эванса (The Black Book of Carmarthen / Introd. and transl. by M. Pennar. Lampeter, 1989), книга У. Ф. Скена (The Four Ancient Books of Wales / Ed. by W. F. Skene. Vol. 2. Edinburgh, 1868), «Хроника принцев» издания 1860 г. с параллельными валлийским и английским текстами (Brut y Tywysogion, or The Chronicle of the Princes / Ed. by J. Williams ab Ithel. L., 1860). Среди исследовательских материалов отметим лекцию, посвященную Черной книге, А. О. Х. Джармана, прочитанную в 1985 г. (*Jarman A. O.* Llyer du Caerfyrddin. The Black Book of Carmarthen // Proc. of the British Academy. Vol. 71. L., 1985), лекцию Т. Джонса, прочитанную в 1967 г. и посвященную важнейшей части Черной книги Кармартена — «Стансам о могилах» (*Jones T.* The Black Book of Carmarthen. «Stanzas of the Graves» // Proceedings of the British Academy. Vol. 53. L., 1967. P. 97—137), и классический труд по средневековому Уэльсу Р. Р. Дэвиса (*Davies R. R.* Conquest, Coexistence and Change Wales, 1063—1415. Oxf., 1987).

[2] См.: *Jarman A. O.* Op. cit. P. 355—356.

[3] The Four Ancient Books of Wales... P. 497. Здесь и далее перевод с английского текста.

[4] Ibid. P. 509.

[5] Ibid. P. 513.

[6] *Jarman A. O.* Op. cit. P. 344.

[7] Трагические обстоятельства его смерти описывает известная «Хроника принцев» (Brut y Tywysogion... P. 74—79).

[8] См.: *Калмыкова Е.* «Пророчество Джона Бридлингтонского», или Предсказание настоящего // Казус: индивидуальное и уникальное в истории, 2005. М., 2006. С. 83—84.

[9] The Four Ancient Books of Wales… P. 373.

[10] Ibid. P. 487.

[11] См.: *Jarman A. O.* Op. cit. P. 348—349.

[12] Ibid. P. 349.

[13] См.: *Jones T.* Op. cit. P. 108—109.

[14] См.: *Jarman A. O.* Op. cit. P. 352.

[15] The Four Ancient Books of Wales… P. 267.

[16] Ibid. P. 289.

[17] См.: *Jarman A. O.* Op. cit. P. 355.

[18] См., напр.: *Фалилеев А. И.* Круг чтения в условиях многоязычия: Уэльс в конце XIV в. // Нов. лит. обозрение. № 68. М., 2004.

А. В. Стогова

ЖЕНЩИНЫ И САЛОНЫ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ФРАНЦИИ

Как известно, женщины очень долгое время были «маргиналами» в интеллектуальной культуре. Лишь отдельные имена женщин — писательниц или ученых — дошли до нашего времени. В основном женская образованность, даже незначительное превышение ее минимального уровня, необходимого для ведения хозяйства, почиталась нелепой, вредной и даже греховной. Ситуация лишь немного изменяется в конце XVI — XVII в., во время известных дебатов (*querelle de femmes*) о женской природе и способностях. Появляются сочинения в защиту женщин и женского образования, сделавшие немало для изменения общественного мнения. Огромную роль, по признанию современных исследователей, сыграло и философское учение Р. Декарта. Дело в том, что чаще всего слабость мышления женщин объясняли особенностями строения женского организма[1]. Однако согласно Р. Декарту, мыслительная способность не зависит от свойств протяженной субстанции, т. е. не связана со строением тела. Женщины стали использовать эти рассуждения как аргумент в свою пользу.

Тем не менее еще в середине XVII в. женщины, пытающиеся стать «учеными», оставались объектом насмешек, а зачастую вызывали и откровенную неприязнь. Комедии Мольера «Смешные жеманницы» и «Ученые женщины» — яркое тому подтверждение. Светские дамы опасались прослыть прециозницей или ученой дамой, ибо это означало пятно на их репутации[2]. Но к середине следующего столетия картина резко меняется. Женщины больше

© А. В. Стогова, 2008

не стремятся скрыть свою образованность. Напротив, как показывает исследование Э. Гудман, они стремятся репрезентировать себя членами ученого, интеллектуального сообщества[3]. На женских портретах второй половины XVIII столетия в большом количестве появляются атрибуты учености: книги, папки с бумагами, глобусы, астролябии, подзорные трубы, ноты и т. п.

Основным путем вхождения женщин в интеллектуальную культуру, сделавшим возможным столь разительное изменение в положении женщин (и их осознании собственного положения), стали салоны. Именно салоны, ставшие важным элементом культурной и интеллектуальной жизни, обеспечили признание женского влияния на интеллектуальную культуру, авторитетности их суждения.

Однако и в XVII столетии влияние женщин и их вмешательство в интеллектуальную сферу стали вызывать раздражение и беспокойство некоторых членов «академической» культуры. С этим, в частности, связано недовольство Н. Буало «захватом» женщинами области, связанной со вкусом и литературой. Именно претензии женщин на влияние и на признание их авторитета в интеллектуальной сфере, а не только желание заняться литературным творчеством определяло нетерпимое отношение Н. Буало к женщинам, неоднократно высказываемое им в сочинениях — как в текстах, связанных с известным «спором о древних и новых», так и в сатирах, в особенности в наделавшей много шума сатире X против женщин.

Вторая половина XVII в. весьма интересна в истории развития салонной культуры и ее влияния на включение женщин в интеллектуальное сообщество. С одной стороны, уже салон мадам де Рамбуйе, практически прекративший свое существование к этому времени, стал оказывать сильнейшее влияние на интеллектуальную сферу, в особенности на формирование литературных вкусов и предпочтений светского общества. Но уже мадам де Рамбуйе как хозяйка этого невероятно модного салона, где не могли не бывать даже виднейшие политические фигуры того времени, стала играть очень значимую роль в вопросах суждения о литературных произведениях. Ее оценки (и оценки ее завсегдатаев) были тем более значимы, что литератор в те времена редко мог прожить без покровительства влиятельного и богатого лица.

Многочисленные последовательницы маркизы, среди которых доминировали известные аристократки начиная с кузины Людовика XIV мадемуазель де Монпансье, значительно усилили эту тенденцию. В короткий промежуток времени между Фрондой (1648—1653) и началом личного правления Людовика XIV (1660) салоны сделались столь влиятельным фактором в развитии литературы (именно литература была в это время той основной сферой интеллектуальной культуры, в которой сказывался авторитет светских женщин, в отличие от последующего столетия, когда центр интересов сместился в область философии), что большая часть литераторов, в том числе и членов Французской академии, не могла позволить себе игнорировать формирующиеся там оценки.

С другой стороны, в академическом сообществе авторитет женского суждения оставался нелегитимным. И потому влияние женских суждений, осуществляемое посредством салонной культуры, вызывало сильное неприятие и раздражение. С точки зрения многих «академиков», возрастающая роль женщин, т. е. непрофессионалов, означала деградацию интеллектуальной культуры в целом, и прежде всего литературы.

Это отношение усугублялось теми сложностями, которые накладывали ограничения на саму салонную культуру. В светском обществе имел еще огромное влияние образ почтенной дамы, основным достоинством которой должна быть скромность, т. е. утаивание своих достоинств, в том числе и относящихся к разуму. Кроме того, интеллектуальная деятельность традиционно относилась к разряду профессиональных, т. е. заведомо непригодных для аристократов. Традиционно умение сохранить репутацию было особенно важно для женщин. Все это заставляло женщин искать такие возможности участия в интеллектуальной жизни, которые не вступали бы в конфликт с этим стереотипом[4].

Все это имело столь большое значение именно потому, что салоны были прежде всего частью светской аристократической парижской культуры. Умение казаться, создавать себе определенный образ, необходимый для поддержания репутации, было, по свидетельству Н. Элиаса, одной из важнейших характеристик светской и придворной культуры того времени[5]. С одной стороны, дамы-

аристократки, хозяйки самых влиятельных салонов, должны были придерживаться этих правил игры, чтобы сохранить свое реноме. С другой стороны, парвеню, желавшие добиться успеха в этом сообществе, должны были быть еще более осмотрительны и осторожны. Таким образом, чтобы добиться влияния в интеллектуальной сфере, светские женщины должны были как можно тщательнее скрывать свои претензии на влияние и свои способности это влияние оказывать.

Эта парадоксальная ситуация была в наибольшей степени связана именно с салонной культурой. Те женщины, которые имели свои интеллектуальные амбиции, но никак не были связаны с салонным обществом и которых мало заботило мнение света, находились в более выгодном положении. Они могли открыто, профессионально реализовывать свои интеллектуальные способности, не прибегая при этом к всевозможным ухищрениям. Для примера можно привести Анну Дасье. Ее считали образованнейшей женщиной столетия, она знала множество языков, в том числе древних, и была признанным знатоком древнегреческого языка и культуры. Она публиковала под своим именем переводы и научные трактаты и была весьма уважаема среди мужчин-специалистов.

Однако даже такая уважаемая специалистка была маргиналом в интеллектуальной культуре с институциональной точки зрения. На протяжении XVII столетия происходило постепенное формирование понимания академии как чисто мужской организации. Еще существовали академии, куда принимались женщины (например, академия Риковрати в Падуе), и даже салоны не были, по мнению французского исследователя Алена Виала, так четко отделены от академий[6]. Порой «академиями» назывались частные собрания, по сути мало чем отличавшиеся от салонов. Разве что хозяевами этих встреч были не женщины-дилетантки, а мужчины-профессионалы. Не было еще и четкого разделения между наукой и литературой как не-наукой. «Журнал ученых» («Journal des savants») был одновременно и литературным, и научным журналом, так же как и «Rйpublique des lettres» объединяла всех «пишущих людей». Однако многие академии, и прежде всего Французская академия, занимали в гендерном вопросе непримиримую позицию, которая

в конце концов и стала определяющей. Значительную роль в этом, как полагают многие современные исследователи, сыграла та же философия Р. Декарта, в которой в качестве научных способов мышления выбираются те, что традиционно рассматриваются как маскулинные характеристики[7].

В рамках еще не имевшего четких разграничений литературно-научного творчества в салонной культуре могли быть задействованы лишь те формы интеллектуальной деятельности, которые были наименее «профессиональны». Не случайно в салонах получили большое распространение малые поэтические формы — элегии, рондо, сонеты, которые могли рассматриваться как аристократическая забава. И по той же причине наибольшее влияние в салонах имели не сочинители трагедий и од, вроде П. Корнеля, Ж. Расина и того же Н. Буало, хотя их творения активно обсуждались и им выносился свой вердикт. Настоящими законодателями салонной моды стали совсем другие поэты — В. Вуатюр, Ж. Шаплен, Ж. Менаж и др.

Другие формы салонных сочинений были столь же маргинальны по отношению не только к литературе, но и к интеллектуальной культуре в целом. Наиболее «солидными» с этой точки зрения выглядят всевозможные а ф о р и з м ы. Это увлечение захватило многие салоны, но наиболее активно составлением афоризмов занимались в салоне мадам де Сабле. С современной точки зрения «солидность» этого литературно-философского жанра определяется скорее известностью, которую приобрели впоследствии «Максимы» Ф. Ларошфуко, появлению которых мы обязаны активным участием герцога в этом салоне. Однако как для самого Ф. Ларошфуко, так и для маркизы де Сабле это был именно маргинальный, выпадающий из академического, профессионального поля литературных и философских сочинений и потому доступный для него как для аристократа, а для нее как для аристократки и женщины жанр. Напомню, что любая профессиональная деятельность, к числу которых относилось и писательство, считалась несовместимой с дворянской честью и дворянским образом жизни. А ведь как раз в это время Людовик XIV инициирует проверки дворян не только на подлинность документов, подтверждающих их благородное происхождение, но и на соответствие «дворянскому образу жизни».

Гораздо менее «интеллектуальными» и академичными были литературные портреты, составлением которых занимались в салоне мадемуазель де Монпансье. Здесь и философия, и психология, и литература облечены в еще более простую форму, и традиционные литературные дискурсы, а также формирующийся рациональный научный дискурс, связанные с критериями интеллектуальной культуры, практически не задействуются. И в еще большей мере это относится к популярнейшей в салонах того времени игре в вопросы или максимы любви, где рассматривались вопросы философии и психологии любовных отношений и суть любви как одной из страстей и одной из добродетелей, однако это рассмотрение имело формы, радикально отличные от традиционного философского дискурса. Это были короткие суждения о том, как (и почему именно так) следует вести себя в любовных отношениях. Зачастую они принимали форму малых поэтических форм или афоризмов.

Эта маргинальность популярных в салонах литературных сочинений (которые рассматривались как игра) была особенно остро ощутимой в силу того, что академический, рациональный, научный и литературный дискурсы находились в процессе становления и потому были особенно «агрессивны». Но в то же время это неустоявшееся, не формализованное до конца состояние академического дискурса придавало некоторую равноправность и формирующемуся салонному дискурсу.

Однако если салонная культура была подчеркнуто маргинальна по отношению к традиционной интеллектуальной культуре, то каковы же были механизмы, способствовавшие столь успешному ее вписыванию в эту самую интеллектуальную культуру? В чем была заинтересованность интеллектуалов, многие из которых действительно высоко оценивали и салонную культуру, и интеллектуальные способности женщин — хозяек салонов? Вполне очевидно, что в первую очередь их привлекали надежды обрести признание у высокопоставленных особ и, как следствие, влиятельного покровителя и мецената. Но этим вовсе не исчерпывается заинтересованность интеллектуалов в участии в салонной жизни. Существовали факторы, которые делали ее привлекательной саму по себе, кото-

рые примиряли последователей академической культуры с неакадимическими дискурсами салонных сочинений, которые делали женщин равноправными участницами диалога.

Для рассмотрения этих причин можно обратиться к одному весьма необычному тексту, созданному в салоне мадемуазель де Скюдери. Эта дама была автором популярных многотомных романов, вызывавших нещадную критику Н. Буало. Ее «карта страны Нежности» не единожды высмеивалась, в том числе и Мольером. И в то же время она считалась одной из умнейших женщин своего времени. Она переписывалась с очень многими эрудитами того времени — П.-Д. Юэ, Кристиной Шведской, Г.-В. Лейбницем, И.-К. Вагензайлем и др. Ее салон («Субботы») посещали многие интеллектуалы того времени: члены Французской академии поэт и критик В. Конрар, поэт, критик, историк А. Годо, создатель «Академии» в Кастре, юрист и историограф П. Пелиссон-Фонтанье, критик и поэт Ж. Шаплен, а также историк и поэт Ж.-Ф. Саразен, специалист по истории французского языка, поэт Ж. Менаж и мн. др.

Одним из результатов их общения стали своеобразные «Хроники “Субботы”», составленные Пелиссоном из многочисленных записок (шутливых и порой провоцирующе фривольных), которыми они обменивались, а также некоторых плодов их литературного творчества за 1653—1654 гг. Все эти послания с первого взгляда удивляют своей легкомысленностью и «неинтеллектуальностью», не свойственной академикам. И тем не менее они не только писали эти послания с явным удовольствием, но впоследствии сочли нужным собрать наиболее интересные из них, скопировать, прокомментировать и переплести! В. Конрар старательно собирал и хранил эти письма среди своих бумаг. И даже язвительный Ж. Таллеман де Рео, не считавшийся завсегдатаем «Суббот», отобрал и скопировал для себя те из посланий, которые показались ему наиболее достойными.

Знание в этих письмах максимально спрятано, скрыто в целой системе всевозможных намеков, которая составляет особое поле для необычной интеллектуальной деятельности — разгадывания скрытых цитат, смыслов, намеков, выявления связующей их логики. Все это идеально подходило к особенностям и возможностям проявления своих знаний для женщин, о которых говорилось выше.

Литературные забавы, а эти письма были безусловно не обычной перепиской, но своеобразной игрой и литературным произведением, являлись не просто развлечением и даже не простым увлечением, а особым способом мыслить и излагать свои мысли. Легкомысленность, игривость были свидетельством не только поиска «домашней» альтернативы высокому стилю, отдушины, противопоставляемой как академической, так и публичной придворной культуре. Они были отражением поисков людьми, причастными к салонной культуре, и прежде всего женщинами, альтернативных способов, позволяющих утвердить свое влияние в интеллектуальной сфере.

Во многом именно этими факторами объясняется популярность во второй половине XVII в. галантной культуры, и в особенности литературы, которой, как показывают современные исследования, была свойственна особая установка на интертекстуальность[8]. Референции к другим авторам и другим сочинениям порой становились в галантной литературе более значимыми, чем авторское начало, что было проявлением своеобразного интеллектуального диалога с читателем (и читательницей, безусловно), основывавшегося на его вовлеченности в разгадывание того или иного текста. Именно такие скрытые способы демонстрации собственных знаний и суждений оказались очень востребованными в салонной культуре.

Конец XVII в. ознаменовался упадком салонной культуры и снижением ее влияния. Связано это было прежде всего со смещением центра любой значимой в обществе деятельности к королевским учреждениям, в данном случае к двору и академиям. Людовик XIV тем самым обеспечивал свою монополию и в вопросах интеллектуального влияния и авторитета. Однако этот спад в истории салонов не оказал, как ни странно, неблагоприятного воздействия. Женщины не потеряли своего влияния в обществе, напротив, вовлеченность в придворную жизнь способствовала еще большему повышению их социального статуса.

Постепенно стали изменяться модели поведения, приемлемые для светской женщины. Идеал «добропорядочной дамы», уже казавшийся в последние годы правления Людовик XIV весьма обре-

менительным архаизмом, с его смертью потерял былое значение. Мнение света одобряло теперь куда более широкий спектр моделей женского поведения.

Соответственно изменилось и отношение к женским интеллектуальным претензиям и их проявлениям. Отпала необходимость тщательно маскировать их, дабы не испортить себе репутацию. Мадам де Ламбер, хозяйка известного салона первой трети XVIII столетия, возродившего былой блеск салонной культуры, еще придерживалась идеала «добропорядочной дамы», хотя уже в значительно измененном виде. Этот идеал уже не сдерживал ее интеллектуальных претензий. Не случайно манера ее интеллектуального общения, ее интеллектуальные претензии получили название л а м б е р т и н а ж а — по аналогии с либертинажем, т. е. вольнодумством. Эта тенденция развивалась столь стремительно, что уже в 1730—1740-е гг. стало возможным и появление такой хозяйки салона, как мадам де Тансен. Аристократка, авантюристка с целым списком влиятельных любовников, она вмешивалась в различные политические интриги и участвовала в финансовых махинациях. Но неизменный налет скандала, который ей сопутствовал, не только не вредил ее репутации как хозяйки салона, но и привлекал к ней многих людей. Ее салон приобрел европейскую известность.

Репутация, понимаемая в прежнем духе, уже не играла такой роли в статусе хозяйки салона, напротив, сам статус хозяйки салона создавал женщине определенную репутацию, прежде всего репутацию «ученой женщины» (это понятие потеряло былой ироничный смысл). Ученая женщина имела теперь большое влияние на формирование нового знания. Не случайно мадемуазель де Леспинасс, хозяйку салона, где собирались энциклопедисты, считают одним из негласных авторов «Энциклопедии». Сама роль салона и его хозяйки также претерпела значительные изменения. В середине XVII столетия салон был в большей мере местом встреч и интеллектуальных развлечений, а влияние его хозяйки определялось ее протежированием тех или иных интеллектуалов в противовес прочим, но настоящим авторитетом в вопросах интеллектуальной культуры являлись академии, прежде всего королевские. Но сто-

летие спустя салон становится местом интеллектуальных, и прежде всего философских, диспутов, которыми по-настоящему «дирижирует» хозяйка. Салон становится «преддверием» Французской академии: решение о том, кто займет освободившееся кресло, определяется не столько мнением самих академиков, сколько тем влиянием, которое имеют хозяйки салонов, хлопочущие за определенного кандидата.

Женщины стремятся теперь всячески демонстрировать свои знания, свое стремление к знаниям и свое влияние на знание и на развитие интеллектуальной сферы. Они приобрели огромную власть в вопросах формирования и развития интеллектуальной культуры. И именно вопросы власти играли здесь решающую роль. Об этом свидетельствует и тот факт, что маркиза де Помпадур, добившись статуса королевской фаворитки и неслыханного влияния в том числе и на политику государства, считала очень важным сохранение и приумножение своей славы как хозяйки салона. Желание играть роль хозяйки салона стало, пожалуй, наиболее важным фактором в дальнейшем распространении этой моды. И связано это не с тем, что светские женщины не слишком ценили интеллектуальную культуру саму по себе, сколько с тем, что возможности для осуществления своего влияния были у них весьма ограниченными.

---

[1] См. об этом: Feminist Interpretations of Rene Descartes / Ed. by S. Bordo. Philadelphia, 1999 (третья часть этого сборника посвящена непосредственно влиянию философии Р. Декарта на образованных женщин XVII—XVIII вв.); см. также отдельные работы, посвященные женщинам-философам и женской философской мысли этого периода: *Findlen P.* Ideas in the Mind: Gender and Knowledge in the 17th Century // Hypatia. Vol. 17, nr 1. Bloomington, 2002. P. 183—196; *Giglioni G.* Between Exclusion and Seclusion: The Precarious and Elusive Place of Women in Early-Modern Thought // Configurations. Vol. 11. Baltimore, 2004. P. 111—122; *O'Neill E.* Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy // Hypatia. Vol. 20, nr 3. Bloomington, 2005. P. 185—196.

[2] См. об этом: *Стогова А. В.* «Умные женщины» во Франции второй половине XVII в.: Мадлен де Скюдери и проблема идентичности // Адам и Ева: Альманах гендерной истории. Вып. 12. М., 2006. С. 171—218.

[3] См.: *Goodman E.* The Portraits of Madame de Pompadour: Celebrating the Femme Savante. Berkeley, 2000.

[4] См. об этом: *Стогова А. В.* Указ. соч. С. 171—218.

[5] См.: *Элиас Н.* Придворное общество. М., 2002. С. 119—125.

[6] См.: *Виал А.* Академии во французской литературной жизни XVII в. // НЛО. 2002. № 54.

[7] См. вышеупомянутые работы о влиянии философии Р. Декарта.

[8] См., например: *Denis D.* La Muse galante. Poйtique de la conversation dans l'oeuvre de Madeleine de Scudйry. P., 1997; *Eadem.* Le Parnasse galant. Institution d'une catйgorie littйraire au XVIIe siиcle. P., 2001; *Viala A.* D'une politique des formes: La galanterie // XVIIe siecle. № 182. P., 1994. P. 143—151; *Idem.* La litterature galante: Histoire et problemathique // Il Seicento francese oggi. Situazione e prospettive della ricerca. Atti des Convegno internazionale, Monopoli 27—29 maggio 1993. Bari; P., 1994. P. 101—113.

Р. С. Мосол

ПУТИ ОСВОБОЖДЕНИЯ ЧЕХОСЛОВАЦКОГО НАРОДА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ (1900—1914)

На рубеже XIX—XX вв. традиционная для державы Габсбургов проблема национализма приобрела новую окраску. Если в первой половине XIX в. основным источником конфликтов для Дунайской монархии была политическая позиция венгерской элиты, состоявшей, как правило, из крупных аристократов-землевладельцев и немногих радикально настроенных интеллектуалов, то к концу столетия главной угрозой сложившемуся течению жизни империи стал славянский национализм. Последний проявлял себя в двух основных формах, которые можно условно назвать чехословацкой и балканской. Обоснованием подобного деления для нас является специфика социально-экономических и внешнеполитических условий у славянских подданных двуединой монархии к северу и к югу от Дуная.

Богемия, Моравия и Силезия, находившиеся под управлением Вены, к исходу века превратились в мощные, промышленно раз-

© Р. С. Мосол, 2008

витые регионы, остававшиеся в этническом отношении славянским анклавом в германском мире. В экономическом плане эти земли превзошли по уровню развития Транслейтанию и являлись «индустриальным сердцем» Австро-Венгрии. С другой стороны, хорваты и сербы, находившиеся под политическим патронажем Будапешта, так же как и венгры, имели исторически обоснованные претензии на политическую самостоятельность и оставались обитателями преимущественно агарных регионов, которые по численности населения не уступали Венгрии. Кроме того, обитатели этих территорий имели репутацию людей, гораздо более склонных к радикальным мерам в политической борьбе. Кроме того, Балканы на протяжении всего XIX в. оставались «горячей точкой» Европы, а независимое Сербское государство, по аналогии с событиями середины века, называли в Австро-Венгрии балканским Пьемонтом. В то же время если для чехов Вена являлась основным противником в политическом противостоянии, то для балканских славян она зачастую выступала третейским судьей в спорах с Будапештом. Таким образом, уже по изложенным выше причинам трудно говорить о некой единой идеологии славянского национализма.

К началу XX в. в Дунайской монархии сложилось устойчивое ощущение необходимости перемен, которые должны привести политическое устройство государства в соответствие с новой ситуацией в экономике и в обществе. Эта проблема осознавалась Веной, причем последняя отнюдь не пыталась ограничиться репрессивными мерами. Первое десятилетие XX в. в интеллектуальной среде государства Габсбургов прошло под знаком «соревнования» проектов модернизации монархии. Можно сказать, что идеологи национальных, социалистических, консервативных и иных движений, говоря о будущем страны, пытались не столько предугадать его, сколько предложить на рассмотрение венской бюрократии.

Политическая элита Чехии в массе своей оставалась чуждой радикализму и сосредоточивала свое внимание на парламентской борьбе, причем она следовала умеренности не только в методах, но и во взглядах, по крайней мере официальных. Предлагая Вене то или иное разрешение национальной проблемы, любая чешская

политическая сила, очевидно, должна была включать в свой проект сохранение Австрийского государства, и непременно в форме монархии Габсбургов, а также требование политической автономии, равноправия и т. д., но никак не полной независимости. Это, в свою очередь, позволяло поддерживать тогда и впоследствии в историографии представление об австрославизме как о господствующем умонастроении среди славянских (и в первую очередь чешских) интеллектуалов двуединой монархии.

