

DIALOGUE WITH TIME

INTELLECTUAL HISTORY REVIEW

2009 Issue 26

Editorial Council

Carlos Antonio AGUIRRE ROJAS
La Universidad Nacional
Autónoma de Mexico

Igor V. NARSKIJ
South-Ural State University,
Cheljabinsk

Mikhail V. BIBIKOV
Institute of Universal History RAS

Valery V. PETROFF
Institute of Philosophy RAS

Constance BLACKWELL
International Society
for Intellectual History

Jefim I. PIVOVAR
The Russian State University
for the Humanities

Vera P. BUDANOVA
Institute of Universal History RAS

Jörn RÜSEN
Kulturwissenschaftliche Institut, Essen

Tamara A. BULYGINA
Stavropol State University

Marina F. RUMJANTSEVA
The Russian State University
for the Humanities

Piama P. GAIDENKO
Institute of Philosophy RAS

Irina M. SAVELIEVA
State University — Higher School
of Economics

Igor N. DANILEVSKY
Institute of Universal History RAS

Andrej B. SOKOLOV
Yaroslavl State Pedagogical University

Galina I. ZVEREVA
The Russian State University
for the Humanities

Rolf TORSTENDAHL
Uppsala Universitet, Sweden

Valentina P. KORZUN
Omsk State University

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

Boris G. MOGILNITSKIJ
Tomsk State University

Nina A. KHACHATURIAN
Moscow State University

German P. MYAGKOV
Kazan State University

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

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ

АЛЬМАНАХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

2009 Выпуск 26

Редакционный совет

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

Главный редактор

Л. П. РЕПИНА

Заместитель главного редактора

М. С. ПЕТРОВА

Члены редакционной коллегии

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

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ. Альманах интеллектуальной истории. 26.

М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. — 416 с.

DIALOGUE WITH TIME. Intellectual History Review. 26.

Moscow: KD “LIBROCOM”, 2009. — 416 p.

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

Адрес редакции:

119334, Москва, Ленинский проспект, д. 32-А, к. 1517

Тел. (495) 938-53-91

Web-страница: <http://www.igh.ras.ru/intellect/books/index.htm>

Электронная почта: dialtime@gmail.com

Бригадир выпуска — М. М. Горелов

Издательство «Книжный дом «ЛИБРОКОМ»».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 9.
Формат 60×90/16. Тираж 600 экз. Печ. л. 26. Зак. №

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».

117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978–5–397–00586–9

© Общество интеллектуальной истории, 2009

© Институт всеобщей истории РАН, 2009

© Журнал «Диалог со временем», 2009

© Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009



6995 ID 94188

ИСТОРИЯ, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА

И. К. МИРОНЕНКО-МАРЕНКОВА

КАК МОЖНО РАЗОЧАРОВАТЬСЯ В СВЯТОМ

ИЗ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ КУЛЬТА
БЕНУА-ЖОЗЕФА ЛАБРА

В апреле 1783 г. в римском районе Монти, недалеко от Колизея, происходило нечто странное. На Пасхальной неделе из церкви Мадонны деи Монти сначала было вынесено Святое причастие, а вскоре и сама церковь была закрыта на несколько дней. Причиной тому было необыкновенное стечение народа, желавшего видеть тело умершего бедняка, выставленное в ней на обозрение. Люди всех сословий, богачи и бедняки, мужчины и женщины, устремились в небольшую церковь; наплыв паломников мешал проводить службы, исповедоваться и всячески будоражил весь район. Для охраны порядка к телу даже были приставлены солдаты, но и это не помогло избежать кошунств, вызванных давкой и сумятицей. Через несколько дней тело бедняка похоронили в той же церкви, однако наплыв паломников не убывал, на его могилу приходили римляне и жители других городов в надежде вымолить его заступничество перед Господом. Незамедлительно был открыт канонизационный процесс, затянувшийся почти на столетие, были опрошены сотни свидетелей и собраны сотни документов, рассказывающих о жизни бедняка, который ко всему прочему был даже не итальянцем, а французом...

В этой истории много неясного. Почему тело нищего было выставлено на всеобщее обозрение в церкви, а затем захоронено там же? Почему, несмотря на такое бурное почитание, процесс затянулся на целое столетие? И кем же был этот нищий француз?

Бенуа-Жозеф Лабр, или по-итальянски Бенедетто Джузеппе Лабре (впрочем, его имя стало известно только после кончины по обнаруженным на теле бумагам), родился на севере Франции в городке Аметт в 1748 г. Родители, небогатые, но жившие в достатке земледельцы и торговцы, с детства готовили сына к церковной карьере. Такова была традиция в семье, где дяди по материнской и от-

цовской линии были священниками, да и среди братьев и сестер самого Бенуа (а детей в семействе было девять) трое избрали церковное поприще. Для подготовки к будущему служению Бенуа отправили сначала к одному, а затем ко второму дяде-священнику. Мальчик отличался набожностью и усердием, но в учении был прилежен только при чтении душеспасительных книг, а латынь и античные труды давались ему с трудом, тем более что он сам был к ним равнодушен. Повзрослев, Бенуа принял решение удалиться в монастырь, чем сильно расстроил родителей, надеявшихся, что сын станет священником и обеспечит доход и уважение семье. Однако мечтам Бенуа не суждено было сбыться. Он избрал монастырь Траппистов¹, известный своим строгим уставом, но там ему отказали из-за слишком юного возраста. Трижды Бенуа поступал в другие монастыри и трижды покидал их, не пробыв в послушничестве и полгода, так как его смятенный дух не находил покоя за монастырской оградой. Юноша налагал на себя чрезмерные подвиги аскезы и в итоге был трижды отослан из монастыря. Последней надеждой стало поступление в монастырь в Италии, где не хватало послушников, а потому с радостью принимали выходцев из Франции. Между тем, отправившись в путь, он уже нигде не останавливался надолго, став паломником, посещающим святилища в разных уголках Европы и живущим милостыней². Со временем основными местами его благочестия стали Рим и Лорето, известный тем, что именно в этот маленький итальянский город, по преданию, был перенесен со Святой Земли домик Богородицы, где она родила Иисуса.

Бенуа-Жозеф Лабр избегал людей. Он предпочитал странствовать и молиться в святилищах в одиночку, а если замечал, что кто-то начинает проявлять интерес к нему, то сразу же удалялся. Во время паломничеств он находил приют у благочестивых людей или ночевал под открытым небом, а в Риме жил то в развалинах Колизея, то под городской лестницей; лишь к концу жизни, окончательно подорвав здоровье, он перебрался в приют для нищих, где все так же

¹ Трапписты — монашеский орден, образовавшийся в XVII в., следует строгому уставу Св. Бенедикта.

² Исследователи изучили маршруты его странствий по Франции, Испании, Швейцарии, Германии, Голландии и Италии См., напр.: *Gaquère F. Le Saint Pauvre de Jésus-Christ, Benoît-Joseph Labre. 3 éd., Avignon, 1954.*

избегал близкого общения с собратьями. Лабр умер на ступенях церкви Мадонны деи Монти в 1783 г. в возрасте 35 лет.

Такова биография святого по его многочисленным жизнеописаниям³. Так чем же прославился в Риме нищий, который даже не умел хорошо говорить по-итальянски? Как распространилась молва о его святости, если он всегда избегал общения? Как случилось, что к телу его прикладывались бесчисленные почитатели, тогда как при жизни многие брезговали даже стоять рядом с ним в церкви, а некоторые священники запрещали ему заходить в исповедальню, боясь, что его лохмотья, усеянные паразитами, оскорбят добропорядочных прихожан? Посмотрим, как происходило прославление святого.

Утром 16 апреля 1783 г. Бенуа-Жозеф Лабр находился в церкви Мадонны деи Монти; уже несколько дней он чувствовал себя обессиленным, когда же ему стало совсем плохо, он вышел из церкви, чтобы глотнуть свежего воздуха, и на ступенях церкви упал. Вокруг собрались местные жители и предложили доставить его в больницу, но Лабр позволил лишь отнести себя в стоявший рядом дом знакомого мясника Франческо Заккарелли. Там обессиленного нищего уложили на кровать, накормили, позже пригласили священника. Ночью Бенуа-Жозеф скончался. Франческо Заккарелли сыграл важнейшую роль в прославлении святого, во многом благодаря ему тело Лабра было перенесено в церковь с согласия местных священников.

Тотчас же после кончины благочестивого нищего в комнате, где он испустил последний вздох, был устроен мемориальный комплекс — все предметы остались в неприкосновенности, на стенах были изображены сцены из жизни Лабра. Описание этой комнаты мы найдем в материалах канонизационного процесса в показаниях свидетелей и официальном заключении о ее осмотре⁴. А вот как сам

³ Первые и самые важные жизнеописания святого: *Alegiani G. B. Abrégé de la vie du Serviteur de Dieu / Par J. B. Al., avocat en la cause de sa Béatification, Paris, 1783; Vie de Benoît-Joseph Labre, mort à Rome en odeur de sainteté, traduite de l'italien de M. Marconi, lecteur du Collège romain, confesseur du serviteur de Dieu, avec un recueil de nouveaux miracles... P., 1784.* Из последующих публикаций особо нужно отметить: *Aubineau L. Vie admirable du Bienheureux mendiant et pèlerin Benoît-Joseph Labre. P., 1873.*

⁴ Вот, к примеру, показания одного монаха: «Эта комната у Заккарелли окружена некоторым почитанием, которое между тем, на мой взгляд, не переходило границ частного почитания. В ней находится своего рода витрина в виде алтаря,

Заккарелли объяснял создание этого места частного культа: «Ввиду того уважения и веры в Бенедетто, которые я имел раньше и имею ныне, я не захотел, чтобы эта комната, где он умер, была занята кем-либо из моей семьи. Поэтому я захотел по возможности украсить ее и заказал покрыть стены картинами, отображающими некоторые события, связывающие меня и Бенедетто. Поэтому там изображен Угодник Божий, когда он пришел в мой дом, чтобы взять башмаки, которые я пожертвовал ему вместе со шляпой. В другом месте изображено, как Угодник Божий молится перед главным алтарем в церкви Мадонны деи Монти утром в среду на Страстной неделе, в день своей смерти; в тот день, я пригласил его в свой дом, когда он упал на ступенях этой церкви. Потом изображено, как два человека принесли его в мой дом, и наконец, как его уложили в постель, и моя дочь дала ему немного еды. Впрочем, все эти портреты ничем не демонстрируют его святость, потому что Угодник Божий не окружен лучами, сиянием и никакими подписями. Кровать и немногие остатки его одежды находятся под своего рода витриной, за ее стеклянными дверцами видна кровать, а над кроватью есть ящик, в котором хранятся его вещи. На этой витрине стоит гипсовый бюст, изображающий Угодника Божьего, но не носящий никаких атрибутов святости. Эта витрина отгорожена решеткой из крашеного дерева, на которой находится овал с изображением Угодника Божьего со смиренным и благочестивым лицом, а под овалом видна надпись, на которой значится лишь его имя и день, когда он умер в этой комнате»⁵.

на которой стоит бюст из воска или гипса, высотой примерно в три ладони, который изображает Бенедетто, однако на этом бюсте не заметно следов лучей, сияния, ореола или титулов святого или блаженного. Там же стоит кровать, в которой умер Бенедетто, и вещи, которые он на себе носил. Эта витрина окружена решетчатой оградой с краткой надписью, на которой, если я не ошибаюсь, значится: «Здесь умер Бенедетто Джузеппе Лабре». Стены этой комнаты украшены фресками, изображающими Угодника Божьего, а именно: как он получает от мясника в качестве милостыни шляпу и старые башмаки для путешествия в Лорето, как сыновья этого Заккарелли вносят его в комнату в среду утром на Страстной неделе, как его укладывают на кровать и как ему подносят еду. Ничего иного в той комнате я не заметил, несомненно, в этих изображениях, как и во всей комнате, нет никакого следа публичного культа». Archivio Segreto Vaticano. Sacra Rituum Congregatione. В.-J. Labre. (далее — Processus Labre). vol. 2395, fol. 188 r.-189 r.

⁵ Processus Labre. vol. 2395, fol. 239 r.-239 v.

Посмотреть на умершего, а после похорон и на комнату, где он скончался, приходило много людей (впрочем, нужно помнить, что стечение народа является обязательным элементом агиографического повествования⁶). Большую часть посетителей составляли жители окрестных кварталов, слышавшие о благочестивом нищем, но приходили также паломники из других городов⁷. Но гораздо большее стечение народа наблюдалось в церкви, где сначала выставили на всеобщее обозрение, а потом похоронили Лабра. Выставление тела святого на показ являлось важной составляющей культа: «этот ритуал давал возможность убедиться, что тело святого обладало сверхъестественными качествами, которые не были присущи прочим умершим и которые должны были быть продемонстрированы посредством ритуализованных манипуляций. Кроме того, верующие пользовались этим, чтобы заполучить личные сокровища — реликвии»⁸. Эти качества, которых обычно ожидает публика — приятный запах, незастывшая кровь, испарина и теплота тела⁹. Нужно отметить, что за честь захоронения останков французского паломника боролись две церкви, расположенные в том районе, но победу одержала церковь Мадонны деи Монти, где покойный проводил много времени и молился в день кончины.

Зачем народ хочет видеть тело святого? «Цель состоит не столько в том, чтобы увидеть тело святого, но в том, чтобы прикоснуться, в последний раз приласкать его, положить на него четки, которые тогда зарядятся его сверхъестественной силой и чудотворной мощью, и без зазрения совести заполучить частицу его одежды. Когда одежды уже

⁶ «Как только распространяется известие о кончине, народ устремляется посмотреть на тело. Это то, что все источники называют, согласно принятой терминологии, большим стечением народа. Все опубликованные жития, все канонизационные процессы его упоминают». *Sallmann J.-M. Naples et ses saints à l'âge baroque (1540–1750)*. Paris, 1994. P. 294.

⁷ По показаниям Фортунато Заккарелли, сына мясника, однажды к ним в дом пришел даже «какой-то москвит, чтобы увидеть эту комнату. Он проявил большое почтение, хотел получить какую-нибудь реликвию и принял ее с видом благочестивого удовольствия. А когда я спросил у окружающих, кто это был, мне сказали, что это был схизматик, повар одного русского адмирала». *Processus Labre*. vol. 2394, fol. 216 v.

⁸ *Sallmann J.-M. Naples et ses saints...* P. 297.

⁹ *Sallmann J.-M. I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione (Napoli, secoli XVI–XVIII) // Levillain Ph., Sallmann J.-M. Forme di potere e pratica del carisma*. Napoli, 1984. P. 75-92.

не остается, приходит очередь самого тела»¹⁰. Значение реликвий чрезвычайно велико: «для большинства верующих, которые не имели счастья лично знать святого, пока тот был жив, реликвия является единственным осязаемым элементом, который связывает их со святым; кроме того, поскольку целительная сила проявляется почти всегда посредством реликвии, то реликвия тем самым продлевает чудотворную активность святого после его смерти и даже расширяет ее благодаря собственной способности множиться»¹¹.

На могиле Бенуа-Жозефа паломники молились и нередко оставляли небольшие подарки в знак благодарности за полученные милости. Вот рассказ Паскуаля Марии Сантулли, пономаря, принадлежавшего к конгрегации Пии Операи: «я знаю, что много экс-вото¹² из серебра, разные костыли и прочие орудия, указывающие на излеченные недуги, были подарены исцеленными Падре Гаэтано Пальма, Постулятору¹³ в деле по канонизации Угодника Божьего, или нашему пономарю. ... Впрочем, заверяю вас, что они никогда не были у всех на виду или, по крайней мере, я никогда не видел подобного, даже в первые дни великого волнения в нашей церкви, когда приходили смотреть на могилу Бенедетто. Я хорошо помню и скажу, что в те первые дни после погребения Бенедетто, в течение двух или трех дней, оставались на всеобщем обозрении, под лавкой нашей ризницы, разные костыли, пояса и другие вещи, какие именно не помню, оставленные как знак благодарности за полученную благодать теми, кто излечился от соответствующих недугов. Но по прошествии того времени по приказу падре Пальма все эти вещи были собраны и положены в сервант. Я и вправду не знаю, почему эти вещи оставались на всеобщем обозрении. Как я себе представляю, случилось следующее: или во время этих волнений никто не подумал убрать эти вещи, или же их оставили, чтобы заставить замолчать те лукавые голоса, которые отрицали действительность и милости, полученные благодаря заступничеству Угодника Божьего»¹⁴.

¹⁰ *Sallmann J.-M.* Naples et ses saints... P. 302.

¹¹ *Ibid.* P. 332.

¹² Приношение по обету, изображение в серебре, дереве, вышивке и т.п. больного органа, который был исцелен благодаря заступничеству святого.

¹³ Постулятор — в Католической церкви лицо, представляющее епископу официальное прошение о канонизации.

¹⁴ *Processus Labre*. vol. 2395, fol. 62 v.-63 v.

Канонизационный процесс открылся сразу после смерти Лабра. Множились пухлые тома с показаниями свидетелей, знавших или просто слышавших о кандидате в святые¹⁵. Среди сходных показаний, повествующих о чудесах и добродетелях нищего, особенно выделяется одно свидетельство. Принадлежит оно монахиня, опровергающей повсеместно распространяющееся мнение о святости Лабра.

Тереза Дзокки, 51 года, монахиня из конгрегации Маэстре Пии, основанной в XVII в. для обучения девочек из народа, учительница в одной из римских церковных школ; в фигуре этой женщины нет ничего особенного по сравнению с другими персонажами, которые отвечали на вопросы комиссии, занимавшейся сбором материалов о Лабре. Однако ее показания разительно отличаются от привычных славословий в адрес благочестивого нищего.

Дзокки услышала от некоего аббата, что процесс Лабра приостановился из-за того, что было обнаружено его письмо к родителям, где он рекомендовал им читать сочинения отца Лежена. Этот автор XVII века, известный также под именем Слепого, был причислен к сторонникам янсенистов, а потому чтение его произведений было истолковано как признак склонности самого Лабра к янсенизму, осужденному католической церковью. Рассудительная учительница сообщает, что решила узнать, в чем заключаются заблуждения янсенистов. Аббат ответил, что янсенисты ведут строгую жизнь, но их набожность поверхностна. Далее монахиня размышляла: «услышав это, я про себя подумала, что именно поэтому раб Божий молился в тех местах, где его могли увидеть, и мне показалось, что он лучше бы

¹⁵ Например, показания Раймондо Рубини, священника церкви Мадонны деи Монти: «Некий дух святости, исходивший от его красивого лица, его особая набожность, сосредоточенность и продолжительность его молитв, во время которых он часами оставался на одном и том же месте, привлекли мое внимание. Эти вещи поразили мое воображение, и иногда, окончив службу и вознеся благодарность, я приближался, так чтобы он меня не видел, и смотрел на него, и порой я так задерживался на четверть часа или полчаса. Признаюсь, я получал добрый пример, наблюдая его неподвижным, с глазами, опущенными на книгу, не знаю, была ли то богослужбная книга или сборник благочестивых размышлений. И я видел, что, прочитав небольшой отрывок, он поднимал глаза и устремлял их на изображение Пресвятой Богородицы, потом возвращался к чтению и вновь обращал свой взор на изображение, как я описал выше, и так он и продолжал, то читая, то созерцая». *Processus Labre*. vol. 2394, fol. 64 r.-v.

сделал, если бы удалялся в более укромные места. Потом я подумала, что он не был совершенно бедным, ведь после смерти при нем были обнаружены сорок пять или больше паоло»¹⁶. Затем монахиня слышала от разных лиц, что Бенуа-Жозеф не причащался и, чтобы избежать принуждения, отказывался участвовать в Крестном пути по Колизею¹⁷ вместе с другими нищими, а во время Пасхи удалялся в Лорето, где никто не мог проверить, причащался ли он; а еще однажды римский священник, желая удостовериться, что Лабр причащался в Лорето, повелел ему показать специальный билетик, который выдавался после причащения, но Лабр не сделал этого под предлогом, что потерял его.

Для услышавшей эти странные истории Дзокки, первым основанием подозревать французского паломника в неортодоксальности послужило его странное воздержание от причащения, которое многие связывали со склонностью к янсенизму, ведь янсенисты были известны проповедью редкого причащения. Следующий ее аргумент не столь догматичен, но гораздо лучше отражает повседневное отношение верующих к божественным материям. Вот что она говорит: «я не была свидетельницей ни одного чуда, хотя о них многие говорили. С этой целью я специально проводила в церкви Мадонны деи Монти почти каждое утро, но убедилась скорее в поддельности и вымышленности некоторых чудес. Тот факт, что моя мать и сестра не получили желаемого исцеления, хотя я страстно молила раба Божия о заступничестве, стал причиной, по которой я потеряла прежде зародившуюся во мне веру в святость этого человека»¹⁸.

Тереза Дзокки указывает также на недочеты, замеченные ею в опубликованном кратком сборнике (Sommario) материалов, необходимых для официального открытия канонизационного процесса. В показаниях падре Манчини, которого монахиня знала лично и с которым вела беседы о Лабре, она находит рассказ о соблюдении Лаб-

¹⁶ Processus Labre. vol. 2394, fol. 322 r.-v. Паоло — простонародное название монеты в 10 баиоков, происходит от имени римского папы Паоло (Павла) III. Баиок — мелкая монета, выпускавшаяся с конца XV до середины XIX в.

¹⁷ Крестный путь (Via Crucis) — в католицизме распространенная практика, заключающаяся в прохождении и молитвах на 14-ти станциях, соответствующих различным моментам Страстей Христовых. Крестный путь в римском Колизее широко известен до наших дней. См.: *Clement O. Le chemin de croix à Rome. Via Crucis* 1998. P., 1998.

¹⁸ Processus Labre. vol. 2394, fol. 325 r.

ром Пасхальных предписаний, расходящийся с тем, что она лично слышала от падре. Второе обстоятельство, по ее мнению, не соответствующее истине, касается самой монахини. Так, в кратком сборнике приводится свидетельство некоего падре Ортанто, который заявляет, будто сама Дзокки и одна из ее подруг прежде были благожелательны к Угоднику Божьему Бенедетто Джузеппе, но позже поменяли свое мнение под влиянием падре Пиччилли. Монахиня вспоминает, что лишь однажды говорила о Лабре с падре Ортанто, и он восторженно рассказывал о чуде, якобы произошедшем с девицей Анжеликой Гарделлини. Монахиня удивилась, что падре, будучи советником в Конгрегации Обрядов не учитывает, что женщины подвержены многим недугам, которые на деле таковыми не являются, а объясняются простыми судорогами и сходными неудобствами. Она повествует: «Я сама на некоторое время лишалась голоса, как вышеназванная девица, и казалось, что язык запал, и я не могла говорить и с трудом изъяснялась, но это была лишь такая болезнь; когда она естественным образом проходила и конвульсии прекращались, я могла разговаривать как раньше, а когда конвульсии возобновлялись, я теряла голос. Поэтому я думаю, что то же самое произошло и с той девицей, тем более, падре должен был знать, что у женщин сильна игра воображения и фантазия. И в этом разговоре совсем не был упомянут падре Пиччилли. На каком же основании он утверждал, что мы изменили мнение под влиянием падре Пиччилли?»¹⁹. Имя падре Пиччилли, всплывающее в этом рассказе, чрезвычайно значимо, к фигуре этого священника мы обратимся немного позже. Пока же продолжим анализ критики, выдвинутой монахиней против различных публикаций о Лабре.

Дзокки опровергает некоторые сообщения об обстоятельствах смерти Лабра. По версии, которая была озвучена в материалах процесса, а затем воспроизведена в биографии, написанной Маркони, первым биографом и последним исповедником подвижника, а далее во всех житиях Лабра, к часу ночи, когда тот скончался, по всему городу зазвонили колокола, а дети на улице стали кричать, что умер святой. Опросив жившего неподалеку священника и домочадцев Заккарелли и не найдя тому подтверждения, монахиня приходит к выводу, что написанное Маркони неверно. Далее она не согласна с

¹⁹ Ibid., fol. 325 v.-326 v.

тем, что на умершего сразу же приходили смотреть: «когда утром в Страстной четверг, по настоянию падре Бьяджо Пиччилли, я отправилась посмотреть на тело Угодника Божия, я не нашла там никого кроме домочадцев Заккарелли. Впрочем, вернувшись после обеда, я обнаружила там несколько человек». И монахиня с чувством заявляет: «Что касается этого обстоятельства, то мной овладел гнев, я закрыла и отложила книгу, говоря про себя: Если так пишется жития святых, кто может им верить?». Затем Дзокки рассуждает о том, могли ли в ночь смерти Лабра звонить колокола: «Впрочем, не было ничего странного, если бы колокол Санта Мария Маджоре звонил в час ночи: правда, что он всегда звонит в два часа, но также верно, что он звонит в час ночи, когда приходит приказ всем колоколам звонить в час ночи для какой-либо общей молитвы Господу нашему. Значит, в то время был такой приказ и в час ночи звонили все колокола, а следовательно и колокол Санта Мария Маджоре, и я не могла не узнать об этом, поскольку моя школа на Виа Грациоза находится недалеко от базилики. По этим причинам я потеряла всякое доверие, но пока не к Угоднику Божьему, а скорее к вышеупомянутому житию, тем более, что его автор синьор Маркони говорит, что исповедовал его несколько раз тайно в привратничкой, а затем рассказывает столько всего, как будто слышанного от него самого. И я не могла понять, как он, слушав его столь недолго и почти тайком, может столько знать о нем, сколько изложено в житии, а потому, чтобы не ломать себе голову, я подумала, что лучше отложить чтение, и, действительно, больше к нему не возвращалась»²⁰.

Следовательно, житие, составленное Маркони, неудовлетворительно с двух точек зрения: во-первых, виденное самой монахиней и слышанное ей от других лиц не соответствует сообщениям жития, во-вторых, осведомленность Маркони в целом не вызывает доверия: «Я подтверждаю мои сомнения в тех вещах, которые рассказывает синьор Маркони в написанном им житии. Читая его, кажется, что Маркони очень хорошо его знал и постиг многие его добродетели и таланты, между тем, я слышала, что этот самый синьор аббат Маркони кому-то поведал, что хоть Лабр у него и исповедовался, но он, впрочем, не знал глубин его добродетелей и святости»²¹.

²⁰ Ibid., fol. 331 r.-331 v.

²¹ Ibid., fol. 338 r.

Однако, несмотря на многие сомнения, монахиня пытается сохранить объективность и не опровергает полностью положительных свидетельств о Лабре. Она признает, что лично встречала его и не видела, чтобы он совершал что-либо противоречащее церковным предписаниям: «Разумеется, я никогда не видела в его поведении ничего противоречащего божественным и церковным заповедям и обязанностям доброго христианина. Что он не исполнял некоторые предписания, я этого не отрицаю и не утверждаю, потому что, чтобы утверждать или отрицать это, нужно знать, были ли правдивы и реальны или же ложны и вымышлены те вышеупомянутые факты, из-за которых я изменила свое мнение об Угоднике Божьем. Но поскольку эти факты не были мною видены, а о них я узнала через другие источники, то я не могу быть в них так же уверена, как если бы видела это собственными глазами»²².

Шумное прославление недавно почившего нищего кажется Дзюкки необоснованным, но прямо отрицать его святость она не решается, ведь только компетентная комиссия, состоящая из высших чинов церковной иерархии, с одобрения папы может принять подобное решение, а простой монахине не пристало судить о добродетелях кандидата в святые. Поэтому в одном месте своих показаний она поясняет: «Впрочем, я должна объясниться. Дело не в том, что я совершенно не считаю его Угодником Божиим и убеждена, что он не пребывает в раю, в это я верю, но почитать ли его святым или нет, мне безразлично, и я жду решения Святого Престола, а когда будет объявлено это решение, я отрину все сомнения и подчиню свое мнение мнению Апостольской церкви. Я буду считать, что обманулась в своих сомнениях, а те причины, по которым эти сомнения зародились, несущественны. Таким образом, я не желаю ничего иного, кроме того, чтобы исполнилась воля Господня, и свершилось, то, что предпишет Святой Апостольский Престол касательно беатификации почтенного Угодника Божьего Бенедетто Джузеппе Лабре»²³.

В конечном итоге, такую же осмотрительность Дзюкки демонстрирует в вопросе о чудесах: «Основания моих сомнений сводятся к двум. Первое. Я проводила в церкви Мадонны деи Монти все утреннее время, желая увидеть какое-нибудь чудо, но мне этого ни ра-

²² Ibid., fol. 328 v.-329 v.

²³ Ibid., fol. 325 r.-v.

зу не удалось. Второе. Решив разузнать о некоторых их тех чудес, о которых столько слышно, я расценила их как несущественные или ложные или, по крайней мере, преувеличенные, подобно тому, что случилось с девицей Анжеликой Гарделлини, которая потеряла голос и говорила так, что ее едва можно было слышать, но не была немой, как обычно утверждали те, кто рассказывал об этом чуде, настаивая, что Угодник Божий вернул дар речи немой. Я признаю в этом факте нечто необыкновенное, это можно назвать Божьей милостью, но не чудом. Расценив как несущественные или ложные или, по крайней мере, преувеличенные многие из его предполагаемых чудес, я засомневалась и ныне сомневаюсь в правдивости остальных. Я их не исключаю, но и не принимаю на веру, а приму их на веру, когда они будут объявлены таковыми. И потом, кажется, что многие слишком легко верят во все эти чудеса, которые, как говорят, были совершены Господом через посредничество Бенедетто Джузеппе; многие слишком прямо их все отрицают; и кажется мне, что как первые, так и вторые ударяются в крайности, т.к. одинаково плохо слишком верить и не верить вовсе. И я, чтобы не впасть ни в первое, ни во второе заблуждение, считаю, что лучше не высказывать сейчас собственного суждения и сомневаться, а после подчиниться решению, которое примет Святая Апостольская Церковь»²⁴.

Итак, монахиня подозревает, что Лабр был заражен янсенистскими заблуждениями, а потому воздерживался от причащения и выставлял напоказ строгость своей жизни. Он и вправду был благочестив, но этого недостаточно для его прославления, и благоразумный католик должен ожидать решения Святого Престола, а не возносить почести раньше времени. Возможно, разочарование Дзокки вызвано тем, что ее семья не получила заступничества от повсеместно прославляемого угодника Божьего, и подкреплено скептическими настроениями и нелестными разговорами о Лабре среди некоторых священников. Между тем необходимо вернуться к имени падре Пиччилли, упомянутому в показаниях Дзокки, ведь этот человек был ее исповедником и духовным наставником. Читая его показания, мы найдем истоки многих утверждений рассудительной монахини.

С первых слов отца Бьяджо Пиччилли, зафиксированных в материалах канонизации, перед нами раскрывается страстная натура

²⁴ Ibid., fol. 344 r.-345 r.

этого священника, который перешел от горячего почитания Бенуа Лабра к полному опровержению его чудес и добродетелей. Страницы, содержащие показания Пиччилли, читаются как увлекательный роман. Если прочие свидетели часто ограничиваются сдержанными ответами на поставленные им вопросы, то ответы Пиччилли занимают по несколько страниц. Нередко падре не ждет, чтобы ему задали вопрос, а сам развернуто и эмоционально принимается излагать свои соображения; он вспоминает слышанное от других лиц, интерпретирует известные ему факты, выносит суждения, основанные на собственном понимании церковной доктрины и обычаев.

Во всех заявлениях Пиччилли отчетливо просвечивает ущемленное самолюбие священника, изгнанного собратьями по конгрегации. Не удивительно, что свои показания Пиччилли начинает с тирады, цель которой состоит в упрочении собственной репутации. «Многие годы я был членом конгрегации Пии Операи²⁵, в которой исполнял различные и почетные обязанности. Но после я оставил ее не по собственной воле, но из-за интриг одного из членов конгрегации, имени которого я не называю, при недовольстве всех добрых братьев, которые говорили, что я всегда был безупречен, был настоящим святым и отличался добрыми нравами, и что я был короной Пии Операи. И поэтому потом некоторые просили меня вернуться, и когда бы я захотел, они бы приехали за мной в карете. И падре Дон Роберто Камерленге, приехавший в Рим по делу, сообщил мне, что если бы я захотел вернуться, то стал бы ректором Сан Никола, главной церкви нашей конгрегации в Неаполе²⁶. Между тем я не обращал внимания на эти интриги, поскольку моя честь была вне опасности, я был всем известен и особенно известен Святейшему Отцу нашему, счастливо правящему, Пию Шестому, который назло тем, кто этого не желал, распорядился, чтобы я оставался советником по обрядам. Кажется ли вам, что этого

²⁵ Конгрегация Пии Операи («благочестивых тружеников») была основана Карло Карафа в 1602 г. для помощи и обучения крестьян и жителей городских окраин. Настоящее имя получила в 1621 г., до этого называлась Конгрегацией Христианской доктрины. В ведении этой конгрегации находилась церковь Мадонны деи Монти, где был похоронен Б.-Ж. Лабр.

²⁶ Вероятно имеется в виду церковь Святого Николая Милосердного в Неаполе, которая также находилась в ведении конгрегации.

недостаточно, чтобы гарантировать надежность моей репутации? Сейчас я полностью доволен и любим, уважаем и почитаем всеми Отцами Базильянами²⁷, которыми я был принят после моего выхода из Конгрегации, у них я был и остаюсь и милостью Божьей делаю немного добра, исповедую бедных людей, которые приходят в церковь, и по Божьему милосердию все довольны»²⁸.

Итак, как известно уже из показаний других свидетелей, первоначально Пиччилли, как и другие Пии Операи, восторженно относился к Лабру, похороненному в их церкви. Он даже патетично называл его невинным ягненком, умершим в доме мясника. Один из бывших братьев Пиччилли вспоминает: «сначала этот священник говорил с таким одобрением и уважением о Бенедетто Джузеппе, что это доходило до крайностей, и я самолично был свидетелем и слышал несколько раз, как он говорил о нашем Угоднике Божьем так высокопарно, что было очевидно, какое большое уважение он к нему питает. Затем он изменил свои речи, и я слышал от знакомых, что он называл нашего Угодника Божьего еретиком, лицемером и другими подобными словами; говорят, что он выказывал презрение к памяти Угодника Божьего. Я точно не знаю причин, по которым он так изменился. Но я знаю, что все мудрые люди осудили его поведение и что наши священники были возмущены тем, что однажды у всех на виду он сжег веревку и некоторые другие вещи, которыми пользовался Бенедетто и которые до того времени он берег как драгоценные реликвии. И я встретил его в тот момент, когда он совком собирал тот пепел и собирался рассеять его на людном месте»²⁹.

А вот показания другого священника конгрегации Паскуале Марии Сантулли, записанные в 1785 г.: «Еще сегодня утром я исповедовал в нашей церкви немалое число чужеземцев, которые сообщили, что пришли посетить могилу Угодника Божьего. И хотя падре дон Бьяджо Пиччилли, мною упомянутый, отвращал верующих от почитания Бенедетто, несмотря на это, вопреки его намерению пол-

²⁷ Отцы Базильяне — монахи, живущие по уставу, введенному Св. Василием Великим. Орден был основан итальянскими монахами греческого происхождения и утвержден папой Григорием XIII в 1579 г.

²⁸ Processus Labre. vol. 2388, fol. 3761 v.

²⁹ Processus Labre. vol. 2395, fol. 54 r.-54 v.

ностью уничтожить подобное почитание, оставались люди, оскорбленные его образом действий. Я знаю это, потому что многие люди, отправившись к этому падре на исповедь, были спрошены им, зачем они пришли в эту церковь. Если они отвечали, что пришли посетить могилу Бенедетто, он прогонял их из исповедальни, не хотел больше слушать и кричал им, что Бенедетто был простым смертным, как и все, и что его могилу не следует посещать. Многие из этих людей потом приходили в мою исповедальню и жаловались на то, как с ними обошелся этот священник, их оскорбляли его речи, и еще есть некоторые, кто до сих пор глубоко им обижен. Я всегда старался принять этих людей, извиниться за поведение этого священника наилучшим образом и я объяснял им, что Угодники Божьи часто сталкиваются с подобной неприязнью и Господь позволяет ненавидеть их, чтобы затем сильнее их прославить»³⁰.

Сообщая в деталях все известное ему о Лабре, падре пришлось объяснять, почему он в нем разочаровался. Это было нелегко, ведь прочие свидетели часто говорили, что прежде Пиччилли превозносил до крайности добродетели нищего, а после так же резко опровергал их. Пиччилли пытается сгладить контрасты своего поведения, но это особенно трудно, когда речь заходит об инциденте с веревкой. Однажды в церкви при стечении народа на могиле Лабра падре вынес веревку, которой подпоясывался нищий, и позволил многочисленным желающим прикладываться к ней. Такое необдуманное действие противоречило церковным правилам, поскольку означало публичное проявление культа умершего, который еще не был официально прославлен Католической церковью. Это нарушение дисциплины было осуждено другими священниками из конгрегации Пии Операй³¹. От одной крайности Пиччилли вскоре переходит к другой:

³⁰ Ibid., fol. 60 v.-61 v.

³¹ Вот показания Сантулли: «Однажды наш падре Бьяджо Пиччилли дал многим людям целовать ту веревку, которой подпоясывался Угодник Божий. Я при этом не присутствовал, но вскоре услышал об этом от наших отцов, которые единодушно осудили такой поступок и высказали ему свои упреки, тем более, что он тогда находился в исповедальне и был облачен в сутану и епитрахиль. Не знаю, какое оправдание он нашел, но знаю, что подобное случилось лишь однажды и, если я не ошибаюсь, в то время, когда тело Бенедетто оставалось на всеобщем обозрении». *Processus Labre*. vol. 2395, fol. 64 r.-64 v.

некоторое время спустя после инцидента в церкви он сжигает ту самую веревку, которую давал лобызать почитателям Лабра, и развеивает пепел в людном месте. Естественно, тем самым он вновь вызывает недовольство как народа, так и священников из конгрегации, которые активно участвовали в деле прославления благочестивого нищего, похороненного в церкви Мадонны деи Монти. Объясняя такое поведение, Пиччилли рисует следующую картину: сначала, разделяя всеобщее воодушевление паломников, он лишь позволил поцеловать веревку, не сопровождая это действие молитвами, присущими акту почитания подлинной реликвии. Затем, разочаровавшись в добродетелях кандидата в святые, он счел свой поступок ошибочным и сжег ту самую веревку, чтобы избежать дальнейших крайностей в почитании святого, который таковым не является. Вот его слова: «Одна женщина хотела взять частицу веревки или хотя бы поцеловать ее, это известие достигло ушей других людей, которые захотели сделать то же самое. Я, подумав, что в церкви не было Святого Причастия, а из-за давки и перешептываний это больше походило на площадь, чем на церковь, решил сделать немного добра, надеясь при этом увидеть какое-либо чудо, раз уж о них столько говорили, а я еще не смог этого проверить. И так, по мере того, как люди подходили, я передавал им из рук в руки веревку, чтобы поцеловать ее, однако при этом не говорил тех слов, которые обычно говорятся, когда дают целовать реликвии святых»³². «И я точно знал, что не сделал ничего, что противоречило бы общим правилам»³³.

Не довольствуясь самооправданием, в некоторые моменты дачи показаний, Пиччилли переходит в наступление и разоблачает проявления культа, допущенные бывшими собратьями: «И если уж меня критиковали, то пусть станет также известно то, что делали другие. Меня критиковали за веревку и за проповедь. И за это отец ректор Пальма запретил мне проповедовать и занял мое место. А затем он сам не удержался от того, чтобы воздавать славословия Бенедетто Джузеппе с церковной кафедры»³⁴. Он сообщает, что один из священников отправлял тех, кто исповедовался у него, молиться на могиле Лабра, а также ученики пансиона Мадонны деи

³² Processus Labre. vol. 2388, fol. 3869 r.-3869 v.

³³ Ibid., fol. 3870 v.

³⁴ Ibid., fol. 3889 r.

Монти получили чей-то приказ посетить могилу Лабра³⁵. Падре добавляет, что в ту пору, когда верил в святость нищего, он предлагал своим прихожанам молиться на его могиле, но при этом всегда требовал соблюдать необходимые приличия (из показаний Дзокки мы видели, что сам Пиччилли направил ее поклониться телу Лабра в дом Заккарелли). Впрочем, обличая все неподобающие действия, происходившие вокруг погребения Лабра, он называет их стечением обстоятельств, которым в своих целях воспользовались священники, и не винит самого подвижника: «в том, что происходило, не было вины покойного Бенедетто Джузеппе»³⁶.

В отличие от своей духовной дочери, падре Пиччилли более категоричен в оценках. Если Дзокки полагается на будущее решение Церкви относительно святости Лабра, то Пиччилли прямо заявляет: «Я не только не желаю его беатификации, но даже желаю обратного, поскольку, согласно тем сведениям, которые я имею и которые откровенно изложу, я не считаю его достойным подобной чести»³⁷. Как и монахиня, падре Пиччилли излагает эволюцию своего отношения к нищему страннику: «Я изменил свое мнение не при жизни Угодника Божьего. Напротив, я изменил его позже, когда собрал о нем различные известия, которые заставили меня размышлять о том, о чем я раньше не размышлял. И еще мои мысли смутили те чудеса, о которых заявляли после его смерти и которые не были правдивы, а ложные чудеса заставили меня также сомневаться в поступках, которые внешне казались добродетельными и похвальными»³⁸. Примечательно также, что по сравнению с Терезой Дзокки и прочими свидетелями падре Пиччилли редко называет Лабра Угодником Божьим, предпочитая употреблять имя Бенедетто Джузеппе.

Итак, рассмотрим упреки, выдвинутые падре Пиччилли в адрес Лабра. Отметим, что с самого начала показаний священник доказывает правоту своих суждений тем, что лично знал блаженного: «Я прекрасно знал Угодника Божьего Бенедетто Джузеппе Лабре и не знаю, был ли в Риме кто-то, кто знал бы его столь же долго, как я»³⁹.

³⁵ Ibid., fol. 3910 r.

³⁶ Ibid., fol. 3911 v.

³⁷ Ibid., fol. 3770 r.-3770 v.

³⁸ Ibid., fol. 3785 r.

³⁹ Ibid., fol. 3764 v.

Благочестие Лабра сложно полностью отрицать, ведь нашлось множество свидетелей его набожного поведения. Падре и сам свидетельствует: «Я никогда не замечал в нем никакой примеси притворства, которое заметно в некоторых, как то — вздохи, биение себя в грудь, воздевание рук и подобные жесты, — он вел себя очень естественно, и в нем не было ничего притворного»⁴⁰. Однако эту набожность можно по-разному истолковывать. Крайняя набожность нищего превозносила всеми его биографами, которые считали постоянное нахождение в молитве лучшим доказательством того, что Лабр не имел иных попечений, кроме заботы о душе⁴¹. Но в рассуждениях падре чувствуется скептическая нотка: «Впрочем, поскольку он был безработным, ему было нечего делать и он пользовался полной свободой, то не удивительно, что он проводил столько времени в церкви»⁴². Так парадоксально этот служитель Церкви переворачивает привычное объяснение: дело не в том, что Лабр, сгорая от любви к Господу, отказался от любых земных забот и полностью посвятил себя молитве, а в том, что, не имея определенных занятий, он просто проводил свободное время в церкви. Но, в другом месте Пиччилли связывает молитвы Лабра с ересью янсенизма. Он отмечает, что «обыкновенно Бенедетто Джузеппе погружался в долгие молитвы перед Святым причастием на виду у множества людей, у балюстрады. Молитвы перед Причастием — да. Причащение — нет. Я много размышлял о его суровых покаяниях, и можно было бы сказать, что вся его жизнь была непрерывным самоумерщвлением, и это второй признак янсенизма. Третий заключается в том, что он не был искренен с исповедниками»⁴³. Как и у Дзокки, у падре подозрение в приверженности янсенизму становится основой для развенчания Лабра. Долгие молитвы трактуются как черта показной янсенистской набожности. Рассмотрим два других упрека — воздержание от причастия и неискренность с исповедниками.

⁴⁰ Ibid., fol. 3788 v.

⁴¹ В агиографию даже вошел эпитет «нищий Сорока Часов», который дали Лабру местные жители за его любовь к католической практике, которая заключается в том, что в течение сорока часов по очереди в главных церквях города выставляется для поклонения Святое Причастие и совершаются молебствия.

⁴² Processus Labre. vol. 2388, fol. 3789 v.-3790 r.

⁴³ Ibid., fol. 3901 v.-3902 r.