Тем не менее зачастую предложения официальных проектов по переустройству державы расходились с личными взглядами их авторов. Т. Масарик в 1899 г., незадолго до создания Чешской народной партии, писал К. Крамаржу, который немногим позже возглавил Национальную партию свободномыслящих: «Главное: вы боитесь за Австрию! Я — нет. Палацкий сказал: были мы до Австрии, будем и после нее. Но если у Палацкого это была лишь фраза, то я хочу, чтобы это был факт»[1]. В период избирательной кампании 1907 г. Т. Масарик заявлял: «Мы знаем, что своей самостоятельности мы не добьемся сразу; поэтому мы будем стремиться к преобразованию австрийского государства, чтобы оно было полезно нам с национальной и политической точки зрения»[2]. Оставаясь приверженцем либеральных взглядов, первый руководитель независимого чехословацкого государства даже в 1920-е гг. видел ключ к разрешению национальных проблем в развитии демократического характера государства[3]. Только в 1915 г. Т. Масарик открыто выразил свое согласие с курсом на распад Австро-Венгрии. Такая ситуация стала возможной потому, что Австро-Венгерское государство в первое десятилетие XX в. справедливо представлялось единственной силой, имеющей желание и возможность претворить в жизнь чаяния национально настроенных славянских интеллектуалов. Более того, например, с точки зрения лидера чешской социал-демократии Б. Шмераля, Австро-Венгрия была единственным защитником народов Центральной и Юго-Восточной Европы от экспансионизма кайзеровской Германии и царской России[4]. Все это, однако, не исключало того, что с появлением иной силы, способной поддержать идеи сепаратизма, от лояльности чехословацкой элиты не останется и следа. Такой силой могли стать как другие великие державы, так и революция.

В первое десятилетие XX в. господствовали различные оттенки умеренных взглядов. Император Франц-Иосиф и правительства Таафе, Бадени, фон Кербера и фон Бека проявляли готовность искать компромисс в непростых отношениях с чехословацкой политической элитой. В том числе и благодаря готовности власти к переговорам и реальным действиям с ее стороны (хотя чаще всего — половинчатым) радикальные политические идеи оказались оттеснены на периферию. Наглядным примером является судьба теории катастроф Л. Борского. В его взглядах была наиболее ярко выражена концепция, которую разделяли представители прогрессистской государственно-правовой партии, требовавшие полной самостоятельности чешского государства и связывавшие освобождение с войной между «славянством и германством». Л. Борский в статьях, опубликованных в 1909—1914 гг., высказал мнение, что самостоятельное завоевание Чехией независимости или политической автономии в рамках Австро-Венгрии невозможно и лишь война решительным образом изменит карту Европы и приведет к созданию ряда малых государств под верховенством Австрии. Чехам Л. Борский предлагал искать независимости, прибегая к иностранной помощи, прежде всего к содействию Англии. Несмотря на то, что конструкция будущего «по Борскому» оказалась достаточно точной в сравнении с последовавшими после 1914 г. событиями, его концепция не получила в то время заметного отклика в стране или за ее пределами[5].

Традиционной внешней силой, которая поддерживала чешское национальное движение, представлялась Россия. В начале XX в. младочехи и их лидер К. Крамарж связывали определенные надежды с поддержкой со стороны России. Тем не менее эти надежды не были оформлены в какую-либо программу и оставались, по выражению Т. Масарика, «заграничным романтизмом»[6]. Прежде всего, отдавая должное единственному могущественному самостоятельному славянскому государству, младочехи с осторожностью относились к его политическому устройству. Независимо от внешнеполитических пристрастий представители чешской интеллектуальной элиты в массе своей придерживались либерально-демократических взглядов, перспектива чехословацкого государства

в виде абсолютной монархии с представителем династии Романовых на троне их отнюдь не прельщала. С другой стороны, непростые русско-польские отношения омрачали образ России как «защитницы славянства».

В противовес русофильским настроениям К. Крамаржа и В. Клофача Т. Масарик считал необходимой для чешского национального движения борьбу за симпатии Западной Европы. По его мнению, если и обращаться к внешним силам в деле борьбы за самостоятельность, то никак не стоит идеализировать русскую действительность. В этом плане характерны свидетельства генерала Р. Гайды, мемуары которого вышли в 1921 г. Описывая ситуацию, в которой находились чехи в России, Р. Гайда признавал поддержку идей национального освобождения со стороны русских, тем не менее вспоминал, что в официальной переписке или в разговорах с русскими, если речь шла о будущем возможного чешского государства, не стоило говорить о республике и небезопасно было выказывать либеральные взгляды. Поэтому было принято говорить о будущем чешском королевстве, а 1-й чехословацкий полк, переформированный из чехословацкой дружины 30 ноября 1915 г., получил «политкорректное» название — имени Святого Вацлава[7].

Так или иначе, до начала Первой мировой войны идея придать чешскому вопросу не австрийское, а международное значение не находила широкой поддержки ни в среде чехословацких интеллектуалов, ни за рубежом. У великих держав было множество поводов для конфликта, и обзаводиться еще одним, вмешиваясь в чешские дела Австро-Венгрии, было бы опрометчиво. Господствовавшие в России панславянские настроения не трансформировались в конкретные политические шаги вплоть до начала мировой войны.

---

[1] Цит. по: *Шимов Я.* Австро-Венгерская империя. М., 2003. С. 377.

[2] Цит. по: *Ненашева З.* Идейно-политическая борьба в Чехии и Словакии в начале XX в. М., 1984. С. 39.

[3] См.: Национальная политика в странах формирующегося советского блока, 1944—1948 гг. М., 2004. С. 154.

[4] См.: *Шимов Я.* Указ. соч. С. 519.

[5] См.: *Ненашева З.* Указ. соч. С. 40.
[6] См.: Там же. С. 44.
[7] См.: РГВА, ф. 40169, оп. 1, д. 1, л. 7—8.

А. М. Смирнова

ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ: ПАТРИОТИЗМ И ПАЦИФИЗМ В НАЧАЛЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В истории петербургской (петроградской) интеллигенции, во все эпохи являвшейся интеллектуальной элитой, есть некоторые объективные моменты, которые по тем или иным обстоятельствам остались практически не освещенными историками. Одним из таких «белых пятен» являются общественные настроения и взгляды петроградской интеллигенции в начале Первой мировой войны.

Европа, конечно, содрогнулась от убийства Франца-Фердинанда, но войны реально никто не ждал (тем более Россия), и представления о том, что война должна была с фатальной неизбежностью начаться именно в августе 1914 г., в среде столичной интеллигенции не было. Сначала думали, что этот военный конфликт касается только Сербии и Австро-Венгрии[1]. Но когда оказалось, что «молния ударила слишком близко», то интеллигенции оставалось только «рот раскрывать... для нее это было как июльский снег на голову»[2], — так характеризовала состояние петербургской интеллигенции писательница З. Н. Гиппиус. Учительница С. А. Унковская в своих «Воспоминаниях» отмечала, что они «в это время спокойно жили в деревне. Я, помню, 26 июля собирала крыжовник в саду, когда посланный на почту в город вернулся с газетами, из которых мы узнали про войну…»[3] Несомненно одно: когда 19 июля (1 августа) 1914 г. последовало объявление войны, это событие явилось для большинства петроградской интеллигенции полнейшей неожиданностью.

© А. М. Смирнова, 2008

Оценивая восприятие интеллигенцией летних событий 1914 г., нельзя не заметить, что начало войны всколыхнуло все русское общество. О. А. Добиаш-Рождественская, историк и палеограф, преподавательница Высших женских курсов, писала: «Когда началась война 1914 г., никто не мог остаться в стороне»[4].

Большое значение имела общая атмосфера, возникшая в России в момент объявления начала военных действий со стороны Германии. Серьезное осознание необходимости исполнить гражданский долг и принести нужные для этого жертвы — таков был минимум патриотических настроений в интеллигентской среде в первые дни после объявления войны. Враждебное отношение к существующему режиму накануне войны, к правящим кругам не заслонило для интеллигенции важности интересов страны, хотя и «впутавшейся в войну»[5], по словам Д. Ллойд Джорджа, а правительство в сознании рядового интеллигента было даже отождествлено с Родиной — в этом объяснение столь поразившего многих современников патриотизма, ставшего абсолютно спонтанной реакцией большинства столичной интеллигенции на объявление войны России Германией.

Лето 1914 г. изменило все планы на отдых. Стало ясно: «…на нашу родину надвигается опасность. Мы обязаны всеми силами защищаться. Сразу выяснилась единодушная готовность поддержать правительство и с ним сотрудничать»[6], — констатировал А. Борман, сын писательницы, публициста и члена кадетской партии А. В. Тырковой-Вильямс.

Взрыв патриотических настроений был достаточно стихийным процессом. Многие современники вспоминали, например, о никем не подготовленной манифестации столичных жителей под стенами Зимнего дворца. «Один очевидец… рассказывал… об энтузиазме толпы на площади Зимнего дворца, когда государь вышел на балкон и говорил с народом: “Никогда, — говорил этот человек, — не подозревал я за собой способности так заражаться массовой психологией: вместе со всеми я кричал “ура”, и чувствовал слезы на глазах, и чуть ли уже не готов был броситься на колени”. А ведь он всегда был очень оппозиционно настроен против царя и нашего русского правительства»[7], — записала у себя

в дневнике петроградская учительница О. В. Синакевич. Итак, война способствовала сплочению большинства столичной интеллигенции на основе идеалов имперского сознания.

Совет Петербургского университета (во главе с ректором профессором Э. Д. Гриммом) обратился к преподавателям столицы: «Россия приняла вызов, сильная и величественная единением царя и народа. Россия не бряцала оружием и ныне не бряцает, но мы все исполним свой долг до конца...»[8]

Апофеозом патриотического подъема стало переименование столицы. 18 (31) августа 1914 г., примерно через месяц после объявления Германией войны России, император Николай II изменяет название своей столицы: немецкое «Санкт-Петербург» было заменено славянским «Петроград». Но когда вышло распоряжение о переименовании и патриотический всплеск немного утих, многие стали выражать свое недовольство изменением названия. В народе, в том числе в среде столичной интеллигенции, это нововведение не пользовалось популярностью, «и общее чувство было таково, что это изменение сулит несчастье»[9].

Патриотический подъем способствовал успеху первой мобилизации, ставшему неожиданностью прежде всего для официальных властей. Не было не только уклоняющихся от призыва в армию, но многие шли воевать добровольно, а оставшиеся в городе щедро жертвовали на дело обеспечения семей мобилизованных, на устройство лазаретов для раненых и прочие нужды войны. Особо отмечалось, что на призывных участках Петербурга толпы народа. «Молодежь вся рвется в армию»[10], «настроение у всех приподнятое. Не видно ни одного пьяного… одушевленные высоким чувством патриотизма, идут охотно»[11], — писали современники о первых днях войны. «Русский народ не испытывал подобного патриотического подъема с 1812 г.»[12], — такой вывод сделал председатель Государственной думы М. В. Родзянко.

Благодаря специфическим условиям военного времени общественная жизнь столичной интеллигенции в годы войны оказалась самым тесным образом связанной с делом помощи жертвам войны. Учителя, врачи, писатели, инженеры как могли помогали раненым, бойцам и семьям погибших. Большая часть петроградской

интеллигенции была занята мобилизацией сил на ведение войны: писали воззвания, разъяснявшие смысл происходящего, оказывали помощь раненым, работали в госпиталях по примеру семьи Николая II, организовывали сбор медикаментов и продовольствия.

Мириэль Бьюкенен, дочь английского посла Дж. Бьюкенена, вспоминала: «британский госпиталь… размещался в одном из флигелей Покровской больницы на Васильевском острове. Хозяйственной частью госпиталя заведовала миссис Фрум. Сестра Анна, монахиня, приняла под свое начало двух профессиональных медицинских сестер и несколько добровольных военных сестер, а два старших врача Покровской больницы давали бесплатные консультации — доктор Мартынов и доктор Бацевич…» Женщины, приходившие сюда помочь, скручивали бинты, делали всевозможные повязки для раненых, шили телогрейки, рубахи, пижамы, халаты, щипали корпию, резали бинты. «Два русских хирурга осматривали раны, давали инструкции, советовали, какое лечение лучше применить», а медсестры терли, скребли, дезинфицировали, мыли покрытые эмалью столы, готовили инструменты, стирали груды кровавых бинтов. Это была ежедневная рутинная работа: сначала в белых операционных, которые служили и перевязочными. Раненых приносили на носилках или они сами ковыляли на костылях. «Мы снимали старые повязки, — вспоминала Мириэль Бьюкенен, — накладывали мази и перевязывали раны свежими бинтами… После обеда — опять в операционную». Вечером «обход палат: помочь разобрать постели, измерить температуру». В питательном пункте у Варшавского вокзала добровольно «ежедневно дежурили две женщины, которые раздавали беженцам хлеб и миски с горячим супом»[13].

От просветительского Общества грамотности преподаватели технического училища П. А. Велихов, Д. И. Виноградов, В. М. Чаплин участвовали в сборах пожертвований раненым воинам и в организации лазаретов[14]. В Общеземский союз в декабре 1914 г. поступило более ста пятидесяти тысяч рублей пожертвований. Не скупились и отдельные земства. Петроградское земство ассигновало в распоряжение Главного комитета триста тысяч рублей, Московское — пятьсот тысяч рублей. Общеземским союзом было

оборудовано тридцать пять санитарных поездов, три перевязочных отряда, склады белья, перевязочных материалов, аптекарский склад. Из них в день на фронт отправляли около пятисот различных товаров, т. е. около полторы тысячи пудов. В августе 1914 г. на койки в земских больницах в пятнадцати губерниях было отправлено 8 409 раненых, в сентябре 1914 г. — 12 079 человек[15]. В университетах студенты добивались ускорения сдачи сессий, государственных экзаменов, чтобы отправиться добровольцами на фронт. Был ускорен также выпуск врачей из военно-медицинских академий, студенты четвертых курсов занимались по сокращенным программам. Правда, отмечал журналист Л. Клейнборт в статье «Молодежь и война», не наблюдалось большого количества студентов в организациях по оказанию помощи раненым, в основном этим занимались женщины. «Большая часть студентов шла на автомобильное, слесарное дело, уезжали санитарами, сестрами милосердия на фронт»[16].

Врач И. А. Дмитриев, земский деятель, впоследствии преподаватель 1-го Ленинградского медицинского института, перед 1914 г. прекратил свою профессиональную деятельность и ушел в отставку. Но в начале Первой мировой войны, движимый порывом помочь России, он «вошел в Петроградский губернский комитет Земсоюза при губернской земской управе», одновременно был командирован Земсоюзом как представительный врач в Ксенинскую комиссию помощи больным и раненым воинам и в медицинскую комиссию Петроградского отделения Красного Креста. По поручению Петроградского губернского комитета И. А. Дмитриев осматривал лазареты Земсоюза в губернии и давал свои заключения о методах и способах лечения и о необходимых улучшениях. Как компетентный врач он занимался правильной постановкой лечения и протезирования раненых и увечных воинов, требуя, чтобы все было организовано, как в Германии, Франции и Англии, т. е. на уровне мировых стандартов. И. А. Дмитриев также наблюдал за отпуском средств общественным организациям, так как «крупный министерский чиновник Г. Ю. Витте» стремился всячески их урезать[17].

Юрист, историк, секретарь журналов «Мысль» и «Русское богатство» Н. П. Дружинин входил в Ярославскую губернскую ко-

миссию. В письме Б. А. Кистяковскому 5 июля 1915 г. он писал: «Военные действия, рассказы, слухи, и главное — раненые, раненые и больные, — все это действовало удручающим образом невольно, и трудно было поддерживать бодрость в себе и других»[18].

Размеры бедствия росли не по дням, а по часам, всякое предвидение оказывалось превзойденным суровой и мрачной действительностью, и только благодаря исключительному подъему духа столичной интеллигенции ей удавалось справиться с трудностями. Эйфория первых военных месяцев, связанная с надеждами на воцарение внутреннего мира в стране и дружное сотрудничество с правительством для достижения победы, длилась недолго. Исчезла приподнятость, глохли патриотические порывы, но сознание необходимости выполнить свой гражданский долг у петроградской интеллигенции осталось до конца войны.

Однако было бы неправильно утверждать, что вся интеллигенция Петрограда была абсолютно единодушна в своих мыслях и чувствах в тот исторический момент. В разных кругах можно было подметить градации патриотического подъема, и достаточно скоро стали раздаваться голоса той части интеллигенции, которых впоследствии стали называть пораженцами и предателями.

Писатель М. Волошин замечал: «Поскорей бы кончилась эта мировая нелепица. …Так все нелепо кругом, такие грандиозно-нелепые формы принимают ее (войны. — *А. С.*) отражения в окружающей жизни»[19]. З. Н. Гиппиус отрицала войну «метафизически» и лишь практически ее признавала, потому что «всякая война, кончающаяся полной победой одного государства над другим… носит в себе зародыш новой войны, ибо рождает национально-государственное озлобление»[20]. Е. А. Волочкова, член Религиозно-философского общества в Петрограде, подруга З. Н. Гиппиус, подводила скорбный итог: «…смерть косит жатву свою, превращая все в кладбище»[21]. За жестокостью войны интеллигенция видела превращение людей в механические орудия убийства, «умирание души», варваризацию, отрицание ценности человеческой жизни.

Были и те, кто, не принимая войну в силу религиозных убеждений или пацифических воззрений, считал преступлением сам факт массового кровопролития. Они искренне желали мира, но,

понимая, что в данной ситуации это невозможно, надеялись, призывая к голосу человеческой совести, хотя бы остановить «инстинкт убийства». «Кошмар войны, ужасно истребительной, страшен для всех», — говорил известный писатель В. Г. Короленко в беседе с корреспондентом газеты «Русское слово»[22]. З. Н. Гиппиус утверждала, что служителям искусства нет места на земле, «пока она горит огнем войны». Творить, видя смерть вокруг, не может ни один художник: он «умирает от печали, от безделья, чувствует себя опустошенным, переживает смертельные муки внутреннего разлада»[23].

Важные свидетельства о наличии глубоких разногласий в среде интеллигенции по вопросам пацифизма и патриотизма, особенно ярко проявившиеся после военных поражений русских армий, можно обнаружить в дневнике писательницы, где З. Н. Гиппиус отмечала, «как переживал сознательный — культурный и политический — слой русского общества великие потрясения своей страны». 28 апреля 1915 г. (практически через год после начала войны) в «Синей книге» она констатировала: «Москвичи осатанели от православного патриотизма. Вяч. Иванов, Эрн, Флоренский, Булгаков, Трубецкой и т. д. и т. д.» Через месяц в своем дневнике З. Н. Гиппиус запишет следующие строки: «Как противна наша присяжная литература. Завопила, как зарезанная, о войне с первого момента. И так бездарно, один стыд сплошной. Об Андрееве я и не говорю, этот присяжный дурак и бестактник не мог в лужу не сесть при сем удобном случае. Но Сологуб! Но Брюсов! Но Блок! И все по нисходящей линии. Не хватило их на молчание. И наказаны печатью бездарности…».

Сама писательница считала, что «это грех теперь — писать стихи. Вообще, хочется молчать. Я выхожу из молчания, лишь выведенная из него другими»[24]. Конечно, это было субъективное мнение мемуаристки, известной своей «неистовой душой». Но его поддерживала определенная часть интеллигенции.

Почти всегда пацифисты в своих высказываниях и выступлениях так или иначе апеллировали к элементам христианского учения, оперировали его категориями и постулатами. «Добро и зло, истина и ложь относительны, и за это не стоит умирать», — при-

зывала пацифистски настроенная интеллигенция. Однако лозунг «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас» (Мф. 5, *44*; Лк. 6, *27—28*) она понимала отнюдь не буквально. Известно, что в древнегреческой и латинской версии этот призыв означал «возлюбить» личных, но не общественных или военных врагов. Враг в политическом смысле не должен предполагать ненависть, и солдат, по глубокому убеждению пацифистски настроенной петроградской интеллигенции, не имеет морального права использовать оружие для мщения за личные обиды. А отсюда вытекает и осуждение интеллигенцией неоправданной жестокости в войнах, ненужной для военной победы, и негуманности к пленным, к гражданскому населению, и аморальности человеческой жестокости. Интеллигенция не призывала к дезертирству, к «поражению своего правительства в войне», по убеждению многих, она призывала к отрицанию насилия и массовых убийств, к отрицанию национальной ненависти к Германии и немецкому народу.

Известно, что в Петербурге в ночь на 5 августа (23 июля) произошли следующие события: толпа «патриотических манифестантов» ворвалась в здание германского посольства на Исаакиевской площади, круша все на своем пути. Били окна, рвали гобелены и картины, выбросив на улицу не только посольскую мебель, фарфор и посуду, но и собственную коллекцию графа Пурталеса — бесценное собрание скульптур из мрамора и бронзы эпохи Ренессанса. Вокруг конных статуй на фронтоне этого громадного гранитного здания обмотали веревки, сотни рук дружно потянули, и скачущие кайзеровские лошади с грохотом обрушились о камень мостовой… Погромы проходили не только в Петербурге, но и в других городах. В газетах были опубликованы сообщения, что соответствующим образом настроенная толпа громила «торговые предприятия, владельцы которых носят немецкие фамилии»[25].

Антигерманских взглядов придерживалась и достаточно большая часть интеллигенции, накал выступлений в прессе и публицистике (особенно московской) вырос к 1915 г. в слепую волну ненависти — обратная сторона патриотизма. «День разрыва с Германией оказался для России днем величайшего национального самоопределения»[26], — отмечалось на заседании Общества сла-

вянской культуры. Такие общества, провозгласившие приоритет национальной русской культуры над западной, становятся популярными в среде столичной интеллигенции. Профессор Императорской Казанской духовной академии Н. Н. Писарев, приехавший на стажировку в Петербург, считал исконную политику немцев агрессивной[27], а их нацию — опасной для культуры, жизни и национальной свободы любого государства. В России началась радикальная «чистка» от всего немецкого: преследовался немецкий язык, немецкая литература, выселялись из городов немцы по происхождению, закрывались даже немецкие школы. Но не вся столичная интеллигенция поддержала огульную «ликвидацию всего немецкого». П. А. Сорокин высмеивал разухабистое неистовство русского «славянофильства, гордо возведшего родные лапти на пьедестал и объявившего ненужным Канта и Запад»[28]. Философ Н. А. Бердяев пытался остановить волну неприятия, призывая: «Всего более должна быть свободна Россия от ненависти к Германии»[29]. И уже совсем растерянно прозвучало стихотворение М. Цветаевой, обращенное к Германии:

Ты миру отдана на травлю,
И счета нет твоим врагам.
Ну как же я тебя оставлю,
Ну как же я тебя предам…[30]

Однако все призывы были тщетны и особого действия не имели, так как внутренний разлад в среде столичной интеллигенции не прекратился и единства взглядов не наблюдалось.

Итак, общую атмосферу, возникшую с момента объявления войны Германией, можно охарактеризовать как сплочение большинства столичной (петроградской) интеллигенции на основе идеалов имперского сознания, патриотизма и государственного традиционализма. Объединяла всех идея *справедливой войны до победного конца*, хотя взгляды на противников России в войне нередко различались. С началом Первой мировой войны интеллигенция начала заниматься, постепенно активизируя и наращивая свое участие, разнообразными видами общественной дея-

тельности — благотворительной и просветительской. Во многом она воспринимала войну как выполнение своего гражданского долга, понимая под этим защиту от немцев не только России, но и всего славянского мира.

Консолидация петроградской интеллигенции в связи с началом войны и всплеск патриотизма не привели и не могли привести в рассматриваемый период к сплочению всех ее составляющих групп в монолитное сообщество единомышленников, потому что подлинного единства взглядов и настроений в рядах интеллигенции и в обществе в целом не было, слишком велики были разногласия по вопросам патриотизма и пацифизма.

---

[1] См.: ОР РНБ, ф. 163, д. 345, л. 60.

[2] Цит. по: *Купцова И. В.* Когда пушки стреляют, музы молчат?: Худож. интеллигенция в годы Первой мировой войны. // Клио. 1997. № 1. С. 108.

[3] ОР РНБ, ф. 1007, д. 6, тетр. 4, л. 670.

[4] ОР РНБ, ф. 254, д. 479, л. 74.

[5] См.: *Ллойд Джордж Д.* Речи, произнесенные во время войны. Пг., 1916. С. 60.

[6] *Борман А.* А. В. Тыркова-Вильямс по ее письмам и воспоминаниям сына. Лувен; Вашингтон, 1964. С. 111.

[7] ОР РНБ, ф. 163, д. 345, л. 202.

[8] Русские ведомости. 1914. № 174.

[9] Цит. по: *Алексеева И. В.* Мириэль Бьюкенен. Свидетельница великих потрясений. СПб., 1998. С. 312.

[10] РГИА, ф. 669, оп. 1, д. 15, тетр. 13, л. 13.

[11] России объявлена война // Рус. ведомости. 1914. № 166.

[12] Цит. по: *Палеолог М.* Царская Россия во время Мировой войны. М., 1991. С. 61.

[13] *Алексеева И. В.* Указ. соч. С. 149—151.

[14] См.: Обращение к народным учителям // Рус. ведомости. 1914. 15 августа.

[15] См.: *Клейнборт Л.* Мобилизация общественных сил // Современный мир. 1914. № 12. С. 149—151.

[16] *Клейнборт Л.* Молодежь и война // Современный мир. 1914. № 11. С. 68—69.

[17] См.: ОР РНБ, ф. 1000, оп. 2, д. 423, л. 141—142 об.

[18] ОР РНБ, ф. 266, д. 135, л. 3.

[19] Цит. по: *Озеров Л.* Максимилиан Волошин, увиденный его современниками // Воспоминания о Максимилиане Волошине. М., 1990. С. 12.

[20] *Гиппиус З. Н.* Синяя книга. Петербургский дневник, 1914—1918 гг. Белград, 1929. С. 18.

[21] РНБ АДП, ф. 352, д. 1802, л. 1.

[22] Беседа с В. Г. Короленко // Рус. слово. 1915. № 135.

[23] *Гиппиус З. Н.* Война, литература и театр // Чего ждет Россия от войны? Пг., 1915. С. 96.

[24] *Гиппиус З. Н.* Синяя книга… С. 15, 21, 26.

[25] Русские ведомости. 1914. 28 окт.

[26] Речь, сказанная на заседании общества славянской культуры 26 октября 1914 г. // Там же.

[27] См.: *Писарев Н. Н.* К вопросу о причинах и задачах современной войны. Казань, 1914. С. 11.

[28] Биржевые ведомости. 1916. 11 марта.

[29] *Бердяев Н. А.* Душа России. М., 1915. С. 27.

[30] *Цветаева М.* Избранное. Л., 1990. С. 36.

С. В. Смирнов

«МЫ БЕЖИМ, ОТБИТЫЕ ОТ СТАИ…»

Эмигрантский трагический романтизм в творчестве А. И. Несмелова

Революция 1917 г. расколола русское общество, выбросив за пределы страны огромное количество людей, составлявших экономическую, политическую, интеллектуальную элиту общества. Оказавшись за границей, бывшие граждане России в массе своей превратились в людей без гражданства (апатридов), без корней, без Родины. Утратив прежний социальный статус, культурную нишу, они стали маргиналами в чужом, нередко неприязненно настроенном к ним обществе.