Уклончивость Лабра в отношении причащения вызвала много препон в ходе канонизационного процесса. Пиччилли особенно акцентирует эту щекотливую тему: «Я знаю, что на теле покойного были обнаружены многочисленные бумаги, свидетельства, удостоверения из разных мест и святыниц, куда он отправлялся в паломничество, но среди стольких бумаг и свидетельств не нашлось ни одного, которое подтверждало бы исповедь и причащение в каком-либо месте»⁴⁴. И далее все действия Лабра падре интерпретирует как направленные на воздержание от причастия: на время Пасхи он уходил в Лорето, где никто не мог проконтролировать, причащался ли он; перед смертью он отказался отправиться в госпиталь, опасаясь, что его принудят исповедаться и причаститься, умирая, он притворился бесчувственным, чтобы вновь избежать причащения⁴⁵.

Особенно важен был вопрос о том, причастился ли Лабр перед смертью, ведь это является необходимым условием благой кончины, ниспосылаемой праведникам. Апологеты Лабра утверждали, что перед смертью он находился в бессознательном состоянии, но причастился накануне, а значит — исполнил свой христианский долг. Пиччилли рисует совсем иную, неприглядную картину: утром «он заказал стакан водки, не знаю ценой в баиок или в половину, выпил его и после отправился в церковь Мадонны деи Монти, и это мне рассказал после смерти Бенедетто бакалейщик, и я рассказываю это, чтобы показать, насколько ложно и вымышлено то, что кое-кто рассказывает, будто бы он тем утром причастился. Как он мог это сделать? В какой церкви он причастился? До того, как он выпил водки, церкви были закрыты. А после он не мог этого сделать»⁴⁶. Интересно, что этот сюжет оказался все-таки воспринят агиографией, но в поздних жизнеописаниях Лабра будет упоминаться отнюдь не стакан водки, а стакан уксуса, и это обстоятельство послужит уподоблению кончины Лабра Страстям Христовым.

Пиччилли утверждает, что еще при жизни Лабра он пытался проверить свои сомнения относительно уклонения того от причастия и, служа мессу, останавливался рядом с Лабром, демонстрируя желание причастить его, но Лабр ни разу не откликнулся на при-

⁴⁴ Ibid., fol. 3799 r.-3799 v.

⁴⁵ Ibid., fol. 3903 v.

⁴⁶ Ibid., fol. 3815 r.

зыв. В глазах Пиччилли важность причащения неоспорима, и, по его мнению, этот акт несет некий назидательный смысл: «Лучше бы он меньше молился, но чаще показывал, что причащается, так он дал бы народу добрый пример, снискал бы больше уважения»⁴⁷.

Неискренность с духовными наставниками — тяжкий грех для христианина, так как свидетельствует о своеволии и отсутствии смирения — важнейшей добродетели верующего. Это янсенистское прегрешение Пиччилли также относит на счет Лабра. Вот откуда он выводит свое убеждение в неискренности французского странника: «Читая опубликованное житие, составленное аббатом Маркони, я обнаружил различные недостатки в поступках Бенедетто. Я считаю, что он не был совершенно послушен повелениям своего духовного наставника, т.е. этого самого аббата Маркони, и не отвечал подобающе на его вопросы, и поэтому я и сказал выше, имея на то основания, что Бенедетто не был покорен своим исповедникам, а слушался собственной воли. Это является недостатком, недостатком отвратительным для истинной добродетели и истинной святости. И если верно, что все те, кто хвастается этим, действительно исповедовали его, то видно, что он менял исповедников, и тот же адвокат Алежиани, ведущий его дело, насчитывает семь исповедников. И это также отвратительно для святости. Более того, я считаю, что он не был искренен со своими исповедниками, поскольку, как я предполагаю, он никогда не открывал аббату Маркони того обстоятельства, что был монахом. Я так думаю, потому что об этом обстоятельстве не говорится в житии, а потом аббат Маркони узнал, что тот был монахом, когда увидел документы, обнаруженные при покойном. Так я предполагаю и верю, что именно по этой причине, а не потому, что узнал об этом из его собственных уст, Маркони включил это обстоятельство в похвальную речь»⁴⁸. Янсенистской ересью, по мнению падре, Лабр заразился еще в юном возрасте; хоть он и называет причиной невежество, а не злой умысел, последствия все же оказываются плачевны — идя по неверному пути, Лабр уклонялся от правильного руководства Католической церкви, представленной в лице его духовных наставников⁴⁹: «Еще на мое

⁴⁷ Ibid., fol. 3902 v.

⁴⁸ Ibid., fol. 3898 v.-3899 r.

⁴⁹ Пиччилли даже намекает на неуважение Лабра к главе Католической

мнение сильно повлияло то, из-за чего я и потерял веру в Бенедетто Джузеппе и его святость, это подозрение, закравшееся в мой ум о том, что он мог быть заражен заблуждениями янсенистов, но не по злонамеренности, а по невежеству. Я думаю, что он был пропитан ими, потому что, пока находился у своего дяди-священника, он все время развлекался чтением и, вероятно, читал янсенистских авторов и забил себе голову идеями, противоречащими правильной доктрине Святой Римской Католической Церкви»⁵⁰. Главным доказательством янсенистских склонностей Лабра стали его письма к родителям: «сочинения Слепого отца, которые он читал и внушал читать своим родителям, возбудили мои сомнения, и я подумал, что он прочел эти сочинения слишком рано, в незрелом возрасте, и забил себе голову опасными идеями, и потому принял решение посвятить себя монашеской жизни в каком-либо одном из самых строгих монастырей. И действительно, в житии, которое позже было опубликовано, я обнаружил, что он семь раз пытался поступить в какой-либо строгий монашеский орден, но потом не упорствовал в этом и склонился к жизни паломника. По этим делам я догадался, что его дух был смятен, непостоянен и он слишком любил своеволие. И потом я в воображении следовал за Бенедетто в соответствии с его образом жизни в Риме и мне казалось, что это сходится с тем, что я о нем заключил, что он любил своеволие. И то, что я прочитал в опубликованном житии, в показаниях его исповедников, заставило меня поверить, что он не хотел им полностью подчиняться, и правда, если верно то, что рассказывает дон Карло Карецани, что когда Бенедетто явился к нему, он предупредил, что если тот хочет исповедоваться у него, то должен избавиться от вшей, Бенедетто Джузеппе больше к нему не вернулся; но лучше бы он послушался исповед-

церкви. Речь идет о показаниях Фортунато Заккарелли, сыне Франческо Заккарелли. Однажды он спросил Лабра, видел ли тот торжественный отъезд Папы из Рима в Вену, на что Лабр ответил: «К чему смотреть на него? Нужно молить за него Господа». Фортунато просил и за него молиться Господу. На это Лабр, ничего не ответив, просто кивнул головой и ушел. См.: *Processus Labre*. vol. 2394. fol. 201 r.). Вспоминая об этом эпизоде, Пиччилли говорит: «Этот поворот головы и это пожимание плечами были интерпретированы мной как неуважение к Главе Церкви». *Processus Labre*. vol. 2388, fol. 3848 v.

⁵⁰ *Processus Labre*. vol. 2388, fol. 3899 v.-3900 r.

ника и избавился от вшей. И вот к чему я хочу вернуться. Дон Карло Карецани, который лишь однажды выслушал исповедь Бенедетто Джузеппе, дает длиннейшие показания, которые никак не кончаются. Все эти обстоятельства заставили меня сомневаться в его святости, потому что, если, с одной стороны, я считал добродетельными некоторые его поступки, которые я сам заметил, с другой стороны, мне казалось, что я обнаружил в нем недостатки и прегрешения, которые не соответствуют героическим добродетелям. Я слышал, что из Франции доставили некоторые бумаги, касающиеся известий о прежней жизни Бенедетто, и то, что мне сообщили, я посчитал сильно преувеличенным, однако я не взял на себя труд прочитать какую-либо из этих бумаг. Зато я прочитал письмо, отправленное им своим родителям в октябре тысяча семьсот шестьдесят девятого года, и по зрелом размышлении я нашел в нем много выражений, которые следует подвергнуть цензуре, я думаю, что это сделает тот, кто займется ими в Святой Конгрегации Обрядов, и особенно мне кажется, что там встречаются недостаточно ясные выражения, которые могут дать основание посчитать, что он не был хорошо образован в вопросе о божественной благодати⁵¹.

Интересно, что выдвигая всевозможные обвинения против благочестивого нищего, падре порой сам себе противоречит и даже отдает себе в этом отчет. Так, к примеру, относя долгие молитвы к следованию доктрине янсенизма, он одновременно связывает их с молинизмом⁵² и поясняет: «если спросить меня, как сочетаются вместе янсенизм и молинизм, два диаметрально противоположных заблуждения, я отвечу — пусть об этом судят те, кому пристало судить, я же не хочу говорить ничего сверх того, что уже сказал»⁵³.

Рисуя духовный портрет Лабра, Пиччилли не жалеет ярких красок. Если все биографы прославляют кончину святого, то непримиримый падре описывает ее в иронично-обличительном духе: «И он позволил уложить себя в постель, где спала женщина, девица Анна, дочь мясника, зная об опасности дурных соблазнов, которые могли настичь его в последние моменты жизни. В больницу — нет, в

⁵¹ Ibid., fol. 3884 v.-3886 r.

⁵² Молинизм — философское течение, питающееся идеями Луиса Молины (1535–1600) о свободе воли и случайности.

⁵³ Processus Labre. vol. 2388, fol. 3907 r.

дом Заккарелли — да. Туда, где мог получить духовную поддержку, — нет, в дом мясника — да. На больничную койку — нет, в постель женщины — да. И где же была добродетель, и где же была святость?»⁵⁴. Обвинения в адрес паломника били точно в цель и были обличены в яркую запоминающуюся форму. Разъясняя свою мысль, Пиччилли выстраивает длинную логическую конструкцию: Лабр знал, что у мясника была жена и дочь, а кровать в той комнате, куда его принесли была односпальной, и умирающий видел дочь мясника в комнате, а потому должен был догадаться, что именно ей и принадлежала постель, куда его собирались уложить. Впрочем, падре вынужден признать, что Лабр не желал, чтобы его клали в постель, но и это упорство священник толкует в негативном ключе: по его мнению, Лабр даже последние часы своего земного существования желал провести в строгом покаянии и самоумерщвлении, а потому желал умереть на полу, но подобное поведение вновь напоминает о янсенистских заблуждениях.

Поставив под сомнение всеобщее убеждение в добродетелях Лабра, падре развенчивает приписываемые тому чудеса — второе основание, необходимое для канонизации любого подвижника. Рассказам о нахождении Лабра одновременно в разных местах он находит логичные объяснения: «я сам думаю, что те, кто это утверждают, видели какого-нибудь другого бедняка и поверили, что это был Бенедетто Джузеппе, а может даже они его совсем не видели, а придумали это, чтобы быть названными среди тех, кто знает самые удивительные вещи об Угоднике Божьем»⁵⁵. Широко распространилось известие о том, что тело Лабра оставалось гибким после смерти, а когда доктора его переворачивали, рука якобы сама опиралась на край скамьи и тело поддерживало себя. Отчет об осмотре тела с описанием этого чуда даже был включен в опубликованное Маркони житие. Между тем Пиччилли приводит прозаическое объяснение, исключаящее сверхъестественное вмешательство: «это было естественно, поскольку труп был приподнят, а так как он оставался гибким, то рука упала и касалась внутреннего края скамьи, а предубеждение заставило поверить, что так он поддерживал себя»⁵⁶.

⁵⁴ Ibid., fol. 3905 r.

⁵⁵ Ibid., fol. 3808 r.-3808 v.

⁵⁶ Ibid., fol. 3861 v.

В действительности, прижизненных чудес Лабра было зафиксировано крайне мало, и когда только начался процесс канонизации, информация о них еще не успела дойти до Рима. Зато распространилось множество сообщений о чудесах, свершившихся на его могиле. Эти чудеса вызывают полное недоверие у Пиччилли: «Пока был жив Бенедетто Джузеппе, я ни разу не слышал, чтобы он был наделен сверхъестественными способностями. Об этом я услышал после его смерти, эти сообщения я встретил как в повседневной жизни, так и в показаниях свидетелей, которые были напечатаны в кратком очерке, подготовленном для начала процесса. Но я в эти способности совершенно не верю, а кто сообщает о них, следует своей фантазии, а не действительности. Так, например, благочестивая синьора Маддалена Майо, которую выслушали при сборе сведений, говорит, что не раз видела, как в церкви Мадонны деи Монти Угодник Божий впадал в экстаз. Я имел возможность наблюдать за ним дольше, чем эта синьора, но ни разу подобного не видел, нет и других, кто мог бы утверждать, что видел его в экстазе, а если бы это было правдой, то наделало бы много шума. А раз шума не было, значит, это не правда. Я вам скажу, почему эта Маддалена Майо говорит, что видела его в экстазе. Она видела несколько раз, как он сильно задирает голову, и бедная набожная женщина, благочестивая, но невежественная, думала, что это и было экстазом. Многие не понимают, что такое экстаз, здесь нужны знающие люди. Я знаю, в чем состоит экстаз, и никогда не верил, что эти запрокидывания головы были экстазом, а думал, что скорее это был результат устремления духа к Господу, когда Бенедетто Джузеппе погружался в молитву. Итак, я заключаю, что все это проистекает из воображения набожных людей, и думаю, что Бенедетто Джузеппе через эти запрокидывания головы хотел научить их, как нужно молиться и как нужно держаться в церкви перед лицом Господа, а не забавляться и ходить, глядя туда-сюда»⁵⁷.

Но, по мнению Пиччилли, не только невинное невежество служит причиной распространения ложных известий, заинтересованные лица умело использовали обстановку всеобщего возбуждения и придумывали несуществующие чудеса: «но если эти разговоры о способностях проистекают от воображения и благочестивого легкове-

⁵⁷ Ibid., fol. 3802 r.-3803 r.

рия или каких-то схожих причин, то, несомненно, существуют другие пророчества, которые, по-моему, были придуманы специально, чтобы согласовать их с теми событиями, которые потом случились. После смерти Бенедетто Джузеппе из-за большого стечения народа и давки, которая образовалась в церкви Мадонны деи Монти, были совершены многочисленные непочтительные и оскверняющие церковью поступки и даже грехи, и чтобы избежать еще больших беспорядков из церкви было вынесено Святое причастие, прекратили совершать мессы, и несколько дней церковь оставалась закрытой, иначе она превратилась бы в настоящий хлев. И вот как случились все эти события, тут и появилось некое пророчество Бенедетто Джузеппе, который перед смертью якобы поведал своему исповеднику синьору аббату Маркони обо всем том, что должно было случиться после его смерти, что для воздаяния почестей его презренному телу будет осквернена церковь, и перед Святым причастием не выкажут должного почтения. Я не буду описывать все обстоятельства этого предполагаемого и прославляемого видения и пророчества, их можно вычитать как в Кратком очерке, так и в житии. Зато я скажу, что прежде об этом видении и пророчестве ничего не было известно. Скажу, что аббат Маркони об этом даже не вспоминал, и как мне было сообщено от других лиц, и в частности от синьора Томмазо Сальватори, который придя в мою комнату, рассказывал мне о случившемся и поведал слышанное от самого аббата Маркони, что некоторые друзья заставили его вспомнить касательно пророчества и видения то, что он сам не мог припомнить. Моя мысль состоит в том, что этим способом воспользовались, чтобы оправдать те непристойности, которые происходили в церкви, и внушить доверие к Бенедетто Джузеппе, т. к. стало ясно, каким безрассудством было похоронить Бенедетто Джузеппе рядом с алтарем, где многие, чтобы почтить Лабра, должны были проявить непочтение к Святому причастию. Самое малое, что я мог сделать, это не указывать на неосмотрительность аббата Маркони, который сообщает, но не удостоверяет подлинности факта, т. е. этого предполагаемого видения и пророчества. Он бы должен был просветить своего исповедующегося и расспросить его, чтобы точнее выяснить, что тот думал, потому что, по здравому рассуждению, кажется, что Угодник Божий высоко себя ценил и верил, что достоин быть почитаем как святой, верил, что после смерти будет удостоен таких же почестей, какие полага-

ются настоящим святым, более того, возможно он верил, что достоин почестей, которые воздают Святому Причастию. И эта ошибка, эта тяжкая ошибка, должна была заставить аббата Маркони просветить Бенедетто и заставить его понять, что он впал в заблуждение. Впрочем, я говорил так, как если бы этот факт был реален, хотя я в это не верю и считаю, что это придумали специально, чтобы скрыть грубую ошибку, что его похоронили рядом с алтарем, где происходит пресуществление, потому что, если бы его похоронили не там, а в каком-либо другом месте, а могли бы это сделать в ближнем проходе, где вроде бы произошли первые чудеса, тогда не случилось бы столько беспорядков, волнений, проявлений неуважения, кощунств, которые не прекращаются до сих пор, а случаются и ныне. Месяц за месяцем приходили люди в церковь, и даже когда было выставлено на обозрение Святое причастие, не преклонив колен, направлялись тотчас к могиле Угодника Божьего и, повернувшись спиной к Святому Причастию, бросались лицом вниз на плиту, которая лежит на могиле. Поэтому я, радея о славе Господней и чести его церкви, несколько раз выходил из исповедальни, чтобы прикрикнуть на них или же кричал прямо из исповедальни, и кричал им громко и звучно, потому что хотел, чтобы меня услышали все, чтобы после моего предупреждения не осмеливались совершать подобные кощунства. И я кричал: «Почему вы поклоняетесь Бенедетто, который лежит под землей, как можно обращать спину к Христу Распятому и не почитать его, как то полагается?» Но я напрасно говорил, напрасно кричал, они меня не слушали и продолжали делать то же самое»⁵⁸.

Критика Пиччилли направлена против его бывших собратьев из конгрегации Пии Операи. Именно в их ведении находилась церковь Мадонны деи Монти, с их согласия нищий был похоронен рядом с алтарем, и на них лежит ответственность за происходившие в церкви непристойности. На фоне опрометчивости остальных священников Пиччилли подчеркивает собственную осмотрительность и радение о благе церкви. На протяжении всех показаний он дает понять, что, возможно, он единственный из Пии Операи, кто не увлекся призрачной славой новоиспеченного святого и всегда следовал церковным заповедям, в то время как другие умело использовали сложившуюся ситуацию в собственных интересах.

⁵⁸ Ibid., fol. 3803 v.-3805 v.

Не ограничиваясь развенчанием Лабра, Пиччилли стремится доказать, что прославление нищего было выгодно бывшим собратьям из конгрегации Пии Операри. По словам священника, однажды он «видел свечу на надгробном камне, но позже ее унесли. Это видели все, кто был в церкви, и сделали тот же вывод, какой сделал я, что это означало возносить культ умершему. Я спрашиваю себя, кто были эти люди, и отвечаю, что это были Пии Операри и некоторые светские лица, но я не припомню ни одного»⁵⁹. Несмотря на кажущуюся нелепость, это обвинение крайне серьезно, поскольку, согласно правилам Католической церкви, перед беатификацией проводилось расследование о том, не встречалось ли где-либо незаконных проявлений культа в отношении еще официально не признанного кандидата в святые. В таком случае необоснованная поспешность сторонников беатификации с зажжением свечи означала попытку публичного проявления культа и могла принести значительный вред делу прославления кандидата в святые.

Ставя под сомнение апологетические известия, Пиччилли сообщает о показаниях отца Томмазо Габрини, одного из исповедников Лабра: «он [Габрини] столько всего рассказал. Между тем он сам мне поведал, что Бенедетто заикался, и он не понимал его. Я спросил его, выяснил ли он, кем тот был, кем не был, был ли когда-нибудь монахом. И Габрини ответил, что никогда не делал подобных изысканий. И я тогда сказал: как я на его месте мог бы столько всего рассказать о человеке, которого не знал и не понимал?»⁶⁰. Но особенно разгромную критику падре Пиччилли обрушивает на опубликованное аббатом Маркони житие Лабра: «Аббат Маркони в предисловии к житию пишет следующие слова: “Эта жизнь, которая до настоящего времени казалась ничем не примечательной и которая, так сказать, была в забвении, сегодня оказывается наполненной интересными событиями, бесконечными обстоятельствами, подтвержденными многочисленными свидетелями, и становится поучительной во всех своих частях”. Кто такие эти свидетели? Сообщения, пришедшие из Франции? Документы, собранные там и сям. Приведенные слова принадлежат не Маркони, а взяты из одного письма, пришедшего из Франции, которое он пересказывает. И это убедило

⁵⁹ Ibid., fol. 3863 r.-3863 v.

⁶⁰ Processus Labre. vol. 2388, fol. 3800 r.

меня в том, что существует некое старание продвигать дело канонизации по другим причинам, далеким от дела прославления истинной святости. А затем аббат Маркони в том же предисловии говорит, что взялся написать житие, потому что другие написали и опубликовали о Бенедетто Джузеппе частично правдивые, частично ложные сведения. Он умело использовал этот оборот, чтобы заставить верить только тому, что пишет сам, под тем предлогом, что был его исповедником. Значит — он один говорит правду? Я этому не верю. Почему он не сообщил об истории с веревкой, из-за которой меня преследовали? То объяснение, что он мне дал, не годится. Я заключаю, что в житие он включил то, что ему казалось верным или нравилось»⁶¹. В целом, его оценку сочинения Маркони можно свести к следующему: «если бы я захотел перечислить и описать все замечания касательно его жития, которые заставили меня сменить мнение на противоположное, я бы никогда не закончил. Я ограничусь тем, что скажу, что этот аббат Маркони наполнил житие нелепостями, ерундой, противоречиями и преувеличениями»⁶².

Пиччилли упоминает и мнения других лиц, к примеру, супругов Сори (они жили в Лорето и часто давали приют Лабру), сообщивших, что глубоко разочарованы публикацией Маркони, в которой не упоминаются их имена, и многие описанные обстоятельства не соответствуют действительности⁶³. «Многие ученые люди, воспитанные и достойные, либо временно прекращали воздавать почести умершему, либо показывали, что не верят тому, что говорилось»⁶⁴.

Падре Пиччилли рисует совсем иную картину кончины паломника, чем та, что обычно воспроизводится в его житиях: «по-моему, случайные сопутствовавшие обстоятельства сильно повлияли если и не на само стечение народа, то, по крайней мере, на его количество. Эти обстоятельства — личность нищего, дом мясника, час ночи, звон колоколов, смерть в то время, как читались литании Деве Марии, хитрость, состоявшая в том, что тело перенесли и похоронили в нашей церкви, перенесение тела с погребальной торжественностью, гибкость тела, намерение снять посмертную маску для выполнения

⁶¹ Ibid., fol. 3900 r.-3901 r.

⁶² Ibid., fol. 3899 v.

⁶³ Ibid., fol. 3886 v.-3887 r.

⁶⁴ Ibid., fol. 3920 v.

портретов, тот факт, что его оставили непогребенным четыре дня и переносили то в ризницу, то в церковь, то в комнату рядом с хорами, то в коридор. Но больше всего способствовали волнению во всем Риме повсеместные разговоры о несуществующем чуде с ней, которая на самом деле страдала от конвульсий, но излечилась от недуга лишь силой воображения и фантазии. И так повсюду распространилось известие о еще одном чуде, якобы тело само себя поддерживало, опираясь рукой на скамью. Все эти события возбудили народ и привели к этому необычайному шумному столпотворению, которое я уподобляю землетрясению в душах. И мне кажется, что это немало. А потом везде распространялись и продавались его портреты, и еще был газетчик Нери, который по утрам и в течение дня приходил в церковь Мадонны деи Монти, а потом печатал на своих страницах и правду и вымысел о том, что происходило, и даже был один прелат, который спрашивал меня, был ли Нери братом Бенедетто Джузеппе, потому что в газете говорилось лишь о нем. И еще списки чудес, все служило для того, чтобы призывать народ, который стекался толпой, чтобы добиться милости Божьей или чтобы воспользоваться столпотворением для краж или прочих великих непристойностей, которые оскверняли церковь Господню»⁶⁵.

Прав ли был Пиччилли или все обвинения — лишь плод его раздражения и желания отомстить бывшим собратьям? Трудно судить о каждом из упоминаемых им обстоятельств в отдельности, но в целом можно заключить, что определенные круги способствовали распространению молвы о новом святом, хотя первые биографы, убеждают, что прославление благочестивого нищего было спонтанно. Например, Алежиани утверждает, что Бенуа-Жозеф не принадлежал ни к какой религиозной организации или ордену, который мог бы способствовать продвижению его культа, сверх того, он был бедным иностранцем. Но главное: «что касается распространения культа, если бы речь шла лишь о людях простых и необразованных, можно было бы поверить в опрометчивый порыв фанатизма, но речь идет о людях всех состояний, всех сословий и доходов, о мирянах и духовенстве, о людях просвещенных, благоразумных, осмотрительных, даже о высших церковных чинах, стоящих выше всяких подозрений, которые содействовали и до сих пор содействуют почитанию

⁶⁵ Ibid., fol. 3907 v.-3909 r.

могилы этого бедного паломника»⁶⁶. Высокопоставленные персоны выступают своего рода гарантией для нового святого. Эта мысль варьируется во множестве житий и показаний. Например, критикуемый Пиччилли падре Гаэтано Пальма подробно описывает богословские и кардинальные добродетели⁶⁷ Лабра и заключает, что «на основании этих добродетелей, дарований и чудес, слава и возгласы одобрения по поводу святости почтенного Угодника Божьего сделались повсеместными и затронули людей знатных, серьезных, образованных, религиозных, достойных доверия и стоящих вне подозрений, и эта слава день ото дня распространялась и ширилась»⁶⁸.

О том, что отцы Пи и Операи способствовали распространению молвы о Лабре, известно не только со слов Пиччилли. К примеру, уже упоминавшийся священник Паскуале Мария Сантулли вспомнил в ходе процесса, что «Падре Дон Гаэтано Пальма имеет различные вещи, находившиеся в пользовании Угодника Божьего, и он во многом количестве раздавал их тем, кто высказывал к тому желание». Впрочем, помня о недопустимости проявлений культа, священник добавляет: «Он хранил их в своей комнате, их не смешивали с реликвиями других святых и блаженных и никогда не выставляли на алтарях или в других местах для поклонения верующим»⁶⁹.

Итальянский историк Марина Каффьеро, изучившая обстоятельства прославления Лабра, пишет, что мясник Заккарелли был «влиятельным персонажем, не имеющим никакого отношения к “бедному” человеку из народа, описанному в агиографии Лабра, которая стремится сделать из мясника типичного представителя “простого народа”, того, кто, будучи простым и смиренным, сумел распознать святость бедного презренного бродяги»⁷⁰. Каффьеро также пишет о том, что в процессе «высоко присутствие свидетелей, при-

⁶⁶ *Alegiani G. B. Abrégé de la vie du Serviteur de Dieu Benoît J. Labre. Ecrite par J. B. Alegiani, avocat en la cause de sa Béatification. Rome, 1784. P. 58-59.*

⁶⁷ В католицизме добродетели делятся на кардинальные (воздержанность, мужество, мудрость и справедливость) и богословские, или теологические (вера, надежда, любовь), каждый кандидат в святые должен быть наделен этими добродетелями, для доказательства чего в ходе канонизационного процесса проводится специальное расследование.

⁶⁸ *Processus Labre. vol. 2394, fol. 50 r.-50 v.*

⁶⁹ *Ibid., fol. 81 r.-81 v.*

⁷⁰ *Caffiero M. La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières. Paris, 2006. P. 161.*

надлежащих к простонародью, необразованных и часто мирян, в то время, как представители знати отсутствуют. Мясники, слуги, старые девы из небогатых семейств, сапожники, церковные и монастырские сторожа очень часто встречаются в актах двадцати пяти томов канонического процесса — ординарного и апостольского⁷¹, — и кажется, что их присутствие значительно и полностью соответствует канонизации “смирненного бедняка”. Между тем, если мы внимательно присмотримся к списку свидетелей, то незамедлительно обнаружим массивное присутствие, значительно более важное в качественном плане, духовенства и монахов, которые, на первый взгляд, вовлечены в жизненные перипетии Лабра, но также и в его посмертную судьбу: исповедники и биографы, как Маркони, Габриэли, Ровира Бонэ, отцы из конгрегации Пии Операи, в чьем ведении находилась церковь Мадонны деи Монти, которую посещал святой, и где находится его могила, многие бывшие иезуиты и много монахинь из конгрегации Маэстре Пии. Кроме того мы заметим, что многие из свидетелей простого происхождения, и в целом все миряне, связаны узами родства или духовного руководства со свидетелями из духовенства, чьи речи, кажется, воздействуют на них, как они сами и признают: их свидетельства строятся на основании того, что они слышат или узнают от других более влиятельных персонажей⁷². Это видно при сопоставлении свидетельств падре Пиччилли и его духовной дочери. Монахиня Тереза Дзокки воспроизводит все основные пункты обвинений в адрес Лабра, прозвучавшие из уст Пиччилли, и нередко ссылается на «слышанное от кого-то».

Итак, может показаться, что перед нами всего лишь история оскорбленного самолюбия. Падре Пиччилли, всем сердцем жаждавший выступать постулатором в канонизационном процессе, в результате интриг не только не получил желаемого, но и был изгнан из конгрегации. В отместку он всячески противодействовал признанию святого и раскрывал механизмы его прославления. Он умело оспа-

⁷¹ Процесс канонизации складывается из ординарного (информативного) процесса — предварительного расследования о жизни кандидата, о его славе и об отсутствии культа, проводимого епископом на месте — и апостольского процесса, происходящего в Риме, в ходе которого подробно рассматриваются добродетели и чудеса кандидата.

⁷² *Caffiero M. Op. cit. P. 175.*

ривал всеобщее убеждение в добродетелях Лабра, обращаясь к наиболее болезненному вопросу о склонности к янсенизму и воздержанию от причащения. Даже такую неоспоримую добродетель, как непрерывные молитвы, он смог выставить в сомнительном ракурсе — молился Лабр потому, что не имел иного занятия.

Однако за этой частной историей неприятия святого обнаруживается и более широкий фон — история канонизации Лабра и использования его фигуры католической пропагандой. Почему, несмотря на серьезные обвинения, озвученные Пиччилли, и разоблачение механизмов распространения культа, Лабр все же был вознесен на алтари? Ведь на смену оскорбленному священнику в XIX в. пришли не менее страстные противники канонизации Лабра; они поставили акцент на его «антисоциальном образе» — бесполезности для общества и нечистоплотности. Между тем Святой Престол, несмотря на многочисленные споры, вынес решение в пользу канонизации нищего странника. Тем самым Католическая церковь предлагала бедным слоям населения образец «дисциплинированного набожного бедняка», чье поведение отсылало к первохристианским моделям. В то время как государство с подозрением относилось к паломникам и стремилось искоренить эту практику, связанную с неконтролируемыми передвижениями населения и нищенством, церковь решила использовать образ бедного паломника, чтобы найти пути примирения с тем маргинальным населением, которое могло узнать себя в образе смиренного святого.

Исследователи отмечают также, что Католическая церковь использовала образ Лабра, чтобы восстановить свое влияние после революционных потрясений и обратиться от предавшей ее знати к простому народу⁷³. Действительно, Французская революция сыграла значительную роль в истории канонизации Лабра. Французский паломник скончался как раз накануне событий, изменивших историю его отечества и всей Европы. Неудивительно, что бурное почитание и поспешный сбор материалов для канонизации замерли в годы революционных потрясений. Как указывает Э. Сюир, «Революция приостановила все французские процессы канонизации. Во времена Реставрации лишения, которым подверглась церковь в этот ставший для нее трагическим период истории, усилили желание католиков

⁷³ Ibid. Ch. 2.

вознести на алтари угодников Божьих, умерших и прославившихся при Старом режиме. Одновременно речь шла об искуплении кощунств, совершенных революционерами»⁷⁴. В случае французского паломника также с первой четверти XIX в. интерес к его фигуре вновь стал возрастать: Римская церковь видела в канонизации Лабра аргумент для примирения с французскими католиками и механизм для укрепления своего авторитета.

Имя Лабра часто звучало в панегириках; католические авторы подчеркивали, что «в то время, как так называемые философы восемнадцатого столетия называли баснями или нелепыми сказками чудесные рассказы о жизни святых, Господь послал их тщетной науке самое точное опровержение в виде необыкновенной жизни Бенуа-Жозефа Лабра. Этот исключительный человек, родившийся в той стране, где публично провозглашались все самые порочные теории, преподавал миру уроки, в которых тот больше всего нуждался»; особенно важно, что этот удивительный святой появился на свет в той стране, где «евангельские заповеди считались абсурдными и неисполнимыми», где «отрицались чудеса, а покровительство святых отвергалось»⁷⁵. Хоть проповедники указывали, что обыкновенные люди не могут и не должны подражать исключительному поведению блаженного, сквозь призму его жития восхвалялись основные христианские добродетели — смирение, покорность, нестяжание.

Итак, вшивый святой, смиренный странник, отрекшийся от всех мирских забот и себя самого, Бенуа-Жозеф Лабр был прославлен в эпоху, превозносившую важность труда, общественную пользу и человеческое достоинство. Именно потому фигура этого святого, воплощавшего раннехристианские ценности в век прогресса и вызвавшего бурные споры, как среди мирян, так и в среде самого духовенства, до сих пор привлекает внимание исследователей⁷⁶.

⁷⁴ *Suire E.* La sainteté à l'époque moderne. Panorama des causes françaises (XVI^e–XVIII^e siècle) // *Mélanges de l'École française de Rome*. Vol. 110. 1998. № 2. P. 927.

⁷⁵ *Colomb (père A.)*. Vie Populaire de saint Benoît-Joseph Labre, né à Amettes (Pas-de-Calais), en 1748. Mort à Rome en 1783. Canonisé le 8 décembre 1881. Par un prêtre mariste. Paris, 1882. P. XV-XVI.

⁷⁶ Среди различных исследований, посвященных Б.-Ж. Лабру, особенно нужно отметить сборник: *Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte 1783–1983* / Sous la dir. de Y.-M. Hilaire. P., 1984.

Л. Н. БРОВКО

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В ГЕРМАНИИ В ГОДЫ ФАШИСТСКОЙ ДИКТАТУРЫ

Годы правления национал-социалистов в Германии (1933–1945) — страшное время в истории немецкого народа и всего человечества. Был очевиден не только кризис социально-политической системы, сложившейся ко времени наступления фашизма, но и кризис всей христианской культуры, ее нравственной составляющей. К власти пришло доселе незнакомое племя, которое навязывало принципы, противоречившие нормам и догматике христианских церквей, несовместимые с христианским мировоззрением и моралью.

Христианские церкви в Германии оказались в трудном положении. Поддерживать власть, провозглашавшую антихристианские нормы, на основании привычного тезиса о том, что любая государственная власть — от Бога, в данной ситуации было невозможно. Нужно было либо приспособиться к ситуации, меняя обоснование поддержки избранного пути, либо искать другие пути и возможности. Христианские церкви в Германии, разные их течения и группы поступали по-разному, исходя из собственных соображений. Повсеместно имел место компромисс, но было и противостояние. И каждая из группировок опиралась на собственное понимание избранного пути. Это было трагическое, но и одновременно бурное время мировоззренческого поиска, формирования новых, оригинальных идей и концепций, новой теологии.

Особенно в тяжелой ситуации оказалась протестантская церковь. К моменту прихода Гитлера к власти в январе 1933 г. Немецкий евангелический церковный союз, в котором были объединены разные протестантские конфессии, уже находился в состоянии раскола¹. Дело в том, что в его рядах в 1932 г. возникло пронацистское

¹ Протестантская церковь в Германии с 1920-х гг. была оформлена в Немецкий евангелический церковный союз, состоявший из 28 земельных церквей и имевший общие руководящие органы — Церковный комитет и Церковную консисторию (управление). Периодически созывались церков-

«Религиозное движение «Немецкие христиане»» (руководитель — берлинский пастор Й. Хоссенфельдер)², которое пыталось поставить под сомнение основные принципы христианства, «уличая» его в еврейском происхождении, настаивало на необходимости отбрасывания всего семитского в христианстве, включая Ветхий завет. Хотели сотворить национального Бога, настаивали на арийском происхождении Христа, подчеркивали необходимость создания немецкой национальной христианской церкви³, т. е. пытались соединить христианство и национал-социализм, что, с точки зрения христианских принципов было абсолютно невозможным и кошунственным.

В своей теологии «Немецкие христиане» не были оригинальными и воспроизводили мысли идеолога национал-социалистов А. Розенберга, провозглашенные в 1930 г. в его «Мифе XX века» и основанные на примате крови и расы⁴. Тот же, в свою очередь, многое позаимствовал из идей Чемберлена, Гобино, Ницше. Ф. Ницше уничижительно относился к христианской религии, воспроизводившей, по его мнению, слабое и безвольное население с комплексами неполноценности, якобы основанными на семитских постулатах добра, справедливости, сострадания, вины, греха, покаяния и т.д., провозглашенных апостолом Павлом⁵. Многие «Немецкие христиане»

ные съезды. Земельные церкви были либо чисто конфессиональные, либо союзные (unierten), состоявшие из разных конфессий, в данном случае — из лютеранской и кальвинистской (реформатской). Самой крупной союзной церковью являлась Евангелическая церковь Старопрусского союза. Глава ее Высшего церковного совета одновременно возглавлял Церковный комитет Немецкого евангелического союза. К установлению фашистской диктатуры им был А. Каплер. Яркими представителями лютеранской (епископальной) церкви являлись церкви на юге Германии — в Баварии, Вюртемберге, Ганновере (епископы Г. Майзер, Т. Вурм, А. Мараренс). Значительная реформатская (синодально-общинная) церковь находилась в районе Вестфалии.

² В создании движения «Немецких христиан» приняли активное участие сами нацисты, прежде всего глава нацистской фракции в прусском ландтаге В. Кубе. Подобным же образом, в своем стремлении к унификации, они создавали нацистские союзы учителей, врачей и т. д. Сами «Немецкие христиане» гордо называли себя «штурмовыми отрядами Христа».

³ Scholder K. Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1-2. Frankfurt a.M.; Berlin; Wien, 1977–1985. Bd. 1. S. 261-264.

⁴ Rosenberg A. Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München, 1935.

⁵ См.: Бровко Л. Н. Христианство и национал-социализм. Мироз-

позаимствовали из протестантской теологии 1920–30-х гг., из ее националистического (*völkische*) наследия, из идей Штапеля, Гогартена, Альтхауза, Элерта⁶. Эти протестантские теологи руководствовались так называемой «теологией творения», «исторической теологией», настаивавшей на исключительности происхождения и истории немецкого народа, на его божественной избранности.

Нацисты, а вслед за ними и «Немецкие христиане», акцентировали физическую силу, языческую энергию и жизнерадостность, “простоту”, освобождая человека от сострадания, чувства вины, стыда и греха, элементарной ответственности, к чему призывало христианство. При этом ссылались на Лютера, утверждая, что именно они, национал-социалисты, продолжают его реформы. Лютеровская теология, в особенности, тезис о двух царствах (земном и небесном) с их относительной самостоятельностью (хотя сам Лютер признавал приоритет божественного над земным), сыграла свою двойственную роль в тогдашних событиях⁷. Ведь именно на базе тезиса лютеранства об исключительной самостоятельности земного царства, т. е. государства, возникали пронацистские течения в протестантской церкви, утверждавшие свои принципы — богоизбранность вождя и народа, национального государства.

Уже на первой общегерманской конференции «Немецких христиан» в апреле 1933 г. были озвучены все разработанные ими антихристианские, антисемитские, пронацистские идеи — идеи божественной избранности немецкого народа, немецкой истории, в частности, современной им немецкой истории в лице нацистского движения и его лидера, А. Гитлера⁸. Открытым текстом все это звучало неоднократно на многочисленных собраниях и митингах. Прозвучало это и на известном митинге во Дворце спорта в Берлине

зренческий излом // Переходные эпохи в социальном измерении. М., 2003.

⁶ *Sontheimer K.* Antidemokratischen Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. München, 1978. S. 299; *Strohm Ch.* Der Widerstandskreis um Dietrich Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi. Seine Voraussetzungen zur Zeit der Machtergreifung // Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. München; Zürich, 1986. S. 361; *Scholder K.* Op. cit. Bd. 1. S. 531-533.

⁷ *Брендлер Г.* Мартин Лютер. Теология и революция. М.; СПб., 2000.

⁸ *Buchheim H.* Glaubenskrise im Dritten Reich. Drei Kapitel nationalsozialistischer Religionspolitik. Stuttgart, 1953. S. 86; *Meier K.* Der ewangelische Kirchenkampf. Bd. 1-3. Halle, 1976–1979. Bd. 1. S. 86-89.

13 ноября 1933 г., который своим откровенным отторжением всего христианского вызвал шок в христианском мире⁹. Летом 1933 г. возникло так называемое «Немецкое религиозное движение» во главе с ученым-индологом Й. В. Хауером, настаивавшее на создании принципиально новой, немецкой национальной религии, которая будет основываться на языческих принципах и отбросит, в отличие от «Немецких христиан», христианскую риторику¹⁰.

Ужас происшедшего состоял в том, что такого рода антихристианские течения возникли внутри христианской церкви. Налицо был, таким образом, глубокий кризис протестантизма в Германии, символизирующий одновременно и кризис всего христианского мира. Агрессивно-политические круги пытались приспособить христианство к своим целям. И надо сказать, что во многих отношениях, с бездумного попустительства христианской паствы, им это удавалось. «Немецкие христиане» получили большинство на церковных выборах 23 июля 1933 г.¹¹, из их сторонников были сформированы органы управления в протестантской церкви. С конца сентября 1933 г. она получила новое название — Немецкая евангелическая церковь. Тогда, на общегерманском Национальном синоде в Виттенберге было провозглашено создание Имперской церкви (рейхскирхе) и избран рейхсепископ¹². Им стал ставленник Гитлера и его уполномоченный по делам евангелической церкви Л. Мюллер.

Кризис обнажил проблему соответствия жизнедеятельности христианского народа, его мировоззрения основным постулатам христианства. Кроме того, мыслящими христианами была поставлена проблема идентичности института христианских церквей, их

⁹ Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1933-1944 / Boberach H. (Hrsg.). Mainz, 1971. Dok. 1. S. 53. Anm. 4. (Далее — Berichte); Scholder K. Op. cit. Bd. 1. S. 703.

¹⁰ Hauer J. W. Deutsche Gottschau. Stuttgart, 1934.

¹¹ Гитлер, несмотря на его тактическое заигрывание с христианскими церквами, не скрывал своих симпатий к «Немецким христианам», надеясь с их помощью подчинить себе протестантскую церковь, полностью ее унифицировать. Накануне выборов в церковные общины в своем радиообращении Гитлер откровенно назвал «Немецких христиан» своими соратниками и единомышленниками и призвал немецкий народ отдать свои голоса за них. См.: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches / Kretschmar G., Nicolaisen C. (Hrsg.). Bd. 1-2. München, 1971–1975. Bd. 1. S. 119-121.

¹² Scholder K. Op. cit. Bd. 1. S. 626.

практической деятельности, самой философии христианства, и проблема нового, более вдумчивого прочтения Божественного Откровения, проблема (как ее тогда называли) «реинтерпретации» Евангелия. Очевидно, что всплеск новой богословской мысли в этот период не случаен — общество переходного, кризисного периода требовало переосмысления устоявшихся философских и теологических представлений. Новые реакционные, националистические концепции вызывали у прогрессивных слоев желание существенных опровержений, также звучащих по-новому.

В апреле 1933 г. вышла программная книга одного из лидеров течения «Религиозных социалистов» в рамках протестантской церкви, теолога и преподавателя богословия П. Й. Тиллиха «Выбор в пользу социализма» (*Die Sozialistische Entscheidung*)¹³. В ней Тиллих открыто выступил против язычества, насаждаемого национал-социализмом. Он считал явление нацистского «романтизма» реакцией и возвратом к прошлому, к варварству. Подлинной движущей силой мира, полагал теолог, могут стать лишь учения, устремленные в будущее, а их истоки он находил в Библии. По мнению Тиллиха, борьба с язычеством и национализмом началась еще в иудействе, что зафиксировано в деяниях пророков, и нашла свое продолжение в Новом завете. Нужно высвободить в христианстве эту пророческую энергию, которая должна стать духовным рычагом истории. Опыт Первой мировой войны привел Тиллиха к выводу, что мир утратил христианские ценности, и требуется новая интерпретация Евангелия, соотносящаяся с современным уровнем знаний, которая помогла бы людям действительно услышать весть о Христе. Бога Тиллих считал основой бытия человека, но полагал, что нельзя в принципе отделять теологию от философии, онтологию от Откровения, которые взаимно дополняют друг друга. Теология призвана, подчеркивал ученый, отвечать на вопросы, которые задает философия.