«Ряска в непогоду» («Фэнъюй фупин») — так по-китайски цветасто назвал свою книгу о судьбе русских эмигрантов в Китае, вышедшую в Пекине в 1997 г., коллектив китайских исследователей под руководством Ли Сингэна[1]. Подобно «ряске в непогоду», оторванные от родного берега, гонимые ветрами мировых бурь, русские эмигранты не прижились в Китае, не интегрировались в его среду. Слишком велика была разница в мироощущении и цен-

© С. В. Смирнов, 2008

ностных ориентациях двух народов. Не будучи «приняты» в Китае, эмигранты и для своей стремительно меняющейся (чего многие из них принять не могли и не хотели) Родины перестали существовать, были вычеркнуты из списков «своих». Характерную в этом отношении оценку харбинской эмиграции дала одна из немногочисленных книг 1930-х гг., посвященных белоэмигрантам: «все… что по внешнему виду кажется “русским”, — это остатки беженской накипи Дальнего Востока, это та плесень, которая была смыта волной революции с бесконечных пространств старой России и теперь смрадно догнивает в харбинском тупике»[2].

Чем жила, о чем думала, что ждала эта «смытая с пространств старой России плесень», эти дважды маргиналы, оторванные от родной культурной почвы и неспособные (да и нежелающие) интегрироваться в китайское культурное пространство? Вопрос, несомненно, сложен и требует серьезного исследования. Мы же, не претендуя на широкие обобщения, рассмотрим данный вопрос через призму творчества одного из крупнейших и весьма оригинальных поэтов (а как известно, «поэт в России — больше, чем поэт») русского Китая — Арсения Несмелова.

Арсений Иванович Несмелов (настоящая фамилия Митропольский) родился в Москве в 1885 г., в дворянской семье. Учился во Втором Московском и Новгородском Аракчеевском кадетских корпусах, в дальнейшем — некоторое время в Московском неврологическом институте. Писать стихи начал рано, еще в кадетском корпусе, но первая публикация состоялась только в 1912 г. В 1914 г. как прапорщик запаса он был направлен в действующую армию на Западный фронт. Вплоть до 1917 г. служил в 11-м гренадерском Фанагорийском полку прапорщиком, подпоручиком, поручиком. Был ранен, за мужество и личную доблесть удостоен четырех орденов. Боевой офицер-окопник, он по ранению возвращается в Москву в 1917 г., где выходит его первая книга «Военные странички. Стихи и рассказы». Октябрьский переворот ставит его, как и многих других, перед важнейшим жизненным выбором. В ноябре 1917 г., присоединившись к восставшим в Москве против большевиков юнкерам, А. Несмелов выбирает свою судьбу:

Мы — белые. Так впервые
Нас крестит московский люд.
Отважные и молодые
Винтовки сейчас берут
<...>
Так наша началась борьба —
Налетом, вылазкою смелой.
Но воспротивилась судьба
Осуществленью цели белой[3].

Восстание

После поражения восстания в 1918 г. А. Несмелов уезжает в Омск, вступает в белые формирования, участвует в боях в Западной Сибири и на Среднем Урале, служит в ставке адмирала А. В. Колчака. С отступающими частями белой армии совершает страшный Ледяной поход, участвует, вероятно, в последних боях в Забайкалье. В дальнейшем, вплоть до 1924 г., А. Несмелов живет во Владивостоке, занимаясь литературно-журналистской деятельностью. Здесь выходит его первый поэтический сборник, и именно здесь рождается Несмелов — так впервые фамилией своего погибшего друга он подписал стихи: «В памяти — почему? — мелькнуло лицо друга, убитого под Тюменью. Пусть живет в моих стихах. И подписал: Несмелов…»[4]

В 1924 г., находясь под надзором ОГПУ как бывший офицер, А. Несмелов с несколькими товарищами, опасаясь репрессий (в городе прошел слух о том, что скоро бывших офицеров будут ставить к стенке), бежит из Владивостока в Маньчжурию, в Харбин.

В эмиграции положение поэта оказалось весьма неоднозначным. С одной стороны, его авторитет в поэтических кругах был высок, его творчество признавали не только в русском Китае, но и в других эмигрантских центрах. Однако оценка его поэзии как напоминавшей по стилю советскую, данная эмигрантским литературным олимпом Европы, не позволила ему надеяться на широкую известность в западных центрах русской эмиграции. В Харбине из-за своей внешней аполитичности и даже неразборчивости А. Несмелов оказался в известной степени в ситуации своего среди чужих, чужого среди своих. Как писал в своих мемуарах

В. А. Морозов, тоже бывший белый офицер, юрист, человек, близкий к творческим кругам, возглавлявший в конце 1930-х — начале 1940-х гг. молодежный «Литературно-художественный кружок им. августейшего поэта К. Р.» в Харбине, А. Несмелова «многие считали предателем, проходимцем за его в общем-то аполитичность — он перекидывался из одной газеты в другую, причем иногда совершенно противоположной направленности, только потому, что там больше платили»[5]. Борясь за выживание («Требуй, Бедность, выкупа любого / Из твоих когтей, — / Отбирай из самого святого, / Что всего святей!»), а литературное творчество было практически единственным занятием, которым он кормился, поэт в самом деле работал в различных харбинских издательствах — от советских до фашистских.

Как ни парадоксально (а может, вполне закономерно: его всегда привлекала сила духа, мощная энергетика тех, кто был способен и бросал вызов), в творчестве А. Несмелова нашли место стихи, посвященные и «вождю российского пролетариата» В. И. Ленину, и «вождю русских фашистов» в Китае К. В. Родзаевскому. В одном из стихотворений В. И. Ленин у А. Несмелова представлен в достойном кисти советского стихотворца образе «аккумулятора класса»:

Кто говорит, что Ленин умер? Вздор!
Он растворился в классе. Имя — лозунг.
И до сих пор еще гремят в упор
В аккумулятор собранные грозы…[6]

К. В. Родзаевский тоже уподоблен своего рода аккумулятору — «аккумулятору партии»:

Чем чаще Вас вижу,
Чем больше Вас знаю,
Тем ярче и зримее
Ваш ореол.
В вас сила огромная,
Сила родная.
Весь Партии подвиг
Не вами ль расцвел?![7]

Являясь «предателем» для одних и «ненадежным попутчиком» для других, А. Несмелов тем не менее никогда не изменял себе, оставаясь в лучших своих стихах романтиком, «прошедшим все ступени, все обвалы наших поражений, но не убежавшим от борьбы». Сознательно встав на путь сопротивления советской власти сразу после октябрьских событий 1917 г. и пройдя весь крестный путь белого движения, А. Несмелов в эмиграции остался верен этому пути, не вписавшись ни в число «непримиримых», готовых любыми способами даже после смерти «белой идеи» продолжать борьбу против большевиков, ни в ряды «примиренцев», уверовавших в трансформацию большевистского режима и заявивших о необходимости «смены вех».

Верность восемнадцатому году, родившему поэта и других «отважных и беспутных», и определила звучание главных тем его творчества: 1) революция и Гражданская война, 2) Родина и судьба оторванных от родной земли русских эмигрантов. Собственно, это были даже больше, чем темы поэтического творчества, эти проблемы в той или иной степени составляли основу идейной атмосферы эмиграции, а поэзия А. Несмелова (и других поэтов русского Китая) стала формой их выражения, способом манифестации.

По словам самого А. Несмелова, он признал революцию «как всякое через, над и за», но не принял ни ее, ни большевистского режима («грознейшей из всех революций / Мы пулей ответили: нет!»), воплотив в своих стихах трагический романтизм антибольшевистской борьбы:

И обреченный, он пылал отвагой.
Был щит его из гробовой доски.
Сражался он надломленною шпагой,
Еще удар, и вот она — в куски.

Восемнадцатому году

Трагический романтизм борьбы в стихах А. Несмелова о Гражданской войне совершенно не сопряжен с героизацией этой войны. Его образы грубовато просты и даже обыденно реалистичны. Но именно это придает им предельную правдивость.

На чердаке, где перья и помет,
Где в щели блики щурились и гасли,
Поставили трехногий пулемет
В царапинах и синеватом масле.

Через окно, куда дымился шлях,
Проверили по всаднику наводку,
И стали пить из голубых баклаг
Согретую и взболтанную водку.

Потом… икающе захлебывалась речь
Уродца на треноге в слуховуше…
Уже никто не мог себя сберечь,
И лишь во рту все становилось суше.

И рухнули, обрушившись в огонь,
Который вдруг развеял ветер рыжий.
Как голубь, взвил оторванный погон
И обогнал, крутясь, обломки крыши.

Разведчики

В конце концов борьба теряет смысл, сопротивление обречено на поражение, ибо это сопротивление одиночек:

Мы бежим, отбитые от стаи,
Горечь пьем из полного ковша,
И душа у нас совсем пустая,
Злая, беспощадная душа.

На водоразделе

Борьба окончена, и когда-то гордый и мощный, а ныне «за самой дальней рельсовой тропой» харбинского депо «ободранный и загнанный в тупик, / Ржавеет “Каппель”, белый броневик». Нет знамен, нет оружия:

Подобно колоколам,
Поет об ушедшем память,
Но шашку — напополам,
Но в пыльный цейхгауз — знамя!

Харбинская поэтесса Лидия Хаиндрова очень точно отметила отношение А. Несмелова к проигранной Гражданской войне: «Крушение — и свое и своих единомышленников — он воспринял с достоинством и мудростью, не умаляя горечи поражения, но отнюдь не пестуя в себе злобы к победителям»[8].

В условиях, когда сопротивление потерпело поражение, имеет смысл только внутренняя верность своему долгу, даже когда умирает идея. Верность долгу не позволяет идти на компромисс с врагом, пусть и бывшим. Таков герой стихотворения, посвященного Вс. Иванову («Встреча первая»), мирно беседующий с человеком, с которым в прошлом, в мясорубке Гражданской войны, «схватились бы, коль пеши, за наганы, / Срубились бы верхами, на скаку...»:

Обоих нас качала непогода.
Обоих нас, в ночи, будил рожок…
Мы — дети восемнадцатого года,
Тридцатый год. Мы прошлое, дружок!..

Что сетовать! Всему проходят сроки,
Исчезнуть, кануть каждый обряжен,
Ты в чистку попадешь в Владивостоке,
Меня бесптичье съест за рубежом.

Склонил ресницы, как склоняют знамя,
В былых боях изодранный лоскут…
«Мне, право, жаль, что вы еще не с нами».
Не лгите: с кем? И… выпьем коньяку.

Верность долгу не позволяет смириться и с перерождением «детей восемнадцатого года» в обычных обывателей. «Встреча вторая» поэтического героя А. Несмелова происходит уже не с бывшим врагом, а с соратником, бывшим ротным командиром, поручиком В. В. Казанцевым.

Нас дерзкие дни не скосили, —
Забуду ли пули ожог! —
И вдруг шевиотовый, синий,
Наполненный скукой мешок.

Грознейшей из всех революций
Мы пулей ответили: *нет*!
И вдруг этот куцый, кургузый,
Уже располневший субъект…

Смешно! Постарели и вымрем
В безлюдьи осеннем, нагом,
Но все же, конторская мымра, —
Сам Ленин был нашим врагом!

Что еще, помимо верности своему долгу, остается у того, кто революции «пулей ответил: нет», когда борьба проиграна, когда «время пробило раздробить висок»? Остается Россия. Образ России являлся стержнем, источником надежды и веры для русских эмигрантов. Центральным образом в литературно-поэтическом творчестве и историко-философской мысли эмиграции. Разрыв с Родиной и невозможность возвращения и в то же время невозможность отказаться от нее и медленное угасание вдали от России — вот то, что пронзительно выразила поэзия А. Несмелова, вместившая «четверть века беженской судьбы».

Родина у поэта чаще всего представлена в образе матери, тоскующей по своим потерянным детям, или любимой женщины, с которой приходится навсегда расстаться:

Воет одинокая волчица,
Слушает волчицу часовой.
Тошно сердцу от звериных жалоб,
Неизбывен горечи родник…
Не волчиха, родина, пожалуй,
Плачет о детенышах своих.
На водоразделе

Пусть дней немало вместе пройдено,
Но вот не нужен я и чужд,
Ведь вы же женщина — о Родина! —
И, следовательно, к чему ж
Все то, что сердцем в злобе брошено,
Что высказано сгоряча:

Мы расстаемся по-хорошему,
Чтоб никогда не докучать
Друг другу больше.
<...>
Иду. Над порослью — вечернее
Пустое небо цвета льда.
И вот со вздохом облегчения:
«Прощайте, знаю: навсегда!»
Переходя границу

Поэт понимает, что разрыв с Родиной — это навсегда, что возвращение невозможно, потому что прежней России никогда не будет. Так же, как никогда не возвратится ушедшее детство:

И давно мечтаю о себе, —
О веселом маленьком кадете,
Ездившем в Лефортово на «Б».
Темная Немецкая. Унылый
Холм дворца и загудевший сад…
Полно, память, этот мальчик милый
Умер двадцать лет тому назад!

Прежняя Россия было истреблена в яростном пламени революции и Гражданской войны, и А. Несмелов, отвечая далекому потомку на вопрос, «почему ж упорствовали так, / Не вернулись к очагу родному?», говорит:

Не суди. Из твоего окна
Не открыты канувшие дали:
Годы смыли их до волокна,
Их до сокровеннейшего дна
Трупами казненных закидали!
Лишь дотла наш корень истребя,
Грозные отцы твои и деды
Сами отказались от себя,
И тогда поднялся ты, последыш!
Вырос ты без тюрем и без стен,
Чей кирпич свинцом исковыряли,
В наше ж время не сдавались в плен,
Потому что в плен тогда не брали!
Потомку

Родина безвозвратно изменилась: «Россия отошла, как пароход / От берега, от пристани отходит». И это необходимо принять, как и поражение в неравной борьбе:

Не возвратится вспять
Тяжелая ревущая громада.
Зачем рыдать и руки простирать,
Ни призывать, ни проклинать — не надо.
О России

Харбин, русский город на чужой земле, оторванный от материнского лона, не способный «с желтым морем слиться синеглазый русский ручеек», обречен однажды умереть:

Милый город, горд и строен,
Будет день такой,
Что не вспомнят, что построен
Русской ты рукой.
Стихи о Харбине

Особенно ощутимой близкая смерть «русского Харбина» стала в 1930-е гг., когда Маньчжурия оказалась под контролем японцев, советская сторона продала свои права на Китайскую Восточную железную дорогу, а все русское начало постепенно «выжиматься» из Северо-Восточного Китая. Судьба русских эмигрантов в этой ситуации оказалась, по сути, предопределена («не избегнуть участи суровой»): для старшего поколения — умереть, для младшего — «превратиться в англичан», слиться со средой проживания:

Кто осудит? Вологдам и Бийскам
Верность сердца стоит ли хранить?..
Даже думать станешь по-английски,
По-чужому плакать и любить…

Пять рукопожатий за неделю,
Разлетится столько юных стай!..
…Мы — умрем, а молодняк поделят —
Франция, Америка, Китай.
Пять рукопожатий

Несмелов не пытается ответить на один из краеугольных вопросов эмиграции, сохранять ли верность Родине. Все естественно и, казалось бы, просто: «молодость уходит отовсюду, / Ничего с собой не захватив», а старшему поколению, к которому принадлежит сам поэт, «не разучиться любить родину» до самого конца. «За четверть века беженской судьбы», несмотря на то, что от многого пришлось отказаться, эмигранты сохранили главное — веру, обычай, язык:

Но веру нашу свято мы храним,
Мы прадедовский бережем обычай,
И мы потерь не сделали добычей
То, что считаем русским и святым.
Великим постом

Да ваш язык. Не знаю лучшего
Для сквернословий и молитв,
Он, изумительный, — от Тютчева
До Маяковского велик.
Переходя границу

Здесь та же бескомпромиссность:

Мы — не то! Куда б ни выгружала
Буря волчью костромскую рать, —
Все же нас и Дурову, пожалуй,
В англичан не выдрессировать.

Между тем кольцо сжимается все туже, «рок черту свою проводит / Близ тебя, Харбин». В 1940-е гг. в стихах А. Несмелова появляется образ «затонувшей субмарины» — символ угасающей эмиграции:

Где за стенкою железной
Тишина подводной ночи,
Где во тьме, такой бесшумной, —
Ни надежд, ни слез, ни вер,
Где рыданья бесполезны,
Где дыханье все короче,

Где товарищ твой безумный
Поднимает револьвер.

В «затонувшей субмарине» еще витает последний призрак надежды:

Смотрим мы в темнеющие дали —
Не примчит ли, обагрен в закат,
За людьми, что ждать уже устали,
Белокрылый, радостный фрегат?

Этому призраку надежды суждено умереть последним. Согласно воспоминаниям харбинской журналистки Е. А. Сентяниной, незадолго до конца Тихоокеанской войны А. Несмелов в одном из разговоров заметил: «Неужели вы не видите, что все идет к концу? Больше ничего не будет. И ничего не нужно. Я собирался издать книгу стихов. Бумагу закупил. А вчера отдал бумагу даром. Книг больше не будет. Субмарина затонула»[9].

Но и здесь, «во мраке затонувших субмарин», поэт остается поэтом, верным своему долгу, своему призванию, своей борьбе. Наверное, потому так пророчески (для тысяч эмигрантов, насильственно репатриированных в 1945 г.) звучат строки стихотворения «Моим судьям»:

Часто снится: я в обширном зале…
Слыша поступь тяжкую свою,
Я пройду, куда мне указали,
Сяду на позорную скамью…

Сколько раз они меня заставят
Жизнь мою трясти-перетряхать.
И уйдут. И одного оставят,
А потом, как червяка, раздавят
Тысячепудовым: *расстрелять!*

Заторопит конвоир: «Не мешкай!»
Кто-нибудь вдогонку крикнет: «Гад!»
С никому не нужною усмешкой
Подниму свой непокорный взгляд…

Все земное отжену, оставлю,
Стану сердцем сумрачно суров,
И, как зверь, почувствовавший травлю,
Вздрогну на залязгавший засов.

И без жалоб, судорог, молений,
Не взглянув на злые ваши лбы,
Я умру, прошедший все ступени,
Все обвалы наших поражений,
Но не убежавший от борьбы!

Сам Арсений Несмелов не узнал фарса «справедливого советского суда». Будучи арестован органами Смерш в 1945 г. и отправлен на территорию СССР, он скончался от кровоизлияния в мозг в переполненной камере пересылочной тюрьмы в Гродеково.

---

[1] См.: Фэнъюй фупин: Эго цяоминь цзай Чжунго (1917—1945) = Ряска в непогоду: Русские эмигранты в Китае (1917—1945) / Под ред. Ли Сингэна. Пекин, 1997.

[2] *Полевой Е.* По ту сторону китайской границы: Белый Харбин. М.; Л., 1930. С. 6.

[3] Здесь и далее (кроме специально оговоренных случаев) стихи А. И. Несмелова цит. по: *Несмелов А.* Без Москвы, без России: Стихотворения. Поэмы. Рассказы. М., 1990.

[4] *Несмелов А. И.* О себе и о Владивостоке: Воспоминания // Белая армия. Белое дело. № 5. Екатеринбург, 1998. С. 81.

[5] РГАЛИ, ф. 1337, оп. 5, д. 12, л. 29.

[6] Цит. по: *Иванов Ю.* «Встречи долгожданный час…»: О поэзии и судьбе Арсения Несмелова // Дальний Восток. 1990. № 3. С. 148.

[7] *Несмелов А.* Главе партии [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://belyistan.narod.ru/index.files/nesmelov2.htm.

[8] Цит. по: *Иванов Ю.* Указ. соч. С. 147.

[9] Цит. по: *Савченко Т.* Арсений Несмелов: личность и судьба // Развитие личности. 2003. № 3 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://rl-online.ru/articles/3-03/174.html.

К. Ю. Ершов

ПОСЛЕОКТЯБРЬСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ ИЗ РОССИИ В США: ЭЛИТА ИЛИ МАРГИНАЛЫ?

Русская эмиграция первой послереволюционной волны, часто называемая белой, — явление уникальное, беспримерное в мировой истории по своим масштабам и вкладу в мировую и российскую культуру. Эмигранты первой волны не только сохранили, но и приумножили многие традиции российской культуры. Ведущий российский историк первой волны эмиграции М. В. Назаров писал об этих людях: «Именно ими были вписаны многие блестящие страницы в историю мировой литературы, науки, балета, театра, кино, живописи и т. д. Именно ими был создан "материк", не обозначенный ни на одной карте мира, с названием "Русское зарубежье"»[1].

Географически эта эмиграция из России была прежде всего направлена в страны Европы. Основными центрами русской эмиграции первой волны стали Париж, Берлин, Прага, Белград, София. Значительная часть эмигрантов оседала также в Харбине, а в первое время — в Константинополе.

В Соединенные Штаты Америки эмиграция из России после 1917 г. попала не сразу, а лишь после длительных скитаний по всему свету. В США русская колония была и до 1917 г., но в основном это были крестьяне, малая часть — предприниматели и торговцы. «Новые» эмигранты были высокообразованными, профессионально подготовленными людьми из высших слоев русского общества, многие из которых являлись известными учеными, деятелями науки и искусства. Эту часть эмиграции часто называли новой русской колонией.

Эмигранты первой волны считали свое изгнание вынужденным и кратковременным эпизодом, надеясь на скорое возвращение в Россию после быстрого, как им казалось, крушения Советского

© К. Ю. Ершов, 2008

государства. Во многом этими причинами вызвано их стремление обособиться от активного участия в жизни стран пребывания, нежелание адаптироваться к новой жизни. Они стремились ограничить свою жизнь рамками эмигрантской колонии. Вот как писал об этом известный эмигрантский поэт и публицист С. М. Рафальский: «Как-то стерлась в зарубежной памяти и та блестящая эпоха, когда эмиграция еще пахла пылью, порохом и кровью донских степей, а ее элита по любому звонку в полночь могла представить на смену узурпаторам и полный комплект Совета министров, и необходимый кворум законодательных палат, и Генеральный штаб, и корпус жандармов, и сыскное отделение, и Торговую палату, и Священный синод, и Правительствующий сенат, не говоря уже о профессуре и представителях искусств, в особенности — литературы»[2].

Первая эмиграция состояла из наиболее образованных представителей высших слоев российского дореволюционного общества с непропорционально большой долей военных. По данным Лиги наций всего Россию после Революции 1917 г. покинул один миллион сто шестьдесят тысяч человек[3]. Около четверти из них принадлежали к белым армиям, ушедшим в эмиграцию в разное время с разных фронтов.

Их последний крупный контингент, ведший традицию от первого ядра добровольцев, прибыл в Константинополь в ноябре 1920 г. из Крыма. Россию тогда покинуло около ста пятидесяти тысяч военных и гражданских лиц на ста тридцати судах.

Уходили мы из Крыма
Среди дыма и огня.
Я с кормы все время мимо
В своего стрелял коня.
А он плыл, изнемогая,
За высокою кормой,
Все не веря, все не зная,
Что прощается со мной.
Сколько раз одной могилы
Ожидали мы в бою.
Конь все плыл, теряя силы,
Веря в преданность мою.

Мой денщик стрелял не мимо —
Покраснела чуть вода...
Уходящий берег Крыма
Я запомнил навсегда[4].

Поняв, что от бывших союзников помощи ожидать нельзя, генерал П. Врангель заявил: «Я ушел из Крыма с твердой надеждой, что мы не вынуждены будем протягивать руку за подаянием, а получим помощь от Франции как должное, за кровь, пролитую в войне, за нашу стойкость и верность общему делу спасения Европы. Правительство Франции, однако, приняло другое решение. Я не могу не считаться с этим и принимаю все меры, чтобы перевести наши войска в славянские земли, где они встретят братский прием»[5].

К 1922 г. русские войска были приняты в основном Югославией и Болгарией: «...увидев в Югославии группу землемеров, вы могли без ошибки сразу заговорить по-русски: картографический институт в Белграде состоял почти сплошь из бывших русских штабных офицеров. Повсюду вы встречали русских железнодорожников, врачей, преподавателей»[6].

Несмотря на противодействие французов, которые добивались роспуска армейских структур даже при эвакуации, армия была сохранена в виде рассеянного по разным странам Русского общевоинского союза.

Как писал автор «Монмартрского шофера» Е. Тарусский, для большинства понижение социального статуса было столь резким, что некоторые офицеры стыдились сообщать иностранцам свои звания. Однажды немецкая газета с удивлением сообщила, что у крестьянина двадцать лет пробатрачил русский эмигрант, и лишь после его смерти из бумаг стало известно, что он был генералом: «Попав в тяжелое положение, которое, по его мнению, было несовместимо с генеральской честью, он не пожелал раскрыть своего прошлого и вызвать этим сочувствие, сострадание...» Щепетильный в вопросах чести, «русский человек готов был работать через силу, чтобы только не услышать замечания»[7].

«Нигде русские офицеры-рабочие не поглощались общей массой. Они образовывали как бы русские колонии при заводах...

В их среде были широко развиты правила взаимной выручки и поддержки… Они жили как бы двойной жизнью: днем — тяжелая работа, а после нее они снова становились мичманами, капитанами, генералами... И если русский офицер мог влачить с великим моральным и физическим напряжением свою первую жизнь, то только потому, что эти силы ему давала его вторая жизнь… Мысль о том, что эта бессрочная каторга кончится в момент освобождения Отечества, — только эта мысль поддерживала и давала все новые силы русскому офицеру»[8].

В США начиная с 1910-х гг. велся жесткий контроль за всеми въезжающими в страну. Иммиграционные законы 1917, 1921 и 1924 гг. ввели очень строгие правила, четко ограничивающие категории людей, имеющих право получения вида на жительство. А квоты на число въезжающих из каждой страны существенно ограничили число русских эмигрантов. Наконец, сложная процедура оформления во многом затрудняла переселение эмигрантов из России. Попытки представителей русской диаспоры повлиять на смягчение иммиграционных законов, принимаемых сенатом, не имели особенных успехов, хотя следует отметить принятую по предложению русских эмигрантов поправку «О положении виз», по которой нансеновские паспорта стали иметь юридическую силу в США.

Параллельно с эмиграцией в конце 1910-х гг. в Америке шел процесс реэмиграции — жители «старой колонии» горели желанием вернуться на Родину и работать на ее благо. Пиком реэмиграции стал 1921 г., когда число въезжающих в США из России составило 2 887 человек, а выезжающих в Россию — 11 085 человек. Но потом численность реэмигрантов резко упала[9].

Согласно данным Бюро переписи населения США, в 1920 г. в стране проживало 1 400 495 человек, указавших местом рождения территорию, где находится СССР. Из них около 800 тысяч жили в Америке с 1910 г. Следовательно, можно предположить, что около полумиллиона человек из них были представителями белой эмиграции. Интересно, что в 1930 г. число людей, указавших местом рождения ту же территорию, осталось лишь 1 153 628 человек. Это можно объяснить естественной ассимиляцией и смертью людей[10].

Осознав окончательно свой статус, эмигранты стали вести активную политическую и общественную деятельность. Были созданы многочисленные политические организации, в том числе, монархические, анархистские и социал-демократические.

К монархическим организациям того времени можно отнести Русское национальное общество и Союз единства. Первое общество объединяло интеллигенцию в США и Европе, а Союз единства — рабочих и крестьян в Америке. В начале 1920-х гг. наблюдался рост монархических настроений в среде русских эмигрантов США, и эти организации обладали большим авторитетом. Но ряд крупных финансовых афер этих организаций привел к разочарованию в них жителей русской колонии, и уже в середине 1920-х гг. реального политического влияния у этих организаций не было: занятые в большей степени коммерческими делами, они потеряли поддержку в рядах русских эмигрантов.

Довольно близко к ним стояли анархисты, которых в русской эмигрантской печати часто называли анархо-монархистами. В среде русских рабочих и крестьян анархистские настроения были нередки, но после еще одного подобного финансового скандала влияние анархистов также резко упало.

Что касается социал-демократических организаций, то они представляли собой многочисленные кружки, в большей степени занимавшиеся просветительской, нежели политической, деятельностью. При каждом кружке существовали начальные школы, проводились различные вечера, читались публичные лекции.

На общественную и культурную жизнь русских эмигрантов наложили отпечаток реалии американской жизни. Получить приличную работу мог только тот, кто имел американский диплом, поэтому они должны были закончить американскую школу, а русские школы посещали лишь два-три раза в неделю по вечерам. Организовать деятельность русских школ в США удалось лишь в конце 1920-х гг. Большое значение имел I Русский педагогический съезд (1929) и создание Педагогического бюро, деятельность которого способствовала объединению русских школ в США. Школы давали элементарные знания по истории, литературе, географии и религии на русском языке. Попытки создать высшие

учебные заведения в США практически не имели успеха из-за финансовых трудностей. Лишь одно учебное заведение — вечерний Русский народный университет — имело твердую финансовую почву. Преподавателями университета были известные ученые и общественные деятели, организаторы Дней русской культуры в США, литературных вечеров и публичных лекций.

Русские ученые внесли огромный вклад в американскую науку. В основном это были представители технических и естественных наук, которые получили в США реальные возможности для реализации своих идей (например, И. Сикорский, В. Ипатьев, Добжанский и др.). Среди ученых-гуманитариев выделялась фигура М. И. Ростовцева, избранного президентом Американской исторической ассоциации в 1935 г., так как изучение России в 1920—1930-е гг. в США было напрямую связано с представителями русского зарубежья — историками, философами, экономистами, общественными и партийными деятелями, ставшими после вынужденной эмиграции из России ведущими специалистами в американских университетах. К 1935 г. история России изучалась более чем в тридцати американских университетах и колледжах. А в Колумбийском, Гарвардском и Калифорнийском университетах по истории России защищалась треть всех диссертаций.

Таким образом, в США русскими эмигрантами была создана система образования (от начального до высшего), система научных институтов и обществ, разветвленная сеть издательств и периодической печати, были продолжены русские традиции в различных жанрах искусства (архитектура, балет, театр, кино, музыка и др.), русская литература за рубежом стала самобытным и ярким явлением мирового искусства, сложилась инфраструктура русских зарубежных архивов, музеев и библиотек и др.

«Невозможным было бы сохранить русскую культуру, пронести свою миссию через тяжелые годы изгнания без православной веры. Русские эмигранты смогли полностью воссоздать за рубежом институты и проявления жизни дореволюционной России. Конечно, это не был слепок со старой России. Получилось нечто иное, что принято называть русским зарубежьем»[11].

Главной опорой для многих была православная вера и зарубежная Русская православная церковь, объединяющая всех русских, вынужденно оказавшихся за рубежом. Например, эмиграция жила и отмечала русские праздники по церковному календарю. Кроме того, проводились Дни русской культуры (6—8 июня, связанные с днем рождения А. Пушкина). В более правых кругах таким русским праздником был День Св. Владимира (15 июля). Общим был День непримиримости (7 ноября).

Идеализированный образ белой России, культивируемый в эмигрантских организациях, был очагом любви к Родине и в то же время — ненависти к власти, «осквернившей» Богом данную ей чистоту.

Родина, к тебе нельзя прийти…
Я в слезах протягиваю руки
И клянусь учиться и расти,
И любить, любить Тебя в разлуке.

О России младшим говорю,
Начиная: «В некотором царстве»…
Вам мечту суровую дарю
О могучем Русском Государстве!

Пусть придет строитель и герой,
Как пришел Великий Петр когда-то!
Родина… навеки мы с тобой
Связаны таинственно и свято…[12]

В заключение стоит отметить главное отличие русской послеоктябрьской эмиграции от эмиграций всех других стран и народов. Оно состоит в сохранении ею высшего духовного начала, культуры своей Родины, противодействии адаптации и ассимиляции. Русские эмигранты в большинстве своем никогда не становились американцами, французами, англичанами, немцами и т. д. российского происхождения. Они всегда оставались русскими, православными, всегда верили в возрождение национальной России, всегда верили, что их подвиг не будет напрасным. Как сказал И. Бунин: «Мы не в изгнании, мы в послании…

Миссия, именно миссия, тяжкая, но и высокая, возложена судьбой на нас»[13].

---

[1] *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992. С. 2.

[2] Цит. по: Эмиграция и репатриация в России / Под ред. А. А. Бондарева. М., 2001. С. 89.

[3] См.: *Вендина О. И.* Русские за рубежом России // География. 2001. № 13. С. 128.

[4] *Туроверов Н. Н.* Крым // Белая лира: Антол. поэзии Белого движения. Смоленск, 2006. С. 105.

[5] Политическая история русской эмиграции, 1920—1940 гг.: Документы и материалы / Под ред. А. Ф. Киселева. М., 1999. С. 105.

[6] *Устинкин С. В.* Офицерский корпус Белой гвардии и его вклад в сохранение русской культуры в эмиграции // Рос. интеллигенция на родине и в зарубежье: Новые документы и материалы. М., 2001. С. 206.

[7] *Тарусский Е.* Беседы на бивуаках // Часовой. 1938. № 207.

[8] *Мышалова Д. В.* Очерки по литературе русского зарубежья. Новосибирск, 1995. С. 2.

[9] См.: *Латынова А. В.* Русские в США в 1920-е гг. // Россия в XX в. М., 1998.

[10] См.: *Gibson C. J., Lennon E.* Historical Census Statistics on the Foreign-born Population of the United States, 1850—1990. U. S. Bureau of the Census, Washington, D. C [Electronic resource]. Http://www.census.gov/population/www/documentation/twps0029/twps0029.html.

[11] *Попов А. В.* Три завета: Духовное наследие русской интеллигенции в эмиграции // Рос. интеллигенция: критика ист. опыта. Екатеринбург, 2001. С. 100.

[12] *Колосова М.* Наше государство // Строфы века: Антол. рус. поэзии / Сост. Е. Евтушенко. Минск; М., 1995. С. 270.

[13] Цит. по: *Попов А. В.* Указ. соч. С. 101.

А. Г. Нестеров

ИНТЕЛЛЕКТУАЛ В ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЕ: КАРЛО АЛЬБЕРТО БИДЖИНИ

Итальянская Социальная Республика (Repubblica Sociale Italiana, RSI, РСИ), более известная как Республика Сало — по названию одной из правительственных резиденций, существовала в Северной и Центральной Италии с 18 сентября 1943 г. до 25 апреля 1945 г.

© А. Г. Нестеров, 2008

и представляла собой фашистское государство, традиционно и однозначно рассматривавшееся как абсолютно несамостоятельное, созданное по воле А. Гитлера и существовавшее только благодаря силе германской армии.

Проблема взаимоотношений государства и общества в условиях позднего, точнее, республиканского фашизма 1943—1945 гг. неоднократно служила предметом исследования, и в первую очередь в итальянской историографии. Однако чаще всего в работах различных исследователей прослеживается одна общая тенденция: созданная Б. Муссолини в сентябре 1943 г. республика рассматривается исключительно как марионеточное государство, созданное немцами на итальянской территории и призванное прикрыть германскую оккупацию Северной и Средней Италии образом национальной государственности. В то же время ряд итальянских исследователей рассматривают Итальянскую Социальную Республику не только как марионеточное государство, но и прежде всего как самостоятельный и своеобразный этап в истории итальянского фашизма — своего рода «очищенный», вернувшийся к истокам фашизм, который вновь приобрел черты социального движения. Итальянская Социальная Республика оставила след в послевоенной истории Италии не только в идеологической борьбе, но и в политической жизни. Как отмечал виднейший исследователь истории итальянского фашизма Ренцо Де Феличе, РСИ исказила картину итальянского Сопротивления, превратив его из войны народа против оккупантов в гражданскую войну[1].

Шестьсот дней истории Итальянской Социальной Республики представляют собой удивительное сочетание двух параллельно развивающихся процессов, внешне как бы в чем-то даже не зависимых друг от друга: с одной стороны, гражданская война, немецкая оккупация, разорение страны; с другой — попытка построения социального государства и реализации идеалов раннего фашизма, которые не были осуществлены из-за конкретных исторических условий развития фашистского государства в рамках Итальянского королевства. Социальное государство, ставящее целью создание в своих рамках общества социальной справедливости для всех граждан, гарантирующее развитие социально ориентированной

экономики и проведение последовательной социальной политики, «необходимая Республика», правду о которой исказили ее враги, — такой предстает РСИ в воспоминаниях и исследованиях своих послевоенных апологетов[2]. В то же время работы левых авторов склонны отрицать «социальный» характер Итальянской Социальной Республики и вообще не признавать ее в качестве хоть сколько-нибудь самостоятельного и значимого явления в истории Италии[3].

Можно ли утверждать, что у республиканского фашизма существовала самостоятельная, отличная от предшествующего этапа существования фашистского режима идеологическая основа? Или республиканский фашизм лишь воспроизводил в условиях Второй мировой войны идеи, характерные для раннего этапа фашистского движения? Сами фашисты-республиканцы рассматривали свое движение как возвращение к фашистским истокам, программам фашистского движения 1919 г. В то же время сравнение программы 1919 г. (Programma dei fasci di combattimento 1919)[4] с документами Итальянской Социальной Республики 1943 г., прежде всего с Веронским манифестом, позволяет выявить не только точки соприкосновения, но и существенные отличия, связанные с изменением политической и социальной обстановки в стране.

Среди проблем истории Итальянской Социальной Республики, достаточно слабо затронутых вниманием исследователей, оказалась и проблема отношения интеллектуальной элиты общества к фашистскому республиканскому государству. Для послевоенной итальянской историографии считается очевидным тот факт, что итальянские интеллектуалы выступали против фашизма, тем более республиканского, и, естественно, оказались на стороне движения Сопротивления. Конечно, невозможно было отрицать, что один из ведущих итальянских мыслителей этой эпохи Джованни Джентиле поддержал РСИ, но этот факт легко объяснялся тем, что Д. Джентиле был одним из теоретиков фашизма, автором философского раздела «Доктрины фашизма». В то же время поддержка другими интеллектуалами республиканского фашистского режима фактически не замечалась. Декларируемый исследователями «антиинтеллектуализм» Социальной Республики легко может быть

обоснован высказываниями отдельных лидеров Республики, однако значительное число представителей итальянской интеллектуальной элиты поддержало республиканский строй, видя в республиканском фашизме «третий путь» между либеральной демократией и коммунистическим тоталитаризмом. В условиях гражданской войны такая позиция была сочтена предательством. Поэтому многие итальянские интеллектуалы, поддержавшие республиканский фашизм, были убиты сторонниками Сопротивления. Одним из них был Джованни Джентиле, убитый в 1944 г. на пороге собственного дома во Флоренции.

Среди примкнувших к республиканскому фашизму был и профессор Карло Альберто Биджини (1902—1945)[5], чья деятельность во многом способствовала сохранению и развитию — даже в условиях войны — университетского образования в Северной и Центральной Италии.

Карло Альберто Биджини, профессор конституционного права университета Сассари, позднее — ректор Пизанского университета, занял пост министра национального воспитания еще в феврале 1943 г. — до падения фашистского режима в Италии (25 июля 1943 г.). Биджини принял участие в заседании Большого фашистского совета 25 июля 1943 г., но голосовал против резолюции об отставке Дуче, выдвинутой «оппозиционными» членами Совета, и поддержал Б. Муссолини.

После создания правительства Пьетро Бадольо, пост министра образования в котором занял Леонардо Севери, К. А. Биджини остался в Риме, не занимая никаких официальных постов. В начале августа 1943 г. К. А. Биджини как один из фашистских иерархов высшего уровня был помещен под домашний арест в его собственном летнем доме в Виареджо, где и находился до конца сентября 1943 г.[6]

Провозглашение Социальной Республики вернуло К. А. Биджини в политику. 19 или 20 сентября 1943 г. к К. А. Биджини по телефону обратился секретарь Республиканской фашистской партии Алессандро Паволини, который по поручению Б. Муссолини предложил профессору вернуться на его пост главы

Министерства национального образования. Вернувшись в Рим, К. А. Биджини писал А. Паволини, ссылаясь на крайне ограниченные возможности министра образования во время войны: «Я предпочел бы работать на более скромном, но не менее полезном посту, чем занимать должность министра, который может сделать очень мало или совсем ничего, понимая полную невозможность заставить функционировать школы — разрушенные врагами, занятые войсками или постепенно оказывающиеся в зоне военных действий»[7]. Тем не менее А. Паволини убедил профессора К. А. Биджини присоединиться к Республике, и 23 сентября 1943 г. по радио был официально объявлен список членов республиканского правительства Италии, в числе которых был назван и К. А. Биджини.

В должности министра образования Карло Альберто Биджини стремился не допустить разрушения итальянской образовательной системы (что могло случиться в период войны) и сохранить национальные кадры в науке и образовании[8].

Вопросы образования оказались затронуты на первом национальном конгрессе Республиканской фашистской партии, проходившем в Вероне 14 ноября 1943 г. Характерно, что для участников конгресса вопросы образования были неразрывно связаны с вопросами воспитания, с другой стороны, многие участники конгресса воспринимали образовательные и воспитательные структуры предшествующего фашистского двадцатилетия — особенно университеты и фашистские университетские группы (GUF, ГУФ, которые, как предполагалось, станут «инкубаторами» для новой фашистской интеллектуальной элиты), — как рассадники антифашизма, способствовавшие «предательству 25 июля».

Выступая на конгрессе, секретарь партии Алессандро Паволини подчеркнул, что, с его точки зрения, неправомерно восстанавливать университетские структуры в том виде, в котором они существовали до войны: по его мнению, все эти структуры, особенно ГУФ, были чрезмерно далеки от политики[9]. «Студенческая масса и ГУФ действительно могут послужить ресурсом для управленческих кадров, для политических сил завтрашнего дня. Но в настоящий момент необходимо, чтобы руководство университетов,

входящее в партию, пополняло свои ресурсы за счет молодых рабочих, крестьян, торговцев, потому что именно они завтра должны быть во главе фашизма, если мы хотим, чтобы партия была такой, какой ее хотел видеть Дуче и какой потребности жизни нации заставляют ее быть. Тем не менее ГУФ и в общем все молодежное движение в Италии выполняет единственную и важную функцию — призывает молодежь к оружию! — подчеркнул А. Паволини и продолжил: — Руководство ГУФ должно быть сформировано из тех, кто прошел войну, но в результате полученных на ней увечий в настоящий момент не может воевать. Сегодня достаточно ясно, что молодежь в Италии имеет единственную цель — воевать и призывать своих сверстников к тому же… Я полностью одобряю намерение руководства университетов Вальтеллины вести призыв в милицию и в Вооруженные силы государства»[10].

Вопросы образования, предложения о его реформировании затрагивались в выступлениях делегатов с мест. Так, в программном по содержанию выступлении представителя провинции Мантуя провозглашался ряд идей реформирования системы итальянского образования: «Нация должна отбирать из лучших своих представителей кадры, которые в будущем составят правящие классы. Поэтому государство должно брать на себя расходы на учебу студентов, чей уровень жизни не позволяет их семьям обеспечивать продолжение обучения. Более высокие уровни обучения должны быть открыты только для проявивших выдающиеся интеллектуальные способности вне зависимости от социальной принадлежности. Должно быть сокращено количество факультетов в университетах, оставляя возможность учиться только тем, кто обладает всеми качествами руководителя. Должно быть расширено и основательно укреплено среднее техническое образование. Должны быть упрощены программы начального обучения, оставлены необходимые предметы и упразднена всякая высокопарность. Балилла[11] должна быть объединена со школой и подчиняться ей, представляя собой продолжение и подразделение школы»[12]. Ему возразил представитель провинции Беллуно: «Как университетский чиновник я хорошо осведомлен в этой области. Я предлагаю закрыть

все университеты, нам нужны не врачи и юристы, а сражающиеся на войне, и если мы ее проиграем, то пусть не обвиняют в этом руководство университетов»[13].

Тем не менее идея закрытия университетов не нашла отклика на конгрессе, и даже в принятом на конгрессе Веронском манифесте было отмечено, что в числе участников предполагаемого Учредительного собрания должны были находиться (среди прочих) также «представители муниципалитетов, университетов и других структур и институтов, участие которых в Учредительном собрании придаст ему характер выразителя всех ценностей Нации»[14]. Таким образом, прозвучавшие на конгрессе радикальные идеи о закрытии, по крайней мере временном, высших учебных заведений как рассадников оппозиционных настроений были отвергнуты.

Изменения в систему образования Италии были внесены уже в ноябре 1943 г. 23 ноября 1943 г. на заседании Совета министров РСИ было принято решение о внесении изменений в устройство университетов, укрепляющее, в частности, власть ректоров и деканов и закреплявшее их обязательную принадлежность к Республиканской фашистской партии.

На заседании Совета министров Социальной Республики 16 декабря 1943 г. по предложению К. А. Биджини был утвержден ряд декретов, касающихся реформирования системы образования Италии. В частности, К. А. Биджини ввел в действие декрет, в соответствии с которым профессорские должности в университетах могли занимать только члены Республиканской фашистской партии, а право на внештатное преподавание в университетах могло предоставляться отныне только «за особые заслуги». По отношению к средней школе были приняты решения о сокращении административного и преподавательского состава школ, о сокращении сроков пребывания преподавателей на занимаемых должностях и об отмене конкурсной системы занятия преподавательских должностей[15]. Интересно, что отдельный декрет касался работы персонала учебных заведений, «находящихся на оккупированных областях», т. е. на территориях, находившихся под контролем правительства Южного королевства. Естественно, что никакой реальной силы этот декрет иметь не мог.

Вопросы о реорганизации системы образования неоднократно поднимались на заседаниях Совета министров Республики весной и летом 1944 г. Среди наиболее значимых документов, утвержденных 18 апреля 1944 г., — решение о приостановке выдачи документов об образовании как в средней, так и в высшей школе, ряд постановлений об увековечении памяти Джованни Джентиле, об изменении местопребывания ряда структур Министерства народного образования. Решение о приостановке выдачи документов об образовании было изменено только в январе 1945 г. и только в одном аспекте: Совет министров РСИ 18 января 1945 г. издал декрет о посмертной выдаче документов об образовании студентам и учащимся, погибшим в боях Второй мировой войны[16].

В августе 1944 г. началось преобразование средних специальных учебных заведений в лицеи (собственно средней школы это изменение не коснулось). Министерский декрет № 742 от 14 августа 1944 г. ввел в итальянской средней школе две структуры: 1) гимназии, нацеленные на подготовку к последующему университетскому образованию, и 2) лицеи, ориентированные на непосредственное получение профессии[17]. Декрет был утвержден Советом министров РСИ 15 февраля 1945 г. Реально образовательные реформы, подготовленные министерством К. А. Биджини, в условиях военных действий реализованы не были.

Идеи реформирования системы образования были заложены и в конституционных документах Республики, подготовка которых шла на протяжении всего 1944 г.

Карло Альберто Биджини был одним из участников конституционного процесса в Итальянской Социальной Республике. Именно ему принадлежит, пожалуй, наиболее разработанный проект Конституции республиканского фашистского государства[18].

В конституционном проекте К. А. Биджини немалое место отводилось проблемам образования. Глава VII предлагаемой Конституции РСИ была названа «Образование и воспитание народа» и занимала место непосредственно после глав и статей, посвященных правительству и вооруженным силам Республики. Естественно, что первый раздел главы посвящен политическому воспитанию наро-

да, при этом главным органом воспитания провозглашается Республиканская фашистская партия. Непосредственно образовательной системе посвящен второй раздел главы.

Статья 79 проекта провозглашала: «школа заботится о формировании культуры народа в свете вечных ценностей и традиций итальянской расы». Подчеркивалось, что «школьные программы составляются с учетом функций школы по воспитанию новых поколений» (ст. 80), что «начальное образование, дающееся в признанных школах, является обязательным и бесплатным для всех граждан Республики» (ст. 82). Отдельно провозглашалось, что «допуск к обучению и его продолжение регулируются исключительно с учетом продемонстрированных способностей и наклонностей» (ст. 81), отмечалась обязательность «христианского обучения» в начальных и средних государственных школах (ст. 83). Частные образовательные учреждения должны были находиться под полным государственным контролем (ст. 84)[19]. Современные исследователи отмечают, что проект конституции К. А. Биджини, прежде всего его образовательная часть, был написан под значительным влиянием католической социальной доктрины[20].

Необходимо отметить, что гражданская война и условия оккупации оказали серьезное влияние на ситуацию в системе образования Италии. Большая часть документов, подготовленных Министерством народного образования Итальянской Социальной Республики, фактически либо представляла собой развернутую программу будущих реформ итальянской образовательной системы, либо была связана с конкретными назначениями или смещениями с должностей. Реального реформирования итальянской образовательной системы в период РСИ не произошло; подчеркнем также, что в целом идеи и программы К. А. Биджини оставались полностью в русле образовательной политики Джованни Джентиле.

Падение Социальной Республики привело к отмене всех документов, выпущенных ее учреждениями, в том числе и Министерством народного образования. Карло Альберто Биджини, в отличие от большинства других иерархов Республики, не подвергался преследованиям, напротив, его как либерально мыслящего христиа-

нина взяли под защиту кардинал Милана Ильдефонсо Шустер и один из лидеров Христианско-демократической партии Альчиде Де Гаспери. К. А. Биджини умер от рака в госпитале в Милане 19 ноября 1945 г. в возрасте 43 лет.

---

[1] См.: *De Felice R.* Rosso e Nero. Milano, 1995. P. 109—110.

[2] К числу наиболее грандиозных трудов, созданных в защиту Социальной Республики, следует отнести работы Джорджо Пизано, прежде всего его трехтомную «Историю гражданской войны»: *PisanmG.* Storia della guerra civile in Italia 1943—1945. Vol. 1—3. Milano, 1974. Перу Дж. Пизано принадлежат также воспоминания о Социальной Республике: *PisanmG.* Io, fascista. Milano, 1997.

[3] Из числа последних см., например: *Lepre A.* La storia della Repubblica di Mussolini. Salt: il tempo dell'odio e della violenza. Milano, 1999; *Monicelli M.* La repubblica di Salt. Milano, 1995; *Bocca G.* La repubblica di Mussolini. Milano, 1994.

[4] См.: Popolo d'Italia. 1919. 6 giugno [Electronic resource]. Http://diglander.libero.it/bandido/Documenti/document.htm.

[5] Подробную биографию К. А. Биджини см.: *Garibaldi L.* Carlo Alberto Biggini // Uomini e scelte della RSI: I protagonisti della Repubblica di Mussolini / A cura di F. Andriola. Foggia, 2000. P. 199—207; *Garibaldi L.* Mussolini e il Professore: Vita e diari di Carlo Alberto Biggini. Milano, 1983.

[6] См.: *Garibaldi L.* Carlo Alberto Biggini. P. 200—201.

[7] Ibid. P. 201.

[8] См.: Carlo Alberto Biggini [Electronic resource]. Http://diglander.libero.it/tricolore1/biggini.html.

[9] См.: *Нестеров А. Г.* Итальянская Социальная Республика: Документы эпохи. Екатеринбург, 2002. С. 33—34.

[10] Там же. С. 34.

[11] Балилла (*Opera Nazionale Ballilla*) — детская фашистская организация, объединявшая детей младшего и среднего школьного возраста.

[12] *Нестеров А. Г.* Указ. соч. С. 55.

[13] Там же. С. 56.

[14] Там же. С. 77.

[15] См.: Там же. С. 104.

[16] См.: Там же. С. 189.

[17] См.: Gazzetta ufficiale della Repubblica Sociale Italiana. 1945. 18 febbr.

[18] Перевод полного текста конституционного проекта К. А. Биджини см.: *Нестеров А. Г.* Указ. соч. С. 213—245.

[19] Там же. С. 230—231.

[20] См.: *Garibaldi L.* Carlo Alberto Biggini. P. 203.

О. С. Свешникова

ИСТОРИИ, НЕ ВОШЕДШИЕ В ИСТОРИЮ

Коллективные проекты Института истории материальной культуры, не увидевшие свет

Советский период в отечественной археологии по праву может быть назван эпохой в истории этой науки. Традиционно его начало связывают с теоретическими дискуссиями о «правильном» применении марксизма, разгоревшимися в 1929—1933 гг.[1] Представляется, что качественное отличие советской археологии освоением марксисткой риторики не исчерпывается. Значимым является не только то, что утвердилась «единственно верная» методология, но и то, что на протяжении по меньшей мере полувека в советской археологии существовало «единственно верное» направление ее применения — восстановление древней истории.

Таким образом, важным для судеб археологии, как и исторической науки в целом, стал 1934-й г., когда вышло Постановление СНК СССР и ЦК ВКП(б) «О преподавании гражданской истории в школах СССР». Как справедливо отмечал А. А. Формозов, «это постановление ни в малейшей степени не касалось собственно археологии, но сыграло в ее судьбах немалую роль»[2].

В конце 1930-х гг., когда «государство повернулось “лицом к истории”, “археология-история” стала якорем спасения, новой “экологической нишей” археологической науки»[3]. Зрелая концепция поворота археологии к истории была представлена в докладе М. И. Артамонова «Достижения советской археологии», сделанном 27 октября 1938 г.[4] За ним последовали еще несколько статей программного характера[5]. Концепцию, изложенную М. И. Артамоновым, можно кратко охарактеризовать следующим высказыванием: «До сих пор еще первобытный период истории, в том числе и нашей страны, не пользуется должным вниманием среди историков, довольствующихся в отношении к нему самыми общими социологическими представлениями. …Практические задачи советской

© О. С. Свешникова, 2008

археологии в условиях социалистического строя вполне разрешимы и требуют лишь одного — ясного сознания важности и научной ценности археологических работ и археологических памятников»[6].