Тиллиха особо выделяло его обращение к марксизму и социалистическим идеям. Он считал, что христианская вера найдет почву в социализме, даст ему духовную основу, что возможно соединение христианства и социализма. Книга Тиллиха была немедленно за-

¹³ *Tillich P. Die Sozialistische Entscheidung. Potsdam, 1933; Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995; Он же. Систематическая теология. Т. 1-3. М.; СПб., 2000.*

прещена нацистами. Сам он был лишен кафедры и вынужден был эмигрировать в США, где работал профессором богословия в нескольких университетах, в том числе и Гарвардском.

Неожиданно для властей внутри, казалось бы, лояльной протестантской церкви возникло достаточно сильное сопротивление происходящим преобразованиям. Нацисты предполагали полную унификацию Немецкой евангелической церкви, ее подчинение режиму¹⁴. Однако выяснилось, что внутри церкви есть силы, настаивающие на приоритете христианского в церквях. Здесь имел место сложный расклад сил. Само оппозиционное крыло в протестантской церкви было непоследовательным, каждое из его звеньев имело собственные теологические и организационные принципы — в общем, представляло собой достаточно пеструю картину. В мае 1933 г., на волне подготовки новой церковной конституции, внутри протестантизма возникло оппозиционное «Немецким христианам» течение «Молодые реформаторы» (В. Кюннет, Г. Лилье, М. Нимёллер и др.)¹⁵. В принципе поддерживая новую власть и попытки создания единой евангелической церкви, младореформаторы категорически высказывались против пересмотра основ христианства, против внесения расизма в идеологию христианских церквей. Идеи младореформаторов дали толчок оппозиционным настроениям. Острые противоречия возникли после принятия Старопрусским евангелическим синодом в начале сентября 1933 г. так называемого арийского параграфа, согласно которому с церковной службы увольнялись все лица еврейской национальности. На волне протеста и возник оппозиционный Чрезвычайный пасторский союз во главе с М. Нимёллером¹⁶.

¹⁴ Первоначально казалось, что процесс унификации церквей идет по плану. В 1934 г. была предпринята попытка учредить институт госкомиссаров над местными церквями. В 1935 г. было создано Министерство по делам церкви во главе с Г. Керлем, а также Имперский комитет во главе с В. Цёльнером (соответственно — земельные комитеты) по делам евангелической церкви. Церковь опекало Министерство внутренних дел во главе с В. Фриком, Министерство по культурам (соответственно — местные министерства по культурам), Министерство по делам науки, образования и воспитания (и аналогичные местные министерства), органы СД и гестапо, партийная канцелярия с Р. Гессом, а с 1941 г. с М. Борманом. Наконец, сам фюрер.

¹⁵ Neumann P. Die Jungreformatrische Bewegung. Göttingen, 1971.

¹⁶ Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes / Niemöller W. (Hrsg.). (Далее — Texte). Berlin, 1958. S. 22-26.

На основе этого союза к ноябрю 1933 г. образовался Исповеднический фронт («Bekennnissfront») священников и мирян, настаивавший на сохранении основных принципов христианства. Исповеднический фронт был достаточно рыхлым образованием, в состав которого входили как радикалы Чрезвычайного союза, так и вполне умеренные элементы, всегда готовые идти на компромисс с властями, представленные, прежде всего, лютеранскими церквями¹⁷. Исповеднический фронт провел ряд провинциальных, так называемых «Свободных», синодов, и, в конечном счете, подготовил почву для знаменитого Барменского синода, состоявшегося в конце мая 1934 г. в г. Бармене, на котором, в рамках Немецкой евангелической церкви, возникла оппозиционная Исповедующая церковь («Bekennende Kirche»), церковь, исповедующая истинную веру. Большое влияние на Исповедующую церковь, в частности, на ее решения на Барменском синоде, оказал известный теолог, профессор Боннского университета Карл Барт¹⁸. В Исповедующую церковь вошли представители обоих конфессиональных направлений — лютеран и реформатов, что также в последующем вызывало немало трудностей в ее функционировании, но было очевидно, что мировоззренческие принципы этой церкви были заложены кальвинистом Бартом.

Эти принципы он изложил в ряде трудов: в первую очередь в работе «Теологическое существование сегодня», вышедшей в конце июня 1933 г. (затем стала издаваться серия под аналогичным названием)¹⁹, в докладе «Реформация как решение», прочитанном в конце октября 1933 г. в Певческой академии Берлина²⁰. Гиллих многое по-

¹⁷ Это были известные церкви Баварии, Вюртемберга и Ганновера, так называемые *intakten* (т. е. целые, неразрушенные) церкви (в отличие от *zerstörten* — разрушенных «Немецкими христианами» церквей).

¹⁸ О теологии Барта см.: Лёзов С. В. Христианство и политическая позиция: Карл Барт // Путь. Международный философский журнал. 1992. № 1; Мезенцев С. Международное христианско-демократическое движение. М., 2004. С. 63-70; Ebeling G. Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beiheft 6. Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlass seines 100. Geburtstages. Tübingen, 1986; Motschmann K. Widerstand der christlichen Kirchen im Dritten Reich — aus protestantischer Sicht // Politische Studien. 1983. № 267 etc.

¹⁹ Barth K. Theologische Existenz heute. München, 1933.

²⁰ См.: Berichte. Dok. 1; Ebeling G. Op. cit. S. 50-75; Neumann P. Op. cit. S. 173, 686-689.

заимствовал у Барта. Барт всегда подчеркивал первенство веры и Откровения над рационалистическими концепциями. Однако, не отвергая этого постулата, он, тем не менее, всегда стремился к новому взгляду на основные положения христианства, считая, что догматика не должна иметь застывшие формы, а должна развиваться, поскольку этого требует развитие истории и мировоззренческое развитие. Поэтому его концепция получила название «диалектическая теология», хотя самому Барту это название не казалось удачным.

Теология Барта — это поиск общественной альтернативы фашизму, противодействие попыткам национал-социализма использовать протестантскую идеологию в своих целях. В этом смысле теология Барта социальна. Отсюда и критика Бартом дуалистической концепции Лютера, возврат (согласно монотеистическим принципам кальвинизма) к христоцентризму, исходившему исключительно из Божественного единоначалия Христа. По Барту, человек отвечает на все вопросы бытия и этические вопросы только с помощью Евангелия и Божественного Откровения — теолог ослабил различие между Законом и Евангелием, которое подчеркивал Лютер. Бог для Барта, в своей единой сущности, являлся и священником, и монархом, и проповедником, — «человек же... посредством веры живет не в себе, а во Христе, а Христос в нем»²¹. Здесь мы наблюдаем, как справедливо замечает немецкий исследователь Г. Эбелинг, возврат к старой схоластике, к определенным сторонам концепции католицизма, однако концепция Барта имела под собой основу и в рамках теологии самого протестантизма, его реформатской ветви, где было сильно также и неприятие господствующих общественных устоев. Как мы видели, это нашло свое выражение у Тиллиха, в течении «Религиозных социалистов».

Согласно кальвинистской теологии, церковь и государство имеют один центр — Бога. Государство является продуктом божественного предвидения и милостивейшего распоряжения, поэтому оно не может действовать по собственным законам, а должно проводить в жизнь только нравственные заветы и порядок Бога (здесь явное различие с лютеранской теологией). Если же эти заветы и основные божественные принципы нарушаются, то люди имеют право на сопротивление — и не по каким-то конституционным законам, а со-

²¹ *Ebeling G. Op. cit. S. 50.*

гласно заповедям Господним. Эти нарушения вполне возможны именно со стороны верхушки общества, ибо, согласно представленному направлению протестантизма, последствия грехопадения имели место не в постоянно продолжающейся греховности народов, как утверждал Лютер, а в самоуправстве правящих кругов²². Здесь была та исходная точка, которая сформировала новую теологическую концепцию допустимости сопротивления государству, нарушавшему божественные заветы. Барт, в частности, указывал на то, что шотландские кальвинисты уже в XVI в. обосновывали право на сопротивление, не в последнюю очередь, из любви к ближнему. Такая последовательность Барта, замечает немецкий историк Г. фон Рон, ужасала даже многих из церковной оппозиции²³.

Барт внес существенный вклад в формирование и развитие этой и других теологических концепций. Этическая теология Барта предполагала подчиненность нравственной чистоте и правде: Бог как первичное начало становится прототипом нравственной чистоты и честности, поэтому вера в Бога, ее плоды ведут к нравственному совершенству и предполагают большую нравственную самоотдачу. В основе человеческой деятельности, подчеркивал Барт (а в ней через «субъективизацию объективного» проявляет себя Бог), должна быть правда²⁴. Человек обретает свободу через познание христианской веры, христианская вера тождественна, таким образом, этой свободе²⁵. Познав Бога, станешь свободным в своей чистоте и правде — вот основное кредо К. Барта. Никто до Барта, пожалуй, не вносил в теологию столь подчеркнутое этическое начало.

Соответственно, высокие этические требования предъявлялись к гражданским и церковным институтам вплоть до права народа, согласно Божественному завету, на сопротивление им и их ликвидацию. Поэтому теология Барта не только социальна, но и насыщена политическим звучанием. Барт пришел к выводу, что опасность для церкви не исходит извне, от атеистов, «еретиков и сектантов». «Враг церкви кроется в ней самой», опасность исходит от высшего клира, «от традиционной теологии и церковности, которые не готовы отка-

²² См.: *Motschmann K.* Op. cit. S. 77.

²³ *Roon G. v. Widerstand im Dritten Reich.* München, 1979. S. 14.

²⁴ *Ebeling G.* Op. cit. S. 71.

²⁵ *Ibid.* S. 74. Anm. 128.

заться от складывающихся столетиями связей с государством («трон и алтарь»), соответственно от социального и экономического господства, ...и тем самым передают заветы веры как единственной основы для существования». Со свойственной ему требовательностью, жаждой чистоты и самоочищения теолог заявлял: «В церкви речь идет о правде с такой настоятельностью, которой нет примера во всех предшествовавших столетиях»²⁶. Нельзя не признать, что подобной критикой Барт и его соратники напоминали церкви об ее нравственном предназначении, подталкивали высшие церковные круги к неприятию фашистского режима.

Барт категорически выступал против вмешательства государства в церковную жизнь, подчеркивал, что государство лишь должно создавать условия для того, чтобы церковь могла как можно лучше заниматься своими проблемами²⁷. Он ядовито высказывался по поводу «прекрасного предложения со стороны правительства» по созданию единой протестантской церкви, в основе которого было «лишь одно маленькое условие» — чтобы «церковь стала капеллой под большой, всеохватывающей крышей замка немецкого народного духа и немецкого народа, святилищем расы, крови и земли»²⁸, и фактически отказалась бы от основ христианской морали и нравственности. Барт особо подчеркивал ограниченность догмы о подчиненности государству, которая объективно противоречила в сложившейся исторической ситуации основным, высшим христианским принципам и нормам, моральным нормам, которые собственно и составляют основу христианской религии. Догма о приверженности государству объективно отступала перед высшими нравственными законами церкви, ее сущностными принципами. В противном случае церковь как институт исчезла бы с общественной арены. Имела место дилемма: либо унифицироваться и потерять свое лицо, либо же сохранить это лицо с риском для жизни.

В связи с этим в работе «Теологическое существование сегодня» Барт подверг критике позицию «Молодых реформаторов», их «невозможный компромисс», их безусловное признание национал-

²⁶ Ibid. S. 72.

²⁷ *Streisand J.* Die deutschen evangelischen Kirchen und die faschistische Diktatur // *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft.* 1966. Н. 4. S. 572.

²⁸ Ibid. S. 575.

социалистского государства²⁹. Он считал такое признание отрицанием христианства. Отвергал он также исключительное рвение младореформаторов при создании службы рейхсепископа, считая весьма спорным этот «символический акт нового церковного единства»³⁰. При этом, разумеется, надо учитывать принадлежность Барта к кальвинистской конфессии, его приверженность к общинным, синодальным формам церковного правления.

Свою критику Барт осуществлял с теологических позиций, выступая за самостоятельность христианского вероучения и свободу церкви. Реформы нужны, подчеркивал Барт, если они опираются на Слово Божье. Барт не считал младореформаторов серьезной оппозицией, прежде всего потому, что они в теологии отчетливо не отмежевались от «Немецких христиан» и даже признали значительную часть требований «Немецких христиан» оправданной. Поэтому, по мнению Барта, борьба с «Немецкими христианами» — такая же имитация, как и защита формальной самостоятельности церкви по отношению к государственной власти. Ибо младореформаторы не говорят о главном — о сущности церкви. Барт подчеркивал, что нужна чистая и сильная проповедь Евангелия, то есть Слова Божья. «Сообщество принадлежащих к церкви определяется не через кровь или через расу, а через Святой Дух и крещение»³¹. Барт одним из первых высказался также против гонения евреев в христианской церкви: «Если Немецкая евангелическая церковь исключит евреев-христиан или будет обслуживать их как христиан второго сорта, она должна отказаться быть церковью»³².

Основные тезисы своего миропонимания, свой символ веры, который стал символом веры Исповедующей церкви, Барт изложил в докладе «Реформация как решение». Барт поднимал вопросы, касающиеся взаимоотношений между церковью и государством, церковью и народом. Он подчеркивал, что в настоящее время пересматриваются или вовсе отменяются решения Реформации. Неверность по отношению к ним «получила законченный облик»: каждое поко-

²⁹ *Barth K.* Theologische Existenz heute. München, 1933; Berichte. Dok. 1. S. 57; *Schreiber M.* Martin Niemöller. Reinbek bei Hamburg, 1997. S. 52.

³⁰ *Neumann P.* Op. cit. S. 74.

³¹ *Barth K.* Theologische Existenz heute. S. 24.

³² *Ibidem.*

ление «выбирает веру, исходя из собственных возможностей»³³. Сейчас символами веры стали народность и государство, что, считал Барт, совершенно недопустимо, ибо над всем господствует Бог, и все решения Реформации — это решения об абсолютном господстве Бога. Теперешние же оракулы, подчеркивал Барт, ссылаясь на Реформацию, как раз этого в ее учении и не слышат. И та же Реформация говорит тем, кто не хочет подчиняться сегодняшним идолам: надо сопротивляться «ложной евангелической церкви». Это сопротивление не должно быть политическим. Оно должно быть духовным и ненасильственным, — это должно быть сопротивление за самостоятельность церкви и свободу Евангелия, а свобода слова, свобода Евангелия и есть свобода церкви. В этом смысле, считал Барт, продолжая тему сопротивления, только теперешняя церковная оппозиция (имелся в виду Чрезвычайный пасторский союз), в отличие от церковного руководства, является представительницей всей христианской церкви в Германии.

Таким образом, Барт отчетливо поставил вопрос о допустимости сопротивления государству: может ли церковь сказать государству «нет»? «Готова ли она сказать “нет” по поводу того, что происходит в наших концлагерях, по поводу того, что делают с евреями?»³⁴. Таким образом, здесь, впервые в евангелической церкви, была поставлена проблема немецких концлагерей. Барт одним из первых в евангелической церкви заговорил о нарушении прав и свобод в фашистской Германии (устранении партий, изъятии имущества, проблеме евреев и т.д.) и поставил вопрос об ответственности церкви: «не является ли она совиновной, потому что молчала?»³⁵. Но это был одинокий голос в пустыне. Как и другой известный теолог, Д. Бонхёффер, в этом Барт не находил особого понимания. К этой теме церковная оппозиция в лице Исповедующей церкви обратилась лишь в 1936 г., в своем известном Меморандуме.

Теологический спектр оппозиции постепенно расширялся в сторону критического лютеранства и реформатской теологии Барта. Именно Барт (с помощниками) написал текст Барменской теологи-

³³ Berichte. Dok. 1. S. 57. См. также: *Neumann P.* Op. cit. S. 173, 686; *Roon G. v.* Op. cit. S. 14.

³⁴ *Neumann P.* Op. cit. S. 173.

³⁵ *Ibid.* S. 687-689.

ческой декларации от 31 мая 1934 г., которая провозглашала незыблемость основ христианской веры и выдвигала в качестве приоритетной не личность фюрера, а фигуру Христа, настаивая на невмешательстве государства в дела церкви³⁶. В декларации отмечалось, что основой евангелической церкви является Евангелие Иисуса Христа. В преамбуле подчеркивалось, что общность веры в единого Бога и тем самым единство Немецкой евангелической церкви грубым образом нарушено действиями господствующей церковной партии «Немецких христиан» и составленного из ее рядов церковного правительства. Теологическая предпосылка, на которой зиждется Немецкая евангелическая церковь, перечеркивается другими, враждебными христианскому богословию, теологическими разработками.

Первый тезис декларации гласил, что Иисус — единственный, кто несет слово Божье: «Мы отбрасываем ложное учение, согласно которому церковь якобы должна и может признавать... в качестве Откровения Господня, помимо Слова Божьего, еще и другие события и силы, фигуры и истины»³⁷. Далее подчеркивалось, что Исповедующая церковь отбрасывает «ложное учение, будто церковь может сменить свои пристрастия, свой облик, свой порядок и свое послание и покориться какому-либо господствующему мирскому мировоззрению или политическому убеждению», может «поклоняться не Иисусу Христу, а другим господам»³⁸. Таким образом, ставилась граница притязаниям тотального государства и его носителей на божественную избранность. Подчеркивалась подчиненность государства воле божьей и божественному порядку, отмечалось, что государство является божьим творением, над ним есть божественные заповеди и божественная справедливость, которые призывают к ответственности правящих и управляемых. Поэтому «мы отбрасываем ложное учение, как будто государство должно и может, исходя из своей особой задачи, стать единственным и тотальным порядком человеческой жизни и, таким образом, осуществлять функции церкви»³⁹.

Барменская теологическая декларация была направлена против диктата государства и вождей в церковных и мирских делах, против

³⁶ Текст декларации см.: *Meier K.* Op. cit. Bd. 1. S. 189-191.

³⁷ *Ibid.* S. 190.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibid.* S. 191.

ложных учений и всех попыток оправдать национал-социалистскую идеологию теологически, используя в этих целях, в частности, лютеранское учение: шла борьба за Лютера между протестантизмом и «Немецкими христианами». Барменская декларация стала теологическим базисом Исповедующей церкви, провозгласила неприятие нацистского мировоззрения, принципов расы. В противовес «реформаторству» нацистов Исповедующая церковь подчеркивала необходимость соблюдения вечных догматов церкви, верховенство, непрекаемость и истинность веры с ее многовековыми нравственными заповедями и цивилизационными традициями, категорически высказывалась против практического осуществления «арийского параграфа». Таким образом, объективно христианская теология, церковная догматика, борьба за ее сохранение выполняли прогрессивную роль в противоборстве с иррационализмом нацистского реформаторства.

В октябре 1934 г. состоялся Далемский синод Исповедующей церкви, фактически заявивший об ее отделении от Евангелической церкви, призвавший к неподчинению всем распоряжениям, исходящим от официальной Имперской церкви и противоречившим основам христианства⁴⁰. Однако, в конечном счете, все оказалось сложнее, и Исповедующая церковь так и осталась в лоне Немецкой евангелической церкви. Хотя были избраны собственные руководящие органы — сначала Первое Временное руководство Немецкой евангелической церкви, затем, с февраля 1936 г., Второе, самое радикальное, Временное руководство во главе с Ф. Мюллером (однофамилец рейхсепископа). Это руководство в мае-июне 1936 г. представило гитлеровскому правительству знаменитый Меморандум, где отчетливо заговорило об антихристианских процессах и гонениях на христианскую церковь в Германии, в сущности, об антихристианском характере немецкого правительства⁴¹. Меморандум высказался также за восстановление и сохранение прав и свобод личности, каждого человека, заговорил о концлагерях, ужасном свидетельстве бесчеловечного режима. На основе этого Меморандума в разных церквях было прочитано Кафедральное послание.

⁴⁰ Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933-1944 / Beckmann J. (Hrsg.). Gütersloh, 1948. S. 76-77. (Далее — Kirchliches Jahrbuch); *Streisand J.* Op. cit. S. 580.

⁴¹ Zwischen Widerspruch und Widerstand. Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche (1936) / Greschat M. (Hrsg.). München, 1987. S. 152-160.

В конце сентября 1938 г. Временным руководством была подготовлена «Литургия против войны»⁴². На фоне молитвенного богослужения, текстов из Библии и торжественного песнопения должен был быть зачитан специально разработанный антивоенный текст. Предстоящая война, которая витала в воздухе, рассматривалась в Литургии как Божий суд и наказание за грехи немецкого народа. Но прочесть Литургию решились далеко не все священники Исповедующей церкви. Непоследовательной была позиция самого Барта⁴³.

Самым неприятным была фактически полная поддержка большинством протестантской церкви войны, развязанной Гитлером. Здесь христианским церквям никак не удавалось соотносить христианское мировоззрение с чувством патриотизма. Сыграл свою роль и антикоммунизм церковных руководителей, который фактически оправдывал любые агрессивные действия, любые злодеяния фашистских властей и немецких солдат. Хотя процессы внутри церквей во время войны происходили достаточно сложные. По свидетельству гестапо, по-прежнему отравляли жизнь фюреру и «мутили воду» представители Исповедующей церкви⁴⁴. В их рядах возникла концепция войны как наказания Господня, кары Господней. Самым радикальным до конца режима оставался Чрезвычайный пасторский союз и связанный с ним Братский совет Старопрусского союза.

Проблема сопротивления для немцев была связана с отношением к своей стране, своей родине, с патриотизмом. Через этот порог практически мало кто перешагнул, кроме, пожалуй, известного пас-

⁴² Berichte. Dok. 11. S. 298; Kirchliches Jahrbuch. S. 256.

⁴³ Неоднократно он пытался добиться контакта с Гитлером, надеясь на то, что фюрер пребывает в неведении относительно происходящего в стране и церкви. И эти иллюзии оставались, по крайней мере, до момента высылки Барта в 1935 г. в Швейцарию (за труды и речи, несовместимые с интересами государства), где он и провел все оставшиеся годы, откуда налаживал контакты с немецкой церковной оппозицией, в частности, с Бонхёффером, и где более решительно ставил проблемы и поддерживал реальное сопротивление. Широко известно его письмо к чешскому профессору Громадке осенью 1938 г., в котором он, по сути, благословлял вооруженное сопротивление чешского народа против возможной оккупации Германией (См.: Berichte. Dok. 11. S. 300; *Roon G. v. Op. cit.* S. 91-94).

⁴⁴ Berichte. Dok. 52. S. 400.

тора и теолога Д. Бонхёффера⁴⁵, который вообще говорил о необходимости желать поражения своей стране ради сохранения христианской цивилизации, да и, как уже упоминалось, Барта, который через теологию, через тезис любви к ближнему, поставил вопрос о возможности сопротивления фашистскому режиму.

Сам М. Нимёллер, лидер Чрезвычайного пасторского союза, неоднократно проявлял колебания в еврейском вопросе и в большом для всех немцев вопросе «патриотизма». Известен факт отправки Нимёллером поздравительной телеграммы фюреру по случаю выхода Германии осенью 1933 г. из Лиги наций⁴⁶. Лишь в 1945 г., после освобождения из концлагеря и падения режима, почувствовав на себе всю тяжесть человеческих страданий и ужас происшедшего в мире по вине Германии, Нимёллер стал говорить в проповедях о своей вине и вине христианских церквей в Германии, так мало сделавших для спасения страны и мира от фашизма⁴⁷. Он говорил об иллюзиях немцев: всякий раз утешались тем, что аресты и преследования их не касаются, а когда коснулись, — было уже поздно.

Сложность положения состояла в том, что национал-социализм в извращенной форме отразил все те секулярные процессы, которые имели место не только в Германии, но и во всем мире. Это, так или иначе, сказалось на состоянии протестантской мысли во всем мире и в Германии, в частности. Христианские теологи пытались определить сущность и место Священного Писания, веры в Бога в глобальном меняющемся мире. Проблема, которую решают и по сей день.

В начале 1940-х гг. заговорили, например, о новой теологии профессора Марбургского университета Р. Бультмана и концепции «демифологизации Нового завета», провозглашенной в его труде «Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новоза-

⁴⁵ См.: *Барабанов Е. В.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994; *Бровко Л. Н.* Дитрих Бонхёффер // *Вопросы истории.* 2003. № 4; *Гараджа В. И.* Дитрих Бонхёффер: сопротивление и покорность // *От Лютера до Вайтцеккера: Великие протестантские мыслители Германии.* М., 1994.

⁴⁶ *Schreiber M.* Op. cit. S. 57.

⁴⁷ *Niemöller M.* Über die deutsche Schuld, Not und Hoffnung. Ansprache an die Vertreter der Bekennenden Kirche in Frankfurt a.M. 6 Januar 1946. Zürich, 1946.

ветного провозвестия» (1941)⁴⁸. Бульман продолжал традиции Барта, традиции так называемой «диалектической теологии». Это направление в теологии называли также «новоортодоксальным». Суть его состояла в соединении Божественного (при его приоритете) с Земным, веры — с реальной жизнью человека, о преодолении разрыва между ними. Теологи одновременно обращали внимание на внутренний, глубинный мир человека, мир его чувств, переживаний, на уровне которых, собственно, как подчеркивал Бульман, и совершается таинство общения с Богом. По-своему такая теология отражала секулярные тенденции индустриального мира, а также те процессы, которые происходили в тогдашней Германии, в частности, церковный кризис, кризис в восприятии христианства.

Бульман считал, что с помощью мифа, т. е. с помощью изображения Божественного и потустороннего через мирское, человеческое, доносится людям правда Бога, подчеркивал, что религиозное и мифическое не тождественны, а мифическое является лишь специфической формой представления божественного и не соответствует современным представлениям людей, сформированным под влиянием научной мысли и секулярного времени. Библейская мифологическая картина не соответствует той картине мира, которую человек наблюдает в реальной жизни, — эта картина принадлежит прошлому, а непонятные явления люди стараются объяснять на основе современных научных достижений⁴⁹. Мифы не составляют сущности христианства, они во многом препятствуют пониманию истинного смысла библейских текстов и могут приводить к ложным толкованиям. Они не рассказывают о подлинных событиях, это лишь способ передачи человеку иного, более глубокого и под-

⁴⁸ *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentischen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung herausgegeben von Eberhard Jungel. München, 1985. Русск. пер.: Бульман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. 1992. № 11. См. также: Лёзов С. В. Теология Рудольфа Бульмана // Вопросы философии. 1992. № 11; Лобаев В. Е. Программа демифологизации Рудольфа Бульмана. М., 2000; Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX в. М., 1994.

⁴⁹ Бульман Р. Новый завет и мифология. С. 87.

линно религиозного содержания, и способ, по мнению ученого, не очень удачный. Необходимо освободить Новый завет от этих наслоений античных воззрений и античной мифологии.

Бультман стремился освободиться от секуляризма и обмирщения, отделяя догматически ценное в христианстве от архаической формы его изложения. Вопрос состоял в том (по Бультману), чтобы сделать христианское религиозное учение приемлемым для современного человека, облегчая его путь к постижению Бога. Бультман предлагал свое решение проблемы — «демифологизацию» христианского Откровения, перекодировку его с мифического языка Библии на язык современного человека, четко отделяя при этом мифическую форму от религиозного содержания. Раскрыть подлинное содержание христианства можно только с помощью демифологизации.

Надо найти другие понятия, с помощью которых мы можем говорить о Боге, считал ученый. Такие понятия он заимствует у М. Хайдеггера, советуя перейти на экзистенциальный язык, обращенный прежде всего к субъекту, к его внутреннему духовному миру⁵⁰. Миф надо интерпретировать экзистенциально, с точки зрения ощущений самого человека, ибо подлинный смысл религиозных мифов состоит не в том, чтобы дать объективную картину мира, а в том, как человек понимает самого себя в этом мире⁵¹. Бультман предлагал демифологизировать архаические понятия Библии с помощью их «переживания» в своем сознании, истолковывая и соотнося их со своим опытом и своей конкретной ситуацией. Однако Бультман отмечал опасность произвольного толкования Библии, в силу разного уровня образования людей, их разного жизненного опыта и т. д. Здесь перевод человека из состояния «себя самого» к «себе самому» невозможен без помощи Бога. Человек может остановиться на уровне «предпонимания». Бультман предлагал в своем труде собственное толкование определенных мифов, выступая как бы в качестве посредника между верующими и Библией.

Как видим, отказываться от христианского вероучения Бультман не собирался, всячески подчеркивая приоритет Божественного и даже настаивая на абсолютном смирении и покорности перед Богом. Не отказывался он и от Библии (с ее историческими фактами и ми-

⁵⁰ Там же. С. 101, 103, 106.

⁵¹ Там же. С. 92.

фами), так как в ней выражена сущность христианства. Отказ привел бы к обмирщению религии, утрате ее содержания. Речь шла лишь о смысловой реинтерпретации Священного Писания. Как уже отмечалось, и Барт, и Бультман относились к «новым ортодоксам», пытавшимся подчеркивать Божественное в христианстве, в то время как либеральная теология уже в начале XX в. отождествляла мораль и религию, выводила религию, через подчеркивание «историзма» Христа, «из догматического поля, радикально обмирщая ее»⁵². Весь смысл явления Иисуса Христа состоял в том, отмечал Бультман, что Бог, таким образом, дал человеку возможность перейти от нереального существования к реальному. Суть христианства — в понимании человеком самого себя, а это возможно только с помощью Бога. «Подлинное» существование открывается человеку лишь в Боге. «Прощающая любовь Бога спасет человека от самого себя. Человек слаб, беспомощен в этом мире, и спасти его может только Бог»⁵³.

Как уже отмечалось, исключительным явлением в протестантской церкви того времени являлась личность Бонхёффера, пастора и теолога, участника антифашистского сопротивления, казненного нацистами. Исключительным явлением в протестантской теологии стали и труды Бонхёффера, также продолжавшие традиции Барта, традиции диалектической теологии. Эта была, конечно, удивительная теология, теология, созданная на фоне фашизма и противостоявшая ему — теология добра, любви, совести и искренности.

Бонхёффер был знаком с трудами Бультмана, защищал их (как интересные размышления, будившие богословскую мысль) от достаточно острой критики со стороны теологов, считавших их кто недостаточно последовательными, кто чрезмерно ортодоксальными. Много Бонхёффер не принимал — прежде всего, он считал концепцию Бультмана слишком «религиозной» (в этом смысле Бонхёффера скорее можно отнести к последователям либеральной теологии). Он пошёл гораздо дальше, выдвинув теологические принципы, которые и по сей день звучат вполне актуально, прежде всего, из-за их глубокого нравственного начала. Бонхёффер считал, что мир вступает в новую, безрелигиозную эпоху, и потому нужна новая теология,

⁵² Лобаев В. Е. Указ. соч. С. 7.

⁵³ Там же. С. 11; Бультман Р. Указ. соч. С. 98, 102, 106.

«безрелигиозная» теология будущего. Для человека с развитым интеллектом и самостоятельным мышлением, каковым являлся Бонхёффер, был совершенно неприемлем путь возврата теологии в клерикализм Средневековья (здесь его позиция тождественна позиции Бульмана), что, по его мнению, надолго затормозило бы развитие интеллектуальных способностей человека. Теолог предлагал свое понимание христианства, нетождественное религиозному пониманию мира. В этом смысле он считал себя безрелигиозным человеком. Бескультовая вера в Бога выдвигалась им на первый план.

Во многом мысли Бонхёффера были реакцией на мрачную эпоху национал-социализма, эпоху культового обожествления вождя, нации, народа, эпоху извращенного понимания свободы и внутренней силы человека, свободы от любых нравственных норм и принципов, когда подвергались сомнению или были отброшены целиком мировоззренческие основы христианства.

Надо сказать, что при всей близости к Исповедующей церкви (он вел специальный семинар для священников этой церкви в Финкенвальде) Бонхёффер был, безусловно, особой фигурой. Помимо того, что он выдвинул принципиально новую, бескультовую теологию с оригинальной трактовкой Христа, он выделялся среди христианских антифашистов тем, что непосредственно был связан со светскими кругами антифашистского сопротивления — для церковного деятеля это было весьма необычно. Бонхёффер сознательно решился на участие в сопротивлении, сознательно и мужественно принял смерть. Любопытно, что он снискал уважение даже у тюремных охранников, благодаря чему мы имеем возможность ознакомиться с его перепиской, теологическими опусами и заметками, написанными в тюремной камере. После войны эти труды были изданы отдельной книгой под названием «Сопротивление и покорность» его другом и единомышленником Бетге⁵⁴. Эту книгу ряд теологов считает вершиной теологического наследия Бонхёффера. Существенный вклад в протестантскую теологию внесла и знаменитая, хотя и незавершенная «Этика» Бонхёффера, ряд других его теоретических трудов⁵⁵.

⁵⁴ *Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft / Hrsg. v. E. Bethge. München; Hamburg, 1965.*

⁵⁵ *Aus der «Ethik» Dietrich Bonhoeffers // Christlicher Widerstand gegen den Faschismus. Berlin, 1955.*

В своей теологии, вопреки новым нацистским принципам, Бонхёффер защищал Ветхий завет, его нравственные категории. Понятие вины и ответственности человека за происходящее вокруг него, в обществе он поставил в центр своей христианской концепции. Центральной фигурой теологии Бонхёффера оставался Иисус Христос. Здесь он следовал за Бартом, впрочем, как и впитал в себя основные его постулаты об этической теологии. Христос — это та точка, в которой Бог соединяется с реальной жизнью, реальной действительностью. Именно Христос, возлюбив человечество, взяв все его грехи на себя, освободил людей, сделал их свободными. Но это не значит освобождения от ответственности. Напротив, утверждал теолог, именно потому, что Христос взял всю вину на себя, следует и человеку, вошедшему в храм, брать всю вину на себя, независимо от того, виновны ли другие⁵⁶. Только в том случае человек может быть уподоблен Христу, когда становится ответственным, а значит и свободным. Тем самым отрицалось механическое, культовое уподобление человека Христу: на первый план выдвигались нравственные ориентиры — вина и ответственность. Чувство осознанной ответственности, и в этом смысле свободы, особенно ценилось Бонхёффером. Нельзя, считал он, прикрывшись соблюдением простых библейских заповедей, укрыться от ответственности за происходящие общественные события — это не по-христиански⁵⁷. Общество не сможет усвоить риторические принципы (тем более, они не могут быть просто навязаны), если оно безответственно и несвободно, связано предрассудками (в т. ч. религиозными мифами), элементарной глупостью. Такая идеологическая позиция во многом объясняла антифашистскую деятельность Бонхёффера.

Глупость, считал Бонхёффер, страшнее злобы. Злоба саморазрушительна, с ней можно открыто бороться. Глупость же не поддается ни борьбе, ни убеждению — она самодовольна и самовлюбленна, не способна к мышлению, повторяет слова и лозунги других, не вдумываясь в их смысл. Глупость не зависит от интеллекта — интеллектуалы тоже могут быть глупцами⁵⁸. Это не врожденное ка-

⁵⁶ Ibid. S. 37, 44.

⁵⁷ *Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung.* S. 22, 112.

⁵⁸ Ibid. S. 11-13, 14-16.

чество. Оно зависит от обстоятельств, обычно от внешнего давления — религиозного или политического. Бонхёффер — против насилия (насилие порождает несвободу, рабство), в каких бы формах это ни выражалось. Нужно внешнее освобождение для того, чтобы человек стал внутренне свободным, — только тогда он начинает понимать сущность происходящего и свою ответственность за него.

Бонхёффер считал, что немцы обладают особыми качествами — скрупулезностью и чувством долга, в особенности перед государством⁵⁹. Поэтому им кажется, что они делают все основательно и свободно, а ответствен за приказ всегда отдающий его, а не исполняющий. Тогда все становится простым и понятным, и не нужно никакой осознанной ответственности. Бонхёффер был категорически не согласен с такой позицией. Чувство личной, осознанной ответственности и необходимость принятия вины на себя — основные постулаты теологии Бонхёффера, его этики правды, искренности и чистоты⁶⁰. Но взятие вины на себя, по мнению теолога, непременно должно вести к поступку. Бонхёффер различал в этом смысле радикальную риторику и конкретную деятельность.

Здесь он непримирим и весьма резок в оценке деятельности церкви в фашистский период. Он отмечал, что церковь сказала много правдивого о происходившем в Германии — об унижении человека, попрании его прав и т. д., но это отнюдь не часто выходило за грань словесной риторики. Если церковь хочет называть себя церковью Христа, нужен поступок, собственный пример. Для этого, считал Бонхёффер, необходимо, как это сделал Христос, взять всю вину на себя. В церкви каждый должен брать вину на себя, тем более это должна делать сама церковь⁶¹. Если она отказывается это сделать, — она перестает быть церковью Христа. Ведь Иисус Христос (и в этом его сущность) свободно, добровольно, переборов одиночество и страх, взял вину за все человечество на себя. Все попытки оправдать церковь разными обстоятельствами (необходимостью самосохранения, отправления служб и т. д.) являются сугубо светскими, и с точки зрения христианской веры не выдерживают никакой критики.

⁵⁹ Ibid. S. 11-13.

⁶⁰ Aus der «Ethik»... S. 40-41.

⁶¹ Ibid. S. 42.

Из всего этого Бонхёффер делал вывод о том, что церковь и религия находятся в глубоком кризисе, и в будущем возможно другое понимание христианства, без религиозной риторики и мифов. Это будет христианство правды, ответственности и свободы. В своих записках Бонхёффер говорил о том, что перестал быть религиозным. Это не значит, что он отказался от веры в Христа, — он отказался от религиозности как от мифологизации, которой грешат, впадая в язычество, многие религии и секты. Под религиозностью теолог понимал общепринятую трактовку христианства как религии спасения, спасения после смерти, т. е. по ту сторону реального мира. Бонхёффер давал свое понимание христианства и роли Христа. Он советовал отвлечься от Нового завета, где вся суть религии спасения выражена в воскресении, и обратить внимание на всю Библию как основу христианства. И не только потому, что там впервые сформулированы основные нравственные заповеди, а, прежде всего, потому, что в Ветхом завете Бог находится рядом с человеком в его реальной, повседневной жизни с ее радостями и печалью, он находится не по ту, а по эту сторону той грани, которая отделяет жизнь от смерти.

Это совершенно принципиально для Бонхёффера — Бог в реальной жизни, а не только в болезнях и смерти (как правило, лишь в этих случаях жажда спасения заставляет людей вспомнить о Боге). По мнению Бонхёффера, человек должен ощущать Бога рядом с собой на протяжении всей своей жизни — в радостях и печальях, успехах и неудачах, в поступках, действиях, осознании вины, ответственности и т. д.⁶² Он верил, что именно такое христианство, христианство жизнеутверждающее, оптимистическое, должно стать сутью веры в Бога — веры, а не религии. Для него религиозность с ее мифами всегда находится где-то на грани глупости или отсутствия интеллекта. Может быть, поэтому в одном из писем он обмолвился о том, что ему трудно бывает общаться с религиозными людьми и произносить при них имя Бога (звучит фальшиво), гораздо легче, по его мнению, это делать в окружении его светских друзей.

Во всех этих теологических раздумьях проявлялась свобода мышления просвещенного человека, сказывалось его предощущение нового, безрелигиозного, антиклерикального мира. В извращенной форме наступление такого мира отразил фашизм. Однако жизнеут-

⁶² *Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung. S. 156, 167.*

верждающая вера Бонхёффера — это как раз попытка противостоять нацистской трактовке христианства, нацистской «здоровой» морали. Это вера, утверждающая нравственное начало, чувство глубокой ответственности за окружающий мир. Бонхёффер считал, что церковь просмотрела тревожные симптомы, не смогла «примирить общество» на основе нравственного идеала — отсюда у него крайне критическое отношение к церковным институтам.

Бонхёффер отвергал устаревшую религиозность и потому, что люди верят во всемогущего, потустороннего Бога-спасителя⁶³. По мнению теолога, величие Бога не в его силе, а в слабости, вернее в способности к ее преодолению. Бонхёффер советовал серьезно перечитать Евангелие и обратить внимание на то, что Христос (в котором Бог соединился с жизнью) был лицом страдающим, одиноким и сам нуждался в поддержке: достаточно вспомнить просьбу Христа к ученикам побыть с ним в Гефсиманском саду⁶⁴. Но именно такой Христос и дорог нам — своим страданием и преодолением страха, боли и одиночества, своим сознательным жертвенным выбором. Именно такой Христос всегда с нами, и мы, как и он, одновременно «перед Богом, с Богом и без него». Именно такой Христос, считал теолог, может вывести человека на высокую духовную ступень⁶⁵.

Интересно, что Бонхёффер часто намекал на то, что становится «все более старозаветным», и это, возможно, путь для контактов с католической церковью. Он обращал внимание на то, что в Ветхом завете имя Бога не упоминается всуе, и что столь же редко упоминают его имя католики, через свою собственную историю познавшие все страдания и муки⁶⁶. Обращение к католикам (впрочем, наблюдавшееся в этот период не только у Бонхёффера) не случайно. При всей склонности определенной части католической иерархии к сотрудничеству с режимом, противоречия, в особенности мировоззренческие, вынуждали к конфронтации и проявлялись в проповедях, направленных против режима. Известно, что многие католики были брошены в тюрьмы и концлагеря, не отказавшись от христианских убеждений. Здесь нередко слово становилось по-

⁶³ Ibid. S. 180-181.

⁶⁴ Ibid. S. 192.

⁶⁵ Ibid. S. 156, 178.

⁶⁶ Ibid. S. 192, 117.

ступком. Это было близко Бонхёфферу. Похоже, что он понимал, что католическая догматика, не столь подвижная и, казалось бы, не столь реформированная, как у протестантов, сыграла свою позитивную роль, выступив хранителем основ всего христианства.

Бонхёффер ставил под сомнение основополагающие постулаты протестантизма, прежде всего кальвинизма с его теорией предопределения, согласно которой критерием божественного провидения, в конечном счете, является успех. Известно, что в реальной жизни, особенно в условиях фашистского режима, такой критерий приводил к оправданию безнравственных, часто кровавых дел и поступков. Теолог считал, что успех или неуспех не могут служить критериями при оценке человека и его деятельности⁶⁷. На первый план он выдвигал ветхозаветное сострадание, а также готовность к осознанному действию, ответственность, готовность отвечать за свои грехи и грехи своих сограждан. Бонхёффер имел право на эти высокие слова. Незадолго до своей мученической смерти он писал, что смерть, если ей предшествуют дела и страдания на благо человечества, которые делают человека человеком, является мигмом приобщения к Богу и «последней крепостью на пути к свободе»⁶⁸.

Таким образом, протестантская мысль в Германии внесла свой особый вклад в осмысление трагических событий 30–40-х годов. Христианские теологи и мыслители по-своему отвечали на вызовы времени, хотя вряд ли им удалось закрыть эту тему. Проблемы секулярного мира и взаимодействия этого мира с христианской идеологией и церковными институтами, проблемы нравственного начала в христианстве и сопряженности этого начала с реальным миром людей, проблемы взаимоотношения церковных институтов с государством, взаимодействия личности и толпы, разума и человеческой глупости и т. д., актуальны и по сей день.

⁶⁷ Ibid. S. 13, 20.

⁶⁸ *Schleicher H.-W.* Dietrich Bonhoeffer // 20. Juli. Portraits des Widerstands. Düsseldorf; Wien, 1984. S. 98.

ИСТОРИЯ ИДЕЙ

Ф. В. ПЕТРОВ

«УЧЕНИЕ» О ДУШЕ У КАССИОДОРА И ЕГО ЗАВИСИМОСТЬ ОТ АВГУСТИНА

Кассиодору Сенатору (487–575), автору раннего Средневековья¹, принадлежит небольшой трактат «О душе»². Его время написания можно приблизительно определить по фразе, встречающейся в начале сочинения. Кассиодор пишет, что «недавно... закончил работу, состоящую из двенадцати книг» (De an. 1, 1). Несомненно, он имеет в виду «Варии», которые составлялись с 533 по 538 годы³. В этой связи можно предположить, что «О душе» было написано Кассиодором сразу же после 538 года. Появление трактата связано

¹ О Кассиодоре и его сочинениях см. *Уколова В. И.* Становление нового типа организации культурной жизни. Кассиодор // *Античное наследие и культура раннего Средневековья*. М.: Наука, 1989 (далее — *Уколова*. Античное наследие...). С. 73-144; *Шкаренков П. П.* Квинт Аврелий Симмах и Кассиодор Сенатор // *История через личность: историческая биография сегодня*. М.: Кругъ, 2005. С. 607-640; *Он же*. *Translatio imperii: Флавий Кассиодор и римская традиция в Остготской Италии 2/13 (2005)* // http://www.nivestnik.ru/2005_2/1.shtml (май, 2008); *Halporn, J. W.* The Manuscripts of Cassiodorus' "De anima" // *Traditio* 15 (1959). P. 385-386; *Cassiodorus Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul / Trans. with notes by J. W. Halporn* (далее — *Halporn*. *Trans.*) / Introduction by M. Vessey (далее — *Vessey*. *Intr.*). Liverpool: Liverpool University Press, 2004. P. 19-22.

² См. *M. Aurelii Cassiodori de anima / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Latina* (далее — PL). Vol. 70. Col. 1279 – 1308; *Cassiodorus. Variarum libri XII. De anima / Ed. Å. J. Fridh, J. W. Halporn // Corpus Christianorum Series Latina* (далее — CCSL). Vol. 96. ¹1973; *Liber Magni Aurelii Cassiodori Senatoris de anima* (ed. Halporn) по адресу: <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/animplat.html> (апрель, 2007) или <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/animplat.html> (апрель, 2007). Также см. *Halporn J. W.* Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Liber de anima: Introduction and Critical Text // *Traditio* 16 (1960). P. 39-110. Манускрипт IX века с текстом Кассиодора (MS Valenciennes 294 [284]) из монастыря Св. Аманда доступен по адресу: http://bookline-03.valenciennes.fr/bib/common/viewer/tifmpages.asp?TITRE=Ms+294&FILE=Ms02_94%2Etif (декабрь, 2008).

³ О датировке и содержании «Варий» см. *Уколова*. Античное наследие... С. 90-91. Также см. *Шкаренков П. П.* "Variae" Кассиодора — памятник переходной эпохи // *Диалог со временем* 25/2 (2008). С. 305-341; *Vessey*. *Intr.* P. 19.

с ответом на «просьбы друзей... разрешить сложности во многих вещах», полагавших, что «...очень неразумно... обходить тему души» (De an. 1, 1)⁴. Таким образом, трактат Кассиодора состоит из вопросов о душе, которые ему могли задать друзья, и тщательных ответов на них. Очевидно, что предмет исследования хорошо известен Кассиодору. Он пишет: «...душа, которую мы ищем, всегда пребывает внутри нас, осуществляя различные действия... и не случайно природе человеческого существования, то есть душе, многие стремились объяснить или исследовать» (De an. 1, 1). Ответы Кассиодора настолько ясны и методичны, насколько они философски нетребовательны⁵. Возможно, по этой причине трактат «О душе» был весьма популярен среди христианских теологов Средневековья⁶.

Большинство идей трактата «О душе» были предметом рассмотрения и бесконечных споров со времен Платона и Аристотеля. Такие дебаты подкреплялись литературным наследием Греции и Рима, как языческого, так и христианского. Из христианских авторов, тяготеющих к платонизму, в трактате Кассиодора четко прослеживается влияние Августина (354–430) и Клавдиана Мамерта (V в.)⁷; есть в нем и смысловые параллели с текстами позднеримских (языческих) платоников (V в.), таких как Макробий и Калкидий⁸.

В настоящей статье будут рассмотрены план, композиция и содержание трактата Кассиодора «О душе»; отмечены места, в которых прослеживается смысловая и текстуальная зависимость Кассиодора от Августина; показаны различия в их объяснениях ключевых терминов, понятий и основных положений учения о душе.

⁴ См. *Cassiodorus. De anima* 1, 1, где Кассиодор говорит, что это его сочинение написано ради некоторых дорогих ему друзей, утверждавших, что человеку, открывшему секреты управления готским государством, следует включить в свой труд и свои соображения о душе.

⁵ Заметим, что в «Комментариях на Псалмы» Кассиодор пишет об этом сочинении как о работе, основанной на мнениях древних. См. *Cassiodorus. Expositio Psalmorum* 145, 2 / Ed. M. Adriaen // CCL. Vol. 98. 1952 (далее — *Cassiodorus. Exp. Ps.*).

⁶ См. Уколова. Античное наследие... С. 144.

⁷ См. *Vessey. Intr.* P. 20. Параллельные места указал Хэльпорн в примечаниях к переводу (см. *Halporn. Trans.* P. 237–283).

⁸ См. *Halporn. Trans.* P. 242, 247, 259; *Masullo, R. Il sottofondo culturale del 'De anima' di Cassiodoro // Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos.* N. 8 (1995) (далее — *Massullo. Il sottofondo culturale...*). P. 184.

* * *

В целом, в трактате «О душе» можно выделить вступление, основную часть и заключение. Во вступлении Кассиодор пишет о том, что именно было спрошено у него друзьями (1, 2):

«Следовательно, мы хотели бы знать, во-первых, почему [душа] называется “anima”; во-вторых, как ее определить; в-третьих, каково ее субстанциальное качество; в-четвертых, следует ли верить, что она обладает какой-то формой; в-пятых, какие она имеет моральные добродетели, которые греки называют aretas (=ἀρετή), причисляемые к ее славе и чести; в-шестых, какие ее естественные силы позволяют сохранять природу тела; в-седьмых, что говорится о происхождении души; в-восьмых, в то время как она распространяется по всем членам тела, то где надо полагать ее лучшее седалище; в-девятых, что мы знаем о ее телесной форме и устройстве, в-десятых, какие свойства может иметь душа грешников, обнаруженные нами посредством внешних проявлений; в-одиннадцатых, как узнать [души] праведников, хотя мы не можем их видеть, но можем объединить их по достойным одобрения признакам; в-двенадцатых, особенно мы хотели бы знать, что станет с отдельными [душами] при Воскресении, в которое верит истинный мудрец, так, что тленные сердца смертных могут обернуться к желанному блаженству, которое было обещано»⁹.

Основная часть сочинения «О душе» посвящена рассмотрению обозначенных выше двенадцати вопросов. Заключительная секция представляет собой резюме изложенного и призыв обратиться к Богу в молитве. Общий *план* трактата «О душе» таков:

⁹ См. *Cassiodorus. De anima* 1, 2 (Halporn): “Discamus ergo primum quare anima dicatur, deinde qualis sit eius definitio; tertio, quae sit eius qualitas substantialis; quarto, si formam aliquam habere credenda est; quinto, quas virtutes habeat morales, quas graeci aretas vocant, ad decus eius et gloriam contributas; sexto, quae illi sint virtutes naturales ad substantiam scilicet corporis continendam; septimo, de origine animae disseratur; octavo, cum sit per omnia membra diffusa, ubi potius insidere credenda est; nono, de corporis ipsius forma et compositione noscamus; decimo, quas proprietates habeat anima peccatorum per competentia nobis signa declarentur; undecimo, qua noscantur discretione iustorum, quatenus quos oculis istis videre non possumus per indicia probabilia colligamus; duodecimo, in resurrectione, quam vere sapiens credit, quid de singulis fieri sentiatur maxime desideramus agnoscere, quatenus fragilia corda mortalium ad divinitus promissa desideria concitentur” (перевод наш).

[Вступление:]

1. О чем спрашивали друзья (Quid amici requisiverint).
2. Что им было отвечено (Quid eis responsum sit).

[Основная часть:]

3. Почему душу называют anima (Quare anima dicatur).
4. Определение души (De definitione animae).
5. О качестве души (De qualitate animae).
6. О том, что душа не имеет формы (Formam animam non habere).
7. О моральных добродетелях [души] (De virtutibus eius moralibus).
8. О естественных силах [души] (De virtutibus eius naturalibus).
9. О происхождении души (De origine animae).
10. О седалище души (De sede animae).
11. О строении тела (De positione corporis).
12. О том, как узнать злых людей (De cognoscendis malis hominibus).
13. О том, как узнать добрых людей (De cognoscendis bonis hominibus)¹⁰.
14. О том, что делает душа после сей жизни (Quid agant animae post hanc uitam).
15. О будущей жизни (De futuro saeculo).
16. О Боге (De Deo).

[Заключение:]

17. Краткое повторение изложенного (Recapitulatio).
18. Молитва (Oratio).

Как было отмечено выше, Кассиодор рассматривал трактат «О душе» как тринадцатую книгу «Варий»¹¹ — об этом свидетельствуют и его собственные слова, и композиция «Варий» и «О душе».

Действительно, в начале своей деятельности Кассиодор пишет документы от имени готского короля Теодориха («Варии», книги

¹⁰ Двенадцатая и тринадцатая главы трактата дополнялись множеством раз, в том числе и поздними итальянскими мыслителями, такими как Николло Маккиавели (1469–1527) и Бальтазар Кастильоне (XVI в.). См. *Vessey*. Intr. P. 20. Вероятно, не случайно в упомянутом выше MS Valenciennes 294 [284] (см. примеч. 2) после текста Кассиодора «Начинается перевод святого Кирика. Воздадим хвалу славным мужам» (Fol. 19: “Incipit translatio sancti Cyrici. Laudemus viros gloriosos...”), добавленный в XII веке Филиппом из аббатства Благой Надежды, принадлежавшем Обществу Болландистов.

¹¹ Об этом Кассиодор пишет и в «Комментариях на Псалмы», и в «Установлениях». См. *Cassiodorus*. Exp. Ps. 145, 2; M. Aurelii Cassiodori de institutione divinarum litterarum I, Praefatio 1 // PL 70, 1107BC.

I – X), затем он, будучи префектом (533–538), составляет их от своего имени для других лиц («Варии», книги XI – XII); далее он рассуждает о добродетелях, благодаря которым всякий человек может познать самого себя («О душе» 1 – 16), заканчивая изложение обращением к Богу и самоотречением от всего земного (Ibid. 17 – 18). Таким образом, эти два сочинения, «Варии» и «О душе», следует рассматривать как единое целое¹².

В некоторой степени сказанное демонстрирует, что ораторская карьера Кассиодора аналогична тому пути, по которому прошел Августин, описав свой путь в «Исповеди»¹³. Согласно этому произведению, устремления и чаяния его автора изменялись по мере его написания¹⁴.

В **композиционном** отношении наибольшее влияние на работу Кассиодора «О душе», скорее всего, оказал диалог Августина «О количестве души» (387/388¹⁵), а также трактаты «О восьмидесяти трех различных вопросах» (388–396) и «Пересмотры» (Retractationes) (426/427). В самом деле, диалог Августина, действующими лицами которого являются Еводий и сам Августин, начинается такими словами (I, 1):

«Еводий. Так как я вижу, что у тебя много досуга, то прошу ответить мне на вопросы, которые, как мне кажется, занимают меня вполне благовременно и уместно. Согласись, что довольно часто, когда я спрашивал тебя о чем-либо важном, ты останавливал меня каким-то греческим изречением, предостерегающим доискиваться того, что выше нас. Но я не думаю, чтобы мы были выше нас же самих. И если я спрашиваю о душе, то ведь никак не заслуживаю ответа: “Что нам до того, что выше нас?”, ибо хочу только знать, что такое мы.

Августин. Перечисли коротко, что ты желаешь услышать о душе.

Еводий. Изволь: у меня это подготовлено долгими размышлениями. Я спрашиваю: откуда душа, какова она, сколь велика,

¹² См. *Vessey*. Intr. P. 20-21.

¹³ См. *Майоров Г. Г.* Моральное сознание античного христианства // *Майоров Г. Г.* Философия как искания абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М.: УРСС, 2004. С. 246-266.

¹⁴ См. *Vessey*. Intr. P. 21.

¹⁵ Здесь и далее датировка работ Августина приводится по изданию: *Augustine's Works (Dates and Explanations) // Augustine through the Ages / Ed. A. D. Fitzgerald. Cambridge, 1999 (далее — Aug. through the Ages). P. xliii-il.*

зачем она дана телу, какой она становится, когда входит в тело, и какую — когда оставляет его?»¹⁶.

Сравнение этого отрывка с первой главой трактата «О душе» показывает, что Кассиодор заменил первого персонажа диалога Еводия на своих друзей. При этом заимствованные Кассиодором идеи Августина расширены: шесть Августиновых вопросов становятся двенадцатью у Кассиодора¹⁷.

Что касается трактатов Августина «Пересмотры» и «О восьмидесяти трех различных вопросах», то о последнем из них сам Августин пишет как о сочинении, посвященном ответам на те вопросы, которые возникали у его братьев по христианской вере на протяжении долгого времени (*Retractationes* I, 26)¹⁸:

«Среди того, что мы написали, есть также и весьма пространное сочинение, которое, однако, представляет собой одну книгу и озаглавлено “О восьмидесяти трех различных вопросах”. Эти вопросы без всякого порядка были рассеяны в многочисленных заметках. Ибо, после моего обращения, когда прибыл я в Африку, братья, всякий раз, когда видели меня свободным от трудов, спрашивали меня о различных предметах, а я диктовал ответы, не соблюдая при этом никакого порядка. Уже став епископом, я приказал собрать эти вопросы и составить из них одну книгу, дав для удобства читателя каждому из них отдельный номер»¹⁹.

Для нас важно то, что трактат Августина «О восьмидесяти трех различных вопросах» формировался постепенно, из вопросов друзей и ответов на них Августина в 388–391 гг. после его возвращения из Италии на родину в Северную Африку, а также то, что такие «заметки» с вопросами и ответами хранились Августином, и, став в 396 г. епископом, он собрал их вместе под общим названием и выпустил в свет. Очевидно, что изложенная в «Пересмотрах» история написания Августином своего сочинения чем-то похожа на историю Кассиодо-

¹⁶ Цит. по: *Августин. О количестве души // Блаженный Августин. Творения (том первый). Теологические трактаты. СПб. – Киев, 1998 (далее – Тв. I). С. 183.*

¹⁷ См. *Vessey. Intr. P. 21.*

¹⁸ См. *Смирнов Д. Предисловие // Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М.: Имперіум Пресс, 2005 (далее — Августин. О разл. вопр.). С. 41.*

¹⁹ Пер. Д. Смирнова // *Августин. О разл. вопр. С. 41.*

ра, которую он изложил в «Вариях» и «О душе», что, конечно, не исключает и того, что Кассиодор мог последовать сложившейся в его время литературной традиции написания таких произведений.

Говоря о трактате Кассиодора, важно обратить внимание на повсеместно встречающиеся текстуальные и смысловые параллели с такими сочинениями Августина, как «О количестве души», «О книге Бытия», «Письмо (132) к Иерониму», «Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободе воли», «О Троице» и др.²⁰. В главах трактата «О душе», повествующих о жизни души после смерти, воскресении тела (14 – 15), Боге (16), можно увидеть сходные черты с произведением «О граде Божиим»²¹. Скорее всего, ранние диалоги Августина — те из них, которые могли быть им прочтены в конце 530-х годов — предоставили Кассиодору образец философского рассуждения в форме застольных бесед, которым предавались образованные люди в период временного удаления от общественной деятельности. Для Кассиодора, как и для Августина, главным выразителем подобного образа жизни был Цицерон, который мастерски сплавил идеал римского оратора-политика с образом человека, удалившегося от дел для того, чтобы иметь философский досуг. Еще один автор, которого следует упомянуть в этой связи, — Боэций, приложивший цicerоновскую модель к своему вынужденному досугу, для того, чтобы создать «Утешение философией». Предположение о том, что XIII книга «Варий» представляет собой позднеимперский эквивалент литературной модели данной Цицероном — а у него по духу она была общественно-ориентированной, философичной и риторической — объясняет большинство ее скрытых мотивов. Прочитанный в таком ракурсе трактат «О душе» вполне согласуется с образом Кассиодора как римского государственника. В целом же, трактат «О душе» остается верным линии христианского интеллектуального начинания, разработанного в философских диалогах Августина.

В одном важном аспекте, однако, диалог Кассиодора выходит за рамки, данные Цицероном и следующего ему Августина. В начале трактата Кассиодор проводит различие между двумя источниками учения о душе, точнее, между двумя типами (!) книг, священными и светскими. Это различие не было известно Цицерону, по крайней

²⁰ См. *Masullo*. Il sottofondo culturale... P. 185.

²¹ См. *Vessey*. Intr. P. 20.

мере, в такой форме; и нигде в такой острой форме оно не формулировалось Августином в его сочинениях, относящихся к 380-м годам. Для последующих же литературных сочинений Кассиодора такое различие становится определяющим. В ретроспекции оно уже превосхищает ту текстуальную вселенную, космография которой будет прочерчена в «Установлениях» (*Institutiones*)²².

Далее, при рассмотрении *содержания* трактата Кассиодора, будут указаны смысловые и текстуальные параллели с сочинениями Августина. Объяснив причину написания трактата (1), Кассиодор разъясняет относящиеся к душе термины (3, 1-2) и перечисляет основные положения учения о душе, восходящие к платоникам (4, 1-4)²³: душа — простая субстанция (*substantiam simplicem* [4, 1]); она отлична от материи своего тела (*distantem a materia corporis sui* [4, 1]), она — орудие членов такого тела (*organum membrorum* [4, 1]), обладающая жизненно важными добродетелями (*uirtutem uitae habentem* [4, 1]). Будучи созданной Богом, душа является его собственной и духовной субстанцией (*a Deo creata spiritualis propriaque substantia* [4, 1])²⁴, которая дает жизнь своему телу (*sui corporis uiuificatrix* [4, 1]). Она разумна и бессмертна (*rationabilis quidem et immortalis* [4, 1])²⁵ и может быть обращена как к благу,

²² См. *Vessey*. *Intr.* P. 21-22. Сокращенный перевод П. С. Карамитти (Бродской) этого сочинения, озаглавленного «Наставления в науках божественных и светских», см. в сборнике: Антология педагогической мысли христианского Средневековья. М.: АО Аспект-Пресс, 1994. С. 243-294.

²³ Кассиодор приводит общие положения платонического учения о душе, бытовавшие в его эпоху. Ср. *Макробий*. Комментарий на 'Сон Сципиона' I, 9-10 (см. <http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/05-07.htm> [сентябрь, 2007]).

²⁴ Ср. *Августин*. О количестве души 1, 2 (PL 32, 1036): "...de anima vero quarenti tibi, cum simplex quiddam et proprie substantiae videatur esse..." — «...при вопросе о душе, которая проста и, кажется, обладает своей собственной субстанцией...» — см. *Блаженный Августин*. Тв. I. С. 184. Ср. *Августин*. О книге Бытия VII, 27: «...душа сотворена из материи духовной» — см. *Блаженный Августин*. Творения (том второй). Теологические трактаты. СПб. – Киев, 1998 (далее — Тв. II). С. 494. Здесь и далее мы цитируем имеющиеся русские переводы (далее — р. п.), с указанием их изданий и соответствующих страниц, но для прояснения терминологии и смысла, там, где необходимо, в них внесены изменения, которые не оговариваются. В отдельных случаях, когда важно указать только на смысловые соответствия, латинский текст опущен.

²⁵ Ср. *Августин*. О количестве души 13, 22 (PL 32, 1048): "Nam mihi videtur [anima] esse substantia quaedam rationis particeps regendo corpori adcommo-

так и к злу (in bonum malumque conuertibilis [4, 1]). В отличие от тела, обладающего длиной, шириной и объемом, душа не имеет никакой протяженности²⁶; она — бестелесна (ipsa incorporea est [4, 2])²⁷; но может испытывать плотские эмоции. Душа страстно желает тела²⁸ и, будучи заключена в нем, одушевляет его (sui corporis uiuificatrix [4, 4; 4, 1]) и любит свою плотскую тюрьму, поскольку не может быть от нее свободной (amat propter quod libera

data” — «Душа... есть некоторая субстанция, причастная разуму, приспособленная к управлению телом» (р. п. Тв. I. С. 205). Представление о бессмертии души восходит к Платону (см. *Платон*. *Федр* 245с) и в латинской традиции опосредовано Калкидием (In Tim. 227 [р. 242-243, Waszink]) и Макробием (см. Комментарий на ‘Сон Сципиона’ II, 13, 6-8). Ср. также *Calcidius*. In Tim. 226 [р. 241, vv. 8-9, Waszink]: «Таким образом, душа, согласно Платону, есть материя бестелесная, самодвижущая, рациональная».

²⁶ Ср. *Августин*. О книге Бытия VII, 21 [27] (PL 34, 365): “Si enim qui hoc sentiunt hoc dicunt corpus, quod et nos, id est naturam quamlibet longitudine, latitudine, altitudine spatium loci occupantem, neque hoc est anima neque inde facta credenda est. quidquid enim tale est, ut muta non dicam, in quacumque sui parte lineis dividi vel circumscribi potest; quod anima si pateretur, nullo modo nosse posset tales lineas, quae per longum secari non queunt, quales in corpore non posse inueniri nihilominus novit” — «Если полагающие таким образом называют телом то же, что и мы, т. е. всякую природу, занимающую место в пространстве своими долгою, широтою и высотой, то это не будет ни душа, ни то, из чего она сотворена. Ибо все подобное, помимо прочего, делимо и пространственно ограничено; ничего такого нельзя сказать о душе, но если бы даже и можно, то откуда в таком случае, ей известны границы, которые долго не могут пересекаться, когда таких границ в теле не может быть» (р. п. Тв. II. С. 487). Ср. *Он же*. О количестве души 3, 4: «...о душе никоим образом нельзя предполагать, чтобы она была или длинна, или широка, или как бы массивна: все это телесное...» (р. п. Т. I. С. 185).

²⁷ Ср. *Августин*. О книге Бытия VII, 21 [28] (PL 34, 366): “Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus, quia si aliquid tale esset talem se nosset, quae magis se novit quam caelum et terram, quae per sui corporis oculos novit” — «...подобные знания не похожи на знания телесного, а потому душе и не следует считать себя телом: она знает себя больше, нежели небо и землю, которые наблюдает с помощью телесных глаз» (р. п. Тв. II. С. 487-488).

²⁸ Ср. *Августин*. О книге Бытия VII, 27 [38]: «Но если душа творится для того, чтобы быть посланной в тело, то можно спросить: влечется ли она сюда силою в том случае, если этого не хочет? Лучше будем думать так, что это ее естественное желание, подобно тому, как для нас естественно хотеть жить; жить же худо — это уже не потребность природы, а выбор извращенной воли, которую заслуженно ожидает наказание» (р. п. Тв. II. С. 493).

esse non potest [4, 4])²⁹. Но если душа придает слишком большое значение телу, то возникает грех. Жизнь же тела зависит от присутствия в нем души, а смерть тела понимается как уход из него души³⁰. Душа целостна в своих частях (tota ergo est in partibus suis [4, 5]), она присутствует всюду, где ею создана жизнь³¹.

Кассиодор пишет, что разум человека есть вечное движение духа (rationem... animi probabilem motum [4, 7]); он ведет человека от известного к неизведанным тайнам истины (qui per ea quae conceduntur atque nota sunt ad aliquid incognitam ducit, perueniens ad ueritatis arcanum [4, 7])³².

²⁹ Ср. *Августин*. Против академиков I, 3 [9]: «...эту самую истину знает только Бог, и, может быть, узнает душа человека, когда оставит эту мрачную темницу, то есть тело». См. *Блаженный Августин*. Против академиков / Пер. и коммент. О. В. Головой. М.: ГЛК, 1999. С. 35.

³⁰ Ср. *Клавдиан Мамерт*. О душе (De statu animae) 2, 7: «Гиппон [т. е. Гиппас] из Метапонта, [выходец] из той же школы Пифагора, изложив сначала неопровержимые, с его точки зрения, доводы о душе, высказывается так: “Тело — это одно, и душа — совершенно иное: когда тело цепенеет, душа полна сил; когда оно слепо, она видит; когда оно мертво, она живет”» (пер. А. В. Лебедева; цит. по: 18, 10 (spuria). Гиппас // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 155).

³¹ Ср.

Aug. De quant. an. 33 [70] (PL 32, 1074)

“Haec igitur primo, quod cuius animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; **colligit in unum, atque** in uno tenet, **diffluere atque contabescere non sinit; alimenta** per membra aequaliter, suis cuique redditus, distribui facit; **congruentiam ejus modumque conservat**, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo”.

Cas. De an. 4, 5 (Halporn)

“**Colligit in unum atque** copulat membra sua; **non sinit defluere uel contabescere**, quae uitali uigore custodit; **alimenta** competentia ubique dispergit, **congruentiam in eis modumque conseruans**”.

Это первый уровень сил души в теле согласно Августину (см. *ниже*, С. 90). Там же см. перевод этого фрагмента.

³² Ср. *Августин*. О порядке II, 11 [30] (PL 32, 1009): “Ratio est motio mentis, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens” — «Разум — это движение мысли, имеющее силу различать и объяснять то, что подлежит изучению» (р. п. Тв. I. С. 165); *Он же*. О количестве души 27 [53] (PL 32, 1065): “...propterea me tibi debere adsentiri scientiam nos habere ante rationem, quod cognitio aliquo nititur, dum nos ratio ad incognitum ducit...” — «...я... должен со-

Душа создана по образу и подобию Бога (*imago aut similitudo Dei* [4, 9])³³; однако ее нельзя отождествить ни с частью Бога³⁴, ни с частью ангелов (поскольку она связана с плотью); она не может быть частью воздуха, воды или земли, ни всего того, что соединено вместе³⁵; ее субстанция отличается от духовных субстанций иного

гласиться, что мы имеем знание разума, на том основании, что разум, ведя нас к неизвестному, опирается на что-либо уже известное...» (р. п. Тв. I. С. 237).

³³ См. Быт 1:26.

³⁴ Ср. Epistola 131 Augustini ad Hieronymum sive liber de origine animae hominis 3 (PL 22, 1125): "...**non est pars dei anima**" — «...душа не является частью Бога» — *Cassiodorus. De anima* 4, 13 (см. ниже, примеч. 35).

³⁵ Ср.

Aug. De quant. an. 1 [2] (PL 32, 1037)

"Nam **neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere**, neque ex igni, neque ex aliquibus horum conjunctis constare animam puto" — «...душа не состоит не из земли, ни из воды, ни из воздуха, ни из огня, ни из какого-либо их соединения» (р. п. Тв. I. С. 183).

Также ср. *Августин*. О книге Бытия VII, 21 (р. п. Тв. II. С. 487-488). Далее, Кассиодор, развивая тему бессмертия души, точно следует Августину, используя его же вопросно-ответный метод. Ср.

Aug. De quant. an. 2, 3 (PL 32, 1037)

"[Evodius:] **Quomodo ergo sum similis Deo, cum immortalia nulla** possum facere ut ille? — [Augustinus:] Quomodo nec imago corporis tui potest hoc valere quod tuum corpus valet; sic anima non mirandum est si potentiam tantam non habet, quantam ille ad cuius similitudinem facta est" — «[Ев.] Каким же образом я подобен Богу, если не могу творить ничего бессмертного, как творит Он? — [Авг.] Как изображение твоего тела не может иметь той силы, какую имеет само твое тело, так не следует удивляться, если и душа не имеет столько могущества, сколько имеет Тот, по чьему подобию она сотворена» (р. п. Тв. I. С. 185).

Cas. De an. 4, 13 (Halporn)

"...**non intellegenda est pars Dei**, ut quidam dementium irreligiosa uoluntate putauerunt, quia conuertibilis est; neque angelorum, quia carni sociabilis est, **neque ex aere, neque ex aqua, neque ex terra**, neque ex eis quae mutua complexione iunguntur..."

Cas. De an. 4, 10 (Halporn)

"Dicit aliquis: **quomodo sum similis Deo, cum immortalia minime** creare praeualeam? cui sic per aliquam comparisonem respondendum esse iudicamus. Numquid pictura quae nobis est similis potest imitari quae facimus? imago enim potest aliquam habere similitudinem, ceterum hoc non potest implere quod ueritas" — «Кто-нибудь скажет: каким таким образом я подобен Богу, поскольку я отнюдь не могу сотворить ничего бессмертного? По нашему мнению, нужно ответить ему так, используя своего рода сравнение. Может ли картина, будучи нашим образом, подражать тому, что мы делаем? Образ может иметь некоторое подобие, но не может быть всем тем, чем является истина».

рода (ab aliis spiritibus discreta substantia [4, 13])³⁶; она подвижна, благодаря движению воли (voluntate [4, 13])³⁷.

При рассмотрении качеств души (5), Кассиодор, вновь следуя утверждениям платоников, отмечает ее огненное свойство, употребляя термин «свет» (lumen) из-за его подобия Богу (5, 1-2)³⁸; он пишет о том, что душа не имеет ни формы (6, 1)³⁹, ни количества (6, 4).

Затем он переходит к моральным добродетелям (7) и естественным силам (8) души.

Согласно Кассиодору, моральные добродетели души включают в себя справедливость (justitia), благоразумие (prudencia), мужество (fortitudo) и умеренность (temperantia) (7, 1):

³⁶ Ср. *Августин*. О количестве души 1, 2 (PL 32, 1036): "...cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse..." — «...[душа], которая обладает своей особенной субстанцией...» (р. п. Тв. I. С. 184).

³⁷ Далее у Кассиодора (De anima 4, 13) речь идет о том, что душа изменяется в бренном мире посредством движения разума и воли; он приводит в пример спящего человека, который, устав от насущных забот, видит сны, или человека во время молитвы, когда он отвлекается от всяких иных мыслей; или человека, совершающего не то, что им было задумано.

³⁸ Ср. *Авг.* О книге Бытия IV, 28 (PL 34, 315): "...neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis, sed illud proprie, hoc utique figurate" — «Ведь и Христос называется светом (Ин 8:12) не в том смысле, в каком называется камнем (Деян 4:11), но — в собственном, а камнем, очевидно, в переносном смысле» (р. п. Тв. II. С. 413); *Он же*. Монологи I, 1 [3] (PL 32, 870): "Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia" — «[Тебя призываю,] Бога умного света, в котором, от которого и через которого разумно сияет все...» (р. п. Тв. I. С. 314); *Он же*. О Троице VIII, 2 [3] (PL 42, 949): "...Deus veritas est. Hoc enim scriptum est 'quoniam Deus lux est': non quomodo isti oculi vident sed quomodo videt cor, cum audit, veritas est" — «...Бог есть истина. Ибо сказано, что 'Бог есть свет'[И Ин 1:5], но не тот свет, что зрят эти [телесные] глаза, но тот, что зрит сердце, когда оно слышит, что Он есть истина» (р. п. С. 187).

³⁹ Кассиодор уточняет, что понимает форму как некое пространство, обрамленное линией или линиями. Ср.

Aug. De quant. an. 7, 11 (PL 32, 1041)
Figuram interim voco, cum **aliquid spatium linea lineisve concluditur...** —
«Фигурой между тем я называю то, когда известное пространство бывает заключено в линии или линиях...»
(р. п. Тв. I. С. 193).

Cas. De an. 6, 1 (Halporn)
"Formam vero dico quae **aliquid spatium linea lineisve concludit**".

«[...моральные добродетели души] являются защитой справедливости против порочности и вреда; как полагают древние, защита эта устроена так. **Справедливость** — это состояние духа (animi), сохраняемое ради всеобщей пользы; благодаря которой каждому воздается по его заслугам⁴⁰. Против замешательства и растерянности пользу приносит наличие благоразумия. **Благоразумие** же есть возвещающее истину знание о добре и зле. Против разного рода несчастий или удач выступает лекарством мужество. **Мужество** же есть сознательное принятие на себя опасностей и стойкое перенесение трудностей. Против запретных удовольствий и наслаждений, связанных со страстью, нам на помощь приходит умеренность. **Умеренность** является тем, что умиряет и управляет страстями и всякими неуместными желаниями души⁴¹».

Посредством таких хранителей, которые для души являются божественным даром, защищается здоровье души, которая как бы облачена в четырехугольную броню, что сберегает ее в этом смертельно опасном мире. И то, что заслужило столь сильной защиты, не может быть поражено никакими пороками.

Такая четырехчастная слава добродетелей у Кассиодора завершается трехчастным делением (hoc uirtutum quadripertitum decus trina... parte completur [7, 2]):

«Первое — созерцание (contemplatio), которое позволяет острию нашего ума проникать в тончайшие предметы. Второе — суждение (iudicialis), которое отвечает за различение добра и зла посредством разумного размышления. Третье это память (memoria), куда вещи, рассматриваемые или созерцаемые душой, помещаются, будто в потаенное хранилище духа, на на-

⁴⁰ Ср. Cicero. De inventione II, 160-163; Макробий. Комм. I, 8, 7, где речь идет о гражданских добродетелях. См.: <http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/05-07.htm> (ноябрь, 2008).

⁴¹ См. Cassiodorus. De anima 7, 1: “Primum aduersum praua uel iniqua iustitiae munimen obiectum est cuius, ut ueteres definire uoluerunt, talis noscitur esse complexio. Iustitia est habitus animi, pro communi utilitate seruatus, suam cuique tribuens dignitatem. Contra confusa et incerta prudentia utiliter adhibetur. Prudentia uero est rerum bonarum et malarum uerax scientia. Contra aduersa uel prospera remedialis opponitur fortitudo. Fortitudo autem est considerata periculorum susceptio et laborum firma perpessio. Contra delectationes igitur illicitas et uoluptates feruidas moderatrix nobis temperantia suffragatur. Temperantia quippe est aduersus libidinem atque alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio” (перевод наш).

дежное хранение, так, что мы можем хранить в некоем вместилище то, что мы впитали посредством неоднократных созерцаний. Наши хранилища, когда они полностью наполняются, не могут вместить большего. Эта сокровищница не прогибается под этим грузом, но, когда его скапливается слишком много, ищет большего из-за жажды познания»⁴².

Кассиодор пишет, что «мы вызываем упомянутые части как если бы они были созвучием из трех нот, поскольку это число услаждает душу и радуется Божество» (7, 2).

Говоря о естественных силах души (8), Кассиодор, следуя мнениям предшествующих авторов, делит их на пять составляющих (8, 1).

«Первая сила находится на уровне чувственного понимания (*sensum intelligentiae*)⁴³; она дает возможность восприятия всего воображаемого и телесного, различить твердое и мягкое, нежное и грубое⁴⁴. Вторая сила находится на уровне повеления (*imperatiua*), посредством которого органам тела даются приказы исполнять различные движения, которые душа решила исполнить. Третья, основная (*principalem*), сила та, благодаря которой мы взаимодействуем с вещами на более высоком уровне и особенно тогда, когда наша деятельность закончена, чувства спокойны, и мы отдыхаем. Четвертая сила — жизненная (*uitalem*), дающая нам жизнь и здоровье⁴⁵. Пятая сила — наслаждение (*delectationem*), то есть стремление к различению добра и зла»⁴⁶.

⁴² См. *Cassiodorus*. De anima 7, 2: “Sed hoc uirtutum quadripertitum decus trina (ut ita dixerim) parte completur. Prima est contemplatio quae aciem nostrae mentis extendit ad res subtilissimas intuendas. Secunda, iudicialis quae discretionem boni malique rationabili aestimatione pertractat. Tertia, memoria, cum res inspectae atque deliberatae in animi penetrabilibus fida commendatione reponuntur ut, quasi in quodam conceptaculo, suscipiamus quae frequenti meditatione combibimus. Vestimenta nostra, cum fuerint plena, nihil capiunt; hoc thesaurarium non grauatur oneratum sed, cum multa condiderit, sciendi desiderio plus requirit”.

⁴³ Ср. *Lactantius*. De opificio Dei 8 (PL 7, 37A): “...sensus ille qui dicitur mens” — «...то [сила] мысли, которая называется умом».

⁴⁴ См. выделенные строки в примеч. 46 (ниже). Ср. *Августин*. О свободе воли II, 3 [8, 25]: “A[ugustinus]: Quid ad **tactum**? — E[uodius]: *Molle vel durum, lene vel asperum* et multa talia” — «*Августин*: А к осязанию? — *Еводий*: Мягкое или твердое, нежное или грубое, и многое в том же роде».

⁴⁵ Ср. *Аристотель*. De respiratione 15 478a 12-20.

⁴⁶ См. *Cassiodorus*. De anima 8, 1: “Virtutes animae naturales quinquepertitas veteres esse voluerunt. Prima est in utraque parte sensibilis quae nobis tribuit

Далее эта вереница сил излагается через четырехкратное деление, чтобы обеспечить питание тела. Первая — привлекающая (*attractiua*) сила, выхватывающая у природы то, что, она считает, ей необходимо. Вторая — удерживающая (*detentoria*) сила; она сохраняет то, что взято, до тех пор, пока из этого не получится пользы. Третья — передающая (*translatiua*) сила, которая превращает то, что взято, в нечто другое и изменяет это. Четвертая — изгоняющая (*expellitua*) сила, которая извергает то, что вредоносно, так, что ее природа [от этого] может быть свободна⁴⁷.

На вопрос о происхождении души (9) Кассиодор не дает ответа, ограничившись ссылкой на Августина⁴⁸, полагавшего, что это должно остаться божественной тайной. Далее Кассиодор рассматривает вопрос, связанный с местом нахождения души (10). Он тра-

intellegentiae sensum per quam omnia incorporalia varia imaginatione sentimus. Facit etiam corporales vigere sensus, id est, visum, auditum, gustum, odoratum, et tactum quo dura et mollia, lenia asperaque sentimus (см. выше, примеч. 44). Secunda, imperativa quae iubet organis corporalibus motus diversos quos implere decreverit, hoc est, transferri de loco ad locum, voces edere, membra curvare. Haec exempli causa posuimus ut in his similia dixisse videamur. Tertiam, principalem, cum ab omni actu remoti, in otium reponimur et, corporalibus sensibus quietis, profundius aliquid firmitusque tractamus. Hinc est quod aetate maturi melius sapere iudicantur quia, senescentibus membris et corporalibus sensibus mollitis, pro maxima parte in consilium transeunt. Ubi dum mens amplius occupatur, robustior virtute adunationis efficitur, sed iterum desipiunt, cum nimia debilitate deponuntur, quoniam datum est animabus ad tempus suorum sequi corporum necessitates. Quartam, vitalem, id est, calorem animi naturalem, qui nobis propter suum fervorem moderandum aut auras aetherias hauriendo atque reddendo vitam tribuit et salutem. Quintam, delectationem, hoc est appetitum boni malique quem sub iucunditate animus concupiscit” (перевод наш).

⁴⁷ См. *Cassiodorus*. De anima 8, 2: “Ecce iterum quadripertita subdivisione ad sustentationem corporis explicandam pars ista refunditur. Prima est attractiva, rapiens de naturali quod sibi necessarium sentit. Secunda, detentoria, assumpta retinens donec ex his utilis decoctio procuretur. Tertia, translatica quae accepta in aliud convertit atque transponit. Quarta, expellitiva quae, ut natura fiat libera, sibi nocitura depellit. 3. Solvimus, ut datum est, quasi alium nodum, inclinavimus velut sextum collem, ut, difficultatis cacumine deplanato, inoffense ad reliqua gradiamur. Nunc ad originem animae quoniam difficultatibus plena est cautissime veniamus”.

⁴⁸ Ср. *Augustinus*. De libero arbitrio III, 20 – 21 [56-59] (PL 32, 1298–1300), где Августин приводит четыре теории происхождения души; см. *Он же*. О книге Бытия X (р. п. Тв. II. С. 554-584).

диционно начинает с перечисления мнений предшествующих авторов, сопровождая их разъяснениями: одни полагали, что седалище души, хотя и расположено во всем теле, на самом деле находится в сердце (*in corde* [10, 1])⁴⁹; другие (которых большинство) считали, что она расположена в голове (*in capite* [10, 1])⁵⁰, несмотря на то, что согласно священному Писанию, за всей такой невыразимой субстанцией (*omnia ineffabili substantia*) закреплено небесное положение (*caelos insidere* [10, 1]). Сам Кассиодор согласен с тем, что душа, будучи судьей доброго и злого (*boni malique iudex* [10, 2]) находится в голове⁵¹, а ее функции в том числе связаны с управлением телом. В том, что касается строения⁵² тела (11), Кассиодор, следуя платоникам, отмечает, что человек это прямостоящее существо, способное к созерцанию небес. Его голова, состоящая из шести⁵³ костей (*sex ossibus compaginatum*), подобна по форме небесной сфере (*in similitudinem caelestis sphaerae rotundae* [11, 1])⁵⁴ и является средоточием нашего ума (*sedes nostri cerebri* [11, 1]). Кассиодор подчеркивает, что с главами священного Писания сравнимо расположение человеческих глаз, к которым прилегают все прочие пары телесных членов: уши, ноздри, губы, руки, бока, голени, ноги, ступни (*aures, nares, labra, brachia, latera, crura, tibiae, pedes* [11, 2]). В такой мистической двойственности (*mystica dualitate* [11, 2]) состоит со-

⁴⁹ Ср. *Lactantius*. De opificio Dei 16 (PL 7, 64A): "...quidam sedem mentis in pectore esse voluerunt..." — «...некоторые полагали, что место души в груди...».

⁵⁰ Ср. *Lactantius*. De opificio Dei 16, 4 (PL 7, 64B): "...alii sedem eius in cerebro esse dixerunt..." — «...другие говорили, что ее место в мозге».

⁵¹ Объяснения Кассиодора этого положения восходят к Августину. Ср. *Cassiodorus*. De anima 10 (2) — *Августин*. О книге Бытия VII, 20 (р. п. Тв. II. С. 486).

⁵² Ср. *Lactantius*. De opificio Dei 10 (PL 7, 40B – 47A); *Августин*. О граде Божиим XXII, 24 // *Блаженный Августин*. О граде Божиим в двадцати двух книгах. Т. I – IV. М., 1994 (репринт, 1910). Т. IV. С. 381-383.

⁵³ Кассиодор неслучайно упоминает о совершенстве числа шесть, следуя в этом Августину. См. *Августин*. О Троице IV, 4, 7. Перевод А. А. Тащиана см.: *Августин Аврелий*. О Троице. Краснодар: Глаголь, 2004. С. 107.

⁵⁴ Ср. *Платон*. Кратил 396bc. *Он же*. Государство IX, 586a. *Он же*. Тимей 90ab. Ср. *Аристотель*. О частях животных II, 10, 656a 7-14; IV, 10, 686a 27 сл. В латинской традиции см. *Цицерон*. О природе богов II, 55 (140). *Макробий*. Комм. I, 14, 9.

единение всего тела, в котором все эти пары сочетаются в едином и гармоничном действии. Кассиодор выделяет и те части тела, которые расположены посередине (*sunt etiam singularia in medio constituta* [11, 3]): нос, рот, горло, грудь, пупок и свисающий детородный жезл, а также прочие органы, которые находятся в центре (*nasus, os, guttur, pectus, umbilicus et genitalium uirga descendens, quae laudabilia et honora monstrantur quando in medio locata consistunt* [11, 3]).

Такое одушевленное тело управляется пятью чувствами, такими же, как у животных, но в человеке они более ярко выражены и лучше разделены, благодаря разумению (*rationabili iudicio* [11, 6])⁵⁵. Первое чувство — зрение (*uisus* [11, 6]), благодаря которому человек различает телесные цвета через освещенный воздух (*aere illuminatio* [11, 6]) и в них распознает свои собственные свойства (*in eis suas proprietates agnoscit* [11, 6]). Кассиодор, ссылаясь на Августина (*Nos etiam pater sensit augustinus* [11, 6]), пишет, что зрение является духовной силой души (*uis animae spiritalis* [11, 6]), выходящей через зрачок глаза и касающейся не слишком удаленных вещей; зрение оценивает то, чего можно достичь, и благодаря ему видно то, что находится в поле досягаемости⁵⁶. Если бы глаза виде-

⁵⁵ Ср. *Августин*. О свободе воли II, 3, 8 (PL 32, 1244): “A. Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu dijudicare? E. Nullo modo, sed quodam interiore ista dijudicantur. A. Num fortasse ipsa est ratio, qua bestiae carent? nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus, et ita sese habere cognoscimus” — «А[вгустин]. Итак, можем ли мы решить с помощью какого-нибудь из этих чувств, что имеет отношение ко всякому чувству, и что все они, либо некоторые из них, имеют общего между собой. — Е[водий]. Это решается не иначе, как с помощью некой внутренней способности. А[вгустин]. Может быть, это сам разум, которого лишены животные? Ибо, как я полагаю, эти вещи мы постигаем с помощью разума и узнаем, что дело обстоит таким образом» (пер. М. Е. Ермаковой, см. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000121/st001.shtml> [сентябрь 2007]).