М. И. Артамонову[7] было суждено начать реализацию заявленной программы: в 1939 г. он был избран директором Института истории материальной культуры РАН (ИИМК РАН) — центрального научного учреждения страны на тот момент. Восстановление древней истории под руководством М. И. Артамонова осуществлялось посредством подготовки серии обобщающих коллективных работ.

Первой из них стала «История СССР» (Т. 1. С древнейших времен до образования Древнерусского государства). Работа, написанная сотрудниками ИИМК[8], увидела свет уже в 1939 г., но, к сожалению, так и осталась изданной только в виде макета[9]. Другим проектам, над которыми велась работа в это же время, не суждено было увидеть свет. А список их весьма внушительный[10]:

— Всемирная история. Т. 1 (отв. рук. П. П. Ефименко);

— История первобытной культуры. В 2 т. (отв. рук. П. П. Ефименко);

— История античной культуры Причерноморья (отв. рук. С. А. Жебелев);

— История русской культуры. Т. 1 (отв. рук. Н. Н. Воронин)[11];

— История культуры мордовского народа (отв. рук. В. В. Гольмстен);

— Очерки по истории культуры тюркских народов Алтая (отв. рук. Г. П. Сосновский);

— Очерки по истории культуры племен и народов Кавказа (отв. рук. А. П. Круглов);

— Очерки по истории культуры племен и народов Средней Азии (отв. рук. А. Ю. Якубовский);

— Очерки по истории культуры племен и народов Урала и Зауралья (отв. рук. Н. А. Прокошев);

— Очерки по этногенезу славян (отв. рук. П. Н. Третьяков).

Следует отметить, что идея создания коллективных монографий была не нова для советской археологии. В стенах того же

ИИМК (тогда ГАИМК) в 1930-х гг. были созданы проблемно-тематические группы[12] по изучению кочевого скотоводства, земледелия, охоты и т. д. Изучением проблем земледелия занималась группа архаического земледелия. Итогом работы группы должна была стать коллективная монография «Архаическое земледелие» (общим объемом три печатных листа)[13], посвященная проблемам эволюции форм земледелия и связанных с ними общественных отношений. Предполагалось, что изложение должно начинаться с ранних форм земледелия и проблем его происхождения, освещать отдельные формы земледелия: мотыжное, поливное, мотыжно-грядковое, пашенное, — и заканчиваться проблемой возникновения классового общества. Каждой форме земледелия была посвящена отдельная глава, в которой рассматривались технология обработки почвы, роль земледелия в организации хозяйства, социальные отношения. К работе над книгой были привлечены сотрудники ГАИМК М. И. Артамонов, В. В. Гольмстен, Г. В. Григорьев, Б. Б. Пиотровский, Г. П. Сосновский, А. В. Шмидт, М. Г. Худяков. Монография, к сожалению, не была опубликована, неизвестно также, была ли завершена работа над рукописью.

Другая группа, занимающаяся изучением кочевого скотоводства (ИКС)[14], в состав которой входили М. И. Артамонов, М. П. Грязнов, В. В. Гольмстен и Г. П. Сосновский, подготовила обобщающую работу «Очерки истории скотоводства» (общий объем пятнадцать печатных листов). Несмотря на то, что работа над рукописью была завершена[15], она не была опубликована. Единственное, что удостоилось печати, — это статья В. В. Гольмстен (руководителя группы), характеризующая концепцию работы.

В 1939 г. работа над коллективными проектами велась масштабно, с привлечением сотрудников других учреждений. Остановимся на характеристике одного из готовившихся изданий — «Истории первобытной культуры». Первый том работы общим объемом сорок авторских листов был подготовлен в течение 1939 г. авторским коллективом под руководством П. П. Ефименко. Предполагалось, что позднее будет и второй, был утвержден даже список авторов отдельных глав (в числе которых были Б. Б. Пиотровский, Б. А. Рыбаков, С. В. Киселев, П. Н. Третьяков)[16], но эта часть так

и осталась в виде проспекта[17]. В целом работа была задумана как «обобщающий труд по истории первобытной культуры, рассчитанный, как и другие издания того же типа, осуществляемые Отделением истории и философии АН СССР, на широкого советского читателя»[18]. Изложение было построено хронологически, в соответствии с утвердившейся к этому времени схемой Моргана — Энгельса. Первый том был посвящен дикости и переходу к варварству, т. е., по сути, каменному веку по археологической периодизации, второй том — эпохе варварства, т. е. бронзовому и раннему железному векам. Внутри томов изложение велось по элементам культуры. О схеме построения издания руководство ИИМК писало: «развитие первобытной культуры подчинено некоторым общим закономерностям, имеющим всемирно-историческое значение. Вскрыть и объяснить эти закономерности — основная задача проектируемого издания»[19]. Потому необходимо «дать историю первобытной культуры в двух разделах в соответствии с двумя основными стадиями развития первобытно-общинного строя — дикостью и варварством»[20].

Основу авторского коллектива составляли сотрудники ИИМК, кроме того, были привлечены А. Я. Брюсов и Т. С. Пассек из Московского отделения ИИМК, В. П. Петров из Института археологии Украинской академии наук и сотрудники других учреждений (А. М. Золотарев, Ю. Францев, М. М. Гитлиц).

Список рукописей «Истории первобытной культуры»[21]:

1) *Борисковский П. И.* Освоение огня[22],

2) *Гурина Н. Н.* Техника неолита[23],

3) *Борисковский П. И.* Основы первобытной техники[24],

4) *Окладников А. П., Береговая Н. А.* Жилища охотников и рыболовов[25],

5) Кричевский Е. Ю. Жилища и поселения земледельческих племен[26],

6) *Брюсов А. Я.* Возникновение одежды и ткачество[27],

7) *Пассек Т. С.* Возникновение гончарства[28],

8) *Золотарев А. М.* Приручение животных и первобытное скотоводство[29],

9) *Золотарев А. М.* Социальные отношения в первобытном обществе[30],

10) *Кагаров Е. Г.* Вооруженные столкновения[31],

11) *Петров В. П.* Духовная жизнь. Ч. 1—2[32],

12) *Францев Ю.* Происхождение религии[33],

13) *Гитлиц М. М.* Происхождение языка[34],

14) *Кагаров Е. Г.* Начатки науки[35],

15) *Гущин А. С.* Искусство, эпоха камня (*Эпоха камня* в рукописи зачеркнуто, карандашом написано: *в эпоху дикости и низшей ступени варварства. — О. С.*)[36],

16) *Окладников А. П.* Лук и стрелы. Охота и рыболовство на высшей ступени дикости и низшей ступени варварства[37],

17) *Рогачев А. Н., Береговая Н. А.* Жилища и поселения эпохи дикости[38].

Из заявленных в проспекте разделов неизвестна судьба введения, которое должен был писать П. П. Ефименко. Его рукопись не удалось выявить ни в одном из архивов (возможно, эта часть не была написана).

Характеризуя содержание работы, следует отметить несколько значимых моментов. Во-первых, внутри глав материал выстраивается то по хронологическому, то по проблемному принципу. Во-вторых, несмотря на то, что большинство авторов — археологи и рассматривается каменный век, очень широко привлекались этнографические материалы, в большинстве глав на их основании построено все изложение. В-третьих, все авторы ссылаются на работы зарубежных коллег, причем не критикуя их, как было принято в советское время, а поддерживая их идеи. В-четвертых, некоторые главы содержат списки иллюстраций и пометки в тексте, где они должны быть помещены. Все иллюстрации были взяты из опубликованных работ, часто иностранных. Обращает на себя внимание также тот факт, что отдельные главы характеризует авторский стиль подбора материала и его изложения. Сохранившиеся рукописи создают представление не об одной работе, написанной коллективом автором, а об отдельных маленьких произведениях.

Работа над рукописью велась в течение всего 1939 г. Первоначально был определен круг авторов, которые могут быть привлечены к работе[39]. Им было поручено написание проспектов отдельных глав. Подготовленные авторами проспекты разделов[40] были предоставлены на утверждение редакции общего проекта, которая внесла в них коррективы. Так, в письме Е. Ю. Кричевского Т. С. Пассек от 20 марта 1939 г. читаем:

> Дорогая Таня!
>
> Посылаю тебе проспект «Истории первобытной культуры».
>
> Ты заметишь, что по сравнению с твоим проспектом главы VII здесь есть некоторые изменения. Они в основном сводятся к расширению содержания в следующих направлениях:
>
> в твою главу включаются все вопросы докерамических (следующее слово неразборчиво. — *О. С.*) (по материалам палеолита и современных докерамических племен),
>
> все построение должно быть увязано с развитием способов приготовления пищи (жарение, копчение и пр., варка с раскаленными камнями, варка в сосудах…).
>
> Мне кажется, все эти расширения улучшают дело[41].

По утвержденным проектам были написаны тексты глав объемом примерно в один печатный лист. Работа над ними давалась авторам нелегко (так, например, Е. Ю. Кричевский писал: «Я сижу над “Ист. перв. культуры” и проклинаю день и час ее рождения»[42]).

К концу 1939 г. рукописи были сданы редакции: так, на рукописи главы «Возникновение гончарства» рукой Т. С. Пассек поставлена подпись и написано «27/XI 39 г. (1 экз. Отослано в ИИМК П. П. Ефименко)»[43], на рукописи главы «Приручение животных и первобытное скотоводство» поставлена дата «14/XI 39 г.»[44], подобные пометки есть и на других рукописях.

Таким образом, к концу 1939 г. был подготовлен обобщающий труд по истории первобытной культуры. Но в свет он не вышел ни тогда, ни позднее. Эта же судьба постигла и другие коллективные монографии, подготовленные сотрудниками ИИМК. Каким образом работы по самой перспективной теме, подготовленные ведущими специалистами и обещавшие славу своим создателям, оказались

забыты наукой, остается загадкой. Непонятно к настоящему времени и то, сколько еще таких фундаментальных, но не опубликованных сочинений хранят архивы.

---

[1] См., например: *Аникович М. В.* Проблема определения археологии как науки в советской археологической литературе 30—60-х гг. // История археол. исслед. Сибири. Омск, 1990. С. 5—31; *Ганжа А. И.* Историография проблемы «археологическая культура» в отечественной науке: Дис. … канд. ист. наук. Киев, 1988; *Лебедев Г. С.* Опыт периодизации отечественной археологии // Проблемы истории отечеств. археологии. СПб., 1993. С. 2—4; *Он же.* История отечественной археологии, 1700—1971 гг. СПб., 1992.

[2] *Формозов А. А.* Русские археологи до и после революции. М., 1995. С. 58.

[3] *Платонова Н. И.* М. И. Артамонов — директор ИИМК // Археол. вести. № 6. СПб., 1999. С. 469.

[4] Краткое изложение доклада см.: Вестник древней истории. 1939. № 2. С. 122—129.

[5] См.: *Артамонов М. И.* Первобытное общество в свете новейших археологических открытий // Сов. наука. 1940. № 4; *Он же.* Некоторые вопросы древней истории СССР // Вестн. АН СССР. 1939. № 4.

[6] *Артамонов М. И.* Первобытное общество… С. 179—180.

[7] О жизни и деятельности М. И. Артамонова см.: *Столяр А. Д.* Триада жизнедеятельности М. И. Артамонова // История и культура древ. и средневеков. о-в: Сб. ст., посвящ. столетию со дня рожд. М. И. Артамонова. Сер. Проблемы археологии. Вып. 4. СПб., 1998. С. 7—32; *Он же.* Потаенная глава истории советской археологии: К столетию со дня рождения М. И. Артамонова // Ист. ежегодник. Омск, 2000. С. 188—193; *Платонова Н. И.* Указ. соч.; *Тихонов И. Л.* Археология в Санкт-Петербургском университете: Историогр. очерки. СПб., 2003. С. 189—204.

[8] Об обстоятельствах создания работы см.: *Платонова Н. И.* Указ. соч. С. 472—473.

[9] В 1956 г. на его основе были сделаны «Очерки по истории СССР».

[10] См.: *Платонова Н. И.* Указ. соч. С. 475—476.

[11] Эта работа в переработанном виде вышла в 1951—1954 гг. в двух томах под названием «История культуры Древней Руси».

[12] Подробнее о реорганизации ГАИМК в 1930 г. см.: *Генинг В. Ф.* Очерки по истории советской археологии: У истоков формирования марксист. теорет. основ сов. археологии, 20-е — первая половина 30-х гг. Киев, 1982. С. 51—52.

[13] См.: Архив ИИМК РАН, ф. 2, оп. 1, д. 15, л. 24—25.

[14] Подробнее об этой группе см.: *Жук А. В., Михалева Т. В.* ИКС по записям М. П. Грязнова // Ист. ежегодник. Омск, 2000. С. 86—88; *Жук А. В.* Дебют ИКСа // Четвертые Исторические чтения памяти М. П. Грязнова. Омск, 1997. С. 43—46; *Писаревский Н. М.* Изучение истории ранних скотоводческих обществ степи и лесостепи Евразии в советской археологии середины 20-х — первой половины 30-х гг.:

Автореф. дис. … канд. ист. наук. Кемерово, 1989; *Пряхин А. Д., Писаревский Н. М.* М. П. Грязнов и разработка истории ранних скотоводческих обществ в группе по истории кочевнического скотоводства ГАИМК, 1930—1939 гг. // Ист. чтения памяти М. П. Грязнова. Ч. 1. Омск, 1987. С. 27—29. (Тезисы докладов на заседаниях группы и заметки, сделанные М. П. Грязновым по ходу обсуждений, хранятся в архиве Музея археологии и этнографии Омского государственного университета.)

[15] Рукопись хранится в: Архив ИИМК РАН, ф. 2, оп. 2, д. 1671. Близкое к тексту переложение содержания, сходное по объему, см.: Архив ИА РАН, ф. Н-Арх, д. 456.

[16] См.: Архив ИИМК РАН, ф. 312, д. 835, л. 79—80.

[17] См.: Там же, л. 59—78.

[18] Там же, д. 836, л. 7.

[19] Там же, д. 106, л. 17.

[20] Там же, л. 17 об.

[21] См.: Архив ИА РАН, ф. Р-2, д. 462, л. 1.

[22] См.: Там же, л. 23—65.

[23] См.: Там же, л. 66—93.

[24] См.: Там же, л. 94—140.

[25] См.: Там же, ф. Р-2, д. 462, л. 146—193; Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 328.

[26] См.: Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 333.

[27] См.: Архив ИА РАН, ф. Р-2, д. 66.

[28] См.: Там же, ф. Р-2, д. 64; Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 314.

[29] См.: Архив ИА РАН, ф. Р-2, д. 9; Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 334.

[30] См.: Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 53.

[31] См.: Там же, д. 315.

[32] См.: Архив ИА РАН, ф. Р-2, д. 210; Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 317.

[33] См.: Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 332.

[34] См.: Архив ИА РАН, ф. Р-2, д. 462, л. 194—223.

[35] См.: Там же, ф. Р-2, д. 462, л. 224—239; Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 319.

[36] См.: Архив ИА РАН, ф. Р-2, д. 462, л. 241—286; Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 335.

[37] Совместно с Н. А. Мальцевой, см.: Архив ИА РАН, ф. Р-2, д. 462, л. 286—403.

[38] См.: Там же, ф. Р-2, д. 462, л. 404—436; Архив ИИМК РАН, ф. 35, оп. 2, д. 329.

[39] Затем авторский коллектив претерпел изменения. Список первоначально запланированных авторов хранится в Архиве ИИМК (ф. 312, оп. 1, д. 835, л. 90—93).

[40] Проспекты см.: Там же, л. 38—78, 129—148.

[41] Архив ИА РАН, ф. 11, д. 97, л. 38.

[42] Там же, л. 37.

[43] Там же, ф. Р-2, д. 562, л. 34.

[44] Там же, ф. Н-Арх, д. 65, л. 1.

Д. Н. Федорова

ЖАН-МАРИ ЛЕ ПЕН И НИК ГРИФФИН: ДВА ЛИКА СОВРЕМЕННОГО НАЦИОНАЛИЗМА (1990-е)

Национализм — одна из самых влиятельных политических идеологий Новейшего времени. Можно с уверенностью сказать, что «национальный» — это новый тип социальной организации человечества, пришедший на смену религиозному и династическому. На протяжении более чем ста лет (середина XIX — вторая половина XX в.) эта идеология успешно конкурировала с либерализмом и социализмом. В период «холодной войны» национализм был оттеснен на периферию, и стало казаться, что в недалеком будущем он окончательно сойдет с исторической сцены, однако на рубеже тысячелетий националистические идеи вновь обнаружили свой мобилизационный потенциал, и уже в соответствии с базисным принципом национализма (совпадение национально-культурных и государственно-политических границ) развернулся очередной тур перекройки карты мира.

Привлекает внимание тот факт, что европейские националисты, обычно отправлявшиеся в политической практике от крайне правой идеологии, с 1990-х гг. повели себя совершенно по-особому (одни назвали это ренессансом национализма[1], другие — трансформацией и фашизацией идеи антиглобализма[2], третьи — подъемом правого популизма[3]), но однозначно взрыв популярности крайне правого движения в Великобритании, Франции, Австрии, Швейцарии и других странах неизбежно связывают только с внешними факторами: так, авторитетный немецкий исследователь современных популистских политических движений Ш. Ангенендт и многие другие (историки-политологи К. Гаджиев, Г. Махачев, Б. Ключников, А. Бузгалин, С. Модестов и др.) называют иммиграцию и рост преступности в качестве основных причин и факторов усиления позиций крайне правых, т. е. представляют это явление в виде прямой рефлексии на внешние раздражители в виде «черных»

© Д. Н. Федорова, 2008

и «азиатов»[4]). Очевиден дефицит анализа националистических движений как неотъемлемой части современной культурно-исторической эпохи, носителей особых идей, не раскрыты глубинные причины и ход маргинализации или элитизации движений. В лучшем случае современный национализм рассматривается в контексте имперсональных процессов «глобальной экономики» и «глобальной культуры» — как попытка «выработать гуманистическую альтернативу дегуманизации общественной жизни, которую несет с собой век глобализации и мультикультурализма» (В. Малахов)[5]. А вообще, на первом плане — характеристика партий с точки зрения политологического анализа прокламаций и результатов выборов без обращения к области интеллектуального конструирования новых идей и взаимодействия с символической гранью общества.

Политическая культура вообще в гораздо большей степени, чем культура академическая, обусловлена исторической ментальной системой (о чем, кстати, заявляет британский историк и философ Т. Нейрн[6]). В политической культуре, особенно националистической, всегда сильнее, непосредственнее, эффективнее роль мотиваций символических, роль мифологического сознания эпохи. С этой точки зрения было бы небезынтересно подойти к политической истории с некоторыми новыми вопросами, исходящими из концепта исторической ментальной системы, на что и нацелено данное исследование.

Объектом исследования в данном случае могут служить крайне правые движения Великобритании и Франции — Британская националистическая партия (БНП) Ника Гриффина и Национальный фронт (НФ) Жан-Мари Ле Пена.

Современная интеллектуальная история, с позиций которой освещение данной проблемы представляется особенно эффективным, в действительности имеет дело с различными пластами сознания, как массового, так и индивидуального. Н. Гриффин и Ж.-М. Ле Пен, лидеры и идеологи движений, являют собой два лика современного политического национализма, две различные интеллектуальные траектории (маргинализация, элитизация) и могут интерпретироваться как отражение/следствие системного социального конфликта.

Наше понимание интеллектуальной истории близко к концепции томских историков-методологов и их руководителя Б. Г. Могильницкого (интеллектуальная история есть область гуманитарных наук, и прежде всего истории, нацеленная на изучение человеческого сознания, его различных уровней и форм в определенные исторические эпохи[7]) и концепции представителя англосаксонской школы Д. Келли, определяющего данное междисциплинарное поле исследования как историю идей, историю общественной мысли, человеческого духа, идеологий в современных понятиях менталитета или культурной памяти[8].

В своем осознании явления национализма мы исходим из концепта В. Коротеевой, которая говорит о национализме как о «совокупности идеологий и политических движений, использующих в качестве символа понятие “нация”»[9]. Миф о нации совершенно определенно является частью ментальной системы, конструктом, отвечающим в Европе за «запрос на различие»[10] одной ментальной системы от другой, причем в контексте данных рассуждений мы не ставим перед собой задачу особо вдаваться в понятие «нация» и ее происхождение, так как это может вылиться в бесконечный обзор различных историографических традиций. Необходимо лишь условно обозначить собственные «привязанности»: миф о нации — это миф о существовании особой общности, объединенной биологическим или культурно-историческим происхождением, а также государством, в рамках которого она реализуется (такое вот, как ни парадоксально, примордиалистски-конструктивистское видение).

Данный миф существует и трансформируется в особых горизонтах человеческого бытия. Согласно концепции В. А. Бабинцева, основными элементами ментальной системы выступают «рациональный и символический горизонты», где «первый является областью идей, второй — мифов»[11] — в лосевской интерпретации мифа. В этом смысле современные крайне правые интеллектуально вписаны именно в такую конфигурацию пространства (рациональный горизонт создается в плоскости идей Тацита, Бенуа, Чемберлена, а на современном этапе — Ле Пена и Гриффина: идеи глобализации, мультикультурализма, новой формы национализма,

обоснование концепта нового издания исламского джихада в Европе, символические же горизонты — миф о локомотивности европейцев, их особой культурной одаренности, миф о нации — служат контекстом, почвой для первого горизонта). Горизонты находятся в прямой зависимости друг от друга (как, условно говоря, фрейдовское подсознательное и бессознательное), но рациональный горизонт существует и обновляется именно за счет символического, а не наоборот. Однако, как нам представляется, следует учитывать и вертикаль ментальной системы — конкретно-историческую (опять же условно — как фрейдовское сознательное), проходящую через оба единых, но разнонаправленных, как шоссейная дорога, горизонта: это само общество, несущее в себе коллективное бессознательное и усваивающее идеи интеллектуалов, его состояние, выражающееся в конкретно-исторических обстоятельствах: миграции, революции, крах Берлинской стены и пр. (простите за несколько вольную интерпретацию, — как фонари и регуляторы на шоссе человечества).

Способом существования ментальной системы является *диалог элементов*, и способность включиться в эффективный диалог имеет жизненную важность для единичного интеллекта. В дальнейшем данный тезис будет необычайно важен.

После Второй мировой войны в Англии и Франции возникает некое напряжение в области осуществления эффективного диалога. Миф о нации еще в XIX в. породил идеологию либерализма, мессии-демократии, но XX в. внес свои изменения, в результате которых Великобритания, например, не могла больше оставаться замкнутой страной. Уже в начале века, с началом Первой мировой войны, Англии дали понять, что она не является больше главенствующей фигурой на европейской сцене. Пришло другое время, когда политика «блестящей изоляции» стала бессмысленной. Великобритания оказалась перед неизбежной перспективой активного диалога с другими, включая свободу иммиграции. Для Франции проблема экономической миграции стала наиболее фрустрирующей. Если рациональный и символический горизонты были способны взаимодействовать и воспроизводить все новые и новые идеологии, то конкретно-исторический (социально-экономическая,

политическая ситуации на внутреннем и международном уровнях) не смог создать условия для «подпитки» данных процессов.

Отсюда внутренний конфликт, поиск «регулировщика» и массовый «националистический психоз»[12] (националистическая идеология служит здесь как опиум для больного, дающий мгновенное облегчение, так как национализм мгновенно успокаивает «мечущуюся» в конвульсиях область символов и мифов), причем психоз в его крайних, экстремистских формах, находящий выход в беспрецедентном голосовании на выборах. Именно здесь и появляется пресловутый «авторитарный синдром» (понятие, разработанное еще социологом франкфуртской школы Теодором Одорно). Н. Майер, суммируя результаты выборов 1985—1997 гг., утверждает, что поведение избирателей-лепенистов отражает авторитарный синдром («хотя большинство авторитарных этноцентристов не голосовало за НФ, но почти все избиратели НФ являются таковыми»[13]). Об особом европейском, британском в частности, состоянии «поиска постимперской идентичности» пишет и М. А. Липкин, указывая на то, что особый националистический синдром действительно имеет место быть на современном этапе и выражается он в изменениях и в языке, его восприятии, в преподнесении истории, литературе, бизнес-подходах, внешне- и внутреннеполитическом дискурсах[14].

Именно с середины 80-х гг., когда французский Национальный фронт во главе с Жаном-Мари Ле Пеном добился первых больших успехов, правые популистские партии превратились в Европе в константные политические величины. Во многих странах на выборах на национальном уровне они набирают теперь 10—20 % голосов и представляют, таким образом, серьезную конкуренцию для парламентских партий[15]. Левые идеологии, обещавшие толерантность и социальную справедливость, исчерпали себя, замкнувшись в своих правительственных кабинетах, утратили связь со своими избирателями именно в тот момент, когда чувство европейской национальной идентичности теряется на пороге новой эры континентальной интеграции[16]. Тут еще и новая волна в 70—80-е гг. неорганизованной иммиграции из Афганистана и курдской части Ирака, воюющего Магриба и субсахарной Африки. А с момента

завершения «холодной войны», по мнению А. Владиславлева, так и не возникает ни одна более-менее убедительная новая идеология[17], в то время как негативное влияние глобализации и политической интеграции Европы ощущается все сильнее. Символический горизонт все конвульсирует, и та часть общества, которая чувствуют себя оказавшейся на обочине этих процессов, сегодня отвечает на это своим «нет» политическому центру, и область рационального переполняется идеологиями умеренных правые и крайне правых партий.

Казалось бы, все довольно просто, но все-таки почему тогда правые окончательно не пришли к власти, скажем, во Франции в 2002 г.? Страх перед повтором гитлеризма? Укоренившиеся институты демократии? Разность исторических обстоятельств? А. Гитлер уже далек и не так страшен. Демократия тщедушна (вспомним хотя бы Ирак). Разница, пожалуй, не столь и существенна… Вариант ответа содержится в книге современного французского философа А. Глюксмана «Достоевский на Манхэттене», в которой автор размышляет о таком общественном явлении, как нигилизм, пронизывающий современное общество. Многие доводы ученого несомненно спорны, но он пишет о том, что с распадом биполярной системы и до того нигилистическое общество стало еще более хаотичным и безосновным в своих пристрастиях: «Ничто не гармонизирует и не регулирует смешения идей и чувств, где бурлят самые разные и самые противоречивые “приверженности”: национализм, интернационализм, атеизм, мистицизм, анархизм, авторитаризм… в подобной мешанине безапелляционных убеждений все пристрастия XIX и XX вв. находят своего приверженца». И единственное, что может как-то сплотить общество, — это, по Фрейду, то, что «общество держится на общей вине, на совершенном сообща преступлении»[18].