⁵⁶ Ср. *Августин*. О книге Бытия IV, 34 (PL 34, 320): “Et certe iste corporeae lucis est radius, emicans ex oculis nostris, et tam longe posita tanta celeritate contingens, ut aestimari compararique non possit” — «А между тем, луч зрения — это луч телесного света. Но и он проходит все безмерные пространства разом, в одно мгновение, хотя, несомненно, одни проходит раньше, другие — позже» (р. п. Тв. II. С. 419); *Он же*. О количестве души 23 [43] (PL 32, 1060): “...is [aspectus] enim se foras porrigit, et per oculos emicat longius quaquaversum potest lus-

ли из своей глубины, то они, несомненно, видели бы самих себя (*nam si de interioribus suis oculi uiderent, et se ipsos sine dubitatione conspicerent*)⁵⁷. Второе чувство — слух (*auditus* [11, 6]), позволяющий воспринимать различные звуки (*concauis ac cocleatis auribus sonos accipit* [11, 6]). Третье — обоняние (*odoratus* [11, 6]), предназначенное для ощущения различных запахов. Четвертое — вкус (*gustus* [11, 6]), посредством которого мы осознаем величие многих вещей. Пятое — осязание (*tactus* [11, 6]), которое дано всем частям нашего тела.

Кассиодор также утверждает, что лицо может отражать признаки мудрости (11, 7). Он объясняет это тем, что скрытые мысли появляются в нашей внешности, и таким образом мы обнаруживаем, как наша душа и воля действуют внутри нас. Наше же лицо (*vultus*), название которого происходит от воли (*voluntas*)⁵⁸ — есть зеркало нашей души (11, 7). Все члены тела соединены в гармонии (*in tantam complexionis gratiam conuenerunt* [11, 9]). Тело же, созданное посредством величайшей мудрости, как представляется, подходит для союза с разумной душой (*Debit enim consilio summo fieri quod uidebatur rationabili animae coniungi* [11, 10]).

После ответов на вопросы о том, как узнать злых (12) и добрых (13) людей, указав на их внешние признаки, Кассиодор переходит к основанному на мнениях предшествующих авторов рассуждению о действиях души после земной жизни и ее дальнейшем существовании (14), делая акцент на морали. Смерть, утверждает Кассиодор, есть полное разделение души и тела, отторжение жизни без всяческих обращений к нуждам и страстям плоти, что выража-

trare quod cernimus. Unde fit ut ibi potius videat, ubi est id quod videt, non unde erumpit ut videat” — «Зрение действительно простирается вовне, и благодаря глазам проникает так далеко, что может повсюду осматривать то, что мы видим. От этого так бывает, что оно скорее видит там, где находится то, что оно видит, но не там, откуда оно исходит, чтобы видеть» (р. п. Тв. I. С. 226).

⁵⁷ Ср. *Августин*. О количестве души 23 [44] (PL 32, 1060): “*Quae cum ita sint, si tantum ibi viderent oculi ubi sunt, nihil amplius quam seipsos viderent*” — «Если это так, и если бы глаза видели только там, где они находятся, они не видели бы ничего, кроме самих себя» (р. п. Тв. I. С. 227).

⁵⁸ Ср. *Cassiodorus*. Exp. Ps. 30, 475-476: “*Vultus enim dicitur ab eo quod cordis uelle per sua signa demonstret*” — «Ведь лицо (*vultus*) называется так от того, что на нем отражается благодаря его выражению желание сердца».

ется в отсутствии какого-либо страха и слабостей, надобности в пищи и т. д. Существование же продолжается в природе наших душ (*in animae nostrae naturae iugiter perseuerantes* [14, 1]).

Говоря о будущей жизни (15), Кассиодор пишет, что в день Воскресения⁵⁹ тела получают обратно свой пол; души грешников будут испытывать вечное наказание (*perpetuae poenae traditur* [15, 1]): бесконечную боль (*dolor sine fine* [15, 1]), наказание без отдыха (*poene sine requie* [15, 1]), страдание без надежды (*afflictio sine spe* [15, 1]), невыносимое зло (*maillum uncommutabile* [15, 1]), в зависимости от тяжести прегрешений⁶⁰. Награды для праведных душ — вечны. Такие души не будут бояться мыслить о счастье и будут способны созерцать Мудрость Бога (величием которой он расположил каждую вещь [*Dei sapientiam contuebimur, qua maiestate singula quaeque disponat* — 15, 4]), без Которого никто не может

⁵⁹ Ср. *Августин*. О граде Божием XXII, 17 (PL 41, 778): “Sed mihi melius sapere uidentur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant” — «Но по моему мнению, вернее смотрят на дело те, которые не сомневаются, что воскреснет и тот, и другой пол» (р. п. Т. IV. С. 360).

⁶⁰ Кассиодор пишет, что наказание, например, может быть таким. Во время пытки у субстанции (*substantiam*), претерпевающей ее, повышается ощущение боли без ущерба для нее самой, подобно тому, как на земле некоторые горы, горящие высоким пламенем, не меняют своей сути от него, как саламандра, которая «от огня восстанавливается и становится его же цвета» (“*Salamandria incendio reficitur et ignis calore reperatur*” [15, 2]), и как «некоторые черви, которые кормятся от горячих вод — так, то, что им дает пищу, другим угрожает разрушением» (“*Vermiculi quidam aquis aestuantibus nutriuntur. Sic istis dat uictum quod aliis minatur interitum*” [15, 2]). Ср. *Августин*. О граде Божием XXI, 4 [1] (PL 41, 712): “...quidam notissimi Siciliae montes, qui tanta temporis diuturnitate ac vestustate usque nunc ac deinceps flammis aestant atque integri perseverant...” — «...если некоторые всем известные горы Сицилии такое продолжительное время с самой древности и до нас непрерывно дышащие пламенем и остающиеся целыми, непререкаемо свидетельствуют, что не все гибнет, что горит...» (р. п. Т. IV. С. 251); *Он же*. О граде Божием XXI, 2 (PL 41, 712): “*Salamandra in ignibus vivit...*” — «Саламандра в огне живет...»; Там же: “...nonnullum etiam genus vermium in aquarum calidarum scatturrigine reperiri, quarum fevorem nemo impune contrectat; illos autem non solum sine ulla sui laesione ibi esse, sed extra esse non posse” — «...некоторый род червей находят даже в источниках таких горячих вод, температуры которых безнаказанно никто не может касаться, между тем как черви не только живут в ней без всякого вреда для себя, но вне ее и жить не могут...» (р. п. Т. IV. С. 247).

быть счастливы⁶¹. После изложения главы о Боге (16), основное положение которой: «все зависит от Бога и ничего не происходит без Его ведома»⁶², Кассиодор кратко повторяет все, о чем было сказано ранее (17), и переходит к молитве (18).

* * *

Указав на смысловые и текстуальные сходства между Кассиодором и Августином, следует рассмотреть и отличия. Первое состоит в этимологическом объяснении Кассиодором терминов ‘anima’ – ‘animus’ – ‘mens’. Он пишет, что (3):

«...о “душе” (anima) в подлинном смысле говорится применительно к людям, но не к животным, потому что у них, как известно, жизнь формируется в крови (vita in sanguine... constituta [3, 1]). Такая душа, поскольку она бессмертна, правильно называется *ἀναίμα*⁶³, то есть тем, что весьма отделено от крови (а

⁶¹ В этом месте у Кассиодора имеется параллель с Августином. См. *Aug. De quant. an* 34, 77 *Cas. De an.* 15, 4 (PL 32, 1078–1079)

“[Deus] **qui numquam non fuerit, numquam non erit, numquam aliter erit... cum quo esse non omnes possunt et sine quo esse nemo potest**” — «[Бог], Который всегда был, всегда будет, никогда не был иначе, чем есть, никогда не будет иначе... с Которым не могут быть все, и без Которого не может быть никто» (р. п. Тв. I. С. 259).

⁶² Развивая эту мысль, Кассиодор пишет, что Бог гневается спокойно, судит рассудительно и, не изменяясь, продолжает управлять ходом вещей; он наказывает грешников; сожалеет о человеческих сложностях, наставляет заблудшие души, терпеливо исправляет грешников. Ср. *Августин*. Исповедь I, 4, 4 (р. п. С. 55).

⁶³ То есть «бескровной», так как *αἷμα* (кровь); *ἀναίμα* (бескровное). Ср. *Cassiodorus*. Exp. Ps. 123, 1161, 83-87: “...animus, graecus sermo est ἀπὸ τοῦ ἀνέμου, id est quod mobilitas eius uentis celerrimis comparetur; siue ἀναίμα, quod sanguinem non habeat, utique qui corporalis non est; sicut in libro dictum est, quem de anima, Domino praestante, conscripsimus” — «...‘animus’ (душа), что по-гречески нарекается ἀπὸ τοῦ ἀνέμου (ветром), то есть тем, что сравнивается с движением быстрого ветра; или ἀναίμα (бескровной), что не имеет крови, равно как и тем, что бестелесно, как в книге было сказано, которую о душе мы, с помощью Господа, написали».

sanguine longe discreta [3, 1]), потому что и после смерти тела, как установлено, она является совершенной субстанцией (perfectam... substantiam), как будет показано в надлежащем месте последующего [повествования]. Другие же говорят, что душа так называется потому, что она одушевляет субстанцию своего тела, а также дает ему жизнь (substantiam corporis sui atque vivificet [3, 1]). «Дух» (animus) же называется ἀπὸ τοῦ ἀνέμου — то есть от ветра (a vento), потому что его стремительное размышление подобно ветру блуждает с огромной скоростью (quod uelocissima cogitatio eius ad similitudinem uenti motu celeri peruagatur [3, 1]). [Это же имя] происходит от стремления души, побуждаемого свойством (qualitate) ее желания⁶⁴».

Затем он продолжает, что «ум» ('mens') происходит от μῆνη, то есть от Луны, которая, хотя и подвластна меняющимся фазам, тем не менее, восстанавливается в своем первоначальном состоянии. Ведь и ум, ослабевший в борениях, кажется помраченным, а затем он снова приобретает обычную силу. «Дух» (spiritus), согласно Кассиодору, можно понимать в трех значениях: первое в том, что «дух», который не требует для себя ничего, необходим всему живому; второе в том, что «духом» называется тонкая субстанция нам невидимая, созданная и бессмертная (substantiam tenuem nobisque inuisibilem, creatam, immortalem). Третье в том, что «дух» это то, что содержится во всем теле мира и поддерживает смертную жизнь. Кассиодор объясняет, почему не следует использовать "animus" и

⁶⁴ Ср. *Августин*. О книге Бытия VII, 21: «...лучшим ее определением будет... то, что она — душа, или же дыхание жизни. Прибавляю слово "жизни", ибо и воздух иногда называется дыханием. Впрочем, воздух называют и душою, так что трудно подобрать имя для обозначения той природы, которая не есть ни тело, ни Бог, ни жизнь без ощущений, какую можно предположить в деревьях, ни жизнь без мыслящего ума, какая наблюдается у животных, но жизнь в настоящее время низшая, чем жизнь ангелов, а в будущем, если мы будем жить на земле... такая же, как у них»; *Он же*. О разл. вопр. 7: «О душе... говорят, что она мыслится совместно с умом (cum mente), как например, когда мы говорим, что человек состоит из души и тела; иногда же говорят о ней, исключив ум. Но если говорят, исключив ум, то вследствие подобных действий познают душу, общую у нас с животными» (р. п. С. 54); *Он же*. О Троице XV, 1, 1: «...все то, что может быть еще сказано о душе разумной и рассудительной, относится к тому, что называется умом или разумной душой (mens uel animus). Ибо последним именем... отличают то, что выделяется в человеке и чего нет в животных, от души (anima), которая присуща также и животным» (р. п. С. 343).

“mens” по отношению к “anima”, т. е. к человеческой душе, но оговаривает, что поскольку эти качества стоят на первом месте в душе и значимы для нее⁶⁵, они иногда используются применительно к ней. «Дух» в прямом значении, по мнению Кассиодора, не может соотноситься с «душой», потому что так называются ангелы и другие воздушные существа, а также все, что поддерживается «духом». Таким образом, Кассиодор определяет отдельную человеческую душу как духовную субстанцию, не связанную с телесным.

В отличие от Кассиодора, Августин проводит философское разделение терминов, обозначающих душу. Но он не употребляет их строго и не разделяет⁶⁶. Так, ‘anima’ у Августина может относиться к душе как животных, так и человека⁶⁷. ‘Anima’ также как и ‘animus’ может означать человеческую душу в целом⁶⁸; иногда эти два термина употребляются Августином взаимозаменяемо⁶⁹. «Ум»

⁶⁵ Ср. *Августин*. О Троице XV, 1, 1 (р. п. С. 343); *Он же*. О разл. вопр. 7 — см. *ниже*, примеч. 67.

⁶⁶ См. *O’Daly, G. Augustine’s Philosophy of Mind*. London, 1987 (далее — *O’Daly. Augustine’s Philosophy...*). P. 7-8.

⁶⁷ См. напр., *Августин*. Монологи I, 12 [20] (PL 32, 880–881): [Голос разума:] «Но ответь... почему для тебя так важно, чтобы вместе с тобою жили те люди, которых ты любишь? — А [вгустин]: Для того чтобы вместе с ними исследовать наши души (animas nostras) и Бога» (р. п. Тв. I. С. 331). Там же (21) Августин передает мнение Корнелия Цельса: «Он [Цельс] говорит, что поелику мы состоим из двух частей, то есть из души и тела (ex animo et corpore), из коих первая и лучшая — душа (animus), а вторая и худшая — тело, то наивысшее благо лучшей части самое наилучшее, а наибольшее зло худшей есть самое наихудшее; наилучшее же в душе (in animo) есть мудрость, наихудшее в теле — болезнь» (р. п. Тв. I. С. 332-333). Ср. также *Он же*. О разл. вопр. 7 (PL 40, 13): «О душе (anima) иногда говорят так, что она мыслится совместно с умом (cum mente), как, например, когда мы говорим, что человек состоит из души (ex anima) и тела; иногда же говорят о ней, исключив ум. Но если говорят, исключив ум, то вследствие подобных действий познают душу, общую у нас с животными. Ибо животные лишены мышления, которое является неотъемлемым свойством ума» (р. п. С. 54).

⁶⁸ См. напр., *Августин*. О количестве души 22 – 32; *Он же*. О Троице VIII, 6 [9].

⁶⁹ См. напр. *Августин*. О бессмертии души (passim); *Он же*. О граде Божиим IX, 6: «...самый ум их, то есть высшая часть души, благодаря которой они суть существа разумные, и в которой над мятежными страстями низших частей души, умеряя и обуздывая их, господствовали бы добродетель и мудрость» (р. п. Т. II. С. 71-72).

(‘mens’, ‘ratio’) есть «часть души» (‘pars animi’), называемая лучшей⁷⁰ и превосходнейшей (‘quod excellit in anima’)⁷¹. ‘Animus’ также обозначает «ум» (mens)⁷² и не употребляется по отношению к душам неразумных животных. Августин также различает способности души посредством добавления эпитетов к термину ‘anima’. Например, ‘anima rationalis’ («разумная душа») как место ума и воли⁷³ контрастирует с ‘anima irrationalis’ («неразумной душой»)⁷⁴,

⁷⁰ См. *Августин*. Против Академиков I, 2 [5]: «...наилучшее в человеке есть та часть его души, которая в нем господствует и которой все остальное в нем должно подчиняться... такой частью может называться ум, или разум» (р. п. С. 29).

⁷¹ См. *Августин*. О Троице XV, 7 [11]: «...ум не есть душа, и в душе умом называется нечто превосходное» (р. п. С. 354).

⁷² *Августин*. О граде Божием XI, 3: «...так и в отношении того, что чувствуется душею или умом...» (р. п. Т. II. С. 177); *Он же*. О Троице XIV, 19 [26]: «Поскольку этой жизни наступит предел, постольку высказанное побуждение вполне подобающим образом поднимает вечные души к тому, чтоб они могли обнаружиться “в своем движении, т. е. в разуме и в стремлении к исследованию”...» (р. п. С. 342).

⁷³ См. *Августин*. О разл. вопр. 46, 2: «...они могут быть созерцаемы [какой-либо] душой, кроме как разумной, и той ее частью, которая является наилучшей, то есть самим умом и разумом, словно неким ее умозрительным взором или оком. Также и сама эта разумная душа, не всякая и какая угодно, но [лишь] ставшая святой и чистой...» (р. п. С. 84). По поводу ‘anima rationalis’ также см.: *Августин*. О разл. вопр. 54: «...нет ничего лучше разумной души, кроме одного Бога» (р. п. С. 97); *Он же*. О Троице III, 2 [8]: «...телом правит вдохновленная в него душа, которая разумна» (р. п. С. 80); Там же X, 1 [2]: «...для всякой разумной души очевидна красота этого знания» (р. п. С. 223); Там же XI, 3 [6]: «...разумная душа живет безобразно, когда она живет в соответствии с троицей внешнего человека» (р. п. 244); Там же XV, [1]: «...[а именно, человек] в том его [определении], которым он превосходит всех остальных живых существ, то есть разумом или пониманием (ratione uel intelligentia); и все то, что может быть еще сказано о душе разумной и рассудительной, относится к тому, что называется умом или разумной душой (mens uel anima)» (р. п. С. 343).

⁷⁴ См. *Августин*. О книге Бытия VII, 9 [12]: «...если мы допустим, что неразумная душа служит как бы материей, из которой является душа разумная, то здесь следует остерегаться, чтобы кто-нибудь не вообразил, будто возможно перемещение души из животного в человека» (р. п. Тв. II. С. 478); Там же VII, 11 [18]: «...неразумная душа не служит материей человеческой души» (р. п. Тв. II. С. 481); Там же X, 4 [7]: «...природа души не превращается ни в природу тела, ни в природу неразумной души, то есть что душа человека

которую составляют силы стремления, чувственное восприятие и память, общие для человека и животных⁷⁵. Августин выделяет и растительную душу, даже если он обычно относит ее к «жизни», а не к «душе»⁷⁶.

Второе отличие проявляется в объяснительных подходах души — ее назначения, функций, добродетелей, сил. Если Кассиодор придерживается морально-этического подхода (как было показано выше), то Августин — психолого-антропологического, рассмотрение которого требует предварительной систематизации того, как сам Августин понимает душу.

Для Августина «душа», в ее широком и основном смысле, есть жизненная сила или жизненный принцип⁷⁷. То, что живет, — оду-

не может стать душою животного, ни в природу Бога...» (р. п. Тв. II. С. 558); *Он же*. О бессмертии души 16 [25]: «То же можно сказать и относительно души или жизни неразумной, то есть что душа разумная и в нее не обращается. Ибо и неразумная душа подчинена разумной в силу своего низшего порядка, и, чтобы быть таковой, от нее получает свой вид» (р. п. Тв. I. С. 392).

⁷⁵ См. *Августин*. О книге Бытия XI, 32 [42]: «...с утратой дивного состояния... тело [человека] получило болезненное и смертное свойство, присущее и плоти скотов, а отсюда — и само то движение, вследствие которого в скотах возникает стремление к соитию...» (р. п. Тв. II. С. 613-614).

⁷⁶ См. *Августин*. О количестве души 33 [70] «...она [душа] животворит своим присутствием это земное и смертное тело... все это может казаться общим человеку с деревьями, поскольку и о последних мы говорим, что они живут, и видим и утверждаем, что каждое из них в своем роде сохраняет себя, питает, растет, рождает» (р. п. Тв. I. С. 253). Для ссылок на понятие «жизнь» (*vita*) в этом же контексте см.: *Он же*. О граде Божием V, 11: «Бог... давший добрым и злым сущность общую с камнями, жизнь растительную общую с деревьями, жизнь чувственную общую с одними ангелами» (р. п. Т. I. С. 259); *Он же*. Христианская наука I, 8: «...различают самую жизнь, т. е. жизни растительной, живущей без чувства, какова, например, в деревьях, предпочитают жизнь чувствующую, какова в животных, жизни чувствующей — жизнь разумную, усматриваемую в людях» — см. *Блаженный Августин*. Христианская наука или Основания Священной Герменевтики и Церковного Красноречия. СПб., 2006. С. 48-49; *Он же*. О Книге бытия буквально (Книга неоконченная) 5 [24]: «...не тот лишен... света... а тот, кто... не имеет самой этой способности в душе своей, которая... не называется уже и душою, а просто жизнью, какая... свойственна виноградной лозе, дереву и всякому растению...» — <http://pravosludm.narod.ru/lib/augustin/genesis/part0-5.htm> (сентябрь, 2008).

⁷⁷ См. *O'Daly*. Augustine's Philosophy... P. 11.

шевлено, то, что лишено жизни, — не имеет души. Повторяя точку зрения Варрона (см. *De civ.* VII, 23) об уровнях (*gradus*) души в природе, Августин проводит разделение между:

- a) растительной душой, присутствующей в деревьях, костях, ногтях, волосах и т. д.;
- b) чувственной или ощущающей душой у живых существ;
- c) высшим уровнем души, что является у людей разумом⁷⁸.

Августин всюду отмечает, что именно такое разделение души на составляющие части рассматривается им наиболее подробно⁷⁹. Знание о том, что мы живем, является знанием о том, что мы существуем или имеем души, а не только тело⁸⁰. Это проявляется в том, что хотя мы не ощущаем души, мы не в меньшей степени понимаем, что она у нас есть, так как знаем, что существуем, «ибо что познается столь внутренним образом, и что ощущает свое собственное бытие, как не то, посредством чего ощущается остальное, то есть душа?»⁸¹.

Августин утверждает, что основываясь на подобии мы понимаем, что жизнь и душа присутствует в других живых существах, и такая осведомленность о том, что другие тела существуют, присуща не только людям, но и животным⁸². Августин использует это соотношение души с жизнью для аргументирования не только того, что присутствие в человеке души движет его самого, но также и то-

⁷⁸ См. *Августин*. О граде Божием VII, 23 (р. п. Т. I. С. 372-373).

⁷⁹ См. *Августин*. О количестве души 33 [70-76]. См. *ниже*, С. 90-93.

⁸⁰ См. *Августин*. О блаженной жизни 2 [7] (р. п. Тв. I. С. 91).

⁸¹ См. *Августин*. О Троице VIII, 6 [9].

⁸² См. Там же. Августин пишет: «Ведь основываясь на своем подобии, мы распознаем и движения тел, посредством которых мы узнаем, что кроме нас живут и другие. Ведь и мы таким образом движем свое тело, каким, как мы замечаем, движутся другие тела. Ибо даже когда движется живое тело, путь к созерцанию души остается закрытым для наших глаз, [ибо душа — это то], что невозможно увидеть глазами. Мы же ощущаем [лишь то], что нечто содержится в веществе, как, [например], то, что содержится в нас самих и подобным же образом движет нашу [собственную] вещественность, а это и есть жизнь и душа. И это не есть нечто свойственное только человеческому умению или разуму, ибо также и животные ощущают, что живут не только они сами, но также и другие животные, и ощущают таковыми друг друга, и также нас самих» (р. п. С. 193-194).

го, что сама душа — бессмертна. Поскольку если пребывание в жизни является характеристикой души, душа не может вступить в противоречие с жизнью и не может таким образом остановить жизнь:

«Те же [из философов], кто считал, что ее сущность — это некая жизнь, но никоим образом не [что-либо] телесное (ибо они обнаружили, что она есть жизнь, одушевляющая и оживляющая всякое живое тело), соответственно пытались... доказать, что она бессмертна, ибо жизнь не может быть без жизни»⁸³.

Душа (жизнь) и смерть противоположны в том же смысле, как свет и тьма⁸⁴; и если мы говорим о «смерти» души, то она может быть лишь только метафорической⁸⁵, с указанием на ее потерю разума или понимания⁸⁶, на недостаток счастья или отчуждение от Бога⁸⁷.

⁸³ См. *Августин*. О Троице X, 7 [9] (р. п. С. 231).

⁸⁴ См. *Августин*. Монологи II, 13 [23] (р. п. Тв. I. С. 359-360).

⁸⁵ См. *Августин*. О Троице V, 4 [5] (р. п. С. 135-136).

⁸⁶ См. *Августин*. О Троице XIV, 4 [6]: «Ведь поскольку о бессмертии души говорится лишь в определенной мере (ибо и у души есть своя смерть, когда ей не достает блаженной жизни, которую должно считать истинной жизнью души, тогда как бессмертной она называется потому, что она никогда не перестает жить некоторой жизнью, какой бы она ни была, даже тогда, когда она наиболее жалкая), поскольку хотя разум или понимание (*ratio vel intellectus*) оказывается в ней то усыпленным, то слабым...» (р. п. С. 318).

⁸⁷ См. *Августин*. Исповедь XIII, 21 [30]: «Пусть же на земле слуги Твои работают иначе, чем в водах неверия, когда они, говоря и возвещая, действовали на невежд (невежество родит удивление) чудесами, знамениями и таинственными голосами, пугая этими непонятными знаками. Так приходят к вере сыновья Адама, забывшие Тебя; скрывшись от лица Твоего, становятся “бездной”. Пусть слуги Твои работают, как на сухой земле, отделенной от пучин бездны; пусть жизнь их проходит на глазах у верных, служит образцом для них и побуждает к подражанию. Не только ведь, чтобы послушать, но чтобы и действовать слушают; “ищите Бога, и жить будет душа ваша”, произведет земля душу живую. “Не сообразуйтесь с веком сим”, держитесь в стороне. Избегая его, живет душа; стремясь к нему, умирает. Воздерживайтесь от лютой бесчеловечной гордости, от расслабляющих наслаждений распутства, от того, что лживо именуется наукой — да будут дикие звери приручены, домашняя скотина обьежена, змеи безвредны. Все они аллегорически изображают душевные движения, но спесивое превозношение, упоение похотью и яд любопытства — это чувства души мертвой. Смерть ее состоит ведь не в отсутствии всякого чувства: она умирает, отходя от источника жизни, ее подхватывает преходящий век, и она начинает сообразовываться с ним» (р. п. С. 357-358).

Хотя Августин подробно обсуждает общие проблемы души (среди которых вопросы растительной и животной души), его главный интерес сосредоточен на человеческой душе⁸⁸. Он проводит традиционное разделение человеческой души на разумную и неразумную. Например, он пишет, что «память», «чувственное восприятие» и «стремления» являются неразумными началами, в отличие от разумных начал — «ума», «понимания» и «воли»⁸⁹. Неразумные начала души могут быть приведены в волнение посредством эмоций и желаний (т. е. страстей)⁹⁰.

В «О граде Божиим» (XIV, 19) Августин говорит о гневе (*ira*) и похоти (*libido*), что четко соотносится со страстью (*θυμοειδές*) и вожделением (*ἐπιθυμῆτικόν*), соответствующим неразумным частям души. Также он говорит о 'mens' (уме), как «третьей и самой главной части» (*λογιστικόν*), управляющей (*impregat*) действиями души⁹¹. Две низшие части души могут быть истолкованы как несовершенные, но, находясь под воздействием ума, они могут быть использованы правильно: «гнев, например, к применению законного наказания, похоть — к обязанности продолжения рода»⁹². Однако в дальнейшем Августин предпочтет двучастное деление души на разумное / неразумное трехчастному (платоническому) делению души и будет всюду соотносить гнев (*ira*) и похоть (*libido*) со страстями. Так, он часто придает особое значение традиционной точке зрения о том, что есть назначение для разумной части души, заключающееся в осуществлении контроля над неразумными ее силами⁹³, и что такая

⁸⁸ См. Августин. О количестве души 33 [70] (р. п. Тв. I. С. 253). См. ниже, С. 90.

⁸⁹ См. Августин. О граде Божиим V, 11 (р. п. Т. I. С. 259).

⁹⁰ См. Augustinus. Enarrationes in Psalmos 145, 5 (PL 37, 1887–1888).

⁹¹ Возможно, об этом Августин мог знать или непосредственно читая «Государство» Платона, или, что более вероятно, из последующей традиции. Например, он мог позаимствовать такое знание о трехчастном делении души платониками от Цицерона, несмотря на то, что словесные соответствия не столь очевидны. См. Цицерон. Тускуланские беседы I, 10 [20]: «Платон придумал, что душа разделяется на три части: главная из них, разум, помещена в голове, как в крепости, а две другие, ей повинующиеся, гнев и похоть, каждая имеет свое место: гнев в груди, а похоть под средостением» (Ср. Платон. Тимей 44d). См. O'Daly. Augustine's Philosophy... P. 12. N. 37.

⁹² См. Августин. О граде Божиим XIV, 19 (р. п. Т. III. С. 46).

⁹³ См. Augustinus. Enarrationes in Psalmos 145, 5 (PL 37, 1887–1888).

контролирующая сила служит для управления телом. Поэтому, согласно словам Августина из трактата «О количестве души» (13 [22]): «душа... есть некоторая субстанция, причастная разуму, приспособленная к управлению телом»⁹⁴. Она «настолько сильна, что от нее зависит управление всеми членами тела, и она представляет собою как бы средоточие всех телесных движений» (Ibid. [23])⁹⁵.

Здесь заложено основание для представления о том, что Августин находит оба деления души (двучастное и трехчастное) менее надежным, по сравнению с более полным и всеобъемлющим рассуждением об уровнях (gradus) души и различиями между ее психологическими функциями.

Психолого-антропологический подход Августина при описании уровней души и ее сил хорошо демонстрирует его рассуждение из трактата «О количестве души» (33 [70-76])⁹⁶.

Силы души первого, самого низшего уровня (I), имеются в растениях и во всех высших формах жизни. Такая сила придает жизнь; она подпитывает и сохраняет равновесие у всего живого;

«...она... животворит своим присутствием это земное и смертное тело; собирает его в одно и содержит в единстве, не дозволяя ему распадаться и истощаться; распределяет питание равномерно по членам, отдавая каждому из них свое; сохраняет его стройность и соразмерность не только в том, что касается красоты, но и в том, что касается роста и рождения». Это является общим как для человека, так и для деревьев, «поскольку и о последних мы говорим, что они живут... и... каждое из них в своем роде сохраняет себя, питает, растет, рождает» (Ibid. [70]).

Сила души второго уровня (II), проявляется как у живых существ, так и у людей⁹⁷ на уровне чувственного восприятия: при их движении (в котором нет ничего общего с теми живыми существами, «которые прикреплены к месту корнями»), концентрации, восприятию информации, стремлении, проявлении сексуальных ин-

⁹⁴ Р. п. Тв. I. С. 205.

⁹⁵ Р. п. Тв. I. С. 206.

⁹⁶ Р. п. С. 253-259.

⁹⁷ Августин замечает, что не следует обращать внимания на то нечестие, которое связано с представлением о том, что «виноградная лоза чувствует боль, когда с нее срывают кисть, и что деревья не только чувствуют, но и видят и слышат, когда их рубят» — См. *Августин. О количестве души* 33 [71].

стинктов, в заботе о потомстве, возможности засыпания, привычках. На таком уровне:

«...душа простирается в ощущение и в нем чувствует и различает теплое и холодное, шероховатое и гладкое, твердое и мягкое, легкое и тяжелое ...вкушая, обоняя, слушая, видя, она различает бесчисленные особенности вкусов, запахов, звуков, форм... во всем этом то, что соответствует природе ее тела, она принимает и стремится к тому, а что противоположно этой природе, то отвергает и от этого бежит» (Ibid. [71]).

Эти два уровня души соответствуют разделению между растительными и животными способностями души, как найдено Августином у Варрона⁹⁸.

Однако далее Августин дает более дифференцированный анализ третьему, разумному, уровню сил души (III), свойственных лишь человеку. Внутри этого уровня возможно выделить не менее пяти ступеней. Все они могут быть отнесены к умственным (рациональным) силам и должны быть поняты в смысле более значимых в восходящей иерархии Августина.

Первая ступень (1) этого уровня (III) представляет собой то, что мы могли бы назвать дискурсивным мышлением: это ясно обнаруживается в памяти, знании и умениях, приложенных человеком к различным искусствам; в его эстетических, социальных и политических поступках, в риторике, языке и размышлении. Августин так пишет о третьем уровне сил человеческой души, общих как для ученых людей, так и неученых; как добрых, так и злых (Ibid. [72]):

«...представь эту память бесчисленных вещей, не приросших силою привычки, а взятых на сохранение и удержанных наблюдательностью и при помощи условных знаков; эти разные роды искусств, возделывание полей, постройки городов, многообразные чудеса разнообразных сооружений и великих предприятий, изобретения стольких знаков в буквах, в словах, в телодвижениях, во всякого рода звуках, в живописи и ваянии; столько языков у народов, столько учреждений, то новых, то восстановленных; такую массу книг и всякого рода памятников для сохранения памяти и такую заботливость о потомстве; эти ряды должностей,

⁹⁸ Об указании на Варрона см. *Августин. О граде Божием VII*, 23 (р. п. Т. I. С. 372-373).

властей, почестей и санов в быту ли то семейном, или в государственном внутреннем и военно-служебном, в светском ли то или в священном культе; эту силу соображения и вымысла, потоки красноречия, разнообразие поэтических произведений, тысячи видов подражания ради потехи и шутки, искусство музыкальное, точность измерений, науку вычислений, разгадку прошедшего и будущего на основании настоящего».

Вторая ступень (2) — этический уровень. Силы души этого уровня касаются всего того, что имеет отношение к добру и всему тому, что заслуживает похвалы (Ibid. [73]).

«Начиная с этой ступени, душа осмеливается предпочитать себя не только своему телу, хотя и составляющему некоторую часть мирового, но и самому мировому телу, и не считать его блага своими благами, а по сравнению с собственным могуществом и красотой, отделять и презирать их; и затем, чем более любит себя, тем более удаляется от нечистот, очищает себя от всякой телесной грязи и старается всячески о возможной красоте своей и убранстве; борется против всего, что становится ей на пути, чтобы отклонить ее от ее предположений и намерений; высоко ценит общество человеческое и не желает другому ничего такого, чего не хочет себе; повинует авторитету и заповедям мудрых, и верит, что через них говорит с нею Бог».

Но такому стремлению души еще присуще столкновение с бренным миром, его скорбями и прелестями. Сам же процесс очищения души сопровождается боязнью смерти того тела, в котором она находится⁹⁹.

⁹⁹ См. *Августин*. О количестве души 33 [74]: «...с самим делом очищения соединяется страх смерти, часто невеликий, но часто и весьма сильный. Невелик он бывает тогда, когда в простоте сердца верится (ибо видеть, действительно ли оно так, можно душе только вполне очистившейся), что все управляется божественным провидением и правдой так, что смерть не может несправедливо прилуниться никому, хотя бы нанес ее человек несправедливый. Но боязнь смерти становится сильной и на этой уже ступени, когда дело очищения тем менее представляется прочным, чем заботливее о нем стараются, и кажется меньшим оттого, что по причине страха уменьшается спокойствие, крайне необходимое для исследования таинственных вещей. Затем, чем более душа в силу самого своего успеха чувствует, как велико различие между нею чистою и нею же оскверненною, тем более опасается, что, когда она

На следующем уровне (а это третья ступень [3]) душа побеждает страх, достигает совершенствования и приобретает силу, благодаря которой она устремляется к Богу, т. е. к созерцанию Истины (Ibid. [74]).

Два оставшихся, самых высших, уровня (это 4 и 5 ступени ступени) — уровни чистейшего разума. Из них первый (4) — тот, что способствует желанию узнать высочайшую Истину (Ibid. [75]):

«Но это действие, то есть стремление души к уразумению того, что существует истинным и высочайшим образом, представляет собой высшее созерцательное состояние души. Совершеннее, лучше и естественнее его нет для души ничего».

Второй из них (5) — сама Истина, или, как говорит Августин, «созерцание и видение Истины» и понимание того, что Бог и есть та высочайшая Истина, причина и начало всех вещей (Ibid. [76]).

* * *

Таким образом, рассмотрев психологическое учение Кассиодора в трактате «О душе» в аспекте его зависимости от соответствующих воззрений Августина, можно сделать вывод о том, что Кассиодор использовал тексты Августина прямо и опосредованно. Он передавал те положения платонического учения, которые были восприняты как Августином, так и многими другими авторами его эпохи. Важно также и то, что следуя нуждам своего времени Кассиодор не только облачает это учение в риторическую форму, но и вписывает его в уже утвердившуюся традицию христианской философии.

сложит это тело, Бог ее, оскверненную, может потерпеть еще менее, чем терпит она сама. А нет ничего труднее, чем бояться смерти, и в то же время воздерживаться от прелестей этого мира, как требуют того сами опасности. Но такова сила души, что она может успевать и в этом при помощи правды высочайшего и истинного Бога, которою весь этот мир поддерживается и управляется, которая делает и то, что не только все существует, но и так существует, что существовать лучше решительно не может. Этой правде с великим благочестием и твердой надеждой она и вверяет себя в столь трудном деле своего очищения, чтобы она помогла ей и усовершила ее» (р. п. Тв. I. С. 255-256).

Д. Д. ГАЛЬЦИН

LIBERTIES В МАССАЧУСЕТСЕ 1661–1691 ГОДОВ

ДИАЛОГ КОЛОНИИ И МЕТРОПОЛИИ

Утверждение о первостепенной важности концепта *liberties* в диалоге Массачусетса и метрополии в XVII в. неоднократно появлялось в работах американских историков, но сами «права» не становились объектом специального изучения. Попробуем дать беглый очерк истории этого концепта на протяжении 30 лет, когда происходил слом старого режима пуританского Массачусетса¹. Рассмотрим трансформацию, которую претерпевает содержание понятия «прав» в текстах, написанных политической элитой колонии.

Под “*liberties*” понимались комплекс административных полномочий и совокупность личных прав колонистов (частной собственности, свободы вероисповедания). В разные моменты изучаемого периода особую важность приобретали отдельные аспекты «прав». Под «колониальной элитой» понимается слой образованных колонистов, участвующих в управлении (магистраты и представители) или оказывающих влияние на принятие политических решений (священники). В исследуемых источниках слова “*liberty*” и “*privilege*” обычно используются как синонимы (принципиальное различие между ними проводит лишь Инкрис Мезер). В контексте данной статьи уместно использовать для их перевода термин «права», поскольку традиционные в русскоязычной историографии «вольности» или «свободы» имеют нежелательные смысловые коннотации: они обозначают в первую очередь негативную свободу, тогда как ниже речь в основном пойдет о свободе позитивной.

«Права» колонистов в 1661–1686 гг.

Вскоре после восстановления на английском троне Стюартов (в лице Карла II) в колонии были разосланы копии Бредской декла-

¹ Этот режим часто именуют «теократическим». См.: Theocracy // Dictionary of American History. Vol. V. L.; N.Y., 1940. P. 260; Oberholzer E. Jr. The Church in New England Society // Seventeenth-Century America. Essays in Colonial History / Ed. By J. Morton Smith. Chapel Hill. 1959. P. 148.

рации. Королевское письмо, полученное вместе с декларацией в Бостоне, было составлено в подчеркнуто вежливом тоне: «его величество считает Новую Англию одной из главнейших колоний, выведенных согласно давнему и верному установлению»². Однако вскоре после этого письма в колонию прибыл королевский ордер на арест Уолли и Гоффа — участников процесса против Карла I, укрывавшихся в Новой Англии. Колониальная элита Массачусетса забила тревогу. В период Междоцарствия, она пользовалась независимостью от метрополии, что позволяло не вводить навигационный акт 1651 г. в колонии и формально не отречься от королевской власти. Теперь же возникла необходимость выстраивать отношения с центральной властью, в чем-то подчиняясь ей.

При законодательном собрании был создан особый комитет во главе с Томасом Дэнфортом, призванный, ввиду событий в метрополии, вынести заключение об отношении существующего режима Массачусетса к королевской власти. Текст заключения, вынесенного 10 июня 1661 г.³, состоял из двух разделов: «касательно наших прав» (*liberties*) и «касательно наших обязанностей перед нашим сувереном и государем королем». Раздел о правах открывался словами: «Мы считаем первым и главным основанием нашего гражданского уклада (*civil polity*) здесь патент (под властью Бога) (*patent [under God]*)». Речь шла о хартии Массачусетской компании 1629 г. «Гражданский уклад» предполагал, что колония является автономной корпорацией «губернатор и компания», наделенной правом «делать фрименов» (*make freemen*), т.е. принимать новых полноправных членов. Колонисты обладали правом «гражданского управления», т.е. правом избирать губернатора и высших должностных лиц, самостоятельно защищать колонию с оружием в руках, не дожидаясь санкции метрополии, и выбирать ассамблею представителей из фрименов⁴. «Гу-

² Calendar of State Papers. Colonial Series. Vol. VI (1661–1668). L., 1880. 31. P. 11. (далее — CSPCS).

³ June, 10, 1661 // The Glorious Revolution in America. Documents of the Colonial Crisis of 1689. Chapel Hill, 1963. P. 12-13.

⁴ Статус фримена в Массачусетсе на практике определялся «полной» принадлежностью к конгрегации (с допущением до причастия). См.: *Haynes G. H. Representation and Suffrage in Massachusetts, 1620–1691*. Baltimore, 1894. P. 15. Выделялись также «обыватели» (*inhabitants*), обладающие или не обладающие недвижимостью, но не участвующие в управлении свободные лица.

бернатор, вице-губернатор, помощники и избранные представители или депутаты обладают полнотой власти законодательной и исполнительной над всеми людьми [проживающими] здесь, обывателями или чужаками, в церковных и гражданских делах, без права апелляции, за исключением [апелляции по вопросам] закона или законов, противоречащих законам Англии... Мы считаем всякое установление (imposition) [налагаемое метрополией на колонию], противное интересам колонии и идущее вразрез с любым из наших справедливых законов, не противоречащих законам Англии, посягательством на наше право (right)». Долгое время впоследствии законодательное собрание отказывалось ратифицировать навигационный акт 1663 г. и заявляло, что без такой ратификации действие акта не распространяется на территорию колонии, поскольку ее жители не представлены в английском парламенте. Свой долг перед королем колонисты видели в том, чтобы «сохранять [в своем владении] ...эту землю, по праву принадлежащую нашему суверену и государю королю, по образу держания в маноре его величества Восточный Гринвич, и не передавать ее во владение никакому иностранному государю или владыке». Раскрытие возможных «заговоров и мятежей» против короля, защита колонии от внешних врагов и поддержание правопорядка внутри нее также входили во второй раздел заключения.

Этот документ интересен в первую очередь тем, что он формулировался законодательным собранием для внутреннего пользования. На протяжении длительного административного конфликта с метрополией, продолжавшегося до 1684 г., принципы, изложенные выше, были неизменной программой наиболее консервативной части массачусетской элиты, которую королевский чиновник Эдвард Рэндолф в 1676 г. окрестил «кликкой» (faction)⁵. Королю был отправлен верноподданнический адрес, которым тот «остался весьма доволен»⁶. Тем не менее, проблемы, порождаемые пуританским Массачусетсом, требовали решения. Поэтому 23 апреля 1664 г. в северные колонии была снаряжена комиссия во главе с полковником Р. Николсом⁷, которой, помимо других задач, было поручено проинспек-

⁵ *Randolph E.* The Present State of New England // *Perry W. S.* Historical Collections Relating to the American Colonial Church. Vol. III. 1873. P. 21.

⁶ CSPCS. Vol. VI. 314. P. 93.

⁷ *Ibid.* 708. P. 199.

тировать деятельность бостонского правительства. Королевским агентам предписывалось, тщательно изучив колониальные хартии, представить на рассмотрение совета по делам плантаций «сомнительные и противоречивые места»⁸, которые могли служить колонистам лазейками для нарушения английского закона. Деятельность агентов в Америке (сначала в Новом Амстердаме, потом в Коннектикуте, Род-Айленде, Нью-Хэмпшире, Мэне) вызвала в Массачусетсе тревогу. Видимо, более всего в Бостоне опасались особых полномочий в судебной сфере, которыми обладали агенты.

Первой реакцией на деятельность комиссии стало принятие ассамблеей «Смиренного прошения законодательного собрания колонии Массачусетс королю»⁹ (19 октября 1664 г.). «Основной привилегией» здесь опять предстает самоуправление; при вмешательстве королевской комиссии колония окажется «подчинена тиранической власти чужаков, руководствующихся не существующим законом, а собственным произволом»¹⁰. Четверть века спустя колонисты такими же словами будут характеризовать режим королевского Доминиона Новой Англии. Они обращались к королю с просьбой об избавлении и считали виновниками всех бед «наших врагов», распространявших в метрополии и при дворе «ложные сведения и клевету», докучавшие королю и правительству «жалобами и ходатайствами». Подчеркивается лояльность королю: «Наши сердца далеки от того, чтобы не признавать законное подчинение и повиновение вашему величеству», однако для жителей Новой Англии было бы «великим несчастьем ...отказаться от своих прав (*liberties*), которые нам гораздо дороже жизни, и каковые если бы мы имели малейший страх потерять, то никогда бы не отправились из дома наших отцов сюда, на край земли... Пусть же будет жить наше правительство, наш патент, наши магистраты, пусть будут жить наши законы и наши права, наши религиозные учреждения, чтобы мы все могли с полным сердцем сказать: «Пусть вечно живет король!» и благословения тех, кто готов был погибнуть, снизошли на ваше величество, избавившего бедняка в час плача его...»¹¹. В ответе на пе-

⁸ April, 23, 1664 // *The Glorious Revolution*. P. 15.

⁹ См. *Palfrey J. G. History of New England*. Vol. II. Boston, 18. P. 588-590. CSPCS. Vol. VI. 832. P. 247-249.

¹⁰ *Ibid.* P. 248.

¹¹ *Ibid.* P. 248-249.

тицию было сообщено, что «Смирненное прошение...» только укрепило короля в мысли о необходимости деятельности комиссии в Массачусетсе. Колонистам было обещано сохранить все их «права», обозначенные в хартии, но тут же прямо говорилось: «поскольку у его величества есть основания подозревать, что господин Эндикот, стоявший во главе правительства в колонии во время недавних потрясений, не благорасположен к персоне и образу правления его величества, его величество будет очень доволен, если на грядущих выборах на должность губернатора будет избран другой»¹².

В заявлениях колониальной элиты начала 1660-х гг. ощущается сильное влияние пуританской теологии ковенанта. П. Миллер, чья монография по сей день остается самым основательным исследованием теологии (и психологии) ковенанта, называет эту теологию «длинной тенью политической платформы» ранних пуритан, живших в эпоху, когда европейский человек стал стремиться к изменению общественных отношений со статусных на договорные¹³. «Общественный», или «государственный» ковенант предполагает не только договор «нации» или «политического тела» с Богом, но и такой же договор между его членами, при которых за теми или иными частями этого «тела» раз и навсегда, в момент заключения ковенанта закрепляются определенные права и обязанности¹⁴. Так, губернатор Массачусетса Дж. Уинтроп в полемике с ассамблеей представителей, добивавшейся в начале 1640-х строгого юридического разграничения своих полномочий и полномочий правительства, апеллировал именно к непреложности однажды заключенного соглашения, отказываясь удовлетворить требования фрименов¹⁵. Схожим образом комитет законодательного собрания указывал королю его место в ковенанте между Богом, короной и пуританами: хартия Массачусетской компании представлялась «ковенантом», который не мог быть нарушен. «Права» были однажды дарованы колонистам волей Карла I; его «потомки и преемники», согласно хартии, были обязаны

¹² Ibid. P. 282.

¹³ Miller P. *The New England Mind. The Seventeenth Century*. N Y. 1939. P. 399, 413.

¹⁴ Ibid. P. 429 et al. См. также: Слезкин Л. Ю. У истоков американской истории: Массачусетс, Мэриленд, 1630–1642. М., 1980. С. 47-48.

¹⁵ Miller P. *The New England Mind*. P. 422-423; 425-427. Miller P. *The American Puritans: Their Prose and Poetry*. Garden City. 1956. P. 82-83.

соблюдать ее положения. «Они говорят, что Карл I даровал им хартию как иммунитет, освободивший их от его власти и власти его наследников, и пока они выплачивают пятую часть всего золота и серебра [находимого в колонии], они обязаны ему покорностью только на словах»¹⁶, — говорится в отчете королевской комиссии 1665 г.

Вопреки распространенному мнению, ни король, ни его правительство не видели угрозы монаршей прерогативе в том, что Массачусетс обладает хартией, дающей колонистам широкие «права». Даже выборное правительство в Бостоне Карл II поначалу согласен был терпеть. Согласно Н. Хеншеллу, сильная королевская власть в XVII в. могла вполне мирно уживаться с разного рода корпоративными институтами¹⁷. Сама по себе хартия Массачусетса давала колонии не более «автономии» от Англии, чем хартия Коннектикута, дарованная Карлом в 1663 г., или Род-Айленда, утвержденная им в то же время. В секретных инструкциях комиссии 1664 г. королевским агентам предписывалось «внимательно изучить хартии и обеспечить безукоризненное исполнение их положений в тех делах, где [колонисты] от них уклоняются»¹⁸. Опасение в метрополии вызывал лишь тот факт, что эти «права» у колонистов получают произвольную трактовку, открывая путь злоупотреблениям. Многочисленные жалобы, поступавшие на массачусетских «святых» прежде и в первые годы Реставрации¹⁹, а главное, свидетельства комиссии 1664–65 гг., окончательно убедили правительство метрополии в том, что злоупотребления уже совершаются, причем в больших масштабах²⁰.

Хартия Массачусетской компании была ликвидирована решением канцлерского суда лишь в октябре 1684 г., после восьми лет

¹⁶ CSPCS. Vol. VI. 1103. P. 345.

¹⁷ Хеншелл Н. Миф абсолютизма. СПб., 2003. С. 15-23.

¹⁸ April, 23, 1664 // The Glorious Revolution. P. 15.

¹⁹ CSPCS. Vol. VI. 42, 45, 46, 49-51. P. 15-19.

²⁰ Эти злоупотребления после расследования, проведенного Э. Рэндолфом, стали причиной ликвидации хартии и последующего установления в Массачусетсе режима королевской колонии. Самыми значительными нарушениями со стороны массачусетского правительства в метрополии считали отказ выполнять навигационные акты и запрет судебной апелляции в Англию. Религиозная нетерпимость, чеканка собственной монеты, судопроизводство «не во имя короля» (not in the king's name) также вызывали недовольство у колониальной службы. CSPCS. Vol. XI (1681–1684). L., 1898. 1, 101. P. 440-441.

безуспешных попыток достичь компромисса менее радикальными средствами. К тому времени, впрочем, практика ликвидации неудобных королю корпораций по процессу *quo warranto* стала привычной в Англии²¹. Массачусетс был далеко не единственной колонией, чьи «права» таким образом обязался сохранять сам король, без посредства ставшего опасным корпоративного института²².

Знаменательно, что одним из средств компромиссного решения, предлагавшегося метрополией в 1677 г., было принятие «дополнительной хартии»²³. Но всякое изменение уже существующего «патента» воспринималось консервативными колонистами как святотатство, или посягательство на установления «избранного народа» со стороны еретиков. В 1683 г., когда от короны в последний раз перед началом процесса по повестке *quo warranto* в Массачусетс поступило предложение сотрудничества, священник Инкрис Мезер на собрании бостонских фрименов 23 февраля выступил с проповедью, убеждавшей отказаться от всякого изменения хартии: «По поставленному теперь вопросу (т. е. должны ли мы отдать нашу хартию и наши привилегии на милость его величества), мы согрешим против Бога, если проголосуем утвердительно... Мы знаем, что сказали Иеффай: «Мы владеем всем тем, что дал нам в наследие Господь, Бог наш», и Навуфей... «сохрани меня Господь, чтобы я отдал наследство отцов моих»... Я надеюсь, в Бостоне нет ни одного фримена, который осмелился бы взять на себя такой великий грех»²⁴.

Права английских подданных в «антиандросовских» сочинениях (1689–1691 гг.)

После ликвидации хартии 3 июня 1686 г. было издано патентное письмо Якова II сэру Эдмунду Андросу, где тот провозглашался «генералом, капитаном и старшим губернатором над нашими владениями и Доминионом Новой Англии в Америке, известными под следующими названиями: наша колония Массачусетского залива,

²¹ См., например: *High J. L. A Treatise on the Extraordinary Legal Remedies, Embracing Mandamus, Quo Warranto and Prohibition.* Chicago, 1898. § 601.

²² *Haffenden Ph. S. The Crown and the Colonial Charters, 1675–1688: Part I* // *William and Mary Quarterly*. Vol. XV, 1958 (3). P. 297-311.

²³ *Barnes V. F. The Dominion of New England: A Study in British Colonial Policy.* New Haven – L., 1923. P. 14.

²⁴ *Mather I. Autobiography* // *The Glorious Revolution*. P. 23-24.

наша колония Новый Плимут и наша провинция Нью-Хэмпшир и Мэн, земля Наррагансет, иначе именуемая Королевской провинцией, полномочным над всеми островами, правами и жителями, сим колониям принадлежащими»²⁵. В 1688 г. к Доминиону, созданному этим патентным письмом, были присоединены Нью-Йорк и Нью-Джерси.

В руках губернатора Доминиона и назначаемого им совета была сосредоточена вся исполнительная и законодательная власть. Судебная власть также была под его контролем — губернатор сам назначал судей Верховного суда, ведал учреждением судов адмиралтейства и выездных судов. Собраниям депутатов от фрименов или фригольдеров колонии, существовавшим под разными названиями в Массачусетсе, Коннектикуте, Род-Айленде, Мэне, Нью-Хэйвене и Плимуте и принимавшим участие в законодательной деятельности колониальных правительств, не было места в новой системе управления. В ведение губернатора переходил сбор общего ополчения Доминиона и ведение военных действий на территории Америки.

Режим Доминиона просуществовал менее трех лет (декабрь 1686 – апрель 1689 гг.). Большинство колонистов крайне негативно относилось к королевской администрации, поскольку новый метод управления вступал в противоречие с политическими традициями новоанглийских колоний. Особенно это относилось к Массачусетсу, где постоянно пребывало правительство Доминиона. Наибольшее осуждение вызывали следующие меры королевского правительства: применение навигационных актов в Массачусетсе, увеличение налогов (на недвижимое имущество, подушного, акцизов на спиртные напитки), признание недействительными земельных пожалований городов отдельным колонистам (держателям приходилось выкупать пожалованные земли у короны и платить штраф за незаконное пользование землей), принятие губернатором, без согласия большинства членов совета, закона, запрещавшего проводить городские собрания для выбора должностных лиц в городах чаще, чем раз в год²⁶. Когда в 1688–89 гг. вспыхнул воору-

²⁵ Commission of James II to Sir Edmund Andros, June, 3, 1686 // *Force P. Tracts, Relative to the Colonies*, Vol. IV, № 8, 1836–46 (repr. N. Y., 1947). P. 3.

²⁶ Pietas in Patriam // *Mather C. Magnalia Christi Americana*. Books I & II. Ed. K. B. Murdoch, E.W. Miller. Camb., L. 1978. P. 290. Boston Declaration of Grievances, April, 18, 1689 // *The Glorious Revolution*. P. 42-46.

женный конфликт с индейцами, получавшими помощь от французской Канады²⁷, среди ополченцев возникли слухи о заговоре против Новой Англии, в котором якобы участвовал сам Андрос, готовый предать колонию в руки французов²⁸. 18 апреля 1689 г., после того как в Бостоне стало известно о начале Славной революции (до колонистов дошли только известия о высадке Вильгельма Оранского в Англии, хотя к апрелю он уже был провозглашен королем), режим Доминиона был свергнут восставшими бостонцами, а в колониях Новой Англии временно восстановлены старые правительства²⁹.

Попытка оправдаться перед метрополией в совершенном перевороте вызвала серию памфлетов, где излагались злоупотребления администрации Доминиона. В «антиандросовских» памфлетах тема «прав» колонистов получает, по сравнению с пуританской теорией, принципиально новую трактовку. Уже в «Декларации джентльменов, купцов и обывателей Бостона и прилежащих мест», зачитанной с галереи городского собрания в ходе восстания 18 апреля 1689 г., ликвидация хартии представлена как часть враждебного Новой Англии замысла, инспирированного «великой Алой Блудницей» (католической церковью). Королевские комиссии Дж. Дадли и Э. Андроса здесь провозглашаются «незаконными», а правительство Доминиона порицается за следующие «незаконные» действия: введение «произвольных» налогов (без согласования с ассамблеей представителей); набор милиции по своему усмотрению и выведение колониального ополчения для военных операций в другие колонии; введение английского торгового законодательства (при режиме совета Дадли [май–декабрь 1686 г.]); запрет городских собраний³⁰. Отдельно говорится о нарушении не только тех прав колонистов, которые прежде принадлежали им согласно хартии, но и об отказе властей соблюдать

²⁷ Акимов Ю. Г. От межколониальных конфликтов к битве империй: англо-французское соперничество в Северной Америке в XVII – начале XVIII вв. СПб., 2005. С. 209; 225-226.

²⁸ Свидетельства массачусетских ополченцев, призванные доказать наличие «заговора» с целью предать колонию на разграбление индейцам см. в *The Revolution in New England Justified...* // *Force P. Tract...* Vol. IV, № 9. P. 28-35.

²⁹ См. Гальцин Д. «Революция» 1689 г. в Бостоне и падение Доминиона Новой Англии // Политическая история и историография. Сборник научных статей. Вып. IV. Петрозаводск, 2007. С. 73-80.

³⁰ Boston Declaration of Grievances // *The Glorious Revolution*. P. 42-43.

их права как английских подданных, якобы зафиксированные в Великой хартии вольностей: право иметь представителей в ассамблее, которая могла бы вотиловать налоги, право на процесс по повестке *habeas corpus* и право на суд присяжных в собственном графстве³¹.

В памфлетах, вышедших в 1689–91 гг.³², в основном разрабатываются мотивы, уже присутствующие в «Декларации». Из этих текстов совершенно исчезает религиозная риторика. Влияние ковенантной теологии практически отсутствует. Единственное, что волнует авторов, это «права и собственность» (*liberty and property*)³³. Вместе с тем исчезает однозначное разделение на хартийные привилегии и «права англичан» (*English liberties*). Наиболее известен и показателен в этом отношении самый большой из дошедших до нас памфлетов — анонимный трактат «Оправдание революции в Новой Англии...» (1691)³⁴. Памфлет оправдывает восставших следующими словами: «Они считали, что люди, узурпировавшие правление Новой Англией, были креатурами короля Якова, посягавшими на права и собственность английских протестантов в такой манере, каковая, наверное, была еще неведома где-либо, где английская нация располагает правительством...»³⁵. Андросу вменялось в вину, что он «вопреки и в превышение законной власти (*without form or colour of legal authority*) создавал законы, влекущие уничтожение вольности

³¹ Ibid. P. 44. См. *Steele I. K. Origins of Boston's Revolutionary Declaration of 18 April, 1689 // New England Quarterly. Vol. LXII. 1989 (1). P. 75-81.*

³² Первым из «антиандросовских» памфлетов можно считать “*Vindication of New England*” (1689), написанный Инкрисом Мезером в Лондоне. За ним последовал “*The Present State of New England*” Коттона Мезера (1690). Три других трактата (“*Revolution in New England Justified...*”, “*Narratives of the Proceedings of Sir Edmund Androsse...*” и “*Brief Relation of the State of New England*”, 1690–91) см. в: *Force P. Tracts... Vol. IV, №№ 9-11.* Полное собрание памфлетов: *Andros Tracts. III vols. Ed. W. H. Whitmore. Boston, 1868–1874.*

³³ Это первым заметил Т. Брин. Он говорил о прямом влиянии политической мысли «Славной революции» на новоанглийских писателей этого времени: *Breen T. H. The Character of a Good Ruler: A Study of Puritan Political Ideas in New England 1630–1730. New Haven – L., 1970. P. 152-154.*

³⁴ Памфлет оказался настолько актуален во время конфликта с метрополией 1760–70-х гг., что в 1773 г. его переиздали в Бостоне. Вероятно, его написали бывший секретарь законодательного собрания Эдвард Роусон и землевладелец, бывший советник Сэмюэл Сьюол.

³⁵ *Revolution in New England Justified... P. 7-8.*

народа (liberty of the people)»³⁶. Основой для прочих злоупотреблений авторы считали отсутствие представительного органа при правительстве Доминиона. Именно отсутствие контроля со стороны ассамблеи, согласно его бывшим советникам, сделало возможным такое положение вещей, когда губернатор принимал все решения самостоятельно, не считаясь даже с мнением членов совета³⁷. Все новые налоги, которые собирало правительство, политически грамотные жители колонии воспринимали как «незаконные», поскольку они не были одобрены ассамблеей. Получило широкую известность «ипсвичское дело»: несколько членов городского собрания Ипсвича в 1687 г. протестовали против введения нового налога на имущество, утверждая, что оно «нарушает наше право [как] свободнорожденных английских подданных его величества и статутные законы страны, согласно которым запрещено облагать подданных налогом без согласия ассамблеи, избранной фригольдерами»³⁸. Ипсвичские энтузиасты были арестованы и осуждены за неповиновение властям. Наказание в глазах колонистов выглядело довольно суровым, хотя все «мятежники» отделались штрафом. Стали известны слова судьи Дж. Дадли, сказанные обвиняемым: «Не думайте, что английские законы последуют за вами на край земли»³⁹.

Систематическое нарушение прав английских подданных правительством Доминиона напрямую связываются в памфлетах с его «изменой» и возможным «сговором» с французами. Правители Доминиона «принимали такие законы, какие хотели, не спрашивая согласия у народа или его представителей», а поступать так значило «разрушать основания английского и устанавливать французское правительство»⁴⁰ (слово government здесь имеет значение «политического режима»). С «французским» политическим режимом авторы памфлетов прежде всего связывали верховную собственность короля на всю землю, населяемую его подданными, и всевластие монарха в отсутствие представительного органа, ее ограничивающего. Губернатор Андрос вызывал подлинную ненависть у памфлетистов не

³⁶ Ibid. P. 9.

³⁷ Narrative of the Proceedings of Sir Edmund Androsse...// *Force P. Tracts...* Vol. IV, №10. P. 59.

³⁸ Revolution in New England Justified... P. 15.

³⁹ Barnes V. F. Op. cit. p. 89. О деле: Ibid. P. 86-91.

⁴⁰ Revolution in New England Justified... P. 12, 18.

тем, что якобы собирался отдать колонию в руки французов, а тем, что его административная практика строилась по «французскому» образцу. «Французский» в словоупотреблении памфлетистов означал по сути «противоположный всему английскому», и прежде всего противоположный в отношении тех «прав», которыми обладали подданные английского короля. Правительство Доминиона, первое правительство в Новой Англии, действовавшее без народного представительства, действительно во многом было попыткой центральной власти подражать французской колониальной администрации⁴¹.

Предполагалось, что колонисты продолжают обладать «правами», несмотря на то, что подтверждавшая их хартия была ликвидирована. С одной стороны, памфлетисты подчеркивали незаконность ее ликвидации, с другой — находили иной источник своих прав. Теперь колонисты отстаивали права, общие для всех английских подданных, зафиксированные в Великой хартии вольностей или статутном праве Англии, например, право на процесс *habeas corpus*, который на практике вообще не применялся в Массачусетсе до 1692 г.⁴² С требованием соблюдать это право выступал арестованный по ипсвичскому делу Джон Уайз, а впоследствии его нарушение перечислялось среди прочих злоупотреблений правительства в «Декларации»⁴³.

Такое представление колонистов о своих правах не могло найти понимания среди чиновников метрополии. Со времени образования комитета лордов торговли и плантаций в 1675 г. среди королевских чиновников стало преобладать мнение, что «права» колонистов как английских подданных должны быть урезаны. Считалось, что, поскольку колонии не имеют представительства в английском парламенте, они находятся в полной зависимости от королевской воли и на них не распространяется даже действие Великой хартии вольностей⁴⁴. Эта точка зрения была высказана Дж. Палмером (один из чиновников Доминиона, арестованных восставшими в апреле 1689 г.) в

⁴¹ *Barnes V. F.* Op. cit. P. 42-43.

⁴² *Carpenter A. H.* Habeas Corpus in the Colonies // *American Historical Review*. Vol. 9. (January) 1904. P. 302.

⁴³ *Revolution in New England Justified...* P. 16. Boston Declaration of Grievances // *The Glorious Revolution*. P. 44.

⁴⁴ *Lovejoy D.* Op. cit. P. 168. Об этом заявлял даже такой радикальный виг, как Энтони Эшли, лорд Шефтсбери: см. приписываемый ему адрес в *CSPCS*. Vol. XI. 1, 087. P. 435.

памфлете «Беспристрастный отчет о положении дел в Новой Англии в письме к духовенству» (1690): поскольку «английские колонии... не являются частью английской империи (English empire), но подобны Уэльсу и Ирландии, которые были завоеваны», король может по своему усмотрению устанавливать там такую форму правления, какую пожелает». Естественно, привилегии Великой хартии вольностей не распространялись на колонии, не имевшие представительства в парламенте, а ассамблеи собирались не в силу законного права колонистов как англичан, а по милости его величества⁴⁵.

Представители колониальной элиты начали апеллировать к своим «правам англичан» и статутному праву метрополии лишь в годы Доминиона. Их не смущал тот факт, что прежде они сами отказывали в этих правах большинству колонистов, не состоявших в конгрегациях: не участвуя в управлении и не имея представителей в ассамблее, «обыватели», тем не менее, обязаны были подчиняться колониальному правительству и платить налоги, в том числе церковный налог. Вместе с тем, обвинения пуританских лидеров в лицемерии⁴⁶ безосновательны. В 1680-е гг., как замечают Т. Брин и Д. Лавджой, в их умах действительно совершается идеологический переворот. Они понимали, что глупо пытаться оправдать свое восстание партикуляристскими мотивами, и потому, пытаясь добиться расположения центральной власти, подчеркивали, что «революция» совершилась в защиту традиционных английских свобод. Вскоре, по-видимому, сами колонисты стали верить в то, что писали, и после «разрешения» политического кризиса 1689–92 гг. они уже не возвращаются к традиционной пуританской политической теории, продолжая считать основой своих прав законы метрополии⁴⁷.

Инкрис Мезер

Священник второй Бостонской церкви Инкрис Мезер в 1688 г. отплыл в Англию, где в течение трех лет пытался добиться от королевской администрации возвращения колонии самоуправления (в той или иной форме). Поначалу сторонник полного восстановления старого хартийного режима, он постепенно убедился в невозможности

⁴⁵ *Palmer J. Vindication of Late New England Government // Andros Tracts. Vol. I. P. 38-40.*

⁴⁶ *Barnes V. F. Op. cit. P. 97, 117-118.*

⁴⁷ *Breen T. H. Op. cit. P. 166-167; Lovejoy D. S. The Glorious Revolution in America. Middletown, 1987. P. 181.*

сти изолировать колонию от политического контроля метрополии, и поэтому направил все свои усилия не на возвращение старой хартии, а на получение новой, не столь одиозной для коронной администрации. В отличие от другого агента Массачусетса в Лондоне, Элиша Кука, всячески добивавшегося отмены судебного решения против старой хартии, Мезер избрал другую стратегию: «просить о милости его величество»⁴⁸ Вильгельма III. Осенью 1690 г. им была составлена петиция об «учреждении заново» (re-establishment) на землях Массачусетса, Мэна и Нью-Хэмпшира «старой корпорации с пожалованием всех прежних земель и привилегий». Предусматривалась генеральная ассамблея, состоящая из представителей от фрименов, которая обладала правом создавать суды, устанавливать налоги «на поддержание правительства», осуществлять набор в милицию и вести военные действия против врагов колонии. Хартия должна была подтвердить земельные пожалования колонистам⁴⁹.

Новая петиция не просила восстановления выборного правительства: Мезер понял, что метрополия в условиях разгорающейся в колониях войны с Францией нуждается в полном контроле над высшей исполнительной властью Новой Англии, и смирился с тем, что губернатора, и, возможно, ассистентов (колониальный Совет) королева будет назначать самостоятельно. Однако высшая судебная власть (в т.ч. юрисдикция адмиралтейских судов, следивших за исполнением торгового законодательства) оставалась в руках колонистов. Институт «фрименов», по-видимому, должен был сохраниться в том же виде, как при старом хартийном режиме. Высшая военная власть также оставалась подконтрольной выборному органу.

Просьбы агентов Массачусетса вызвали протест в комитете лордов торговли и плантаций. Устройство колонии виделось чиновникам метрополии иначе: сильная власть губернатора, назначаемого королем, строгий контроль над исполнением навигационных актов. Ассамблею представителей они считали «неизбежным злом» (его неизбежность продемонстрировал крах Доминиона Новой Англии), и ее влияние на реальную политику в колониях следовало свести к минимуму, поскольку этот орган мог стать проводником настроений

⁴⁸ Increase Mather's Brief Account of the Agents, 1691 // Narratives of the Insurrections / Ed. Ch. M. Andrews. N Y. 1915. P. 279.

⁴⁹ CSPCS. Vol. XIII (1689–1692). 1, 276. P. 375.

пуританской «клики». «Права» колонистов как английских подданных, согласно расхожей теории, должны были быть урезаны. Реальное положение агентов при дворе как королевских просителей лишало их права выдвигать перед администрацией требования — они могли только ожидать от нее милости.

В ходе дебатов и «войны проектов», которая велась летом 1691 г. между агентами Массачусетса и членами комитета лордов торговли и плантаций, последний, наконец, принял окончательное решение по наиболее важным пунктам разрабатываемой хартии. На заседаниях комитета 2, 9, 14 и 17 июля 1691 г. были приняты следующие решения: губернатор и его заместитель («вице-губернатор», «секретарь») назначаются королем *durante bene placito* (пока королю это было угодно); «ассистенты, или советники» назначаются законодательным собранием; судей королевской скамьи, шерифов и мировых судей назначает губернатор с согласия совета; слово «фримен» не допускалось в хартии наряду с термином «фригольдер»⁵⁰; суды создавались властью губернатора; заверение завещаний должно было оставаться в ведении губернатора и совета; устанавливался неограниченный срок для утверждения королем должностных лиц; губернатор получал право вето на все акты ассамблеи; права учреждения адмиралтейских судов вручались губернатору патентом лорда-адмирала; было удовлетворено ходатайство агентов относительно ограничений передвижения войск под началом губернатора в колониях (он не имел права выводить ополчение за пределы колонии без согласия ассамблеи)⁵¹. Этот проект получил одобрение короля, и впоследствии лег в основу хартии 1691 г.

Принятие новой хартии стало настоящим ударом для Мезера⁵². «Возник вопрос, — пишет он, — стоило ли соглашаться на такое новое устройство [колонии]? Или, в надежде получить отмену судебного решения против старой хартии, [следовало] сообщить министрам, что лучше мы останемся вовсе без хартии, чем примем ту, которая нам предлагается?». Ссылаясь на мнения «незаинтересован-

⁵⁰ CSPCS. Vol. XIII. 1, 606. P. 479.

⁵¹ Ibid. 1, 631. P. 502.

⁵² Increase Mather's Brief Account... // Narratives of the Insurrections... P. 284-285. Предложения были известны королю из отчетов комитета лордов торговли и плантаций. CSPCS. Vol. XIII, 1, 669; 1, 670. P. 512-513.

ных лиц... нобилей, джентльменов, богословов и юристов»⁵³, с которыми он советовался в Лондоне, Мезер заключает, что, поскольку старая хартия «справедливым или несправедливым» решением суда лорда-канцлера была ликвидирована, «колония оказалась в руках короля, так что он может устанавливать в ней любую форму правления, по своему соизволению. Агенты колонии могут просить о полном восстановлении ее старинных привилегий, но не могут делать за нее выбор или провозглашать отказ по своему усмотрению»⁵⁴. В Лондоне Инкрис Мезер осознал, что режим Массачусетса до 1686 г. основывался на превышении прав, обозначенных в хартии 1629 г.: по старой хартии «правительство Новой Англии не располагало большей властью, чем корпорации в Англии», не имевшие судебных «полномочий в уголовных делах... Ничего не говорилось в хартии и о палате депутатов, или ассамблее представителей; не обладали губернатор и компания также властью облагать обывателей налогами, учреждать адмиралтейские суды и пр.»⁵⁵. Стало очевидно, что даже при возвращении старой хартии, Массачусетс не сможет быть независимым от метрополии. После эйфории, вызванной «революцией» в Бостоне и в метрополии, когда колонистам и агентам казалось, что старая и Новая Англия могут выступать в качестве полноправных партнеров⁵⁶, пришло понимание, что новый монарх, не собирается менять курс Стюартов в отношении колоний.

Одобрение проекта королем лишило агентов надежды на восстановление «старинных прав и привилегий» колонии в полном объеме, поэтому дальнейшая их деятельность была направлена на корректировку «территориальной» части хартии — тех ее пунктов, где речь шла о границах Массачусетса. В петиции от 2 сентября 1691 г. агенты просили присоединить к Массачусетсу «Новую Шотландию, а также Мэн, а также Нью-Хэмпшир, и чтобы [в хартии] была утверждена [за Массачусетсом] территория, которой прежде распоряжались законодательные собрания или ассамблеи»⁵⁷.

⁵³ Increase Mather's Brief Account... // Narratives ... P. 286.

⁵⁴ Ibid. p. 287.

⁵⁵ Ibid. P. 288.

⁵⁶ О периоде надежд на «партнерство» Новой и старой Англии см. *Haf-fenden Ph. S. New England in the English Nation. 1689–1713. Oxford, 1974. P. 39.*

⁵⁷ CSPCS. Vol. XIII, 1, 724. P. 527-528.

Агентам (на заседаниях 2 и 7 сентября) удалось добиться присоединения к Массачусетсу Нового Плимута⁵⁸ и Новой Шотландии⁵⁹. Впоследствии были удовлетворены их претензии на Мэн⁶⁰, Новую Шотландию и — отчасти — Нью-Хэмпшир⁶¹.

Инкрис Мезер следующим образом благодарил Вильгельма III за дарование Массачусетсу новой хартии, во время частной беседы с королем 4 ноября 1691г.: «Я смиреннейше благодарю ваше величество от лица Новой Англии за то, что вы изволили новой хартией восстановить [для жителей Новой Англии] английские свободы (restore English liberties), утвердить их в их собственности и даровать им некоторые особые привилегии (peculiar privileges)»⁶². Очевидно, под правами он понимает:

1. право, даруемое Декларацией веротерпимости (то есть, как гарантию того, что англиканство не будет принудительно насаждаться в Массачусетсе);
2. право собственности на землю в колонии (то есть, что впредь не будут проводиться ревизии земельных владений, как в годы Доминиона);
3. соблюдение закона на процессе по повестке habeas corpus;
4. представительную ассамблею.

Как мне представляется, в данном контексте под «особыми привилегиями» (в отличие от «прав и привилегий», где эти термины выступают практически равнозначными) понимаются те «милости» (favours), которые монарх мог оказать своим подданным в Америке. Первой из «привилегий» Мезер считал возможность самим колонистам выбрать кандидатуру первого губернатора, и представить ее на утверждение королю⁶³. Агентам также было разрешено вынести на утверждение высочайшей власти кандидатуры членов будущего совета Массачусетса⁶⁴. Несомненно, «привилеги-

⁵⁸ Ibid. 1, 731. P. 530; Increase Mather's Brief Account... // Narratives of the Insurrections... P. 285.

⁵⁹ CSPCS. Vol. XIII, 1, 738. P. 531.

⁶⁰ Ibid. 1, 744. P. 533.

⁶¹ Ibid. 1, 740. P. 532.

⁶² Mather I. Autobiography // The Glorious Revolution in America. P. 76.

⁶³ Ibid. Мезер предложил на этот пост Уильяма Фипса. Кандидатура была одобрена. Фипс находился на посту губернатора в 1691–1695 гг.

⁶⁴ CSPCS. vol. XIII, 1, 772. P. 545.

ей» было включение в территорию «провинции Массачусетс» Мэна, Плимута и Новой Шотландии⁶⁵.

В глазах Мезера и его единомышленников возрастает значение воли самого монарха в обращении с подданными: не врожденные «права англичанина», и не «хартийные привилегии», а королевское «соизволение» приобрело особую ценность для колонии, само существование которой (в условиях войны с индейцами и французами и внутривластического кризиса) было поставлено под угрозу.

«Открытие», что источником прав колонистов является милость короля, было вскоре усвоено в Массачусетсе. В 1690-е годы колониальную элиту занимают не столько их права, дарованные хартией, сколько положение колонистов как подданных короля. Во время неудачного правления Уильяма Фипса ставится вопрос о «хорошем правителе», главной чертой которого выступает справедливость⁶⁶. Сэмюэль Уиллард в своей знаменитой проповеди «Свойства хорошего правителя» (1694) утверждал, что «как бы ни были хороши привилегии хартии, только хорошие правители делают нас счастливыми»⁶⁷. Коттон Мезер, сын Инкриса («Столп благодарности», 1694) так выражал свою радость по поводу дарования новой хартии: акт «королевской справедливости, а также доброты его величества» заключался в том, что «Новой Англии была дарована хартия свобод [благодаря которой мы возвышены] над всеми остальными колониями... У нас есть королевская хартия, благодаря которой мы действительно обладаем всеми христианскими и всеми английскими правами (Christian and English liberties)... У нас есть королевская хартия, благодаря которой над нами не может быть произвольно поставлен никакой судья или советник»⁶⁸. Наконец, Гершом Балкли («Воля и судьба», 1692 г.), резко критикуя колонистов Новой Англии за то, что они свергли законное правительство Доминиона, провозглашал: «Мы не обязаны покорностью никакому низшему правителю (governour — т. е. губернатору), если эта покорность противоречит той покорности,

⁶⁵ Increase Mather's Brief Account... // Narratives... P. 285.

⁶⁶ См. Breen T. H. Op. cit. P. 195-202; Haffenden P. S. New England in the English Nation. P. 45-47.

⁶⁷ Цит. по: Ibid. P. 52.

⁶⁸ Ibid. P. 52-53.

которой мы обязаны королю»⁶⁹. В лице Балкли находит себе защитника роялистский принцип «пассивного послушания и непротivления», который авторы «Оправдания революции...» называют «смехотворным»⁷⁰ на первой странице своего памфлета.

Представление о «правах», присущих колонистам (сначала — как членов особой корпорации, провиденциально направляемой Богом, затем — как подданных английского монарха), изменялось по мере усиления контактов колонии и метрополии на уровне администрации и дипломатии. Если еще в 1681 г. судья мог во всеуслышание сказать в Массачусетсе: «его величеству нечего здесь делать, ибо мы свободный народ и живем сами по себе»⁷¹, то уже через десять лет в Новой Англии возникает целый культ Вильгельма III⁷². По мере того, как Новая Англия узнавала все больше о старой, свои «права» колонисты воспринимали все более как пожалованные королем «привилегии».

Встает вопрос о том, насколько далеки друг от друга были авторы памфлетов и Инкрис Мезер. Можно говорить, что первые просто не обладали опытом общения с коронной администрацией, которой обладал знаменитый священник, и поэтому в 1690 г. они еще считали возможным равноправное партнерство с метрополией на основе такого комплекса принципов как «права английских подданных». Именно о защитниках теории неотчуждаемых общеанглийских свобод пишет Д. Лавджой: «Оправдывая совершившийся переворот в глазах метрополии, элита Массачусетса не могла апеллировать к привычному набору пуританских представлений о неизблемости ковенанта «избранного народа» с Богом и богоданности хартии 1629 г. Такие идеи не могли встретить понимания в мире британской империи вне Новой Англии... Поэтому во время Славной революции колонисты обратились к «правам англичан» — набору принципов, который, как им казалось, мог быть эффективно использован для решения их политических задач. Пуритане, прежде хвалившиеся своей изоляцией от прав и обязанностей остальных

⁶⁹ Цит. по: *Breen T. H. Op. cit. P. 177.* О Гершоме Балкли см. *Miller P. The New England Mind: From Colony to Province. Cambridge, 1967. P. 152-154.*

⁷⁰ *Revolution in New England Justified... P. 7.*

⁷¹ *Lovejoy D. S. Op. cit. P. 125.*

⁷² *Haffenden Ph. S. New England in the English Nation. P. 41-47.*

англичан, теперь осознали ценность этих прав... Но именно восстановление этих прав новой хартией сделало невозможным восстановление пуританской теократии в том виде, в котором она существовала до 1684 г. Принципы общеанглийских свобод означали, что Массачусетсу придется занять более или менее равное с другими колониями место в империи⁷³. Однако Лавджой не заостряет внимание на том важном для колонистов факте, что «права англичан» были *дарованы* жителям колонии наравне с ее «особыми привилегиями». К тому же те, кто хотел «восстановления английских свобод», на самом деле не хотели возрождения «теократии» в полном объеме. Переход от «религиозной» к «политической» риторике объясняется не только возникшей необходимостью говорить на языке метрополии, но и тем фактом, что язык метрополии к концу XVII в. становится и языком колонии за счет расширения и упрочения связей с последней. Наиболее активную часть политической элиты (уже с первых годов Доминиона) начинают составлять люди, чьи деловые интересы предполагали тесный контакт с жителями метрополии, и которые не придерживались старых политических идей, восходящих к теологии ковенанта⁷⁴. В целом они приветствовали новый режим королевской колонии (первый колониальный совет был составлен практически полностью из лидеров «умеренных»), тем более, что верховные посты в новом правительстве получали их земляки, уроженцы Новой Англии. Хотя и звучали голоса, недовольные тем, как Мезер справился со своей задачей⁷⁵, в целом новая хартия находила одобрение среди колонистов. Конституционные идеи пуританской «клики» больше не находили себе широкой поддержки.

Итак, на основании рассмотренных источников, мы можем говорить о трех последовательных стадиях в осмыслении колониальной элитой XVII в. своих «прав». Они могут быть представлены следующей таблицей (в таблице указаны источники, представляющие наиболее репрезентативными для нашей цели):

⁷³ Lovejoy D. Op. cit. P. 376-377.

⁷⁴ Bailyn B. The New England Merchants in the Seventeenth Century. Boston, 1955. P. 169; 176.

⁷⁵ Increase Mather's Brief Account... // Narratives of the Insurrections... P. 293-293.

Источник	Заключение комитета законодательного собрания 1661 г.	«Оправдание революции в Новой Англии...» (1691 г.)	«Автобиография» Инкриса Мезера (1690–91 гг.)
<i>Термины, обозначающие «права»</i>	Our liberties (наши права [свободы]).	English liberties (права (свободы) англичан).	English liberties and peculiar priviledges (права (свободы) англичан и особые привилегии).
<i>Содержание прав</i>	Civil government (=независимость), Выборное правительство, ассамблея, право голосовать налоги, право самостоятельно с оружием в руках защищать колонию. Принятые в метрополии законы не действуют на территории колонии, не будучи ратифицированы законодательным собранием.	Ассамблея, право вотировать налоги, процесс habeas corpus, право на земельные владения, свобода совести.	Liberties: хартия, право на землю, свобода совести, ассамблея (=право голосовать налоги). Priviledges: право колонистов представлять королю кандидатуры губернатора и ассистентов для утверждения, расширение территории Массачусетса.
<i>Статус прав</i>	Хартия (pattent) — (under God) — документ, строго регламентирующий отношения колонии и короны: последняя, в силу существования хартии, уступает колонии значительную степень независимости.	Права английских подданных приобретаются фактом рождения в пределах владений короля или в результате присяги английскому монарху.	Права английских подданных должны подтверждаться королем за жителями колонии. «Привилегии» король дарует по своей милости.
<i>Документ, подтверждающий права колонистов</i>	Хартия Компании Массачусетской бухты 1629 г.	Великая хартия вольностей (1215 г.)	Хартия провинции Массачусетс 1691 г.

И. М. ЭРЛИХСОН

СЮЖЕТ И АТРИБУТЫ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ В АНГЛИЙСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ РАННЕГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

ДАНИЭЛЬ ДЕФО, ДЖОЗЕФ БРАУН

В период Реставрации в Англии начался процесс законодательного оформления гражданских прав и свобод. Акт 1660 года «Об упразднении палаты по делам опеки и отчуждений» юридически закрепил право частной собственности, а принятый в 1679 г. Habeas Corpus Act заложил конституционные основы нового демократического правосудия. Но реставрированная монархия, вынужденная в силу объективных обстоятельств идти на политические, экономические и юридические компромиссы, в сфере идеологии занимала прежние, дореволюционные позиции. Д. Кеньон писал: «Развитие послереволюционной политической мысли подтвердило незыблемость теории божественного права и несопротивления, а также внутренний консерватизм нации и церкви, ...никто не осмелился посягнуть на правящий триумvirат монархии, аристократии и англиканской церкви»¹.

После Реставрации государственной религией снова стало англиканство, а пуританизм, который являлся идеологией буржуазии в период революции, продолжал существовать, но уже в виде находящегося вне закона сект: баптистов, квакеров, пресвитериан. Правительство Карла II проводило политику жестокого преследования пуритан. Так, в 1662 г. в нарушение Бредской декларации был введен Акт о церковном единообразии, а Актом «О тайных молельнях» 1665 года предусматривались суровые наказания за тайное отправление культа по пуританскому обряду и за отказ повиноваться установлениям англиканской церкви.

Провозглашение принципа свободы совести, хотя и в ограниченном варианте, стало достижением Славной революции. Соглас-

¹ *Kenyon J. P.* Revolution principles: The Politics of the party, 1689–1720. L., 1977. P. 200.

но Акту веротерпимости 1689 года, диссентеры, давшие обещание повиноваться королю, были освобождены от епископальной системы, им было предоставлено право совершения богослужений и формирования собственных общин. Закон предписывал диссентерам признавать символ веры господствующей церкви, платить все сборы в ее пользу и выполнять обязанности, установленные для бесплатных приходских должностей, самим или через заместителей. Подобного рода терпимостью пользовались только пресвитериане, индепенденты, баптисты и квакеры; на католиков принцип веротерпимости не распространялся вплоть до конца XVIII века.

По сути, провозглашенная веротерпимость создавала всего лишь иллюзию единства, что прекрасно осознавали как диссентеры, так и их противники — англиканское духовенство (представители высокой церкви) и правые тори. Для них протестантизм был живым напоминанием о революционных событиях, и после восшествия на престол в марте 1702 года королевы Анны они активизировали деятельность, направленную на возвращение англиканству статуса единственной религии. На протяжении 1702–1704 гг. они трижды пытались провести через парламент Билль против случайной (внешней) ортодоксальности (Occasional Conformity Bill), который в случае успеха окончательно лишил бы диссентеров возможности избираться в парламент, занимать государственные и общественные должности. Эти ограничения были прописаны еще в Акте веротерпимости, но диссентеры обходили их, принимая участие по англиканскому образцу за год до выборов, что заверялось специальным письмом викария. Эта широко распространенная практика, позволявшая диссентерам принимать участие в политической жизни страны, вызывала негодование не только у тори и высокоцерковников, но критиковалась самими диссентерами, справедливо называвшими ее формой вынужденного лицемерия.

К противникам «внешней ортодоксальности» относился и Даниэль Дефо, но, при этом он осознавал, что ее ликвидация обернулась бы еще большим злом. В 1702 г. был анонимно опубликован его памфлет «Кратчайший путь расправиться с диссентерами», построенный на популярном в XVII–XVIII вв. журналистском приеме: автор выступал от имени политических оппонентов, максимально утрируя их советы и рекомендации. Спустя три года в

печать вышел новый памфлет Дефо «Консолидэйтор (Consolidator)², или воспоминания человека, побывавшего на Луне» (1705), острая сатира на английскую действительность, изложенная с точки зрения человека, побывавшего на Луне. На этот раз публицист использовал прием, характерный для произведений утопического жанра — принцип экстерриториальности, доведя его до логического максимума и выведя повествование за пределы земного шара. Отгородившись от земной суеты и погрязшего в пороках человечества, Дефо свободно рассуждал о политике, экономике, дипломатии, философии и религии применительно к современной ему Англии. «Консолидэйтор» — это симбиоз острой социальной критики и фантазии автора, помноженный на его осведомленность (конечно, достаточно поверхностную) о новейших достижениях техники и естественнонаучной мысли. Последнее было неслучайным, так как в конце XVII – начале XVIII в. английские сатирики получили возможность черпать вдохновение в лабораториях Лондонского королевского общества, которое, следуя провозглашенному им принципу открытости и публичности, печатало регулярные отчеты о проведенных экспериментах.

Воображение Дефо сконструировало фантастическую машину, представляющую собой покоящееся на двух основаниях некое подобие колесницы: «...эти основания снабжены огромными крыльями шириной пятьдесят ярдов, собранными из плотно прилегающих друг к другу перьев; сами основания сделаны из жароустойчивой лунной почвы и заполнены жидким пламенем, позволяющим поддерживать крылья в постоянном движении»³. В XX в. «изобретение» Дефо назвали прообразом ракеты с двигателем внутреннего сгорания, но нельзя забывать, что техническая составляющая данного произведения носила прикладной характер и, образно говоря, служила кистью для создания сатирического полотна. Потому за лаконичным описанием летающего аппарата сле-

² Consolidator — слово, изобретенное Дефо. По-видимому, связано с термином «Объединительный билль» (Consolidation Bill). Объединительный билль представляется в парламент с целью объединения нескольких актов или статутов в единый законодательный билль.

³ Defoe D. The Consolidator or the memoirs of sundry transactions from the world in the Moon. Charleston, 2006. P. 23.