Получается, что активное и пассивное нигилистическое насыщение социальных структур оказывается более явным, нигилизм создает особые сплоченные преступные, ксенофобские, экстремистские, неофашистские организации[19], такие как БНП, способные существовать и функционировать несмотря ни на что. Таким образом, само нигилистическое общество, не способное создать ус-

ловия для осуществления полноценного диалога, конструирует новые интеллектуальные структуры (по-новому обрамленные) из собственной же нигилистической среды, и эти структуры, вступая в диалог, но будучи искусственно созданными «на злобу дня», не являются имманентно присущими всему обществу и становятся неприживающимся имплантатом. И, возможно, чем больше общество нигилистично, тем легче прижиться новой структуре (она лишь капля в море), и наоборот.

Ж.-М. Ле Пен во Франции является частью необыкновенно плюралистичного (и одновременно более однородного, ведь за огромным количеством дроблений уже не видно частностей) общества как в частной, так и в политической сфере, сам являясь «образом плюрализма» и соответственно будучи способным инкорпорироваться и успешно существовать в обществе-нигилисте, на правах интеллектуала начинает вступать в довольно конструктивный диалог с обществом, итог которому — президентские выборы 2002 г. Он сумел так искусно наладить этот диалог, что маргинальность для него, нового представителя интеллектуальной политической элиты, стала делом прошлого. Обаяние личности было настолько велико (так, депутат парламента Янн Пиат в своей работе, опубликованной в 1991 г., писал: «Когда говорит Ле Пен — все молчат; когда Ле Пен принимает решение — никто не рискует прошептать малейшее возражение»[20]), что в 1990-е гг. он сумел как заправский кукловод потянуть все ниточки, движущие настроениями общества.

В начале 1990-х гг. основное внимание в своих прокламациях он уделяет вопросам нации, отрицанию собственных расистских взглядов. На данном этапе, по мнению Ш. Ангенендта, ультраправые умело играют на страхе иммиграции и опасениях своих избирателей по поводу глобализации для собственной выгоды[21], а конкретно — для реализации своих антимондиалистических (антиинтернациональных, антикоммунистических; удивительно, но даже после распада СССР неприязнь и ненависть к бывшим коммунистам остались) и антиправительственных положений (вполне понятно, что правящее, оппонентное Национальному фронту правительство Жака Ширака являлось препятствием для ультраправых сил, а нейтрализовать всех оппонентов, могущих вос-

препятствовать диалогу, в данном случае — шаг необходимый). После 1999 г. программа НФ меняется в сторону от большей теоретизации идей наций к большему вниманию к иммиграции как социальной и экономической проблеме. Кроме того, отношение к глобализации, интеграции (одним из феноменов коих и является иммиграция) становится более умеренным: «Глобализация — есть вполне конкретный феномен конкретной эпохи, а не некий итог развития человечества. Он связан с техническим развитием и заметным увеличением народонаселения, — говорит лидер "фронтистов" и добавляет при этом: к этому феномену можно относиться двояко. Можно воспринимать его критически и осторожно, как это делают люди вроде меня»[22] — еще одна игра на страхе слияния культур и потери идентичности!

Что касается т. н. исламского фактора, присутствие которого напрямую разрушает различные национальные мифы, то Ж.-М. Ле Пен в первую очередь серьезно демагогизируют не только вокруг количества мусульман (внешний фактор), но и подоплеки самого ислама, содержащего в себе угрозу мирового распространения и подавления культуры «неверных» (прямое воздействие на область символического): «Покоящийся, по образцу марксизма, на диалектическом противопоставлении между дар-ал-арбом, территорией, где происходит священная война против неверных (джихад) и дар-ал-исламом, завоеванной территорией, где действует закон Магомета, ислам характеризуется этническим постоянством с унифицированной стороной социальных норм и отношений… которые вовсе не соответствуют нашей цивилизации, нашему пониманию положения человека, нашим юридическим традициям»[23]. Однако в отношении мусульман-французов, являющихся неотъемлемой частью общества, Ж.-М. Ле Пен особо критично не высказывается (толерантные лозунги и осторожные высказывания), что позволяет ему спокойно дрейфовать в поле конкретно-исторической вертикали (не случайно П. Мильза пишет, что НФ «играет отныне роль партии недовольных или прибежища отчаявшихся, которую долгое время удерживала ФКП»[24]).

И уже на парламентских выборах в 1998 г. Национальный фронт получил 14 %, в 2002 г. в первом туре скандально знамени-

тых французских президентских выборов Ж.-М. Ле Пен получил рекордное количество голосов — 17,02 %. Вот так, благодаря умелому использованию конкретно-исторической ситуации, умению сгладить противоречия между символическим и конкретно-историческим горизонтами путем актуализации особой идеи деиммиграции и социально-экономических преобразований, бывший маргинал в политической культуре, недавний пужадист и одиозно ультраправый Ж.-М. Ле Пен смог собрать воедино всех «неопределившихся» и элитизироваться.

В Великобритании же общество по своей сущности более структурированное и устойчивое к тотальному распространению плюрализма, но и более противоречивое. Если политический спектр ограничивается в основном двумя основными партиями, то, например, социолог М. Штерин пишет о необычном религиозном плюрализме. «Мягкость» английского религиозного плюрализма проявляет себя в том, что здесь спокойно уживаются официально признанные государством исторические церкви и неформальные, зачастую весьма эксцентричные новые религиозные течения. В целом, современной Англии не свойственны жесткая межконфессиональная конкуренция и жесткий антагонизм, как это происходит в других странах. Здесь практически отсутствуют как антиклерикализм (как, например, в некоторых католических странах Европы), так и чрезмерный религиозный энтузиазм (какой можно обнаружить в некоторых слоях американского общества)[25].

В то же время налицо удивительный парадокс терпимости к различного рода экстремизмам (так, П. Мильза, ссылаясь на исследования по истории британского фашизма, констатирует, что Британия — единственная демократичная страна в мире, где «экстремисты всех мастей могут циркулировать свободно, говорить и делать почти все, что пожелают, и где никогда экстремистская идеология не воспринималась всерьез значительной фракцией социального корпуса»[26]). Кроме того, как наиболее толерантная страна в Европе Англия долгое время активно поддерживала иммиграцию. Фозиа Бора, редактор регулярно выходящей в Англии мусульманской газеты «Q-News», говорит: «Британия — это очень хорошее место для того, чтобы быть здесь мусульманином. Здесь

существуют традиции религиозной и интеллектуальной свободы». Ее словам вторит доктор Заки Бадави, один из активистов британских мусульман: «Британия — лучшее место в мире, чтобы быть мусульманином»[27].

При условии довольно консервативного подхода к частной жизни получается несколько причудливая картина. Ник Гриффин, лидер Британской националистической партии, в своем интеллектуальном творчестве, не будучи олицетворением самого нигилистического британского общества, вынужден вступать с ним в диалог. Но разве возможен диалог между разноязыкими? Н. Гриффин говорит о создании «нового человека», человека с твердыми эндогамными ориентирами: «Современной Британии нужен новый человек, человек, который бы нес в себе традиции старой доброй Англии, был истинным гражданином своей страны, способным защищать интересы своей нации и показать мусульманам, где раки зимуют»[28]. Особое значение имеет отсутствие в рядах БНП особого харизматичного лидера такого типа, как, например, О. Мосли (об этом, в частности, пишет Д. Соломос[29]).

Конкретно-историческая вертикаль оказалась слишком противоречивой (общество нигилистично, довольно пассивно, «третий путь» Э. Блэра уже прочно утвердился в сознании, а лозунги слишком резки и опасны для имиджа той же старой, доброй Англии, самой демократичной страны мира), и извечное «чужой среди своих, свой среди чужих» стало для его политики своего рода эпитафией. Британские правые стали маргиналами и, как умирающий волк, из последних сил вынуждены злобно обороняться откровенно ксенофобскими лозунгами: «Долой всех иммигрантов! Их надо выгнать из нашей страны! Отобрать все и вышвырнуть!»[30] Это при всей чопорности и политкорректности как главных принципах социально-политического существования британского общества. Итогом этого стал неожиданный успех БНП в 2002 г. на местных выборах, кандидатам которой досталось три места в Бернли, а в Олдеме им отдали свои голоса более 27 % проголосовавших. Аналитики и правозащитники немедленно отреагировали на это событие, назвав успех БНП «серьезным ударом»[31] по отношениям между этническими общинами района (Олдем в то время был аре-

ной ожесточенных столкновений на расовой почве). Но выборы — лишь местные. На общем уровне он так и остался одиозным маргиналом, а в 2004 г. стремительно скатился вниз со своих позиций даже на местном уровне. Британский Базаров.

Что ж, несомненно, крайне правая и националистическая идеологии были и остаются неотъемлемой частью нашего существования: человек психо-физиологически слишком сложно устроен, чтобы позволить разрушить символическое пространство своего существования (как бы ни была неотвратима глобализация, как бы ни давили страхи и вина за тоталитарное прошлое ряда европейских стран). Значение и сила политических националистов состоит в том, что они обращаются к бессознательному и подсознательному «я», аккумулируют в своих прокламациях символическую плоскость сознания европейского человека, заставляя его биться в поисках альтернатив. Отсюда успех крайне правого популистского движения, ведь исторической ментальной системе не суть важно, демократ или нацист, интеллектуал или обыкновенный популист покушается на символические устои: толпа XX и XXI вв. все равно выбирает то, что подходит к ее ментально-мифологическому мировоззрению.

Данная статья — не предостережение или пророчество, а попытка понять психологическое состояние европейского общества, возможные альтернативы его развития. Кто знает, может сегодняшняя популярность неоконсерватизма, национализма, антимондиализма, мультикультурализма приведет к еще более масштабным (необязательно по своей одиозности) проектам, чем проекты 20—30-х гг. XX в. (нацистские, коммунистические, фашистские — в общем, тоталитарные). Может, такая ситуация — пролог к новой политической «моде», тотальной, брутальной, резконациональной? И не только в Европе, но и в России, ведь у нас ситуация во многом сходна.

---

[1] См.: *Владиславлев А.* Партии там, партии тут // Свобод. мысль — XXI. 2003. № 1. С. 7—17.

[2] См.: *Бузгалин А.* Призрак «антиглобализма» // Там же. С. 33.

[3] См.: *Milza P.* L'Europe en chemise noire: Les extremes droites en Europe de 1945 a aujourd'hui. Fayard, 2002. P. 7.

[4] См.: *Ангенендт Ш.* Иммиграция и правый популизм: Сравнит. анализ ситуации в европ. странах [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.deutschebotschaft-moskau.ru/ru/bibliothek/internationale-politik/2003-02/article09_p.html.

[5] См. об этом: *Малахов В. С.* Национализм как политическая идеология. М., 2005.

[6] См.: *Nairn T.* Faces of Nationalism: Janus Revisited. L., 1997. P. 12.

[7] См.: *Николаева И. Ю.* Проблемы интеллектуальной истории в современной американской историографии // Методол. и историогр. вопр. ист. науки. Вып. 19. Томск, 1990. С. 61—62.

[8] См.: *Kelley R. D.* Prolegomena to the Study of Intellectual History// Intellect. News. 1996. № 1.

[9] *Коротеева В. В.* Теории национализма в зарубежных социальных науках. М., 1999. С. 132.

[10] См.: *Малахов В. С.* Указ. соч. С. 12—13.

[11] *Бабинцев В. А.* Маргинал, или Основной вопрос интеллектуальной истории // Imagines Mundi: Альм. исслед. всеобщ. истории XVI—XX вв. № 3. Интеллект. история. Вып. 1. Екатеринбург, 2004. С. 14.

[12] См. об этом: *Betz H.-G.* Radical Right-Wing Populism in Western Europe. N. Y., 2001. P. 6—10.

[13] Цит. по: *Milza P.* Op. cit. P. 245.

[14] См. об этом: *Липкин М. А.* XXI в. по Гринвичу: Британия в поисках постимперской идентичности // Национализм в мировой истории / Под ред. В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана. М., 2007. С. 122—143.

[15] См.: Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics: Comparative European Perspectives / Ed. by R. Koormans, P. Statlan. Oxf., 2000. P. 422.

[16] См. об этом: *Milza P.* Op. cit. P. 10.

[17] См.: *Владиславлев А.* Указ. соч. С. 17.

[18] *Глюксман А.* Достоевский на Манхэттене. Екатеринбург, 2006. С. 106.

[19] См.: Там же. С. 115—116.

[20] Цит. по: *Milza P.* Op. cit. P. 235.

[21] См.: *Ангенендт Ш.* Указ. соч.

[22] *Дугин А. Г.* Интервью с президентом Национального фронта Жан-Мари Ле Пеном, главой блока европейских правых в Европарламенте, Сэн-Клу, ноябрь 1991 г. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.artogaia.org.ru/forums/messages/1113/1318.html.

[23] Le Pen J.-M. 300 mesures pour la renaissance de la France [Electronic resource]. Http://www.frontnational.com/doc_id_immigration.php.

[24] *Milza P.* Op. cit. P. 233.

[25] См. об этом: *Штерин М.* Религиозный плюрализм и новые религии в Англии // Индекс. 2000. № 11. С. 13—14.

[26] *Milza P.* Op. cit. P. 313.

[27] Цит. по: *McDowall D.* Religion in Britain // Britain in Close-up: An In-depth Study of Contemporary Britain. L., 2001. P. 176.

[28] Цит. по: Fear of Being Called a Rasist // Voice of Freedom. 2005. March. P. 3.

[29] См. об этом: *Solomos J.* Race and Racism in Britain. Basingstoke; N. Y., 2003. P. 316.

[30] Лидера британских националистов арестовали за неосторожное интервью [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://media.topping.com.ua/news/sosiety/2004/12/15/447648.html.

[31] См.: Там же.

С. С. Беляков

КРИТИКА ГЕОПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗУМА: А. Г. ДУГИН И ЕВРАЗИЙСТВО

В современном мире необходимость осваивать колоссальный объем информации неизбежно порождает поверхностность и дилетантизм. Не только журналисты, но нередко и серьезные философы, политологи, аналитики, а бывает, что и ученые ограничиваются лишь поверхностным ознакомлением с научными и философскими концепциями, часто довольно сложными для восприятия. При таком характере восприятия имеет значение не столько сущность той или иной идеологии, сколько тот комплекс представлений и ассоциаций, что возникает в сознании человека, когда он сталкивается с тем или иным понятием. Допустим, комплекс представлений и ассоциаций, возникающий у человека, когда он слышит слово «коммунизм» или «либерализм», может отстоять достаточно далеко от содержания этих идеологий. В нашем мире важна не идеология, а бренд, не лицо, а маска. Такое положение дел создает парадоксальную ситуацию: философ может легко провести собственные идеи под маской чужой идеологии, практически не рискуя, что его разоблачат. Нет, скорее всего не разоблачат, потому что вникать в смысл будет недосуг. Вся история «евразийства» или «неоевразийства» А. Г. Дугина являет собой яркий пример того, как идеология, выступая под чужой маской, превращается из маргинальной, невостребованной в актуальную и даже популярную. Соответственно и сам идеолог из маргиналов выходит в элиту (интеллектуальную, а то и политическую).

© С. С. Беляков, 2008

Александр Гельевич Дугин занимает в современном российском интеллектуальном пространстве особое место. Человек, не имеющий оконченного высшего образования, стал одним из наиболее известных и цитируемых современных русских мыслителей. Эзотерик, чьи произведения требуют от читателя недюжинной эрудиции и напряженных интеллектуальных усилий, превратился в частого гостя разнообразных ток-шоу и дискуссионных программ. Наконец, личность сугубо маргинальная, поклонник учений не только сложных, эзотерических, но и одиозных европейских мыслителей (Р. Генона, Г. Вирта и др.), чьи труды, казалось бы, могли иметь в лучшем случае академический интерес, уже много лет остается заметной фигурой в современной российской политике. Некогда один из отцов-основателей Национал-большевистской партии, ее главный идеолог, стал советником председателя Государственной думы, а позднее главой Международного евразийского движения, которое пользуется поддержкой Кремля[1]. Более того, в последние годы А. Г. Дугин «стал влиятельной политической силой. И его радикальные идеи о перестроенной антизападной империи все больше накладывают свой отпечаток на внешнюю политику России», — отмечает вице-президент Американского совета по внешней политике Илан Берман на страницах «The Wall Street Journal»[2]. Чем объяснить феномен Дугина?

До конца 1980-х гг. молодой А. Г. Дугин был вполне андеграундным персонажем. Поклонник мистика Юрия Мамлеева, соратник тогда также еще безвестного Гейдара Джемаля, увлеченный идеями европейских эзотериков и мистиков. В 1989 г. А. Г. Дугин выпустил свою первую монографию «Пути Абсолюта». В предисловии к ней говорилось, что эта книга «является беспрецедентной в контексте современной русскоязычной литературы. И не столько по информации, частицы которой могли проявляться разрозненно в трудах ориенталистов, лингвистов, мифологов и т. д., сколько по позиции автора, не имеющей аналогов в пределах русской и советской культуры. Эта позиция может быть определена как “точка зрения интегральной Традиции”, или, иными словами, как тотальный традиционализм»[3]. В своей монографии А. Г. Дугин пропагандировал идеи так называемого т о т а л ь н о г о т р а д и ц и о н а л и з м а, который «возник в 20-м веке в Европе как особая

идеология, ратующая за полный и бескомпромиссный возврат к ценностям традиционной священной цивилизации»[4]. Основоположником тотального (или интегрального) традиционализма был французский мыслитель Рене Генон. Именно его идеи излагал и трактовал А. Г. Дугин в своей книге.

Достаточно привести названия нескольких глав этой работы, чтобы убедиться, насколько далек был А. Г. Дугин от актуальных вопросов того времени: «Метафизика, Абсолют и Трансцендентность», «Принципы и ряды символических чисел», «Крест и слог “ом” в Трибхуване». Излишне говорить, что такого рода книга могла привлечь внимание лишь очень узкого круга людей. Та же судьба постигла и вышедшую вскоре «Гиперборейскую теорию» — книгу, посвященную германскому расисту Герману Вирту. Слишком странными, непривычными были идеи, в них изложенные, слишком далекими от нужд общества казались эти идеи.

В том же 1989 г. происходит важное для А. Г. Дугина событие: он знакомится с известным писателем и главным редактором журнала «Советская литература» Александром Прохановым. А. Проханов предложил молодому эзотерику написать на актуальную тему, применив на практике положения «тотального традиционализма». Вскоре А. Г. Дугин начинает публиковаться на страницах «Советской литературы», а затем становится постоянным автором основанной А. Прохановым газеты «День» (с ноября 1993 г. «Завтра»).

Хотя уже в начале 1990-х гг. А. Г. Дугин приобрел репутацию эрудированного и оригинального мыслителя, он все еще оставался подлинным маргиналом и как философ, и как политический деятель. Его идеи были слишком экстравагантны, непонятны, далеки от общества. Для того чтобы заинтересовать идеями интегрального традиционализма хотя бы часть современной российской политической элиты, А. Г. Дугин должен был найти выход на актуальные проблемы современной России. Если бы А. Г. Дугину не удалось доказать, что эзотерические идеи любезных ему Генона, Эволы, Вирта имеют значение для настоящего и будущего России, его известность вряд ли бы вышла за узкий круг российских и, быть может, европейских правых интеллектуалов-мистиков.

В середине 1990-х А. Г. Дугин обращается сначала к идеологам «консервативной революции», а затем к национал-большевиз-

му, трактуя идеи Эрнста Юнгера, Артура Мюллера ван ден Брука, Николая Устрялова в «геноновском» ключе, стремясь встроить их в эклектичную концепцию интегрального традиционализма[5]. Однако идеология консервативной революции также представляла скорее академический интерес. Не получилось и с национал-большевизмом. А. Г. Дугин стал вместе с Эдуардом Лимоновым идеологом и одним из основателей Национал-большевистской партии (НБП)[6]. Но НБП в то время являла собой вполне маргинальную организацию, а радикальный нонконформизм Э. Лимонова не оставлял шансов когда-нибудь сблизиться с Кремлем. С Лимоновым А. Г. Дугин разошелся достаточно быстро[7].

Для того чтобы выбраться с обочины политической жизни, где он и прозябал вместе с А. Прохановым и Э. Лимоновым, А. Г. Дугину необходима была идея евразийства. Впоследствии А. Г. Дугин так пояснял свое обращение к евразийству: «Евразийцы оказались теми, к кому можно было апеллировать в отечественной истории, для того чтобы выразить по-русски геноновский традиционалистский и консервативно-революционный… дискурс. В отечественной истории политической мысли это самое подходящее. Более всего традиционалистское мировоззрение соответствует евразийству»[8]. Здесь следует сделать отступление.

Евразийство как направление русской историософской и геополитической мысли возникло в начале 1920-х гг. Датой его рождения считается выход в Софии сборника «Исход к Востоку» в 1921 г. Евразийство стало очередной попыткой русской интеллектуальной элиты определить место России и русского народа в мировой истории. Одновременно оно претендовало на то, чтобы стать новой идеологией, способной заменить собой идеологию коммунистическую, на скорый крах которой надеялись евразийцы, а также идеологией, способной стать обоснованием для сохранения целостности Российского государства. Таким образом, евразийцы предложили собственный вариант национальной идеи.

В 20-е гг. XX в. евразийство оставалось достоянием сравнительно небольшого кружка русских интеллектуалов, не находя поддержки даже в среде русской эмиграции. Единственным адептом евразийства в Советском Союзе долгие годы был Л. Н. Гумилев.

Евразийцы оказались чужими и для монархистов, и для либералов-западников, и для большевиков (за исключением так называемой Кламарской группы, от которой отмежевалось большинство евразийцев[9]). В начале 30-х гг. движение распалось.

Однако идейное наследие евразийства оказалось значительным. Некоторые идеи, как, например, концепция «идеократического государства»[10], сложившаяся, очевидно, под влиянием итальянского фашизма, остались в прошлом (уже в работах Л. Н. Гумилева нет ничего подобного идеократии). Другие же, напротив, оказались весьма перспективны. Прежде всего здесь следует назвать центральное для всех евразийцев положение о существовании исторической общности, охватывающей восточно-славянские и тюркские народы Евразии (евразийская нация — у Н. С. Трубецкого[11], евразийский суперэтнос — у Л. Н. Гумилева[12]). С этой же идеей тесно связано евразийское обоснование особого пути России[13].

Резкий рост интереса к евразийству на рубеже 1980—1990-х гг. во многом связан с крахом коммунистической идеологии, на протяжении всего советского периода служившей идеологическим обоснованием объединения народов России в рамках единого государства. Евразийство, с его идеей объединения народов Евразии на основе общей исторической судьбы, общего «месторазвития» и положительной комплиментарности, могло стать новой интегрирующей идеологией для народов России, а в перспективе и СНГ. Именно в постсоветский период евразийство вошло в политический лексикон элит России и ряда государств Центральной Азии. Если в 1920-е гг. евразийство претендовало на то, чтобы сменить большевизм в качестве господствующей идеологии, то в 1990-е гг. об евразийстве вспомнили политики и мыслители, искавшие альтернативу господствовавшему в то время западничеству[14]. Кроме того, евразийство могло хотя бы отчасти послужить «интеллектуальным прикрытием» для «антиамериканского поворота» в политике России, который наметился в 2000 — начале 2001 г.[15]

Обращение к теме евразийства вошло в моду не только в России. В 2000 г. в Астане был открыт Евразийский университет им. Л. Н. Гумилева[16]. На открытии его присутствовали Н. А. Назарбаев и В. В. Путин. П. П. Бородин с подачи Кремля создает Евразийскую партию — Союз патриотов России.

Казалось бы, евразийству суждено большое будущее, но тут оказалось, что в стране практически нет сколько-нибудь авторитетных политологов, философов, историков, продолжающих традиции евразийства. «Последний евразиец» Л. Н. Гумилев не создал сильной научной школы. Правда, Фонд Л. Н. Гумилева время от времени проводит Гумилевские чтения. С 1999 г. выходил интернет-журнал «Евразийский вестник», где публиковались работы людей, разделяющих идеи Л. Н. Гумилева и старших евразийцев. Однако большинство публикуемых материалов носят откровенно публицистический характер. Эти работы в большинстве своем не соответствуют требованиям, предъявляемым к научному исследованию. Они не только не идут ни в какое сравнение с трудами Л. Н. Гумилева, П. Н. Савицкого, Г. В. Вернадского, но и с исследованиями К. П. Иванова и В. Ю. Ермолаева, выходившими в начале 1990-х гг. Влияние этих публицистов как на научную, так и на политическую жизнь приближается к нулю.

Знамя евразийства осталось «бесхозным», когда его решил «подобрать» дальновидный А. Г. Дугин. Сам А. Г. Дугин утверждает, что он познакомился с идеями евразийцев еще в середине 1980-х гг.[17] Однако в его ранних произведениях влияние евразийских идей не заметно. Даже в книге под названием «Мистерии Евразии» евразийству посвящен всего один абзац, при этом нет ни одной ссылки на труды евразийцев[18].

Активно использовать понятие «евразийство» А. Г. Дугин начинает лишь в третьей части своей монографии «Конспирология. Великая война континентов», которая датирована 1991 — началом 1992 г. Причем евразийская тема возникает не в связи с именами учнных-евразийцев, а в связи с конспирологической концепцией Жана Парвулеску, использовавшего понятия «Орден евразийцев» и «Орден атлантистов»[19]. С евразийством концепция Ж. Парвулеску не имеет ничего общего.

В том же 1992 г. А. Г. Дугин начинает издавать журнал «Элементы», который получает подзаголовок «Евразийское обозрение». В тот период понятие «евразийство» фигурировало у А. Г. Дугина чаще всего в связи с трудами Карла Хаусхофера и Карла Шмита, Жана Тириара и Алена де Бенуа — классиков немецкой геополитики, «консервативных революционеров» и европейских «новых

правых»[20]. Ни те, ни другие, ни третьи не имели прямого отношения к русским евразийцам. Однако все это не мешало А. Г. Дугину активно пользоваться самим понятием «евразийство» в своих философско-политологических и геополитических построениях, и постепенно это понятие закрепляется именно за ним. А. Г. Дугин ступает на путь, который в конце концов выведет его к «мейнстриму» российской политической мысли.

В 1990-е гг. А. Г. Дугин постепенно зарабатывал репутацию интеллектуала-националиста, «сложного» и фантастически эрудированного мыслителя, но по-настоящему известен он стал после выхода первой части его монографии «Основы геополитики»[21], выдержавшей несколько переизданий. Именно в ней А. Г. Дугин впервые обратился к трудам евразийцев, главным образом к П. Савицкому и Л. Гумилеву[22]. Но и в этой работе евразийцы заняли достаточно скромное место. К. Хаусхоферу, Х. Макиндеру и К. Шмитту А. Г. Дугин уделил куда больше внимания. Насколько А. Г. Дугин усвоил учение евразийцев, мы увидим далее.