дует долгая «история перьев», которые, принадлежат птице, чье имя с лунного языка переводится как Collective: «...без всякого сомнения, это очень странная птица с бесчисленным количеством голов, лап, глаз, зубов, появляющаяся в годы революций и предвещающая стране несчастья и разрушения»⁴. По словам автора, эта «чудовищная» птица довольно часто теряет перья, и люди, которые находят их на принадлежащей им территории, «не мудрствуя лукаво», отправляют перья ко двору, где те обретают статус представителей («Representatives») и соединяются в два крыла чудесной машины Consolidator, способной «поднять простых людей, монархов, депутатов в облака и доставить их на Луну». Правда, как уверяет автор, условия полета зависят от двух факторов: во-первых, качества перьев, которые зачастую бывают слишком тонкими и оттого поддающимися малейшему порыву ветра, абсолютно пустыми и непригодными ни к чему, или чересчур взрывоопасными, так и норовящими унести машину в заоблачные дали; и, во-вторых, от силы ветров, один из которых дует в сторону двора (Court breeze), а другой — в сторону остальной страны (Country Gale). Таким образом, аппарат, придуманный Дефо, являлся не чем иным, как изображенным в аллегорической форме английским парламентом с палатой лордов (High flying feathers) и палатой общин (Negative feathers), согласованная деятельность которых должна обеспечить гармонию и стабильность в стране.

Надо отметить, что к подобному приему — использованию воображаемых аппаратов и приборов в качестве сатиры на политические, социальные, религиозные явления и процессы — Дефо прибегал довольно часто. Так, его герой с восхищением повествует об очках, обладающих уникальным свойством обострять зрение. Человек, вооруженный волшебными линзами, мог отчетливо увидеть прежде скрытые от глаз вещи: «...разоренные семьи, распропадающие имущество, ...около сорока тысяч сирот без еды, одежды и денег, ...политические партии, режущие друг другу глотки из-за религиозных разногласий, ...страны без королей, королей без подданных, ...армии, выбирающие правителей и называющие это свободой...»⁵.

⁴ Ibid. P. 26.

⁵ Ibid. P. 39.

Но особенно ярко сатирический талант Дефо проявился в описании «церковной машины», используемой в моменты, когда светские власти посягают на привилегии и прерогативы духовных лиц. Эта машина представляет собой водруженный на деревянный пьедестал полый сосуд восьмиугольной формы, отражающий и усиливающий звук, снабженный парой крыльев наподобие ветряной мельницы и приводимый в действие находящимся внутри священнослужителем. По свидетельству Дефо, эта машина «поднимает людей на вершины энтузиазма» и подвигает их на всякого рода безумства и излишества вследствие религиозного опьянения и душевной интоксикации.

Едва ли познания Дефо в области физики, механики и астрономии отличались глубиной и фундаментальностью, но даже будучи представленными на любительском уровне, они придавали повествованию необычный колорит, а критике — остроту и определенное изящество. Земной и лунный миры Дефо суть зеркальные отражения друг друга, и потому, по мере изложения событий из истории некоторых государств Луны Дефо распутывает клубок хитросплетений европейской политики. Так, фигурирующие в произведении страны Ebronia и Gallunaria — аналоги Испании и Франции, а враждующие религиозные группировки Scrolians и Solunarians — это диссентеры и представители англиканской церкви. В иносказательной форме перед читателем проходят революция и гражданская война, Реставрация, Исключительный кризис, восстание герцога Монмаута, Славная Революция, восшествие на престол королевы Анны. Но Дефо время от времени сбрасывал маску беспристрастного историка, разбавляя сухое повествование язвительными комментариями и едкими замечаниями в адрес тори и англиканского духовенства, которых он обвинял в неоднократном нарушении ими же проповедуемой доктрины «пассивной покорности». Его симпатии были пока еще полностью на стороне диссентеров, с которыми, по его словам в течение сорока лет после Реставрации правительство обращалось хуже, чем египтяне с иудеями, «...отбирая имущество, бросая в тюрьмы, иными словами, досажая им всеми возможными способами»⁶. Причины подобного

⁶ Ibid. P. 61.

обращения коренились в прошлом, ведь, именуя диссентеров «бунтовщиками, цареубийцами, врагами монархии, угрозой общественному спокойствию», правительство невольно отождествляло их с выходцами из протестантской среды, принимавшими активное участие в революционных событиях — индепендентами и левеллерами. Оппонируя, Дефо вполне резонно замечал, что и лица, которые в данный момент демонстрируют лояльность по отношению к монархии и англиканской церкви, едва ли могут ручаться за незапятнанную репутацию своих предков.

Высказывания Дефо носят завуалированный, аллегорический характер, а порой откровенно саркастичны. Он с нескрываемой иронией отзывается о «достоинейших авторах», много лет эксплуатировавших доктрину божественного происхождения власти и сумевших доказать, что «короли спустились с небес прямо с коронами на голове, а простые подданные — с седлами на спинах», и предупреждает, что когда-нибудь «власть имущим придется ответить за кровь Олджернона Сиднея»⁷. Он рассыпается в похвалах королеве Анне, называя ее «олицетворением благочестия, справедливости», объектом «истинной любви и поклонения своих подданных»⁸. Однако дальнейшее развитие сюжета сводит похвалы на нет, так как королева предстает неумной, заурядной женщиной, по слабости характера становящейся послушной игрушкой в руках враждующих политических группировок, что довольно точно соответствовало исторической действительности. В этом просматривается внешняя двойственность политической позиции Дефо, за которой его современники и более поздние исследователи его биографии видели примитивную меркантильность⁹. Однако приводимый ниже анализ ситуации, в которой находился Дефо в период написания памфлета, с учетом происходивших в Англии начала XVIII века политических перемен, делает подобные заключения не бесспорными.

⁷ Ibid. P.12.

⁸ Ibid. P.94.

⁹ Е. Б. Черняк писал: «Знаменитый романист в жизни, как и в литературе, был плоть от плоти своего класса — буржуазии эпохи «первоначального накопления капитала», считавшей, что все средства хороши, если они приносят достаточно крупные доходы». *Черняк Е. Б. Пять столетий тайной войны*. М., 1977. С. 190.

До определенного момента история Англии и ее лунного аналога идентичны, но вскоре Дефо вносит в нее существенные расхождения. Та часть обитателей Луны, которая представляла диссентеров, решила забыть о разногласиях, объединиться и облечь «свой гражданский интерес в конкретную форму». Дефо оговаривает, что было решено действовать с «мужеством в сердце и открытой душой», но провозглашенные принципы мало соответствовали выбранной стратегии, суть которой заключалась в экономическом бойкоте, объявленном диссентерами представителям всех без исключений религиозных конфессий. Все виды коммерческой деятельности, включая наем работников, продажу и покупку продовольственных и иных товаров, заключение сделок, фрахтование кораблей и пр., диссентеры с этого момента осуществляли только в своей замкнутой для иноверцев общности. Они разорили банки, изъав оттуда свои сбережения, и хитростью спровоцировав дефляцию, скупили крупные торговые компании и предприятия, после чего, по свидетельству Дефо, «от души смеялись над глупостью одураченных ими людей»¹⁰. Результаты экономического бойкота не заставили себя долго ждать: «...в их храмы стали стекаться толпы людей — садовников, прядильщиков, ткачей, боящихся остаться без работы, и, таким образом, число их единомышленников резко выросло»¹¹. Дефо сетовал на то, что английские диссентеры, «ограниченные, узколюбые, недалёковидные люди» не могут последовать примеру своих лунных «коллег». На первый взгляд странно, что убежденный защитник принципа свободы совести, предлагал использовать экономические меры для воздействия на нравственно-духовную составляющую человеческого бытия, к которой, несомненно, относится религия. Скорее всего, он прекрасно осознавал всю сомнительность подобного маневра — заставить людей сменить религиозные убеждения, лишив их элементарных средств к существованию. И отсюда неубедительность его заверений, что «это пошло на пользу не только диссентерам, но и стране в целом, охладив накал межпартийной борьбы и принеся мир и гармонию»¹². Фактически в предложенной им ситуации диссентеры, допускающие экономическое насилие в

¹⁰ *Defoe D.* Op. cit. P. 116.

¹¹ *Ibid.* P. 114.

¹² *Ibid.* P. 124.

вопросах вероисповедания, ничем не отличаются от англикан. И по логике повествования оказывается, что зло не в тех или иных догматах веры, а в отсутствии свободы вероисповедания.

«Консолидэйтор» Дефо был опубликован 26 марта, а уже 21 апреля в журнале «Ревью» было помещено объявление о книге «Лунная корова, или размышления о консолидэйторе», принадлежащей перу некоего Джозефа Брауна. Этот памфлет, не отличаясь какими-то художественными достоинствами или глубокими и оригинальными идеями, неплохо иллюстрировал общественные настроения в данный период.

О самом Брауне известно немного. В 1695 г. он закончил колледж Иисуса в Кембридже, вел врачебную практику, редактировал журнал «Examiner», занимался активной публицистической деятельностью. Один из его трактатов, в котором он полемизировал с Гарвеем по вопросам кровообращения, был публично сожжен палачом, а за трактат «Советы деревенского священника» (1706) Брауна приговорили к выставлению у позорного столба и уплате солидного штрафа. На протяжении всей жизни Браун оставался последовательным тори, что определило его позицию по отношению к Дефо. И в «Лунной корове», и в последовавшем за ней памфлете «Диалог между церковью и государством» Дефо представлен душевнобольным безумцем, «в мозгах которого как головка заплесневелого сыра плавает полная луна»¹³. Браун писал, что Дефо совершил путешествие на Луну не с помощью летательного аппарата, а в бутылке пунша, который, «сместив центр тяжести, освободил часть его от телесной оболочки и отправил на Луну»¹⁴. Цель Брауна — представить якобы истинную картину жизни обитателей Луны и заклеить Дефо как клеветника. Рассматривая «Консолидэйтора» как апологию диссентеров, Браун столь же резко отзывался о памфлете «Кратчайший путь расправиться с диссентерами», называя его «злой выходкой», а умственные способности Дефо приравнивал к интеллектуальному уровню жвачного животного. «Лунная корова» — это

¹³ *Browne J.* A dialogue between Church and no Church // *Browne J.* State tracts containing many necessary observations and reflections on the state of our affairs at home and abroad. L., 1715. Vol. 1. P. 35.

¹⁴ *Browne J.* The moon-calf or accurate reflections on the consolidator. N. Y.: Augustan reprint, 1996. P. 11.

«титул», которым, по уверению Брауна, жители Луны наградили Дефо за полное отсутствие компетентности в вопросах политики, экономики, религии и философии, о которых он «имел наглость рассуждать с полным знанием дела»¹⁵.

Более всего Брауна возмущало то, что Дефо представил диссентеров, как трудолюбивых, добропорядочных и законопослушных граждан, терпеливо и мужественно сносивших правительственные репрессии и ограничения, такие как лишение права избираться в парламент, занимать государственные и общественные должности, поступать в университеты. Браун же выражал позицию Высокой церкви, считавшей диссентеров духовными последователями республиканцев, ответственных за казнь короля Карла I, а сам факт их существования — преступлением по отношению к памяти венценосного мученика. «...Он (Дефо), презрев истину, изображает их как необыкновенных людей, истово преданных религии. Осмелюсь довести до Вашего сведения, что они жалкие, думающие лишь о своих корыстных интересах лицемеры, поклоняющиеся мамоне», — от лица жителя Луны уверяет Браун¹⁶. Очевидно и отношение Брауна к предложенному Дефо плану экономического бойкота: «...в этом злодеянии они (диссентеры) открыли свое истинное лицо. Что же будет, если подобного рода людей допустить к власти? Ничего кроме разорительных войн и опустошения!» — с негодованием восклицает он¹⁷.

Ни Дефо, ни Браун в своих лунных историях не обошли актуальную в то время проблему безработицы, но и тут их позиции диаметрально противоположны. Дефо отмечал, что одна из целей торговли и промышленности заключалась в поглощении армии безработных, и задавал резонный вопрос: способствует ли механизация труда общественному благу? Сам Дефо считал, что внедрение станков должно сопровождаться государственным контролем над трудоустройством оставшихся без работы людей, и делал акцент на предприимчивость и активность каждого индивидуума. Браун же упрекал Дефо за недостаточно ревностное, по его мнению, отношение к техническому прогрессу, и высказывался в том

¹⁵ Ibid. P. 12.

¹⁶ Ibid. P. 13.

¹⁷ Ibid. P. 27.

духе, что главное — это выгода работодателя, а интересы работающих бедняков — это второстепенное дело. «Если станок выполняет работу двадцати человек, то это понижает заработную плату, что приносит торговцам значительную прибыль», — писал он, очевидно забыв, что несколькими страницами раньше упрекал диссентеров за излишнюю привязанность к «золотому тельцу»¹⁸.

В целом позиция Брауна отражала взгляды консервативно настроенной части английского общества. Исключение, как ни парадоксально, составил круг философских вопросов, посвященных категориям формы и материи, телесного и духовного. Если Дефо высмеивал религию, называя Библию «нелепой старой легендой», то в своем памфлете Браун пошел еще дальше, заявив, что «вера в возможность существования души вне телесной оболочки — это глупая выдумка, противоречащая логике и здравому смыслу»¹⁹. Подобные предположения, исходящие от убежденного последователя и апологета Высокой церкви, звучали странно, если не еретически.

Памфлеты Дефо и Брауна при всей их амбициозности не произвели того резонанса, на который рассчитывали авторы. Однако использование в них (в первую очередь, в «Консолидэйторе», поскольку Браун паразитировал на идеях Дефо, меняя не картину жизни на Луне, а угол зрения на нее) приемов, типичных для ставших популярными в XVII в. социальных утопий, требует более внимательного анализа причин, по которым Дефо обратился к литературному жанру утопии.

Первые годы XVII века стали переломными для Дефо. Будучи признанным трибуном народных масс и сторонником диссентеров, он с приходом к власти королевы Анны оказался в политической оппозиции. На фоне скандала вокруг антиправительственного памфлета «Кратчайший путь расправиться с диссентерами» возобновляется дело о невыплаченных Дефо долгах, по которому суд приговорил его к позорному столбу, крупному денежному штрафу и семи годам примерного поведения. Хотя публичная казнь стала скорее политическим триумфом Дефо, но из-за невозможности выплатить штраф он находился в тюрьме, а его семья осталась без средств к существованию. Спас публициста только компромисс:

¹⁸ Ibid. P. 15.

¹⁹ Ibid. P. 16.

Дефо принял предложение спикера парламента Роберта Харли, графа Оксфорда, об участии в тайной дипломатической деятельности правительства, а взамен последовали помилование, освобождение из тюрьмы и уплата штрафа из королевской казны. И в виде «бонуса» — солидная дотация государства газете «Ревью», которую Дефо начинает выпускать с 1704 г.

Возможно, все эти коллизии и побудили публициста обратиться к жанру утопии, перенеся повествование в иные, расположенные в космосе миры. Подобные произведения были довольно популярны в Европе XVII века. Это “*Somnium*” И. Кеплера (1634), «Человек на луне» Ф. Годвина (1638), «Рассуждение, касающееся новых миров» Дж. Уилкинса (1638), «Государства Луны» (1657) и «Государства Солнца» (1662) Сирано де Бержерака, «Рассуждение о множестве миров» Б. Фонтенеля (1686), «Император Луны» Афры Бен (1685)²⁰. Однако достижением Дефо стало не только эффективное использование традиционной утопической атрибутики (экстерриториальность, критика действительности, целостное описание социума и определенность авторской позиции), но и применение новых для того времени утопических приемов²¹. Это и более широкое использование различного рода «фантастических» приборов (летательный аппарат, церковная машина, «социальные» очки), и построение одной из первых антиутопических моделей — экономический бойкот диссентеров, повергший общество в нищету и несвободу. Вообще эпизод с описанием экономического бойкота требует более внимательного прочтения и исследования, поскольку он может быть одним из первых свидетельств об изменении политического мировоззрения Дефо, которое было отмечено А. А. Елистратовой в комментариях к опубликованному в 1708 г. стихотворному памфлету «Гимн к черни»²².

²⁰ *Nicolson M. Voyages to the Moon.* N.Y., 1948.

²¹ Положения современной теории утопии изложены в: *Кирвель Ч. С.* Утопия как форма освоения социальной реальности. Дисс... д. филос. н. Л., 1989; *Морщихина Л. А.* Классические и неклассические утопии в контексте социально-философских исследований. Дисс... к. филос. н. Архангельск, 2004.

²² *Елистратова А. А.* Английский роман эпохи Просвещения. М., 1966. С. 110-111.

Утопическая форма изложения сыграла свою роль — «лунная фантазия» Дефо содержала не менее крамольные пассажи по отношению к правительству и церкви, чем его ранние памфлеты, но ареста не последовало. Определенную роль сыграли и лояльность правительства к своему тайному «дипломатическому советнику», и, главное, отсутствие общественного резонанса — публика была оскорбительно равнодушна. Причина такой холодности, вероятно, состояла в перегруженности повествования пространными рассуждениями, запутанными отступлениями от темы, туманными намеками, нарочито алогичными выводами — сатирическая аллегория Дефо оказалась слишком сложной для восприятия массовой аудиторией. Некоторые исследователи объясняли эту нетипичную для Дефо манеру изложения влиянием «Сказки бочки» Джонатана Свифта. Но те приемы, которыми блистательно пользовался Свифт, сыграли злую шутку с Дефо, что позволило современным исследователям назвать это его творение «настоящей катастрофой»²³.

Однако перечисленные недостатки не лишали произведение Дефо присущих ему самобытности и оригинальности, в отличие от трактата Брауна. Последний попрекал Дефо излишне буйным воображением, в то время как сам едва ли мог похвастаться собственными способностями к созданию художественного вымысла. Пожалуй, единственное, в чем Браун проявил неординарный подход — так это в философских рассуждениях о природе материи, души и бытия. Но, как бы то ни было, литературная неудача Дефо обернулась неудачей и для Брауна в его попытке снискать популярность, воспользовавшись скандальной славой своего идеологического противника. Тем не менее, оба произведения являются яркими образцами английской сатиры начала XVIII века, одновременно характеризую и личности авторов, и политическую, экономическую, культурную атмосферу этой противоречивой эпохи.

²³ Forster E. M. Aspects of the novel. N. Y., 1956. P. 112.

ДЖЕРЕМИ БЕНТАМ И ЦЕРКОВЬ АНГЛИИ

Идеи выдающегося английского философа-утилитариста Джереми Бентама (1748–1832) привлекают в последнее время всё больше внимания исследователей, в том числе отечественных¹. Однако вопросы, связанные с отношением Бентама к религии, различным религиозным организациям, долго не являлись предметом специального изучения². Дело ограничивалось, в лучшем случае, небольшими главами в обобщающих работах о Бентаме, или статьями, посвящёнными специальным вопросам, например, отношению философа к преподаванию религии³. Только в 1980-е гг. стали появляться работы Дж. Кримминса⁴, остающегося до сего дня едва ли не единственным исследователем религиозных аспектов мировоззрения Бентама.

В настоящей работе, не ставя перед собой задачу дать анализ всего комплекса проблем, связанных с темой «Бентам и религия» мы рассмотрим эволюцию отношения философа к важнейшему религиозному институту своей эпохи — Церкви Англии.

¹ См.: *Философский век. Альманах. Вып. 9. Наука о морали: Дж. Бентам и Россия. СПб., 1999; Айзенштат М. П. Философ-реформатор Иеремия Бентам // Россия и Британия. Вып. 3. М., 2002.*

² П. А. Покровский, уделил рассмотрению религиозных взглядов философа лишь несколько страниц (*Покровский П. А. Бентам и его время. Пг., 1916. С. 517-522*). В советское время Е. Д. Мизай пришла к выводу о том, что Бентам стоял «на компромиссной, деистической позиции по отношению ко всему церковному институту» (*Мизай Е. Д. Основатель утилитаризма Иеремия Бентам как критик религии и церкви // Вопросы научного атеизма, этики и эстетики. Л., 1971*). М. М. Шахнович подчеркнула, что Бентам, не отвергая религию, тем не менее, полагал необходимым её освобождение от праздных и вредных положений и приближение к здоровой нравственности и здоровой политике (*Шахнович М. М. Джереми Бентам о религии // Философский век. Вып. 9. С. 278*).

³ См. например: *Stephen L. The English Utilitarians. Vol.1. Jeremy Bentham. L., 1900. P. 315-316. Vol. 2. James Mill. L., 1900. P. 60-61, 338-361; Mack M. Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas. N.Y., 1963. P. 299-306.; Steintrager J. A. Morality and Belief: The Origins and Purpose of Bentham's Writings on Religion // The Mill Newsletter. Vol. 6. 1971. № 2; Taylor B. W. Jeremy Bentham and Church of England Education // British Journal of Education. Vol. 27. 1979. № 2.*

⁴ См.: *Crimmins J. E. Jeremy Bentham on the Utility of Religion and the Church of England. Ontario, 1984; Idem. Secular Utilitarianism. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham. Oxford, 1990.*

Бентам родился в достаточно религиозной семье и был крещён, а затем прошел конфирмацию в англиканском храме. Впоследствии он вспоминал, что его отец посещал клуб, почти все члены которого были священниками, а среди четырёх его прадедов двое являлись пасторами господствующей церкви⁵. Первое разочарование в ней наступило во время учебы в Королевском колледже Оксфордского университета (1760–1763). Будущий философ был потрясен исключением из университета пятерых студентов, обвиненных в принадлежности к методизму — радикальному евангелическому течению, в тот момент ещё остававшемуся в рамках Церкви Англии. Бентам считал, что изгнание тех, кто всего лишь, возможно, не разделял официального учения Церкви, напоминает практику инквизиции⁶. С этого момента «благоговение перед Церковью Англии — её учением, дисциплиной, университетами, духовенством — исчезло из моего юного сердца», — писал он много лет спустя⁷, возможно, несколько преувеличивая радикальность произошедшей перемены.

Однако новое испытание не замедлило себя ждать. До 1871 г. все поступившие в Оксфордский, Кэмбриджский и Дарэмский университеты должны были письменно подтвердить своё согласие с «39 статьями» — основным доктринальным документом англиканства. Для многих студентов это представляло чистую формальность. Бентам же отнесся к делу серьезно, но изучение «39 статей» привело его в смущение: «В некоторых из них я не обнаружил вообще никакого смысла; смысл других, на мой взгляд, был таков, что делал их совершенно несовместимыми ни с разумом, ни с Писанием». Юноша поделился сомнениями с одним из преподавателей, и получил ответ: «не такому малоопытному уму выносить свои частные суждения относительно общепризнанных истин, тем более выраженных наилучшими, святейшими и мудрейшими людьми». Бентам поставил свою подпись под «39 статьями», но с убеждением в том, что данная процедура ведёт только к «лживости и неискренности»⁸.

По свидетельству Дж. Кримминса, работавшего с архивом Бентама, упоминания о религии как в опубликованных, так и в неопубликованных работах и частной переписке философа с 1780 по 1809 г.

⁵ *Bentham J. Church of Englandism and its Catechism Examined. L., 1818. P. XI.*

⁶ *Ibid. P. XV-XVI.*

⁷ *Ibid. P. XIX.*

⁸ *Ibid. P. XIX-XXI.*

встречаются относительно редко⁹. Однако именно в конце XVIII – начале XIX в. произошло окончательное оформление взглядов мыслителя, выработка им важнейших концептуальных положений, в том числе и определение позиции по отношению к религии. Как отмечает М. Мэк, ещё в 1768 г. в одном из сочинений Дж. Пристли Бентам обнаружил фразу: «максимальное счастье максимального числа людей», и эта идея овладела им на всю жизнь¹⁰. Именно так Бентам определял цель законодательства в одной из первых своих работ — «Отрывок о правительстве» (1776)¹¹, и почти аналогичная формулировка («наибольшее счастье всего сообщества») присутствует в его последнем фундаментальном сочинении — «Конституционном кодексе» (первые фрагменты увидели свет в 1830–1832 гг.)¹².

В работе «Введение в основания нравственности и законодательства» (1789) сформулирован ещё один важнейший принцип бентамовской философии — принцип полезности: «Под полезностью понимается то свойство предмета, по которому он имеет стремление приносить благоденствие, выгоду, удовольствие, добро или счастье... предупреждать вред, страдание, зло или несчастье той стороны, об интересах которой идёт речь: если эта сторона есть целое общество, то счастье общества; если это отдельное лицо, то счастье этого отдельного лица»¹³. Противопоставляя принципу полезности принцип аскетизма, направленный на уменьшение человеческого счастья, Бентам подчеркивал, что требования религии часто «далеко отступают от совпадения с требованиями полезности»¹⁴. Одновременно философ, как справедливо отмечает Дж. Бейн, использовал Бога так, как Наполеон папу, заставляя его освящать то, что он считал правильным и полезным¹⁵. Достаточно процитировать следующую фразу Бентама: «мы можем быть совершенно уверены, что всё, что хорошо, сообразно с волей Бога; но это так мало отвечает цели показать, что хорошо, что сначала необходимо знать, какая вещь хороша, чтобы узнать потом, сообразна ли она с волей Бога»¹⁶.

⁹ *Crimmins J. E.* Jeremy Bentham on the Utility of Religion... P. 31.

¹⁰ *Mack M.* Op. cit. P. 103.

¹¹ *Bentham J.* The Works / Ed. J. Bowring. Vol. I. L., 1838. P. 227.

¹² *Ibid.* Vol. IX. L., 1843. P. 4.

¹³ *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 10.

¹⁴ Там же. С. 167.

¹⁵ *Bain J.* James Mill. A Biography. L., 1882. P. 88-89.

¹⁶ *Бентам И.* Введение в основания нравственности... С. 29.

Во «Введении в основания нравственности и законодательства» Бентам рассуждает о четырёх санкциях — источниках мотивов, способствующих возникновению человеческих желаний, страдания и удовольствия. Одной из них, наряду с физической, моральной, политической, является и религиозная¹⁷, хотя, оговаривается философ, неизвестно, какого рода удовольствия и страдания принадлежат к религиозной санкции, так как они относятся к будущей жизни и не открыты нашему наблюдению¹⁸. Он отмечает возможность как позитивного, так и негативного использования силы религии, но пока ещё относит мотив религии «к списку постоянных предохраняющих мотивов», удерживающих от совершения вредных актов¹⁹.

В «Основных началах уголовного кодекса» (впервые опубликованы на французском языке в 1802 г.), рассуждая о непрямым средствах предупреждения преступлений, Бентам, вернулся к вопросу о религиозной санкции и подчеркнул, что любые репрессивные средства, «употребляемые для увеличения религиозной силы», приносят лишь вред и наносят удар по нравственности. Констатируя исчезновение наиболее вопиющих форм религиозной нетерпимости, он отмечает стремление религиозной санкции «освободиться от праздных и вредных положений и приблизиться к здоровой нравственности и здоровой политике». Она может способствовать утешению, нравственному обучению, развитию благотворительности. К окончательному очищению и примирению с общественной пользой религиозную санкцию приведёт «свобода исследования»²⁰.

Одновременно мыслитель работает над «Основными началами гражданского кодекса» (также вошли в парижское издание 1802 г.). В главе «О расходах на общественное богослужение» он впервые подробно рассуждает о государственной религии. Не отрицая прямо её необходимости, Бентам считает наиболее желательным и отвечающим «принципам свободы и равенства» вариант, при котором, в случае наличия в государстве нескольких религий, каждая «религиозная община несла расходы на свою Церковь». Запрет на исповедание какой-либо религии превратит её в «школу заговора» и орудие, направленное против государства²¹. Вместе с тем Бентам полагает

¹⁷ Подробнее см.: Там же. С. 35-40.

¹⁸ Там же. С. 38.

¹⁹ Там же. С. 174.

²⁰ Бентам И. Избранные сочинения. Т. 1. СПб., 1868. С. 643-645, 647.

²¹ Там же. С. 358-359.

возможным несение государством расходов на содержание священнослужителей, отмечая, что они относятся «к одному разряду», что и траты на полицию, суды, внутреннюю безопасность²². Духовные лица характеризуются им как «блюстители и учителя нравственности», которые борются против пороков, порождающих преступления, поддерживают «добрые нравы» и тем самым предотвращают случаи, делающие необходимым вмешательство власти. Бентама смущают не только сохраняющиеся элементы нетерпимости, но и вредные «догматические словопрения». «Направьте их (священников. — М. С.) деятельность и честолюбие на полезные цели, и через это вы помешаете им быть вредными», — восклицает Бентам²³.

Итак, в основе системы Бентама с самого начала лежал принцип полезности. Конечно, он не был его первооткрывателем²⁴, но, как подчеркивает Дж. Кримминс, для Бентама «полезность» превратилась в своего рода религию²⁵. В 1802 г. он предложил своим последователям не пользоваться термином «бентамист», заметив: «раз новая религия нуждается в имени — пусть именем этим будет утилитаризм»²⁶. А вот в полезности собственно религии и необходимости государственной церкви Бентам уже испытывал серьёзные сомнения, не переходившие пока в их полное отрицание. Любое религиозное принуждение он считал полностью недопустимым.

Как показал Дж. Кримминс, уже в конце 1780-х гг. Бентам пришел к выводу о том, что привилегированное меньшинство английского общества имеет свои эгоистические интересы, отличные от интересов большинства, а потому не стремится к проведению политики, направленной на достижение «максимального счастья максимального числа людей». Отсюда его переход на демократические, радикальные позиции, признание необходимости реформ. В 1793–95 гг. под влиянием эксцессов Французской революции Бентам отошел от радикализма и допускал возможность аристократического правления. Только в конце первого — начале второго десятилетия XIX в. вследствие целого ряда обстоятельств (возобновление движения за парламентскую реформу, знакомство с Дж. Миллем, отказ

²² Там же. С. 357.

²³ Там же. С. 357-358.

²⁴ Бесс Г. «Полезность» как основное понятие Просвещения // Вопросы философии. 1972. № 4.

²⁵ *Crimmins J. E. Jeremy Bentham on the Utility of Religion...* P. 8.

²⁶ *Bentham J. The Works. Vol. X. L., 1843. P. 389-390.*

правительства выделить средства на осуществление разработанного Бентамом проекта идеальной тюрьмы — «Паноптикона») он вернулся на демократические позиции и стал отстаивать идеи радикальной реформы Парламента и всеобщего избирательного права²⁷. И именно в это время он начал подвергать пристальному рассмотрению такой институт, как Церковь Англии. Философ задумал, написал, а затем и с небольшим интервалом опубликовал две свои основные работы, посвящённые её критике: «Не клянись вовсе» (написана около 1812 г., опубликована в 1817 г.) и «Исследование Церкви Англии и её катехизиса» (написана в 1812–1817 гг., опубликована в 1818 г.).

Что представляла собой Церковь Англии в начале XIX в.? Несмотря на наличие и постепенный численный рост радикальных протестантов–диссентеров, а также католиков, она по-прежнему оставалась крупнейшей и наиболее влиятельной религиозной организацией в стране. Термин «англиканство»²⁸ применялся достаточно редко, зато активно использовалось понятие «установленная законом церковь» (Establishment). Характерно, что этот статус никогда не утверждался актом Парламента, а считался естественным продолжением отношений, которые сложились между Церковью Англии и государством ещё в дореформационное время. Епископы занимали места в палате лордов, всё население, независимо от вероисповедания, должно было уплачивать налог на поддержание храма (church rate), а в сельской местности — и церковную десятину (tithe). Приход являлся единицей местного самоуправления. Главный результат Реформации XVI в., юрисдикция короны над Церковью,

²⁷ Подробнее см.: *Crimmins J. E. Bentham's Political Radicalism Reexamined* // *Journal of the History of Ideas*. 1994. Vol. 55. № 2.

²⁸ Он является производным от латинского *anglicanus* — английский. Во многих средневековых документах (сочинения Беда Достопочтенного, Ансельма Кентерберийского, Великая хартия вольностей) упоминалась *Ecclesia Anglicana* (Церковь Англии), но исключительно в географическом, а не в доктринальном смысле — как находящаяся в Англии часть Римско-католической церкви. В XVII–XVIII вв. понятие «англиканство» уже связывалось с определённой теологической позицией, характерной для реформированной Церкви Англии, хотя и употреблялось крайне редко. Окончательно же термин «англиканство» вошёл в обиход в середине XIX в. — вначале как синоним определения «Церковь Англии», а затем распространился на отпочковавшиеся от неё епископальные церкви. Подробнее см.: *Avis P. What is "Anglicanism"?* // *The Study of Anglicanism* / Ed. by S. Sykes, J. Booty. L., 1988. P. 406-410; *Wright J. R. Anglicanism, Ecclesia Anglicana and Anglican: An Essay on Terminology* // *Ibid.* P. 424-429.

предусматривавшая право монарха фактически назначать епископов, по мере ослабления королевской власти постепенно переходила к Парламенту. Хотя в трактате епископа У. Варбертона «Союз между Церковью и государством» (1736), долгое время считавшемся самым авторитетным исследованием вопроса, речь шла о союзе двух суверенных единиц, заключивших контракт для взаимной поддержки и защиты, преобладающей постепенно, как отмечает У. Гибсон²⁹, стала другая точка зрения, получившая в Англии название «эрастианизм» (от имени швейцарского богослова XVI в. Ф. Эрастуса). Эрастианизм предполагал полное превосходство государства над Церковью во всех вопросах её земного устройства и управления.

По крайней мере с середины XVIII в. Церковь Англии рассматривалась прежде всего как полезный, а не сакральный институт. Широкой известностью пользовались труды архидьякона У. Пейли (1743–1805), в первую очередь — «Принципы моральной и политической философии» (1785). Дж. Кримминс не без оснований именует Пейли (наряду с Дж. Геем, Дж. Брауном, Э. Лоу и др.) «религиозным утилитаристом», в отличие от «светских утилитаристов», к которым он относит, вместе с Бентамом, Джеймса и Дж. С. Миллей³⁰. Пейли уравнивал то, что обеспечивает максимальное счастье наибольшего числа людей, с волей Бога. Здесь его позиция практически совпадала с позицией Бентама. Однако Пейли был твердо убежден в *полезности* религии и необходимости «установленной» церкви. Более того, по его мнению, именно «полезность» является единственным основанием для «установленности»³¹. Высказываясь за достаточно широкую веротерпимость, Пейли считал недопустимым прямое использование государственной церкви в качестве орудия власти³².

В конце XVIII – начале XIX в. представления о *полезности* как одном из важнейших достоинств Церкви Англии усилятся, тогда как предостережения Пейли будут забыты. Англиканские священники и раньше нередко исполняли функции мировых судей, участвовали в избирательных кампаниях и агитировали за конкретных кандидатов³³. Теперь же в обстановке страха, охватившего значительную

²⁹ Gibson W. Church, State and Society, 1760–1850. L., 1994. P. 10.

³⁰ Utilitarianism and Religion / Ed. by J. E. Crimmins. Bristol, 1999.

³¹ Paley W. The Principles of Moral and Political Philosophy. L., 1793. P. 457.

³² Ibid. P. 481, 457.

³³ Подробнее см.: Gibson W. Op. cit. P. 5-10; Russell A. J. The Clerical Profession. L., 1980. P. 215-221.

часть английского общества в связи с Французской революцией (не избежал его, как уже говорилось, и Бентам), Церковь стала рассматриваться как важнейшая опора существующего порядка. В знаменитом памфлете «отца-основателя» философии политического консерватизма Э. Бёрка «Размышления о революции во Франции» (1790) отмечалось, что англичане не рассматривают Церковь Англии как «удобное приспособление»³⁴. Однако весь характер «Размышлений» показывает, что для Бёрка важна не доктринальная сторона англиканства, а «религия, соединённая с государством и долгом граждан по отношению к нему»³⁵. «Религия есть основа цивилизованного общества»³⁶, государственные религиозные установления необходимы, «чтобы внушить благоговение... свободным гражданам»³⁷.

В проповедях англиканского духовенства стал делаться акцент на идеях самоограничения и подчинения власти как важнейших христианских добродетелях. Епископ Дж. Претимен-Томлин заявлял (1794), что знание Священного Писания и исполнение религиозного долга — «наиболее эффективный способ предотвращения беспорядков и недовольства... Хороший христианин не может быть плохим гражданином»³⁸. Наконец, торийский журнал «Квартальное обозрение» (*The Quarterly Review*), пожалуй, был наиболее откровенен в определении важнейшей общественной функции Церкви Англии: «Она поддерживает порядок»³⁹. Эту же позицию в целом разделяли и виги, хотя и отмечали необходимость проведения внутрицерковных реформ с целью придания установленной церкви большей эффективности и авторитета среди «средних классов»⁴⁰.

На практике участие церкви в «поддержании порядка» выражалось в значительном росте удельного веса священников в магистратах — с 11% в 1761 г. до 22% в 1831 г. (в некоторых графствах — до 40%)⁴¹. В 1832 г. священники составляли около 20% мировых су-

³⁴ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. London: Overseas Publications Interchange, 1992. С. 178.

³⁵ Там же. С. 170.

³⁶ Там же. С. 167.

³⁷ Там же. С. 170.

³⁸ *Pretyman-Tomline G. A Charge Delivered to the Clergy of the Diocese of Lincoln. L., 1794. P. 50.*

³⁹ *The Quarterly Review. Vol. 49. L., 1833. P. 211.*

⁴⁰ *The Edinburgh Review. Vol. 44. Edinburgh – L., 1826. P. 502-511.*

⁴¹ *Evans E. Some Reasons for the Growth of English Rural Anti-Clericalism, 1750–1830 // Past and Present. 1975. № 66. P. 101.*

дей⁴². Духовенство было тесно связано с имущими слоями общества⁴³. Из примерно сотни епископов, занимавших свои посты с середины 1770-х до 1852 г., около двух третей или непосредственно происходило из семей земельной аристократии, или было связано с ней семейными узами⁴⁴. При системе назначения священников в приходы, предусматривавшей, что, в случае появления вакансии, право представить кандидата на утверждение епископу принадлежит «патронам», значительную часть которых составляли те же землевладельцы, подавляющее большинство сколь-нибудь доходных церковных бенефициев оказывалось в руках выходцев из дворянских семейств. Серьезную проблему для Церкви Англии представлял абсентеизм — отсутствие священников в приходах, а также огромный разрыв в доходах, как среди священников, так и епископов⁴⁵.

Тесно связанная с государством, особенно — с партией тори, почти непрерывно находившейся у власти на протяжении большей части жизни Бентама, сконцентрированная отнюдь не только на исполнении духовных функций, Церковь Англии была неотъемлемой частью английского «старого порядка», существовавшего вплоть до парламентской реформы 1832 года. Но именно этот «старый порядок» Бентам считал необходимым реформировать самым решительным образом. Отсюда проистекало его пристальное внимание к одной из его важнейших опор, к тому же, по мнению большинства современников, исполнявшей «полезные» функции.

В 1817 г. увидела свет первая работа Бентама, специально посвященная религиозным вопросам — «Не клянись вовсе»⁴⁶. Само название является цитатой из Нагорной проповеди Иисуса Христа: «А Я говорю вам: не клянись вовсе...» (Мф 5:34). Здесь Бентам впервые прибег к приёму, которым неоднократно пользовались протестанты в полемике с католиками, а диссентеры — ещё и с англиканами: противопоставления учения и практики критикуемой церкви Священному Писанию с целью доказательства их несоответствия

⁴² Mathieson W. English Church Reform, 1815–1840. L., 1923. P. 24.

⁴³ Gash N. The Crisis of the Anglican Establishment in the Early Nineteenth Century // Kirsche, Staat und Gesellschaft im XIX Jahrhundert = Church, State and Society in the XIX Century. Munchen etc., 1984. P. 32-33.

⁴⁴ Soloway R. A. Op. cit. P. 7.

⁴⁵ См.: Bowen D. The Idea of the Victorian Church. Montreal, 1968. P. 3-15.

⁴⁶ Bentham J. Swear not at all // Bentham J. The Works. Vol. V.

последнему. Но если протестанты и оппоненты англиканства от критики обычно переходили к подробному разъяснению того, какая же именно система *действительно соответствует* Писанию, то у Бентама позитивная аргументация чаще всего строилась без активного использования библейских цитат, приобретая, как будет показано дальше, всё более светский характер. Основные идеи книги «Не клянись вовсе» сводятся к следующему. Во-первых, Бентам противопоставил эти слова Христа существовавшей в Англии и одобрявшейся господствовавшей церковью практике принесения различного рода официальных клятвенных заявлений. По его мнению, религиозные клятвы неприемлемы, так как насилуют совесть человека, дают преимущество людям бесчестным, готовым во имя корыстного интереса принести какую угодно клятву, над честными. Во-вторых, развивая мысль, высказанную ещё во «Введении в основания нравственности...», философ подчеркивал, что тезис о том, что Бог действительно наказывает клятвопреступников, недоказуем, а потому клятва оказывается бесполезной. В-третьих, не принося пользы личности и обществу, религиозные клятвы служат тому, что Бентам в это время начал считать главным препятствием достижению «максимального счастья максимального числа людей» — политическому господству привилегированного меньшинства над большинством.

Рассуждая о том, что британская коронационная присяга содержит обязательство поддерживать «Божественные законы, истинное исповедание Евангелия и протестантскую реформированную религию, установленную законом (англиканство. — М. С.)», Бентам указывал, что такие формулировки дискриминируют подданных короля, не принадлежащих к государственной церкви. По существу, писал он, текст присяги мог бы звучать так: «обязуюсь всеми силами противиться любым нововведениям в области религии и управления, как в Церкви, так и в государстве». Таким образом, королевская присяга является «орудием, служащим как защите протестантизма от католицизма, так и Церкви Англии от реформ и улучшений»⁴⁷. В том, что такие реформы необходимы, Бентам не сомневался, но подробное изложение своего проекта он представил в следующей, несомненно, главной работе, посвященной государственной Церкви — «Исследование Церкви Англии и её катехизиса» (1818). Пожалуй, ни

⁴⁷ Ibid. P. 208.

одна из крупных работ Бентама не читается легко, но этот огромный, более чем 800-страничный труд особенно труден для восприятия. Материал расположен достаточно хаотично, неожиданно появляются вставные сюжеты (например, о таинстве причащения), одни и те же мысли многократно повторяются, полемика с оппонентами затягивается на десятки страниц. Тем не менее, основные выводы сформулированы Бентамом ясно, отчетливо и недвусмысленно.

Труд состоит из двух больших частей. В первой части («Введение») главный рассматриваемый вопрос — о преподавании религии в школах. В период написания работы эта проблема горячо обсуждалась в английском обществе. Система школьного образования находилась ещё в стадии становления, а государство вплоть до 1833 г. практически не оказывало ему непосредственной финансовой поддержки. Однако энтузиасты и филантропы (среди них выделялись квакер Дж. Ланкастер и англиканин Э. Белл) уже в конце XVIII в. развернули бурную деятельность по внедрению новых методов образования и созданию школ. В том, что в них должно иметь место преподавание религии, практически никто не сомневался. Однако, если Ланкастер считал, что образование возможно на основе общехристианских принципов, и изучать следует Библию, а не церковные катехизисы, то Белл настаивал на необходимости конфессионального (конкретно — англиканского) фундамента образования. В итоге в 1811 г. по инициативе англикан было создано Национальное школьное общество, а в 1814 г. — Общество британских и иностранных школ, в работе которого приняли деятельное участие диссентеры. Устав Национального школьного общества предусматривал преподавание катехизиса Церкви Англии и обязательное посещение детьми службы в приходской церкви. В школах, находившихся под патронажем второго общества, преподавание не имело столь ярко выраженной конфессиональной окраски. Между двумя обществами и их приверженцами развернулось острое соперничество, поскольку каждая сторона стремилась заручиться поддержкой государства и сделать свой проект общенациональным⁴⁸. При этом в ходе полемики сторонники англиканского образования часто выдвигали политические аргументы. «Если основная масса английских детей не будет

⁴⁸ Подробнее об этой дискуссии см.: *Hole R. Pulpits, Politics and Public Order in England, 1760–1832. Cambridge, 1989. P. 188–195.*

получать образование на основе принципов государственной церкви, то... представляется невозможным сохранение как её, так и существующей системы управления» — заявлял, например, лорд Кенион⁴⁹.