К концу 1990-х гг. А. Г. Дугин, во многом благодаря систематическому использованию понятия «евразийство», приобрел авторитет не только едва ли не ведущего теоретика геополитики в России, но и наследника евразийцев и носителя евразийской идеи. Эксплуатация евразийства вкупе с редкой в наши времена эрудицией и поразительной плодовитостью (А. Г. Дугин — автор около двух десятков монографий и множества статей) создали ему авторитет ведущего «имперского» мыслителя и высокопрофессионального эксперта в вопросах геополитики и политической философии. В 1999 г. он возглавлял секцию (Центр геополитических экспертиз) Экспертно-консультативного совета по проблемам национальной безопасности при председателе Государственной думы. В 2001 г. стал председателем политсовета (лидером) Общероссийского общественно-политического движения «Евразия», впоследствии реорганизованного в Международное евразийское движение. А. Г. Дугин фактически «монополизирует» евразийство: «все эти годы как было евразийство связано со мной, так оно и остается», — с гордостью замечает он[23].

Но является ли «великий теоретик евразийства» (неоевразийства) собственно евразийцем? Сам А. Г. Дугин подчеркивает преем-

ственность своего учения евразийству: «Неоевразийство основывается на идеях П. Савицкого, Г. Вернадского, кн. Н. Трубецкого»[24]. Принимает А. Г. Дугин и наследие Льва Гумилева[25]. Но так ли это на самом деле?

Прежде всего, А. Г. Дугин категорически отвергает научное мировоззрение, в рамках которого работали евразийцы, противопоставляя ему интегральный традиционализм Р. Генона, предполагающий принципиальный отказ от научного постижения материального мира в пользу «сакрального подхода к реальности»[26].

Онтологические представления А. Г. Дугина радикально отличны от научной картины мира, которой придерживались евразийцы. По А. Г. Дугину, мир имеет один исток, но в нем сосуществуют два полюса, два начала[27]. Этот глобальный космологический дуализм в мировой истории проявляется в виде дуализма тайных центров власти (мистическая борьба Короля Мира и Князя Мира), дуализма расового (борьба арктической и гондванической рас), сакрально-географического (дуализм Востока и Запада), геополитического (противостояние т. н. талассократии и теллурократии, т. е. континентальных и морских империй) и конспирологического (противоборство двух всемирных тайных организаций — ордена атлантистов и ордена евразийцев). Ничего подобного нет ни у старших евразийцев, ни у Л. Н. Гумилева.

Само понятие «Евразия» евразийцы и А. Г. Дугин понимают по-разному. Первые включали в него обширный этноландшафтный регион, занимавший большую часть территории бывшего СССР, а также Монголию. А. Г. Дугин включает в это понятие весь евразийский континент. Целью евразийцев являлось укрепление единства народов Евразии, что стало бы предпосылкой процветания Российского государства. Для евразийцев Россия-Евразия была особой цивилизацией, отличной от цивилизации западной. Но ни старшие евразийцы, ни Л. Н. Гумилев не приписывали России эсхатологической миссии и не пропагандировали идею уничтожения прочих суперэтносов (цивилизаций).

Для А. Г. Дугина Евразия (в том числе ее ядро — Россия) должна противостоять Западу (силам атлантизма и талассократии) в грядущей решающей битве (*Endkampf*). Евразийство и атлантизм, теллурократия и талассократия, Россия — воплощение сил конти-

нента, наследница Рима, и Америка — воплощение сил океана, наследница Карфагена, должны сойтись в последней эсхатологической схватке[28]. В статье с характерным названием «Карфаген должен быть разрушен», вошедшей во вторую книгу «Основ геополитики», А. Г. Дугин пишет: «Америка — наш абсолютный враг, Западная цивилизация — смертельна для нашего исторического пути. "Торговый строй", "карфагенский порядок" не совместим с нашим евразийским наследием… Либо мы, либо они»[29]. Для победы в этой борьбе необходимо создание мощной континентальной империи, способной к территориальной экспансии[30].

Победа в этой схватке будет означать не только торжество «суши» над «морем», но и мистическую победу духовного над материальным, Традиции над современной цивилизацией и, в конечном счете, возврат к миру «сакральной», «традиционной» цивилизации. Излишне говорить, что в идейном наследии евразийцев нет ничего подобного.

В настоящее время идеи А. Г. Дугина оказались востребованы: А. Г. Дугин дает идеологическое обоснование антиамериканизму и «третьему пути» России. Надо сказать, что в своих поздних вещах, написанных уже в годы президентства В. В. Путина, А. Г. Дугин более сдержан и осторожен, чем в своих ранних вещах. Он больше не называет себя фашистом, не превозносит СС (как он это делал еще в «Консервативной революции»[31]), избегает чересчур экстравагантных и заумных сентенций, однако его идейный багаж, его взгляд на мир, его эклектичная теория мало изменились. В своих поздних вещах[32] он развивает и популяризирует идеи, впервые выдвинутые в «Путях Абсолюта», «Консервативной революции», «Гиперборейской теории» и других ранних произведениях.

«Политический капитал» евразийства, авторитет ученых-евразийцев А. Г. Дугин грамотно использует в своих целях. Центральную для евразийства идею общности восточно-славянских и тюркских народов А. Г. Дугин не отрицает, но в системе его «интегрального традиционализма» ей отводится очень скромное, третьестепенное место[33]. Таким образом, присвоив идеи и теории евразийства, А. Г. Дугин постарался избавиться от большей части его идейного багажа. Это обстоятельство ничуть не помешало ему

стать «евразийцем № 1», философом, с чьим именем ассоциируется само понятие современного евразийства, хотя классическое евразийство и современное евразийство (неоевразийство) А. Г. Дугина практически не имеют общих точек соприкосновения. Несмотря на то, что Дугин и евразийцы говорят о разных предметах и на разных языках, в глазах современной политической элиты именно он олицетворяет собой евразийство.

---

[1] Достаточно сказать, что в т. н. Высший совет Международного евразийского движения входят министр культуры РФ Соколов, министр культуры Якутии Борисов, советник президента РФ Аслаханов, вице-спикер Совета Федерации Торшин, глава комитета по международным делам Совета Федерации Маргелов и многие другие. Высокопоставленные чиновники в современной России ни в коем случае не посмели бы примкнуть к евразийскому движению, не получив одобрения (а скорее всего, указания) из Кремля.

[2] См.: The Wall Street Journal. 2005. November, 3.

[3] *Дугин А. Г.* Пути Абсолюта. М., 1989 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/putiabs/

[4] Там же.

[5] См.: *Дугин А. Г.* Консервативная Революция. М., 1995 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/konsrev/; *Он же.* Тамплиеры пролетариата: Национал-большевизм и инициация. М., 1997 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/templars/

[6] Идеологическая преемственность НБП историческому национал-большевизму вызывает большие сомнения.

[7] См.: *Дугин А. Г.* Интервью православно-аналитическому сайту Правая.ru, 22 февр. 2007 г. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://pravaya.ru/ludi/451/6742.

[8] Там же.

[9] См.: *Лавров С.* Лев Гумилев: Судьба и идеи. М., 2000. С. 137.

[10] См.: *Савицкий П. Н.* Евразийство как исторический замысел [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.gumilevica.kulichki.net/SPN/spn12.htm; *Трубецкой Н. С.* Идеократия и армия [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.gumilevica.kulichki.net/TNS/tns15.htm; *Он же.* Об идее — правительнице идеократического государства [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.gumilevica.kulichki.net/TNS/tns16.htm.

[11] См.: *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 107.

[12] См.: *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера земли. М., 2004. С. 321—327.

[13] См.: *Гумилев Л. Н.* От Руси до России. СПб., 1992; *Трубецкой Н. С.* Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.gumilevica.kulichki.net/TNS/tns11.htm; *Он же.* Европа и человечество [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.gumilevica.kulichki.net/TNS/tns03.htm.

[14] Под з а п а д н и ч е с т в о м здесь понимается взгляд на Россию как часть Европы, ориентация на интеграцию в европейско-североамериканский мир, подчинение внешнеполитического курса страны достижению этой цели.

[15] «Проамериканский» курс В. В. Путина после событий 11 сентября на время отсрочил этот поворот, но в 2006 г., и в особенности в начале 2007 г. антиамериканизм вновь оказался актуален.

[16] Почетным профессором этого университете является А. Г. Дугин.

[17] См.: *Дугин А. Г.* Интервью православно-аналитическому сайту Правая.ru…

[18] См.: *Дугин А. Г.* Мистерии Евразии. М., 1996 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/mistevr/. Полный электронный вариант, который используется в данной работе, был создан на основе издания 1996 г. Однако, если верить сайту руководимого А. Г. Дугиным издательства «Арктогея», «Мистерии Евразии» датируются 1989 г.

[19] См.: *Дугин А. Г.* Конспирология: Наука о заговорах, тайных обществах и оккультной войне. М., 1993 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/consp/

[20] См.: *Дугин А. Г.* Консервативная Революция…

[21] См.: *Дугин А. Г.* Основы геополитики. Кн. 1. М., 1997 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/osnovygeo/

[22] См.: Там же.

[23] *Дугин А. Г.* Интервью православно-аналитическому сайту Правая.ru…

[24] *Дугин А. Г.* Основы геополитики. Кн. 1…

[25] См.: Там же.

[26] См.: *Дугин А. Г.* Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=9.

[27] См.: *Дугин А. Г.* Гиперборейская теория: Опыт ариософского исследования. М., 1993 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/wirth/gipteor/

[28] См.: *Дугин А. Г.* Парадигма конца // Элементы: Евразийское обозрение. № 9 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=128.

[29] *Дугин А. Г.* Основы геополитики. Мыслить Пространством. Кн. 2 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/osnovygeo/#1-2.

[30] См.: Там же.

[31] См.: *Дугин А. Г.* Консервативная Революция…

[32] См.: *Дугин А. Г.* Философия войны. М., 2004 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1283; *Он же.* Философия традиционализма. М., 2002 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=72; *Он же.* Философия политики [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1188.

[33] См. прил. к его новой работе: *Дугин А. Г.* Философия политики…

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

КОНФЕРЕНЦИИ

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В «ЭПОХУ ПЕРЕВОДОВ»

Конференция «Интеллектуальная культура исторической эпохи» (26—27 апреля 2007 г.)

Для исторического факультета Уральского государственного университета весна — начало лета 2007 г. стали воистину эпохальными: впервые в истории университета ректором был избран гуманитарий — историк, главой правительства Свердловской области также стал выпускник исторического факультета УрГУ. Заметным событием весны 2007 г. стала апрельская конференция, посвященная юбилею франковеда и переводчика, кандидата исторических наук, доцента кафедры новой и новейшей истории Владимира Алексеевича Бабинцева, в июне 2007 г. избранного деканом исторического факультета Уральского государственного университета.

Предысторией конференции послужило важное событие 2006 г., которое подспудно готовилось всей системой мероприятий, проводимых Институтом всеобщей истории по интеграции академической и вузовской науки под руководством академика А. О. Чубарьяна и кандидата исторических наук М. С. Бобковой. Провинция доверилась Москве, и было создано Уральское региональное отделение Российского общества интеллектуальной истории (РОИИ). Екатеринбургский потенциал оказался мощным: пять докторов и одиннадцать кандидатов наук, пять магистров и др. — всего двадцать семь членов Уральского отделения РОИИ. Результатом реальной интеграции Москвы и Екатеринбурга (прежде всего через весенние школы исторического факультета УрГУ) стало новое качество

второй всероссийской конференции Уральского отделения РОИИ «Интеллектуальная культура исторической эпохи» (26—27 апреля 2007 г.), по праву посвященной юбилею В. А. Бабинцева, вдохновителя интеллектуальных штудий исторического факультета УрГУ на рубеже веков.

Прошедшая конференция впечатляет интенсивностью и глубиной интеллектуальной мысли, звездным составом ее участников. Ее открыли наполненные «диалогом со временем» доклады В. А. Кузьмина, ученого секретаря ученого совета УрГУ, доктора исторических наук; Д. В. Бугрова, кандидата исторических наук, декана исторического факультета, избранного в этот день, 26 апреля 2007 г., ректором УрГУ; В. А. Гудова, кандидата филологических наук, декана филологического факультета, директора МИОНа. В содержательной части пленарного заседания прозвучали доклады ряда лучших представителей отечественной исторической науки. Это теоретический и постановочно острый доклад доктора исторических наук заместителя директора ИВИ РАН, председателя РОИИ Л. П. Репиной. Мощно выглядела франковедческая группа: член-корреспондент РАН, заведующий сектором ИВИ РАН П. Ю. Уваров поведал о «необыкновенных приключениях» школы «Анналов» в России, главный редактор журнала «Французский ежегодник» доктор исторических наук А. В. Чудинов дал аналитический обзор истории франковедческих исследований в России в последней трети XX — начале XXI в. Завершающим шел доклад В. А. Бабинцева о Парижских коллоквиумах 2000—2004 гг. по тоталитаризму.

Во всех докладах так или иначе отразилась рефлексия по поводу названия конференции «Интеллектуальная культура исторической эпохи». В докладе кандидата исторических наук председателя Пермского отделения РОИИ М. П. Лаптевой интеллектуальная культура предстала как часть духовной культуры эпохи. Л. П. Репина определила ее как маркер исторический эпохи. В. А. Бабинцев предложил рассматривать интеллектуальную культуру исторической эпохи через формулу немецкого историка Уве Баккеса — «интеллектуальная архитектура ценностных и ориентационных сис-

тем». По ходу дискуссии М. П. Лаптева выразила сомнение, нет ли в этой формуле тавтологии, ибо любая, по ее мнению, ориентационная система несет в себе ценностное начало. В. А. Бабинцев настаивал на необходимости четко разделять ценностные и ориентационные системы. Последние, по его мнению, могут быть абсолютно индифферентны ценностно и при этом глубоко воздействовать на интеллектуальную культуру той или иной исторической эпохи, примером могут служить пространственно-временные представления.

Работа конференции протекала последовательно в рамках трех секций. В первой секции («Интеллектуальная культура исторической эпохи: теоретико-методологическое обоснование и конкретно-исторические феномены»; ведущие — доктор исторических наук О. С. Поршнева, кандидат исторических наук М. П. Лаптева) прозвучал ряд интересных докладов. Доклады доктора исторических наук О. С. Поршневой, доктора исторических наук О. Б. Леонтьевой, кандидатов исторических наук Е. Е. Савицкого и И. Н. Ионова были посвящены историческому знанию и исторической памяти как феноменам интеллектуальной культуры эпохи. Участники секции развернули обсуждение проблем исторической культуры пореформенной России, состояния современной историографии, макро- и микроисторических версий в контексте интеллектуальной культуры глобализирующегося мира.

Одним из дискуссионных вопросов стало определение характера и направленности развития исторической мысли в современной России. И. Н. Ионов обратил внимание на опасность возрождения макроистории в различных версиях имперского дискурса и поучительность латиноамериканского опыта «усвоения» теоретических достижений Запада в рамках постколониального дискурса, в то время как В. В. Керов подчеркнул самостоятельность и оригинальность российской духовной и интеллектуальной традиции и неактуальность для России данного опыта. В ходе обсуждений были высказаны различные точки зрения, демонстрирующие плюрализм исследовательских подходов, необходимость дальнейшего осмысления и теоретико-методологического обоснования понятия «интеллектуальная культура», его соотношения с такими катего-

риями, как историческая эпоха, менталитет, духовная культура, культура.

Второй день конференции открылся работой секции «На “перекрестке” культур: практика исторического перевода» (ведущие — доктор исторических наук В. В. Керов, кандидат исторических наук В. В. Высокова). Порадовало то, что большинство участников конференции были единодушны в семиотических основаниях современной переводческой практики, которые сложились в поле междисциплинарного подхода, в русле «новой исторической науки». В ходе обсуждения докладов констатировалось, что научная теория «перевода» сосредоточилась на основных трудностях интерпретации и характера «переводческого» процесса, обусловливающихся расхождениями в структурах, правилах функционирования языков и культурных кодов разных культур и эпох. Историки освоили семиотический подход через литературоведческий анализ художественных произведений В. Я. Проппа, Ю. Н. Тынянова, М. М. Бахтина и др. Особо был отмечен Ю. М. Лотман, который «открыл» для историков историка Н. М. Карамзина, феномен декабризма. Без сомнения, этот метод требует серьезной историко-филологической подготовки, а эта традиция в значительной степени, как констатировали участники конференции, была утеряна отечественной историографией в советский период.

Самыми сильными докладами в этой секции были доклад заместителя директора Института русской культуры кандидата исторических наук В. И. Байдина, посвященный устно-песенной традиции Урала XVIII в. на примере Кирши Данилова, выступление заведующего кафедрой новой и новейшей истории УрГУ кандидата исторических наук Н. Н. Баранова, проанализировавшего различные временные интеллектуальные контексты бытования «Гуннской речи» кайзера Вильгельма II, видного отечественного китаеведа, доцента кафедры всеобщей истории БашГУ кандидата исторических наук Л. П. Черниковой, остановившейся на практике дословного понимания и восприятия китайских текстов в контексте взаимодействия российской и китайской культур. Порадовали доклады молодых исследовательниц. Ю. В. Ракина осветила

теорию и методику когнитивной лингвистики в свете исторического перевода. Е. А. Грицюк поставила на обсуждение три вопроса: каким образом располагаются границы категорий «я» и «другой»? каковы критерии инаковости, в соответствии с которыми эти границы проводятся? какие процессы обозначает существование именно таких границ для конкретной культуры?

Заключительным аккордом конференции стала работа третьей секции («Элита и маргиналы в интеллектуальной культуре исторической эпохи», ведущие — член-корреспондент РАН П. Ю. Уваров, кандидат исторических наук В. А. Бабинцев). Доклады заведующего кафедрой всеобщей истории Уральского госпедуниверситета доктора исторических наук В. Н. Земцова, члена-корреспондента РАН П. Ю. Уварова, заведующего кафедрой истории России кандидата исторических наук А. Т. Шашкова — блестящий пример интеллектуальной мощи в анализе культурных феноменов. Участники дискуссии выдвинули в качестве перспективной проблему так называемых маргинальных элит и их исторической роли. Следует отметить доклад кандидата исторических наук А. В. Стоговой по гендерной проблематике «Женщины и салоны в интеллектуальной культуре Франции». С интересным докладом о поэте-эмигранте А. Несмелове выступил кандидат исторических наук С. В. Смирнов. Особое внимание привлекло выступление молодого историка кандидата исторических наук С. С. Белякова «Критика геополитического разума: Дугин и евразийство», посвященное анализу траектории «элитизации» маргинала.

Конференция «Интеллектуальная культура исторической эпохи» показала огромный исследовательский и антропологический потенциал интеллектуальной истории, отразила высокий академический уровень отечественной исторической науки, стремление историков из регионов к реальной интеграции в единый цех при сохранении самостоятельности и своеобразия различных подходов. Кроме того, конференция открыла вдохновляющие горизонты для новых исследовательских идей и проектов.

Организаторы этой конференции выдвинули на обсуждение в качестве одной из главных тему «На “перекресте” культур: прак-

тика исторического перевода» отнюдь не случайно. Современный этап глобализации требует интенсивного диалога культур, что предполагает повышение роли перевода (в широком смысле). Д. Р. Хапаева определяет текущий период в развитии современной мысли как «эпоху переводов», убедительно развенчивая объяснение бума переводной литературы в нашей стране «посттоталитарным сценарием» — естественной потребностью гуманитариев ранее закрытых обществ ускоренными темпами преодолеть провинциальную самоизолированность[1]. Неопровержимый в этом смысле аргумент: во Франции, отнюдь не подверженной «посттоталитарному синдрому», бум переводных изданий, наступивший также в начале 90-х гг., протекает значительно интенсивнее, чем аналогичный процесс на просторах бывшей советской империи. В посттоталитарном пространстве роль гуманитарных наук очевидно возрастает. Таким образом, интеллектуальная история сегодня выступает одним из действенных методов и переводческих дискурсов в создании толерантного культурного пространства и формировании тенденций устойчивого развития современного общества.

О. С. Поршнева

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ: УНИВЕРСАЛЬНОЕ И УНИКАЛЬНОЕ

Информация о III Всероссийской конференции Уральского отделения РОИИ, запланированной на весну 2009 г.

Современные историографические практики в западной науке характеризуются высоким уровнем теоретизирования, саморефлексии историков и поиском профессиональной идентичности в ситуации быстро меняющегося мира. Одним из базовых элементов цеховой устойчивости истории как науки несомненно является профессиональная корпоративность и уточнение общего

[1] См.: *Хапаева Д. Р.* Герцоги республики в эпоху переводов: Гуманитарные науки и революция понятий. М., 2005. С. 8—9.

консенсусного поля различных историографических школ, национальных традиций, дискурсивных подходов. Поэтому редакционная коллегия альманаха всеобщей истории XVI—XX вв. «Imagines Mundi», а также Уральское отделение Российского общества интеллектуальной истории предлагают вниманию коллег тему предстоящей третьей всероссийской конференции «Национальные историографические практики: универсальное и уникальное». Проведение конференции намечено на весну 2009 г. на базе исторического факультета Уральского государственного университета (Екатеринбург).

Исходным для инициаторов обсуждения данной проблематики стало положение о том, что история является строгим научным знанием, несмотря на то, что в арсенале историка есть место и риторике, и литературным приемам. Вторым базовым элементом выступает убежденность в возрастании роли гуманитарных наук, и в частности истории, в современном мире. История как особая культурная практика призвана формировать социально ответственного и морально-нравственного человека. Безответственность политических элит в отношении национального и европейского прошлого побуждает историков разных идеологических ориентаций быть терпимей и объединяться в стремлении обрести влияние и значимость в глазах общественности и отношениях с властью. Кроме того, в неклассическую эпоху научного знания пришло осознание того, что история как наука уже по объекту своего исследования (человек во времени) значительно сложнее, чем науки, занимающиеся изучением материального мира. И формирование ее научного аппарата, вероятно, отстает в своем развитии от точных и естественных наук.

Перечисленные выше обстоятельства подталкивают к парадоксальному выводу: история как наука не имеет своей истории. К примеру, самую широкую известность получила работа Т. Куна 1962 г. «Структура научных революций», посвященная изучению истории физики как самостоятельного отдела научного знания. Современная структура истории как науки состоит из следующих отделов: 1) методология истории (концепции), 2) философия

истории (смысл и назначение истории), 3) социология истории (институциональная составляющая истории — кафедры, журналы и т. д.), 4) историография (история изучении конкретных проблем), 5) вспомогательные исторические дисциплины (нумизматика, сфрагистика и т. д.), 6) источниковедение (методика работы с историческими источниками и источниковедческая эвристика) и 7) нарротология (как и почему пишутся исторические сочинения). История исторической науки может рассматриваться как историографический проект ближайшего будущего.

Институционализация исторических субдисциплин, стремление к полидисциплинарности исторических штудий в широком комплексе гуманитарного знания о культуре и человеке актуализируют такое понятие, как национальные историографические практики, однопорядковое понятиям «национальная идентичность», «национальный характер» и т. п. Несомненно, системообразующим фактором формирования истории как науки стало создание национальных государств в Европе раннего Нового времени. Национальное государство инициировало появление придворных историографов, светской национальной истории и потребность хранить «прошлое» — создавать архивы, библиотеки, музеи. Эти процессы имели разное конкретно-историческое воплощение в Великобритании, Германии, Франции, России и других странах. Во многом это закреплялось различными типами государственности, что, в свою очередь, определялось особенностями менталитета, системой представлений национальных элит, общей картиной мира формирующихся наций. В каждой стране сложились особые образовательные стратегии, неповторимые традиции передачи национального прошлого, специфические проблемные историографические поля и, естественно, уникальные национальные историографии. Эти сюжеты редакционная коллегия альманаха и предлагает сделать предметом обсуждения на ближайший год.

Темы докладов просим присылать по адресу ururoii@gmail.com.

До новых встреч на уральской земле.

В. А. Бабинцев, *В. В. Высокова*

ЮБИЛЕИ

К ЮБИЛЕЮ ВЛАДИМИРА АЛЕКСЕЕВИЧА БАБИНЦЕВА

В апреле 2007 г. состоялась всероссийская конференция «Интеллектуальная культура исторической эпохи», посвященная юбилею франковеда и переводчика, доцента кафедры новой и новейшей истории Владимира Алексеевича Бабинцева, избранного в июне 2007 г. деканом исторического факультета Уральского государственного университета.

В личности В. А. Бабинцева счастливо сочетаются следование лучшим традициям исторического факультета УрГУ и поразительная внутренняя цельность и самодостаточность. Со студенческой скамьи и до сегодняшнего дня — классическая карьера университетского преподавателя. Избранная исследовательская проблематика под руководством профессора И. Н. Чемпалова стала школой серьезных историографических практик. Диссертация Бабинцева, посвященная французской политике на Ближнем Востоке в годы Второй мировой войны, из более чем двадцати диссертаций, написанных под руководством профессора была единственной за-

щищенной в Институте всеобщей истории РАН (1980). В 1980—1990-е гг. определилась французская проблематика исследований В. А. Бабинцева, которой свойственны две ярко выраженные особенности французской историографии: 1) преобладание и влиятельность левой традиции во Франции — наследие французских «попутчиков» большевизма Виктора Сержа, Пьера Паскаля и других; 2) антропологическое измерение истории — прочтение и адаптация в отечественной историографии трудов представителей школы «Анналов» Жака Ле Гоффа, Пьера Шоню и др. Такой ракурс исследовательских практик Бабинцева делал его сочинения, авторские курсы, выступления оригинальными, свежими и новаторскими.

К 90-м гг. В. А. Бабинцев сложился как блестящий лектор. Стажировка во Франции, преподавание в Высшей нормальной школе и Национальной школе администрации Республики Мали (г. Бамако) обеспечили прекрасное знание французского языка. Кристаллизовалось поле научных изысканий — франко-русский диалог в интеллектуальной истории XIX—XX вв. Серьезным научным фундаментом исследуемой проблематики стало освоение «языка» третьего поколения школы «Анналов» — их отход от броделевской структуралистской глобальной истории к истории предпочтений, мира «воображаемого», системы представлений и т. п. Вышли в свет сделанные на высоком академическом уровне переводы работ ведущих французских историков Э. Ле Руа Ладюри («Монтайю, окситанская деревня 1294—1324», Екатеринбург, 2001), Ж. Ле Гоффа («Цивилизация средневекового Запада», Екатеринбург, 2005), П. Шоню («Цивилизация классической Европы», Екатеринбург, 2005), Д. и Ж. Сурделей («Цивилизация классического ислама», Екатеринбург, 2006). Переводы были опубликованы в серии «Великие цивилизации». Прикладные исследования по левому антитоталитаризму в Европе привели к успешной защите ряда диссертаций под его руководством.

Штудии разного характера и плана поставили В. А. Бабинцева перед необходимостью интегрировать свои собственные усилия, а также усилия коллег и учеников в новое направление, получившее сегодня название интеллектуальной истории. Одновременно разработка этого направления начинается в Москве под руковод-

ством Л. П. Репиной, в Ставрополе, Перми и других региональных центрах. Это в целом знаменовало возрождение в 1990-е гг. в отечественной науке герменевтического направления исторических исследований. Можно говорить о возобновлении дореволюционных традиций школы А. С. Лаппо-Данилевского, И. М. Гревса, Л. П. Карсавина, О. А. Добиаш-Рождественской. В Екатеринбурге организационное начало было положено межкафедральным семинаром 2002 г. под руководством В. А. Бабинцева и В. В. Высоковой. И уже в 2003 г. был подготовлен первый выпуск серии «Интеллектуальная история» альманаха «Imagines mundi», где были помещены переводы небольших работ признанных представителей интеллектуальной истории в западной историографии Джейн Каплан и Питера Берка. В мае 2005 г. была проведена конференция «Интеллектуальная история: метод и перспективы». Итоги конференции позволили оценить состояние исследуемого направления метафорой «вавилонская башня». Однако определились три взаимодополняющих точки зрения: интеллектуальная история — это 1) история интеллектуалов, 2) социальная история идей, 3) история человеческого сознания. Конференция 2007 г. «Интеллектуальная культура исторической эпохи» собрала широкий круг единомышленников юбиляра и позволила уточнить предмет внимания интеллектуальной истории — духовный мир человека.

Хотелось бы пожелать Владимиру Алексеевичу новых трудов, талантливых учеников и надежных соратников.

В. В. Высокова

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ

«ДУХ ОБЩЕСТВА» ЖАКЛИН ЭЛЬГУАРК (*Hellegouarc'h J.* L'Esprit de societe. Cercles et "salons" parisiens au XVIII siecle. P.: Garnier, 2000. — 524 p.)

Эпоха Просвещения и идейные истоки Революции — одна из тем нынешних размышлений французских историков. Здесь, вероятно, не обошлось без влияния Ф. Фюре, который в свой

книге «Постижение Французской революции» открыл для всех О. Кошена — почти полностью забытого исследователя рубежа XIX — XX вв. Интеллектуальная культура тех времен, когда возникла мысль о современной демократии, основательно изучена Р. Дарнтоном, Р. Шартье, М. Озуф, Д. Рошем, М. Марионом, Э. Годо и многими другими; эта тема стала чуть ли не общим местом. Если 30—40 лет назад, когда речь заходила о правлении Людовика XV, на ум приходили в первую очередь имена Флёри, Машо, Сартина, Шуазеля или Помпадур, то теперь скорее вспоминаются хозяйки аристократических салонов — де Жоффрен, де Леспинасс и Дю Деффан. Их имена на слуху у каждого, кто хоть сколько-то интересовался французской историей XVIII в.. Но вовсе не каждый сумеет ответить, что именно происходило в изящных салонах, какие слова говорили участники, как разгорались их споры и что подавали на ужин. Этот-то пробел как раз и заполняет книга Ж. Эльгуарк, профессора Сорбонны.

Перед нами произведение оригинального жанра: отнюдь не монография, несмотря на серьезный научный аппарат, и не популярная книжка, несмотря на легкость чтения. Это выборка отрывков из источников, сгруппированных по салонам, которые они иллюстрируют, снабженная небольшими комментариями. Автор предисловия академик М. Фюмароли очень лестно отзывается об этом подходе, называя его «честным, смелым и оригинальным историописанием», и отмечает полифоничность получившегося рассказа, в котором составительница остерегается перебивать тех, чьи голоса она оживила, и придавать им свои собственные взгляды (*p. XIV*). Ж. Эльгуарк в начале книги отмечает, что отнюдь не претендует на систематическое исследование салонов. «Мы выбрали свидетельства, которые показались нам наиболее достоверными и живыми, не пренебрегли и противоречивыми суждениями: пересекающиеся взгляды друзей и врагов дают нам наиболее точный взгляд», — говорит автор (*p. 35*).

Больше всего «любит» Ж. Эльгуарк «Мемуары» Мармонтеля: этот мыслитель отметил своим вниманием почти все салоны XVIII в. Обильно цитируются баронесса д'Оберкирх и художница Виже-Лебрен. А вот знаменитые «Эссе воспоминаний» г-на Сюа-

ра и «Историю салонов» герцогини Абратнес автор почти не использует, считая их слишком туманными (*р. 36*).

Помимо предисловия и введения, в котором освещаются наиболее общие свойства салонной жизни (тоже через подборку источников), книга включает четыре раздела. Первый посвящен наиболее известным, «образцовым» салонам, среди которых кружки м-м Тансен, Жоффрен, Деффан, Неккер, собрания у Гельвеция и Гольбаха. Вторая часть носит название «Салоны вне нормы». Здесь говорится о кружках таких удивительных личностей, как смертельно больной и невероятно богатый финансист Н. Божон, дававший пышный обеды, между тем как сам мог есть лишь пресную похлебку; дочь Жоффрен маркиза ля Ферте-Эмбо, противница философов; эксцентричный сын откупщика Гримо де ля Реньер, устроивший однажды собственные похороны, и т. д. В третьем разделе освещаются кружки, имевшие сословный, классовый или профессиональный характер: таковы общества художницы Виже-Лебрен и поэтессы Ф. де Богарне или, к примеру, буржуазные салоны Аренк и де ля Поплиньера. Четвертый раздел повествует о кружках эпохи Революции. Хозяйками их были госпожа Гельвеций, госпожа де Сталь и госпожа де Кондорсе. В конце дается еще несколько отрывков, относящихся к третьестепенным салонам. Следует отметить, что при выборе кружков, «достойных» освещения, автор придерживалась следующего принципа: главными салонами она сочла те, которые называли таковыми современники.

Определенное внимание в книге уделено вопросу терминологии. Так, благодаря Ж. Эльгуарк мы узнаем, что слово «салон» в значении интеллектуального кружка возникло только 1783 г., т. е. тогда, когда само это явление уже прошло эпоху своего расцвета. В конце книги автор приводит еще ряд названий для подобного собрания: кружок, компания, общество, академия, умственное бюро, — сопровождая их определениями, данными современниками.

Порой мы встречаемся с непрофессиональными историческими исследованиями, где автор, не будучи в состоянии обобщить некие сведения, выделить главное и четко изложить свои мысли по по-

воду какого-либо явления, просто цитирует источники к месту и не к месту, целыми страницами. Читателя подобное нередко утомляет. Рассматриваемая нами книга — иного класса. Ж. Эльгуарк откровенно говорит о том, что ее книга — это сборник, а не монография. Автор не стремится доказать какую-либо мысль и намеренно сталкивает точки зрения современников событий. Ее книга не сшитые кое-как лоскуты разрозненных свидетельств, а мозаика, построенная точно и со вкусом. Думается, что такая форма подачи наиболее выигрышна для данного материала, отличающегося большим разнообразием и индивидуальностью. В пересказах даже подвергнутые неизбежным обобщениями записки персонажей света друг о друге неизменно потускнели б.

Несмотря на то, что книга Ж. Эльгуарк на первый взгляд свободна от любого теоретизирования, в ней четко проявляются новейшие тенденции в исследованиях века Просвещения. Прежде всего, это стремление описывать «галантный век» сам по себе, вне связи с грядущей Революцией, без постоянных поисков зачатков буржуазных отношений и демократических воззрений. Наряду с кружками, где действительно активно обсуждались политические темы и велись беседы вольнодумцев, автор освещает и жизнь обществ театральных, артистических, совсем аполитичных или даже ретроградных. Кроме того, следуя и голосу источников, и духу современной историографии, Ж. Эльгуарк не прерывает свою книгу (чьи хронологические рамки это 1720—1790-е гг.) на моменте Революции. Такое решение вполне соответствует довольно популярной мысли о преемственности между старым и новым порядком.

Книга Ж. Эльгурк — это не только описание салонов. Это еще и реконструкция всего высшего света XVIII в. — персонажей и их сложных отношений. Мы, к примеру, выясняем, что жену откупщика ля Попленьера посещал любовник, приходивший к ней сквозь дверь в камине (*p. 358*), или что мадам Гельвеций содержала восемнадцать кошек, тщательно одетых ради сохранения их шерстки и, конечно, мягкой мебели (*p. 413—414*). Составитель стремится оживить атмосферу века Просвещения.

В России уже появляются книги подобного жанра (коллективный портрет некой группы, которая характеризует себя сама, при минимальном участии составителя). В качестве примера можно упомянуть работу А. Сидякиной «Маргиналы» об уральских поэтах эпохи застоя (Челябинск, 2004). Хотелось бы, чтобы подобных трудов выходило побольше.

М. Ю. Чепурина

«РОЖДЕНИЕ ЧИСТИЛИЩА» ЖАКА ЛЕ ГОФФА — КЛАССИЧЕСКИЙ ТРУД ПО ИСТОРИИ ВООБРАЖАЕМОГО (*Le Goff J.* La naissance du purgatoire. Gallimard, 1981)

В издательстве «У-Фактория» готовится к выходу в свет русский перевод книги Жака Ле Гоффа «Рождение чистилища» (Галлимар,1981). Это работа выдающегося современного французского историка, созданная в период творческого рассвета и ставшая классикой в жанре истории воображаемого. «Рождение чистилища» посвящено одному из важнейших моментов ментальной революции католического Средневековья — переходу от древней дуалистической системы (ад — рай) к тройственной (включая чистилище) системе представлений о загробном мире. Этот сдвиг стал одним из великих эпизодов в духовной и социальной истории Запада.

Книгу открывает великолепный лаконичный обзор образов потустороннего мира, сложившихся в докатолические времена: индийских, иранских, египетских, греческих, римских, иудейских и т. д. Отталкиваясь от античности, Ле Гофф детально проследил линию чистилища в догматическом развитии католического учения вплоть до XII в., который он определяет как век рождения чистилища, и последующую канонизацию идеи на церковных соборах. «Истинным отцом» чистилища, по Ле Гоффу, является св. Августин (в православии — Блаженный Августин), он уже в начале V в. писал: «Мы молимся за пребывающих в Чистилище добрых

не ради того, чтобы они сделались лучшими, но ради того, чтобы их поскорее освободили, и дурных не ради того, чтобы они обрели спасение, но ради того, чтобы они подверглись меньшим карам». Любопытной частью исследования является история самого слова «чистилище». Подробно рассматривается трактовка чистилища в сочинениях средневековых богословов Гонория Августодунского, Гуго Сенвикторского, св. Бернара, Фомы Аквинского и многих других. Тщательно прослеживается социальная роль идеи «третьего места» (Лютер), включая ее влияние на прогресс западной правовой системы, ее место в исторической ментальной системе и отражение в поэтических произведениях.

В книге анализируются причины отторжения идеи чистилища различными еретическими учениями (вальденсы, альбигойцы, катары), которые легко находили поддержку в проникнутых древним дуализмом текстах Ветхого Завета. Ле Гофф особо оговаривает, что разногласия между католической и православной церквами имеют более глубокие корни, нежели разногласия католиков с еретиками: «Чистилище рождалось не только в упованиях, оно рождалось и в борьбе». Историк уделяет серьезное внимание освещению дебатов латинских и греческих церковных иерархов конца XII — начала XIII в. по вопросу о чистилище. В дискуссиях о воссоединении церквей после раскола 1054 г. вопрос о структуре загробного мира долго не играл особой роли. Греческая церковь, утверждает Ле Гофф, значительно отставала в догматическом развитии и ограничивалась смутной верой в некую возможность посмертного искупления, мало отличающейся от католической практики молитв за усопших. Разница в скоростях догматического развития обусловила то, что проблема чистилища в дальнейшем вышла на первый план. Здесь выводы Ле Гоффа совпадают с мнением русского религиозного философа В. С. Соловьева, сформулированным в конце XIX в. в его работе «Догматическое развитие Церкви», направленной против тезиса о невозможности соединения христианских церквей по причине допускаемого католиками догматического развития.

Русский перевод книги Ле Гоффа несомненно привлечет внимание историков, философов, социологов, психологов, политоло-

гов, религиоведов, деятелей искусства и всех, кто хотел бы глубже понять человека и общество католического Запада.

Ле Гофф — замечательный мастер слова. Сложные и глубокие материи он подает ясным, доходчивым, доступным пониманию самого широкого читателя языком. Книга читается легко, логика повествования увлекает, каждая страница обогащает читателя новым знанием.

В. А. Бабинцев, Т. В. Краева

МЕМОРИА

ПАМЯТИ АНАТОЛИЯ ТИМОФЕЕВИЧА ШАШКОВА

Так уж повелось, что западники и русисты в отечественной историографической традиции оказались разведены по разным углам профессионального цеха. Специалисты истории стран Запада зачастую с гораздо большим пиететом взирают на своих коллег из Европы, нежели собратьев по перу в своем отечестве. В большинстве своем они мало или эпизодически интересуются тем, что

делается их коллегами по русской истории. И поэтому пришедшее из западной историографии новое направление интеллектуальной истории у русистов вызывало справедливый вопрос: а до этого история была неинтеллектуальной? И в этом риторическом вопросе кроется множество коннотаций, объясняющих особенности русской историографической традиции. Одна из самых существенных заключается в следующем. Начиная с В. О. Ключевского духовный мир человека прошлого (предмет внимания интеллектуальной истории) находится в центре внимания специалистов по русскому Средневековью. Особенность русского национального самосознания — богатая духовность — ясно проявилась в изучении этого периода отечественной истории. И творческая биография Анатолия Тимофеевича Шашкова — яркий тому пример.

Семнадцатый век оказался «кризисным» в европейской истории. Достаточно вспомнить нашумевшую дискуссию Б. Ф. Поршнева — Р. Мунье 50-х гг. XX в. Оставаясь непримиримыми оппонентами, каждый отстаивал очень важные моменты в осмыслении кризиса XVII в. Первый в ряде работ, и в том числе в «Тридцатилетней войне и вступлении в нее Швеции и Московского государства», встраивал Россию в общеевропейский исторический контекст «бунташного» века, делая упор на экономическом и дипломатическом аспектах. Р. Мунье видел главную причину кризиса в стойкости традиционной системы ценностей в ситуации оформляющейся в раннее Новое время национально-государственной идеологии. Отечественная историография русского Средневековья, восходящая своей генеалогией к академикам М. Н. Тихомирову, Н. Н. Покровскому, сосредоточилась на центральном и сущностном феномене русской культуры XVII в. — церковном расколе. «Археографическое открытие Сибири» Н. Н. Покровским было продолжено его замечательными учениками В. И. Байдиным и А. Т. Шашковым «археографическим открытием Урала».

Духовный мир и коллизии сторонников «древнего благочестия», оказавшихся в Сибири и на Урале во второй половине XVII в., вставших в оппозицию по отношению к официальной церкви и государству стали центральной темой научных изысканий Анатолия Тимофеевича. Подавляющее большинство его работ (всего около

300 научных публикаций) посвящены изучению непримиримой борьбы «раскольщиков и еретиков» за «держание» «святых отец предание… неизменно…». Научное наследие А. Т. Шашкова еще только предстоит осмыслить. Однако очевидной является его вовлеченность в самые актуальные направления современной европейской историографии, сосредоточившихся на изучении менталитета, системы ценностей, картины мира и т. п., в самом широком смысле — исследующих истоки кризиса западной цивилизации XX в. Думается, что должны появиться работы, осмысливающие и развивающие вклад А. Т. Шашкова в изучение истории Сибири и Урала, работы о нем как о редкостном археографе и выдающемся библиофиле.

Традиция поминовения… Одним из проявлений кризиса западной цивилизации, и русской как ее самобытной части, явился феномен забвения мертвых в Новое время. Ряд исследователей — Ф. Ариес («Человек перед лицом смерти»), О. Г. Эксле («Настоящее мертвых»), Ю. Е. Арнаутова — показали, что в ситуации секуляризации сознания человека прошлое как память об умерших истончается. «Мертвые» изгоняются из города «живых» — человек сталкивается со страхом смерти. Нарушается связь времен — связь прошлого с настоящим. Исчезает традиция поминовения славных подвигов братьев, отцов и дедов. Сегодня, формируя свою человеческую и профессиональную идентичность, мы ясно осознаем это. Осознаем, что наше прошлое — это наше настоящее, а наше настоящее — это наше будущее. И поэтому дорогой нашему уму и сердцу Анатолий Тимофеевич — с нами и среди нас.

В. В. Высокова

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Архив ИИМК РАН	Архив Института истории материальной культуры Российской академии наук
ГАПО	Государственный архив Пермской области
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ИА РАН	Институт археологии Российской академии наук
ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры Российской академии наук
ОР РНБ	Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГАЛИ	Российский государственный архив литературы и искусства
РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории
РГВА	Российский государственный военный архив
РГИА	Российский государственный исторический архив
РНБ АДП	Российская национальная библиотека. Архив Дома Плеханова
РНБ	Российская национальная библиотека
РОИИ	Российское общество интеллектуальной истории
УрО РОИИ	Уральское отделение Российского общества интеллектуальной истории
AN	Archives Nationalles
MC	Minutier central

ОБ АВТОРАХ

Антощенко Александр Васильевич — доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной истории Петрозаводского государственного университета.

Бабина Наталья Александровна — ассистент кафедры всеобщей истории Кузбасской государственной педагогической академии.

Бабинцев Владимир Алексеевич — кандидат исторических наук, декан исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Баранов Николай Николаевич — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой новой и новейшей истории Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Беляков Сергей Станиславович — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры регионоведения Гуманитарного университета (Екатеринбург).

Бугров Константин Дмитриевич — аспирант кафедры истории России Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Высокова Вероника Витальевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры новой и новейшей истории Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Гаген Сергей Яковлевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры публичного права Гуманитарного университета (Екатеринбург).

Голикова Светлана Викторовна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук.

Грицюк Екатерина Юрьевна — выпускница исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Ершов Кирилл Юрьевич — аспирант кафедры новой и новейшей истории Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Запарий Юлия Владимировна — кандидат исторических наук, доцент кафедры новой и новейшей истории Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Земцов Владимир Николаевич — доктор исторических наук, заведующий кафедрой всеобщей истории Уральского государственного педагогического университета.

Ионов Игорь Николаевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории Российской академии наук.

Карпюк Сергей Георгиевич — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук.

Керов Валерий Всеволодович — доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Российского университета дружбы народов.

Козлов Александр Сергеевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Древнего мира и Средних веков Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Комлева Юлия Евгеньевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры новой и новейшей истории Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Краева Татьяна Васильевна — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории и социально-политических дисциплин Уральского государственного лесотехнического университета.

Ладыгин Александр Владимирович — аспирант кафедры истории России Уральского государственного технического университета — УПИ.

Лаптева Мария Петровна — кандидат исторических наук, доцент кафедры новой и новейшей истории Пермского государственного университета.

Леонтьева Ольга Борисовна — доктор исторических наук, профессор кафедры российской истории Самарского государственного университета.

Мосол Руслан Сергеевич — аспирант кафедры новой и новейшей истории Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Нестеров Александр Геннадьевич — доктор исторических наук, заведующий кафедрой европейских исследований Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Нестерова Татьяна Петровна — кандидат исторических наук, доцент кафедры европейских исследований Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Поршнева Ольга Сергеевна — доктор исторических наук, профессор кафедры документоведения и документационного обеспечения управления Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Ракина Юлия Витальевна — магистр истории, выпускница исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Савицкий Евгений Евгеньевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории Российской академии наук.

Свешникова Ольга Сергеевна — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского.

Смирнов Сергей Викторович — кандидат исторических наук, доцент кафедры новой и новейшей истории Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Смирнова Анна Михайловна — кандидат исторических наук, доцент кафедры русской истории Российского государственный педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург).

Стогова Анна Вячеславовна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории Российской академии наук.

Суриков Игорь Евгеньевич — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук.

Уваров Павел Юрьевич — доктор исторических наук, член-корреспондент Российской академии наук, руководитель отдела западно-европейского Средневековья и раннего Нового времени Института всеобщей истории Российской академии наук.

Федорова Дина Николаевна — магистрант кафедры новой и новейшей истории Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Черникова Лариса Петровна — кандидат исторических наук, доцент кафедры новой и новейшей истории Башкирского государственного университета.

Чепурина Мария Юрьевна — магистр истории, выпускница исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Чудинов Александр Викторович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории Российской Академии наук.

Шашков Анатолий Тимофеевич — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой истории России Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

CONTENTS

From Editorial Board 8

THE INTELLECTUAL CULTURE
OF HISTORICAL EPOCH

Lapteva M. P. The Intellectual Challenge as the Basic Element of Intellectual Culture 9
Chudinov A. V. The Past and Present of Domestic Study of France: the Difficult Way of "The French Year-Book" 16
Babintsev V. A. The Totalitarianism as Frame of Mind: according to the Materials of Paris International Colloquiums, 2000—2004 27
Gagen S. Ya. The Emperor and Law: Rational and Symbolic in Byzantyne Sense of Justice 41
Chepurina M. Yu. Concepts "Philosophy", "Philosopher", "Philosophic" in Vision of the French people in the 18th Century 61
Bugrov K. D. In Search of Civil Peace: Idea of "the Eternal Peace" in German Enlightenment Thought (1791—1820) 67
Antotshenko A. V. The 19th Century in the Intellectual Context of Historical Method: the Interpretation of Pavel G. Vinogradov 78
Leontyeva O. B. The Realistic Myths: the Historical Memory in Intellectual Culture of Russia in the Period after the Great Reforms 90
Golikova S. V. Forming of Ideas about the Microcosm: Scientific Knowledge and Mythological Image. According to the Materials of the Ural in the Period after the Great Reforms 101
Porshneva O. S. The Peasant Visions as the Factor of Social and Cultural Development of Russia in the End of the 19th — the Beginning of 20th Century 110
Kraeva T. V. The Travels to "the Imaginary Country": French Left Intellectuals about USSR (20s — the Middle of 30s of the 20th Century) 127
Nesterova T. P. Forming of the Intellectual Elite of "New Society": the Italian Experience of 1920—1930s 140
Zapary Yu. V. The Eirenicon: the Development and Realization of the Idea 148
Savitsky E. E. The Intellectual Culture of the Historiography Today: "Historicity" and Contemporaneity 159
Ionov I. N. Fates of Macrohistory in the Context of the Intellectual Culture of the Epoch of Modernization 169

PRACTICE OF HISTORICAL TRANSFER

Kerov V. V. The Modernizationing Potential of Old Believer Traditionalism: The Historical Research or Historical Transfer? 180
Vysokova V. V. The Semiotics: the Practice of the Historical "Transfer" (by the Example of the Culture of Laughter) 196
Komleva Yu. E. The Problems and Methods of the Historical Translation 202
Rakina Yu. V. The Cognitive Linguistics: the Possibilities of Application in the Historical Research 213
Babina N. A. The Structuralism of H. White: the Sources and Features 222
Karpyuk S. G. The Greece Polis: the History of the Scientific Term 226
Kozlov A. S. The Description of History as the Scientia of the Middle Ages 234
Gritzyuk E. Yu. The Image of Another: the Persian in "Chronology" al-Biruni 254
Baranov N. N. The "Hun Speech" of Kaiser William II in the Intellectual Context of the Epoch 262
Ladygin A. V. The Image of Germany in the Russian Conservative Publicism in 60—90s of the 19th Century 268
Chernikova L. P. The Interaction of the Russian and Chinese Cultures: the Practice of Literal Understanding and Perception of the Historical Transfer 275

THE ELITE AND MARGINALS

Surikov I. E. The Workers of Culture in Classical Greece: the Marginal Elite? 288
Uvarov P. Yu. "The Madman Teaches the Sage": the Lawyer-marginal of 16th Century 297
Shashkov A. T. The Ural and Siberian Old Believers and Disputes about Antichrist in the 17th — the Beginning of the 18th Century 312
Zemtsov V. N. The Intellectual Province of Europe of the 13th Century: Wales 320
Stogova A. V. The Women and Salons in the Intellectual Culture of France 335
Mosol R. S. The Ways of Liberation of Czechoslovak People in Vision of the National Political Elite, 1900—1914 345
Smirnova A. M. The Intelligentzia of Saint Petersburg: Patriotism and Pacifism in the Beginning of World War I 350
Smirnov S. V. "We Run Having Been Struggled from the Pack…": the Emigrant Tragic Romanticism in the Works of Arseny Nesmelov 360
Ershov K. Yu. The Emigration from Russia to USA after the October: the Elite or Marginals? 373
Nesterov A. G. The Intellectual in the Civil War: Carlo Alberto Biggini 380
Sveshnikova O. S. The Stories Having Been Outside the History. The Unpublished Collective Projects of the Institute of History of the Material Culture 390
Fyodorova D. N. Jean-Marie Le Pen and Nick Griffin: the Two Faces of the Modern Nationalism, 1990s 398

Belyakov S. S. The Criticism of the Geopolitical Mind: Alexander G. Dugin and Eurasianism 410

CHRONICLE OF THE SCIENTIFIC LIFE

Conferences

The Problems of the Intellectual Culture in the Epoch of Transfers. The 2nd All-Russia Conference «The Intellectual Culture of the Historical Epoch», April 2007 (*O. S. Porshneva*) 421

National Historiography Practices: Unique and Universe. About the 3nd All-Russia Conference of the Ural branch of Russian Society of Intellectual History, 2009 (*V. A. Babintsev*, *V. V. Vysokova*) 426

Anniversaries

To the Anniversary of Vladimir A. Babintsev (*V. V. Vysokova*) 429

New Editions

The Spirit of Society of J. Hellegouarc'h (*M. Yu. Chepurina*) 431

The Classical Work on the History of Imaginary (*V. A. Babintsev*, *T. V. Kraeva*) 435

Memoria

In Memory of Anatoly T. Shashkov (*V. V. Vysokova*) 437

THE LIST OF ABBREVIATIONS 440

THE LIST OF AUTHORS 441

Научное издание

IMAGINES MUNDI

Альманах
исследований всеобщей истории
XVI–XX вв.

№ 5

Интеллектуальная история
Выпуск 3

Редактор и корректор Р. Н. Кислых
Компьютерная верстка Н. В. Комардина

Диапозитивы для офсетной печати подготовлены
редакционно-издательским отделом университета

План выпуска 2008 г., поз. 12. Подписано в печать 31.01.2008.
Формат 60×84 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Уч.-изд. л. 26,0. Усл. печ. л. 26,04. Тираж 300 экз. Заказ .

Издательство Уральского университета. 620083, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ». 620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.