Бентам в принципе соглашался с подобным тезисом, однако, в отличие от лорда Кениона, профессора Г. Марша, поэта и публициста Р. Саути и других поборников обязательного изучения англиканского катехизиса в школах, не считал разрушение Церкви Англии и действовавшей системы управления злом. Ни в коем случае не призывая к революции, Бентам отмечал, что Церковь Англии и государство стремятся к обеспечению своего «зловещего интереса», противоречащего общему благу. Во имя «неизменных» принципов Церкви (Бентаму считает их эфемерными) одна часть общества (те, кто не желает изучать катехизис) лишается образования, а другая подпадает под её влияние⁵⁰. Мыслитель бросает Национальному школьному обществу упрек в «антихристианской исключительности», желании уберечь существующие в Церкви Англии «злоупотребления», стремлении распространять не «религию Иисуса», а нечто мало напоминающее её⁵¹. Здесь Бентам ещё не акцентировал внимание на бесполезности религии как таковой, стремясь, прежде всего, противопоставить «религию Иисуса» англиканству. Следуя по пути, намеченному уже в «Не клянись вовсе», Бентам провел сравнительный анализ Библии и англиканского катехизиса. Обнаружив в последнем лишь незначительное число цитат из Священного Писания, мыслитель пришел к выводу о желании Церкви Англии «удалить Библию, насколько это возможно, из поля зрения»⁵².

Предлагаемая альтернатива «исключительности» в деле религиозного образования сформулирована Бентамом уже во второй части трактата, где предлагается сохранить религиозное образование, но сделать его соответствующим истинно христианским принципам, поскольку целью Бога было спасение всего человечества через Христа⁵³. Он рекомендует отказаться от практики назначения учителями

⁴⁹ Цит. по: *Best G. F. A. Temporal Pillars. Queen Anne's Bounty, the Ecclesiastical Comissioners, and the Church of England.* Cambridge, 1968. P. 156.

⁵⁰ *Bentham J. Church of Englandism... Part I. Introduction.* P. 52.

⁵¹ *Ibid.* P. 66-68.

⁵² *Ibid.* P. 25.

⁵³ *Bentham J. Church of Englandism... Part II. Catechism Examined.* P. 678.

преимущественно англикан, подчеркивая, что из образовательного процесса ни в коем случае не должны быть исключены дети иудеев, диссентеров и неверующих. С этой целью, с одной стороны, для религиозных инструкций должны использоваться только сюжеты, взятые из «биографий» Иисуса (т. е. Евангелий), а с другой — никто не должен быть принужден верить во что-либо, противоречащее вере родителей. Пусть дети иудеев, если их родители того хотят, получают религиозное образование дома. Малейшие попытки отвратить их от иудаизма в школе недопустимы, а навязывание какого-либо верования детям помимо их воли способно выработать лишь привычку ко лжи. Поэтому следует постоянно подчеркивать, что религиозные инструкции затрагивают не «личную веру», а являются лишь выражением точки зрения Церкви Англии и государства⁵⁴. Здесь Бентам, как нам представляется, близко подошел к идее преподавания не столько религии, сколько *науки* о ней, точнее — о христианстве.

Во второй части («Исследование катехизиса») Бентам периодически возвращается к вопросам религиозного образования, но в центре внимания оказываются не они, и даже не разбор англиканского катехизиса, а общие проблемы реформирования Церкви Англии. Бентам считает, что возможны два пути: «какофаназия — худая смерть, и эвтаназия — благая смерть»⁵⁵. Хотя содержание первого термина он не раскрывает, вероятно, имеется в виду нечто подобное кампании дехристианизации, осуществлявшейся в годы Французской революции. Напротив, выбор в пользу эвтаназии позволил бы «причинить наименьшее беспокойство существующим привычкам... и предубеждениям»⁵⁶. Эвтаназия означает «отсутствие судорог и конвульсий: это смерть, которую не почувствует ни один человек — смерть, в результате которой всем будет лучше и едва ли кому-нибудь хуже»⁵⁷. Главная цель, во имя которой следует осуществить эвтаназию Церкви Англии, формулируется так: «поставить дело религиозного обучения и осуществление богослужения в Англии на основу, одновременно полезную для благочестия, морали и экономики»⁵⁸. Таким образом, внешне сохраняя приверженность тезису о

⁵⁴ Ibid. P. 182-185.

⁵⁵ Ibid. P. 196.

⁵⁶ Ibid. P. 385.

⁵⁷ Ibid. P. 397.

⁵⁸ Ibid. P. 385.

полезности религии, философ стремится показать *бесполезность* конкретного религиозного института — Англиканской Церкви. На протяжении всей работы она противопоставляется негосударственным английским церквам и даже «установленной» Церкви Шотландии. Бентам выносит государственной церкви беспощадный приговор: «религия Церкви Англии не является религией Иисуса»⁵⁹.

Бентам выделяет четыре вида «пороков» Церкви Англии: доктринальные, богослужebные, связанные с оплатой, дисциплинарные⁶⁰. К первым он относит наличие Символов веры, катехизисов, «переполненных практически бесполезными догматами, касающимися вопросов, многие из которых находятся за пределами сферы человеческого разума, но принуждение признавать их приводит к возможным заблуждениям и безусловной неискренности, с целью отвратить людей от свободного выражения собственных суждений»⁶¹. Богослужebные «пороки» — формы поклонения Богу, установленные церковью, абсентеизм священников, их невнимание к нуждам бедных. «Пороки», связанные с оплатой, состоят прежде всего в том, что доход духовному лицу приносит не совершаемое им богослужение, а занимаемое им место в церковной иерархии. Отсюда — и последний вид «пороков». Бентам утверждает, что епископы, «презрев Иисуса», установили «коррупцированный деспотизм», превратив заботу о спасении душ в синекуры, особенно многочисленные при кафедральных соборах. Система же взимания платежей за крещение, бракосочетание, похороны приводит к фактическому исключению бедных, не способных внести необходимую сумму⁶².

Первые два «порока» и частично третий (фиксированные формы богослужения) англикане никогда не признали бы таковыми. Зато о «пороках» Церкви Англии, включенных Бентамом в третью (отсутствие священников в приходах, забвение бедных) и полностью — в четвертую группу, современники были прекрасно осведомлены. Об абсентеизме духовенства, колоссальном разрыве в доходах богатых и относительно бедных духовных лиц не раз и писали, и говорили, в т. ч. в Парламенте. Необходимость хотя бы некоторых церковных реформ осознавалась практически всеми, хотя пик публикаций

⁵⁹ Ibid. P. XXXV.

⁶⁰ *Benham J. Church of Englandism... Part II. P. 368-384.*

⁶¹ Ibid. P. 370.

⁶² Ibid. P. 370-377.

придётся на более позднее время: конец 1820-х – начало 1830-х гг.⁶³.

Однако лишь в наиболее радикальных памфлетах, например, «Письме архиепископу Йоркскому» Р. Беверли (1831) прямо ставился вопрос об отделении Церкви Англии от государства⁶⁴. Во второй половине 1810-х — начале 1820-х гг. дело, как правило, ограничивалось критикой корыстолюбивого духовенства и церковной десятины, при этом «установленный» статус Церкви сомнению не подвергался. Бентам же ставит вопрос предельно остро: «система Церкви Англии созрела для ликвидации»⁶⁵. Он выстраивает следующий ряд: богослужение «никуда не годное», плата за него «чрезмерна», а дисциплина неэффективна⁶⁶. Церковь и духовенство, интересуют прежде всего личные доходы и материальное благополучие⁶⁷, христианство сейчас — только «орудие, используемое с целью коррупции, во имя укрепления Варбертоновского союза церкви и государства»⁶⁸. Сам этот союз навязан стране «немногими находящимися у власти» и является «двойным игом» и основой деспотизма⁶⁹.

В то же время Бентам не считал возможным простое расторжение этого союза и предоставление Церкви Англии самой себе, что означало бы сохранение её догматики, духовенства и богослужebной практики в прежнем виде, но без государственной поддержки. Он настаивает на необходимости её постепенного преобразования. Отрицательно относясь к англиканскому вероучению, критикуя Апостольский символ веры и особенно догматы о существовании Святого Духа и Святой Апостольской Церкви⁷⁰, посвящая почти тридцать страниц анализу таинства причащения, которое в итоге объявляется ложным⁷¹, Бентам, тем не менее, предлагает правительству, осуществляющему реформы, не вносить перемен в учение Церкви Англии делает, таким образом, уступку первому, доктринальному «пороку». Здесь мыслитель предлагает отменить лишь требование официаль-

⁶³ Подробнее об этом см.: *Best G. F. A. Op. cit.* P. 278-291.

⁶⁴ *Beverley R. A Letter to the Archbishop of York. L., 1831.*

⁶⁵ *Bentham J. Church of Englandism... Part II.* P. 198-199.

⁶⁶ *Ibid.* P. 199.

⁶⁷ *Ibid.* P. 396-397.

⁶⁸ *Bentham J. Church of Englandism... Part I.* P. 99.

⁶⁹ *Ibid. Part II.* P. 451-452, 246-247.

⁷⁰ *Ibid.* P. 15-24.

⁷¹ *Ibid.* P. 154-180.

ного признания каких-либо Символов веры. Относительно второго, богослужебного «порока» он заявляет: «пусть все установившиеся традиции сохраняются настолько, насколько они согласуются с общим духом реформ»⁷². Подобная оговорка означает, что на самом деле ликвидировать данный «порок» Бентам предполагал с помощью достаточно решительных мер. Наконец, финансовое положение, дисциплину и порядок управления церковью (третий и четвертый «пороки»), по его мнению, следует преодолеть кардинально.

Бентам выстраивает программу постепенного превращения церкви в институт, существующий почти исключительно на добровольные пожертвования тех, кто желает к нему принадлежать. Идеальна для него ситуация, при которой «с совершенной простотой и не менее совершенной эффективностью внутренний порядок поддерживается самими мирянами, с помощью осуществления ими взносов на покрытие расходов»⁷³. Бентам предлагает перевести приходских священников и их заместителей на заработную плату. После их смерти или прекращения исполнения обязанностей это место занимает приходской клерк, который будет избираться всей паствой и ею же оплачиваться⁷⁴. Вообще доход духовное лицо должно получать лишь за свою *работу*, а не за занимаемую должность. Всё, что превышает плату за совершение богослужений, следует изъять и направить на удовлетворение «реальных государственных нужд»⁷⁵. Кроме того, такой избираемый паствой священник должен хорошо знать «пасторскую статистику». Под этим подразумевается постоянное общение священника с прихожанами, знание условий их жизни, регулярное посещение жилищ. Естественно, это возможно лишь в случае постоянного нахождения священника в приходе. Но поскольку труд священника оплачивается прихожанами, одна из главных проблем — абсентеизм духовенства — исчезает автоматически⁷⁶.

Действующие священники и епископы неоднократно характеризуются Бентамом как «беспользные» фигуры⁷⁷. Не случайно Бентам неоднократно высказывал мысль о способности «приходского

⁷² Ibid. P. 386.

⁷³ Ibid. P. 290.

⁷⁴ Ibid. P. 387-388.

⁷⁵ Ibid. P. 386.

⁷⁶ Ibid. P. 216-219.

⁷⁷ Ibid. P. 197, 293.

мальчика» эффективно осуществлять богослужение⁷⁸. Само оно, как можно понять, должно заключаться преимущественно в чтении Священного Писания. Бентам указывает, что поскольку умение читать можно приобрести и не отличаясь особыми талантами, заработная плата священника не должна быть велика⁷⁹.

В случае кончины или прекращения исполнения своих функций по иным причинам архиепископом или епископом на его место назначается архидьякон, именуемый вице-епископом, но места в Палате лордов он уже не получает. Земли и прочее имущество епархии и кафедральных соборов продаются, а вырученные деньги поступают в специально созданный Фонд церковных реформ, из которого и будет выплачиваться зарплата вице-епископам. После того как место вице-епископа оказывается вакантным, корона назначает преемника. Бентам не уточняет, сколь долгая жизнь уготована институту вице-епископов, но замечает, что по мере ухода из жизни приходских священников епархии могут быть объединены⁸⁰. Постепенной ликвидации через финансовую компенсацию тем, кто получал её, подлежат десятина и право патронажа⁸¹. Эти меры приведут к тому, что «весь церковный доход Англии, за исключением сравнительно незначительной части, может быть направлен на сокращение нестерпимой ноши, под тяжестью которой страдает нация»⁸². Новую систему, после упразднения «бесполезных» церковных функционеров, будут отличать «эффективность, простота и экономия»⁸³.

Может возникнуть закономерный вопрос: почему Бентам уделял такое большое внимание финансовому положению Церкви Англии? Ведь духовенство не находилось непосредственно на содержании государства, а церковь лишь периодически получала денежные гранты, например, на сооружение храмов. Здесь следует иметь в виду, что философ, как и многие его современники, особенно из радикального лагеря, считал церковную собственность общественной, хотя и переданной государством в трастовое управление отдельным

⁷⁸ Ibid. P. 207-209, 387.

⁷⁹ Ibid. P. 241.

⁸⁰ Ibid. P. 388-389.

⁸¹ Ibid. P. 390-392.

⁸² Ibid. P. 198.

⁸³ Ibid. P. 386.

церковным структурам. Отсюда следовал вывод о возможности направления этой собственности на «полезные» нужды, при одновременном прекращении траты средств, которыми располагает нация, на поддержание «бесполезных» духовных лиц и институтов. Бентам в одном из писем (1822) указывал, что принцип пользы он применяет не для того, чтобы просто дать отчёт в существующем, но с целью «показать то, что должно быть»⁸⁴. В сочетании с одержимостью идеей строгой экономии (в «Конституционном кодексе» Бентам предлагал отдавать предпочтение должностным лицам, согласным служить за меньшее жалование⁸⁵) это объясняет столь максималистский подход Бентама к реформированию Церкви Англии.

Для опубликования такого произведения, как «Исследование Церкви Англии и её катехизиса» в 1818 г., да ещё под собственным именем, требовалось определённое мужество. В английском обществе XVIII–XIX вв., при постоянно расширявшейся веротерпимости, взгляды, критические по отношению к религии как таковой, не пользовались значительной популярностью. На это обстоятельство ещё в начале XX в. обратил внимание известный французский исследователь Э. Галеви, указавший на существование в Англии системы «религиозной анархии», в рамках которой два могущественных понятия — революция и реакция — утрачивали своё значение, поскольку, с одной стороны, идея христианства не отождествлялась исключительно с государственной церковью, а с другой — выступление народа против злоупотреблений светской власти не означало отрицания необходимости какой-либо духовной дисциплины». Такая ситуация обусловила характерную особенность английской политической жизни: склонность к компромиссам и терпимости, и как следствие — стабильность государственных институтов⁸⁶. Но отсюда вытекало и неприязненное отношение respectable общественного мнения к «крайним» взглядам. Особенно ярко эта тенденция проявилась в конце 1810-х — начале 1820-х гг., когда массовое движение за всеобщее избирательное право воспринималось как продолжение Французской революции, одним из главных проявлений которой считалось «безбожие». Достаточно вспомнить о бурной ре-

⁸⁴ Цит. по: *Покровский П. А.* Указ. соч. С. 305.

⁸⁵ Там же. С. 508.

⁸⁶ *Halevy E.* *The Liberal Awakening, 1815–1830.* L., 1949. P. V–VIII.

акции на публикацию в 1821 г. мистерии Дж. Г. Байрона «Каин», являвшейся, по мнению большинства английских критиков, «богохульной»⁸⁷. Показательно, что многие лидеры демократического движения («оратор» Г. Хант, Т. Вулер), критикуя Церковь Англии, не забывали упомянуть и о решительном неприятии атеизма⁸⁸.

В 1819 г. торийское правительство лорда Ливерпуля приняло ряд мер для борьбы с демократическим движением. Один из проведенных через парламент «Шести актов» (современники дали им ироническое наименование «Шесть актов для затыкания рта») предусматривал арест за распространение «мятежной» литературы, к которой можно было отнести и «богохульную». Существовал и принятый ещё в 1697 г. «Акт об эффективном подавлении богохульства и нечестия», предполагавший наказания за пропаганду взглядов, содержащих отрицание веры в Троицу, истинности христианства, божественное происхождение Священного Писания. В итоге в 1819 г. за публикацию произведений Т. Пейна и иных «богохульных» текстов к тюремному заключению был приговорен публицист и издатель журнала «Республиканец» (The Republican) Р. Карлейль.

Но, несмотря на то, что конец 1810-х гг. был явно не лучшим временем для публикации трактата Бентама, мыслитель не подвергся каким-либо репрессиям. Дж. Кримминс полагает этот факт удивительным и высказывает предположение о нежелании потенциальных инициаторов судебного процесса вчитываться в громоздкий 800-страничный труд⁸⁹. Конечно, это суждение невозможно как подтвердить, так и опровергнуть, но следует заметить, что в отличие от Карлейля, практически не скрывавшего своих атеистических убеждений, Бентам принял меры предосторожности. Он всегда избегал пользоваться понятием «атеизм», в «Исследовании Церкви Англии и её катехизиса» постоянно апеллировал к «религии Иисуса»⁹⁰, делал акцент на своём несогласии именно с англиканским пониманием некоторых христианских догматов, периодически, как это делалось во многих сочинениях, вышедших из-под пера диссентеров, упрекал

⁸⁷ Подробнее см.: Стецкевич М. С. Свободомыслие Дж. Г. Байрона // Музеи в атеистической пропаганде. Л., 1985. С. 68-69.

⁸⁸ Черняк Е. Б. Демократическое движение в Англии, 1816–1820. М., 1957. С. 151-152.

⁸⁹ Crimmins J. E. Jeremy Bentham on the Utility of Religion... P. 246.

⁹⁰ См.: Bentham J. Church of Englandism... Part I. P. 87; Part II. P. 130.

Церковь Англии в «папизме»⁹¹, а в одном случае заметил: «если (богохульство) означает... неуважение к Всевышнему, то такое богохульство невозможно обнаружить ни во мне... ни в любом другом человеке, если он не является абсолютно сумасшедшим»⁹².

Такая стилизация под обычный трактат, посвященный «церковной реформе», содержащий критику несовершенства современного механизма функционирования англиканской «машины», возможно, была направлена на то, чтобы ввести в заблуждение невнимательного читателя. Перед теми же, кто взял на себя труд внимательно вчитаться в текст «Исследования Церкви Англии и её катехизиса», открывалась картина её решительного, хотя и постепенного, отделения от государства, обозначенная мыслителем как «эвтаназия». В отличие от У. Пейли, Э. Бёрка, большинства своих современников-политиков и публицистов, готовых рассуждать о том, какие именно реформы способны сделать Церковь Англии *более полезной* или вообще сохранить её, Бентам вынес вердикт: *бесполезна*, а значит — в настоящем виде подлежит устранению, хотя и ненасильственному.

В 1820-е гг. Бентам от критики Церкви Англии перешел к анализу влияния религии на общественное развитие. В 1822 г. увидела свет его работа «Анализ влияния естественной религии на мирское счастье человечества», а год спустя — «Не Павел, но Иисус». Поскольку здесь объектом рассуждений являлось уже не англиканство, а христианство в целом, Бентам решил проявить ещё большую осторожность, чем раньше, и издал свои труды под псевдонимами: в первом случае — Филипп Бошан, а во втором — Гамалиил Смит.

В «Анализе» Бентам вновь прибег к приёму противопоставления. На этот раз речь идёт о «естественной религии» и «религиях откровения». Хотя предметом критики была лишь первая, фактически всё, что сказано Бентамом о «естественной религии» может быть применено и к «религиям откровения»⁹³. Сущностью «естественной религии» Бентам объявил веру в существование всемогущего Бога, о котором, однако, исходя из нашего опыта, невозможно сказать что-либо определённое, в том числе и устанавливает ли он награды и наказания людям после их смерти. Утверждения же об обязательном

⁹¹ См. например: Ibid. Part II. P. 122-123, 221.

⁹² Ibid. Part II. P. 225.

⁹³ Stephen L. The English Utilitarians. Vol. 2. P. 338-361.

загробном воздаянии превращают Бога в тирана, порождающего страх⁹⁴. Люди боятся санкций Бога, и это не приносит им счастья, но и не предотвращает преступлений⁹⁵. Объявив «естественную религию» приносящей в большей степени вред, чем пользу⁹⁶, Бентам не забыл упомянуть и о «жрецах», поддерживающих предрассудки и стремящихся к обеспечению собственных «зловещих интересов»⁹⁷.

В книге «Не Павел, но Иисус» Бентам вновь в значительной степени формально, противопоставляет Христу апостола Павла, которого упрекает в намерении стать «президентом христианства»⁹⁸. Он настойчиво подчеркивает, что нет никаких надежных свидетельств, подтверждающих получение апостолом Павлом откровения, так и совершения им чудес⁹⁹. Естественно, применив те же методы анализа, сомнению можно подвергнуть и некоторые чудеса, совершенные Иисусом, хотя напрямую Бентам такого вывода не делает.

В последние годы жизни Бентама происходит ряд важных событий. Отмена «Актов о проверке и корпорациях» (1828), а затем и эмансипация католиков (1829) означала, что отныне диссентеры и католики — религиозные меньшинства, в необходимости уравнивания прав которых с англиканами мыслитель никогда не сомневался, хотя и не публиковал специальных трудов в их защиту, получили возможность избираться в Парламент на общих основаниях. В 1832 г. после длительной борьбы был принят акт о парламентской реформе. Он был подписан королем Вильгельмом IV на следующий день после смерти философа, последовавшей 6 июня 1832 г. Акт о реформе предусматривал лишь некоторое расширение избирательного права и ликвидацию наиболее вопиющих несовершенств прежней избирательной системы. Тем не менее, первую парламентскую реформу можно было рассматривать и как шаг в сторону введения всеобщего избирательного права, являвшегося мечтой Бентама¹⁰⁰.

⁹⁴ *Beauchamp P. (Bentham J.) An Analysis of the Influence of the Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind. L., 1822. P. 7-17.*

⁹⁵ *Ibid. P. 44-50.*

⁹⁶ *Ibid. P. 86, 89, 124-136.*

⁹⁷ *Ibid. P. 136-150.*

⁹⁸ *Smith G. (Bentham J.) Not Paul but Jesus. L., 1823. P. 73, 124, 369.*

⁹⁹ *Ibid. P. 66.*

¹⁰⁰ Об этих событиях см.: *Соловьёва Т. С. Религиозная политика либеральных тори в Англии (20-е гг. XIX века). М., 2000; Стецкевич М. С. «Конституци-*

Таким образом, мыслитель мог убедиться в том, что развитие британского законодательства идёт если не прямо по его рецептам, то, во всяком случае, в желательном направлении.

Существует мнение, что в конце 1820-х — начале 1830-х гг. философ занялся вопросами кодификации права и «отошел... от антицерковной борьбы»¹⁰¹. Оно представляется не вполне точным. Впервые, Бентам в 1831 г. планировал новый проект церковной реформы, но так и не успел ничего написать по этому поводу¹⁰². В том же году значительная часть «Исследования Церкви Англии и её катехизиса» была переиздана¹⁰³. Во-вторых, в объемистом трактате, получившем название «Конституционный кодекс», над которым Бентам напряженно работал в последние годы жизни, сформулирован ряд положений, являющихся определенным итогом рассуждений философа по поводу существования такого института, как государственная Церковь Англии. Одна из глав носит следующее название: «Отсутствие государственной религии»¹⁰⁴.

«Любое мнение по поводу религии согласно этому кодексу является неподсудным... он оставляет возможность для каждого индивида решать в каждом случае, какое религиозное суждение истинно», — отмечает Бентам, подчеркивая, что всё это в полной мере распространяется и на атеизм. Здесь нет, в отличие от «Основных начал уголовного кодекса» и «Введения в основания нравственности и законодательства», какого-либо упоминания о полезности религиозной санкции. Наоборот, мыслитель пишет: «установление того, что именуется религией» (курсив мой. — М. С.) приводит только к «неискренности» и производным от неё порокам и преступлениям¹⁰⁵.

Являются ли эти и им подобные суждения философа свидетельством его постепенного перехода к атеизму? Дж. Кримминс придерживается именно такой точки зрения¹⁰⁶, но нам она представляется

онная революция» в Англии в 1828–1832 гг. // Политика и культура стран Европы и Америки. Часть 1. Йошкар-Ола, 1994; *Айзенштат М. П.* Британский Парламент и общество в 30-40 гг. XIX в. М., 1997. С. 10-35.

¹⁰¹ *Музай Е. Д.* Указ. соч. С. 46.

¹⁰² *Crimmins J. E.* Jeremy Bentham on the Utility of Religion... P. 46.

¹⁰³ *The Book of Church Reform, Containing the Most Essential Part of Mr. Bentham's Church of Englandism Examined, edited by One of his Disciples.* L., 1831.

¹⁰⁴ *Bentham J.* The Works. Vol. IX. P. 92.

¹⁰⁵ *Ibid.* P. 453.

¹⁰⁶ *Crimmins J. E.* Jeremy Bentham on the Utility of Religion... P. 358-359.

чересчур радикальной. Конечно, контраст между признанием Бентамом неприятных ощущений, испытываемых при произнесении слова «атеизм», заявлением о том, что «отсутствие религии... обнаружилось ...в самых отвратительных формах нелепости, безнравственности и преследования», присутствующими в одной из ранних работ философа¹⁰⁷, и декларациями о допустимости атеизма, как и фактической бесполезности религии в поздних трудах, очевиден. Но из этого, на наш взгляд, не следует, что Бентама можно назвать атеистом, поскольку идея существования Бога не подвергалась им сомнению не только в молодости, но и в преклонные годы. Более справедливыми представляются оценка взглядов философа как деистических (Е. Д. Мизай) и констатация его стремления приблизить религию к «здоровой нравственности и здоровой политике» (М. М. Шахнович)¹⁰⁸. Однако деизм не помешал Бентаму всё более критично относиться к существующим формам религиозности, склоняясь к выводу об их *бесполезности*.

В предсмертном завещании Бентам отметил, что его тело может быть похоронено в соответствии с ритуалом как Церкви Англии, так и какой-либо другой, специально подчеркнув недопустимость траты суммы, превышающей 40 шиллингов. Но в качестве более желательного он обозначил вариант передачи своих останков для проведения анатомических исследований. В этом случае голова и скелет должны быть отделены, сохранены и выставлены на всеобщее обозрение в качестве автообраза (Auto-Icon)¹⁰⁹. В работе с одноимённым названием, написанной незадолго до смерти и фактически оставшейся неизданной, Бентам пытается дать ответ на вопрос: какую пользу могут принести тела мёртвых живым?

Он рисует грандиозную картину публичного выставления автообразов наиболее известных людей во Дворцах Чести и Бесчестья, куда они будут попадать в соответствии с волей народа (при этом, если последующие поколения вынесут иной вердикт, чем предшест-

¹⁰⁷ Бентам И. Избранные сочинения. Т. 1. С. 647.

¹⁰⁸ Мизай Е. Д. Указ. соч. С. 48; Шахнович М. М. Указ. соч. С. 277-278.

¹⁰⁹ Crimmins J. E. Introduction // Jeremy's Bentham Auto-Icon and Related Writings. Bristol, 2002 // <http://www.utilitarian.net/bentham/about/2002--.htm> (июнь, 2008). Реализован был последний вариант. Вплоть до настоящего времени автообраз Бентама выставлен на всеобщее обозрение и находится в специальном шкафу в здании Лондонского Университета.

вующие, возможно и перемещение), экспонирования в определённые дни автообразов религиозных деятелей и просто приверженцев различных религий, «бесед» автообразов знаменитых философов, приводимых в действие с помощью механизмов и актёров, на Елисейских полях. По мнению Бентама, знание о жизни этих людей поможет понять, как лучше выстроить собственную¹¹⁰. Однако, подчеркивал философ, никакой религиозной функции автообразы не выполняют: «Религия Иисуса не обладает никаким знанием относительно судьбы умерших. Религия Иисуса относит её к числу индифферентных вещей»¹¹¹. Вновь, таким образом, вернувшись к высказанной ещё в юности идее о неопределённости загробного воздаяния вследствие невозможности его опытной проверки, повторённой в «Анализе влияния естественной религии на мирское счастье человечества», Бентам выносит весьма жесткий вердикт и духовенству, причём речь идёт уже отнюдь не только о Церкви Англии. «Как только вы родились, этот священник овладевает вами, и пока вы платите ему дань, он держит закрытой для вас дорогу, которая ведет к обретению ваших прав, и в обмен на деньги ...заявляет, что он крестил вас, и до тех пор, пока это не будет сделано, заявляет он, вы не обретете спасения...», — резюмирует философ, указывая не просто на бесполезность, но и вредность духовного сословия¹¹².

Какое же влияние оказали антицерковные идеи Бентама и, в частности, его концепция «эвтаназии» Церкви Англии, на современников? Дж. Кримминс считает, что работы философа, посвященные религиозным вопросам, не привлекли к себе особого внимания. В качестве аргумента он приводит факт отсутствия на них рецензий в журналах и газетах¹¹³. На наш взгляд, столь формальный критерий является недостаточным для оценки степени общественного резонанса. Во всяком случае, такая работа как «Исследование Церкви Англии и её катехизиса», несомненно, нашла своих читателей. Достаточно сказать, что радикальный журналист Дж. Вейд (он был прекрасен знаком с Бентамом и на его деньги в 1818–1819 гг. издавал журнал «Горгона») в своих многочисленных изданиях «Черной кни-

¹¹⁰ Подробнее см.: *Crimmins J. E. Secular Utilitarianism...* P. 301-302.

¹¹¹ <http://www.utilitarian.net/bentham/about/2002--.htm> (июнь, 2008).

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Crimmins J. E. Jeremy Bentham on the Utility of Religion...* P. 34.

ги», посвящённой анализу английского «старого порядка» и разошедшейся тиражом более 50 тысяч экземпляров¹¹⁴, критиковал Церковь Англии в значительной степени с утилитаристских позиций. Он даже употреблял бентамовское пренебрежительное написание понятия «Церковь Англии» — «Church of Englandism»¹¹⁵. Вейд порицал духовенство за «антихристианское поведение», поддержку аристократии, препятствование развитию образования, забвение благотворительности и инертность в «содействии мерам общей полезности»¹¹⁶. Он указывал, что предлагаемые им реформы, в частности, секуляризация церковной собственности, спасут не менее 7 млн. фунтов стерлингов общественного дохода¹¹⁷. Общая оценка Вейдом положения Церкви Англии: «чудовищный, невероятный Крёз в государстве, с огромными, неописуемыми доходами, несравнимыми с теми, которые можно получить за какую-либо службу в нашей стране»¹¹⁸, вполне согласуется с общим духом рассуждений Бентама.

Радикальный депутат Парламента Дж. Юм, которого Бентам называл «единственным настоящим представителем народа в палате»¹¹⁹, в 1823 г. выступил с инициативой обращения в пользу общества собственности англиканской Церкви Ирландии, осуждая ее использование в качестве орудия государственной власти¹²⁰. В том же году Юм представил петицию диссентерских пасторов, требовавших свободы дискуссий по религиозным вопросам, без риска получить обвинение в «богохульстве»¹²¹. Хотя обе инициативы не были поддержаны Палатой общин, многие ораторы, в частности, известный экономист Д. Рикардо, выступая на стороне Юма, выдвигали аргументы в пользу свободы духовных исканий в рамках христианства, что напоминало рассуждения Бентама о «религии Иисуса».

Вигский журнал «Эдинбургское обозрение» (*The Edinburgh Review*) в дискуссии о религиозном образовании высказывался против изучения англиканского катехизиса и, как и Бентам, считал возмож-

¹¹⁴ Chadwick O. *The Victorian Church*. Vol. 1. L., 1966. P. 33.

¹¹⁵ [Wade J.] *The Extraordinary Black Book*. L., 1831. P. 29.

¹¹⁶ *Ibid.* P. IX, 8.

¹¹⁷ *Ibid.* P. 74.

¹¹⁸ *Ibid.* P. 49.

¹¹⁹ Crimmins J. E. *Jeremy Bentham on the Utility of Religion...* P. 265.

¹²⁰ *The Parliamentary Debates*. New Series. Vol. 8. L., 1823. P. 367-416.

¹²¹ *Ibid.* Vol. 9. L., 1824. P. 1366-1400.

ным основывать его на библейских текстах¹²². Касаясь положения Церкви Англии, журнал повторял бентамовский тезис о «растрате общественных средств» и бросал в адрес духовенства обвинение, выдержанное в утилитаристском духе: «Они (англиканские прелаты. — М. С.) забыли, что духовенство, диоцез и сами епископы существуют только для умножения общественной пользы»¹²³.

Наконец, друг, сподвижник и ученик Бентама Дж. Милль уже после смерти философа написал обширный трактат «Церковь и её реформа» (1835)¹²⁴. Воспроизведя все характерные для Бентама критические оценки Церкви Англии («бесполезные» богослужения, «орудие государства» и др.), Милль сделал акцент на превращении этого государственного института «из инструмента зла в инструмент добра»¹²⁵. Новая государственная церковь должна обойтись «без догм и церемоний». Епископы и духовенство назначаются Министерством общественных инструкций и становятся «служителями добра в высшем смысле этого слова»¹²⁶. Храмы превращаются в центры, где совершается братская «трапеза любви», происходит общение людей, танцы, приобретаются полезные знания благодаря чтению лекций по астрономии, политэкономии и другим наукам. Прямое влияние на зарплату священника оказывает сокращение числа преступлений, нищих в приходе, детей, не получающих образование, и наоборот, увеличение количества читателей библиотек¹²⁷.

Вывод достаточно очевиден. В английском обществе находили отклик многие идеи Бентама относительно реформирования Церкви Англии, и особенно — критические аспекты его сочинений. Однако как его концепция «эвтаназии», так и её отдельные детали (создание института вице-епископов, Фонда церковных реформ, замена священника клерком или «приходским мальчиком»), в силу своей радикальности, поддержки не получили. Очень немногие авторы, преимущественно диссентеры, были готовы принять идею отделения Церкви Англии от государства. Даже радикал Дж. Вейд, утверждая,

¹²² The Edinburgh Review. Vol. 37. P. 460

¹²³ Ibid. P. 447.

¹²⁴ Mill J. The Church, and its Reform // Utilitarianism and Religion / Ed. by J. E. Crimmins. Bristol, 1999. P. 423-457.

¹²⁵ Ibid. P. 438.

¹²⁶ Ibid. P. 451.

¹²⁷ Ibid. P. 452-457.

что он «не сторонник “свободы торговли” в религии», в качестве наилучшего варианта рассматривал «общественное богослужение, находящееся под патронажем государства», но при этом — дешёвое¹²⁸. Дж. Юм в своих парламентских выступлениях предпочитал цитировать не Бентама, а слова Пейли о том, что авторитет «установленной» Церкви основан на её полезности¹²⁹. Только Дж. Милль поддержал все важнейшие положения концепции Бентама, но при этом придал эвтаназии несколько иной смысл. Бентам акцентировал внимание на превращении Церкви Англии в перспективе в негосударственный институт, который или будет соответствовать «религии Иисуса», или постепенно, в силу своей бесполезности, отомрёт. Последняя тенденция, как видно из дальнейших трудов философа, особенно — «Автообраза», начинает казаться ему всё более вероятной. Милль же считал наиболее желательным активное функционирование по-прежнему *государственной*¹³⁰ Церкви Англии в совершенно новом, исключительно утилитарном качестве.

Но, хотя многие конкретные предложения Бентама остались не востребованными, влияние его идей на реформирование британского законодательства в XIX в. общепризнано. Можно согласиться с мнением Дж. Бернса: хотя определяющую роль играли иные силы, нежели утилитаризм, Англия позапрошлого столетия «во многих отношениях эволюционировала к утилитарному государству»¹³¹. Если говорить непосредственно о Церкви Англии, то начатые в 1830–1840-е гг. реформы привели к значительному сокращению абсентеизма, выравниванию доходов духовенства, созданию новых диоцезов и приходов в промышленных районах, ликвидации наиболее вопиющих злоупотреблений. Организационная модернизация Церкви Англии способствовала её более эффективному функционированию. Представления о неизбежности «падения» государственной Церкви, столь характерные для рубежа 1820–1830-х гг., и о прямом ее использовании в качестве «орудия» государства постепенно ушли в прошлое. Изменения коснулись и образовательной сферы. Принятый

¹²⁸ [Wade J.] The Extraordinary Black Book. P. 78-79.

¹²⁹ The Parliamentary Debates. New Series. Vol. 8. P. 415.

¹³⁰ Mill J. The Church, and its Reform. P. 451.

¹³¹ Бернс Дж. Утилитаризм и реформа: социальная мысль и социальные перемены, 1750–1800 гг. М., 1966. С. 29.

в 1870 г. Законодательный Акт о начальном образовании предусматривал неконфессиональный характер обучения в так называемых *board schools*. В реальности в большинстве случаев это привело к чтению «Библии с историческими или географическими объяснениями для детей, без всякого различия вероисповеданий»¹³², то есть именно к тому, что в своё время предлагал Бентам.

И последнее. Бентам никогда не рассматривал Церковь Англии как сообщество, а только как сумму составляющих ее индивидов, поскольку для него все общественные интересы являлись лишь совокупностью частных. Год спустя после смерти мыслителя взяло старт Оксфордское движение в англиканстве, лидеры которого (Дж. Г. Ньюмен, Р. Х. Фруд, Дж. Кибл) категорически не принимали не только тезис о необходимости «максимального счастья максимального числа людей», но и господствовавшие в обществе и в Церкви, представления о желательности достижения большей полезности всех институтов. Уже в первом трактате из числа издававшихся оксфордцами (отсюда другое название движения — трактарианское) Дж. Г. Ньюмен со всей решительностью утверждал, что заблуждением являются представления об образовании, связях, богатстве и иных светских основаниях авторитета духовных лиц, а истиной — апостольская преемственность, сохраняющаяся в Церкви Англии¹³³. Развитие Оксфордского движения привело к постепенному утверждению представлений о Церкви Англии как об учреждении в первую очередь сакральном, а не просто «полезном». Неудивительно, что Бентам и утилитаризм вызывали у лидеров оксфордцев исключительно отрицательные чувства. Ньюмен неоднократно упоминал о них как «злейших врагах христианства»¹³⁴. Таким образом, Бентам и его концепция «эвтаназии» объективно, без всякого желания со стороны мыслителя, стали той крайней точкой, оттолкнувшись от которой (в отрицательном смысле), оксфордцы сумели предложить путь выхода из кризиса, позволивший Церкви Англии продолжить существование в качестве и сообщества, и «установленного» института.

¹³² Модзалевский Л. Н. Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времён. Т. 2. СПб., 2000. С. 308. См. также: Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. СПб., 2005. С. 373-375.

¹³³ Tracts for the Times. Vol. 1. L., 1840. P. 1-3.

¹³⁴ См. например: Letters and Correspondence of J. H. Newman During his Life in the English Church. Ed. by A. Mozley. Vol. 1. L., 1898. P. 179; Vol. 2. P. 138.

В. П. КАЗАКОВ

КОНЦЕПЦИЯ ДЕМОКРАТИИ В ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ АРГЕНТИНЫ

Освобождение от Испании стало отправной точкой длительного процесса национально-государственной организации и складывания аргентинской нации. Молодой стране еще предстояло найти свое место в мире, социальные институты, которые подвели бы под независимость прочное основание. С завершением войны за независимость развернулась острая борьба вокруг путей дальнейшего развития Аргентины. В историографии она получила название борьбы унитариев и федералистов.

Унитарии во главе с первым президентом Аргентины Б. Ривадавией (1826–1827) стремились путем проведения либеральных реформ направить развитие страны по пути ускоренной модернизации. Падение Ривадавии открыло дорогу к торжеству федералистов и установлению консервативной диктатуры Х. М. Росаса (1835–1852). В отличие от либералов-унитариев, стремившихся «европеизировать» Аргентину, Росас и идеолог диктатуры П. де Анхелис выступали за укрепление «традиционных общественных устоев». Они, как и другие латиноамериканские консерваторы, избрали в качестве *национальной* основы ценности испанского наследия. Консерваторы преуменьшали значение Майской революции 1810 г., положившей начало освобождению Аргентины от испанского колониального ига, которая, по их словам, первоначально не была направлена против власти испанской короны, и лишь непонимание этого метрополией привело к провозглашению независимости. Идеи и реформы унитариев осуждались как чуждые иностранные заимствования.

Консервативная идеология не завоевала ведущих позиций в общественной мысли. В борьбе с ней появилось «поколение 1837 года» — первое в истории независимой Аргентины общественно-политическое движение передовой интеллигенции, посвятившее себя борьбе за социальное и духовное обновление страны. Из его рядов вышли видные ученые, литераторы, общественные и политические деятели, подготовившие падение диктатуры Росаса и определившие идейное развитие Аргентины во второй половине

XIX в.: Х. Б. Альберди, В. Ф. Лопес, Б. Митре, Д. Ф. Сармьенто. Вождем «поколения 1837 года» был аргентинский мыслитель, поэт и общественный деятель Эстебан Эчеверрия (1805–1851).

Идея организации страны на демократической основе стала краеугольным камнем его учения, а демократия — главной темой творчества. «Наша исходная точка и наша цель — демократия»¹, — писал Эчеверрия. «Демократия — это то основное единство, которое мы ищем посредством объединения всех прогрессивных учений; она будет тем фокусом, в котором сойдутся все наши усилия и замыслы»². Эчеверрия понимал демократию как принцип социальной организации. Она призвана обеспечить всем и каждому «наиболее широкое и свободное удовлетворение их естественных прав, наиболее широкое и свободное применение их способностей»³. Эчеверрия воспринял идею А. Токвиля о «великой демократической революции», целью которой является установление равенства классов. В представлении Эчеверрии общество разделено на классы. Демократией является «режим, основанный на свободе и равенстве классов». Равенство классов включает личную свободу, свободу гражданскую и свободу политическую⁴.

Вслед за Токвилем Эчеверрию занимала проблема: как в условиях демократии обеспечить свободу, гарантию прав индивида против «тирании большинства». Для него вопрос был не только теоретическим. Провозглашенный Майской революцией неограниченный суверенитет народа — невежественного и неготового к управлению — породил деспотизм, привел к установлению диктатуры. Поэтому Эчеверрия выступал против «принципа всемогущества масс» и постарался очертить границы суверенитета народа. Понятие народного суверенитета имело у него либеральный характер. В духе либерализма он считал, что личное право человека предшествует гражданскому праву, и потому «суверенный народ или большинство не может нарушать эти индивидуальные права»⁵. Суверенитет народа основывается на разуме. Суверенен только коллективный разум,

¹ Эчеверрия Э. Социалистическое учение Майской ассоциации // Прогрессивные мыслители Латинской Америки (XIX – начало XX в.). М., 1965. С. 90.

² Там же. С. 91.

³ Там же. С. 78.

⁴ Там же. С. 77.

⁵ Там же. С. 78.

коллективная воля не суверенна: «Она слепа, капризна, неразумна; воля жаждет, разум исследует, взвешивает и принимает решения». Демократия для Эчеверрии не является «абсолютным деспотизмом ни масс, ни большинства: это режим, основанный на разуме»⁶.

Эчеверрия решительно выступал против всеобщего избирательного права, считая его «нелепостью». Для осуществления суверенитета он выдвигал следующие условия: образовательный ценз, полезная деятельность и личная независимость⁷. Таким образом, на первом этапе своего становления демократическая система должна носить элитарный характер, что объяснялось социально-политическими реалиями Аргентины. Вместе с тем Эчеверрия в полной мере сохранял за массами гражданские права и считал, что общество и представляющее его правительство должно открыть им дорогу к суверенитету, помогая бедным и обездоленным, стремясь поднять класс пролетариев до уровня других классов.

Для Эчеверрии демократия была традицией, принципом и институтом: «Демократия как традиция — это Май, непрерывный прогресс. Демократия как принцип — это братство, равенство и свобода. Демократия как институт, поддерживающий принцип — это голосование и представительство в муниципальном округе, в департаменте, в провинции и в республике»⁸. Анализируя историческое наследие Майской революции, Эчеверрия пришел к выводу, что «Майская революция оставила нам как результат традицию и Догму — суверенитет народа, т. е. Демократию»⁹. Демократия как принцип и институт требуют от общества подготовить народ к демократии посредством образования и пропаганды и разработать наиболее адекватные принципы организации власти на федеральном и муниципальном уровнях.

Демократическая организация страны виделась Эчеверрией в создании «истинной федерации». Для него «истинная федерация» — это федеративная организация провинций и республики: сохранение суверенитета и независимости каждой провинции во всем, что касается ее внутренних дел, и установление центральной власти для ко-

⁶ Там же. С. 79.

⁷ Там же. С. 79-80.

⁸ *Echeverria E. Obras completas*. Buenos Aires, 1951. P. 314.

⁹ *Ibid.* P. 309.

ординации интересов и управления общими делами. Фундаментом такой федерации должна была стать муниципальная система. Концепция местного самоуправления — ключевое звено выдвинутой Эчеверрией программы «организации страны на демократической основе». «Мы хотим, писал Эчеверрия, организации демократии и как необходимой основы для этой организации — создания муниципальной системы в каждой провинции и по всей республике. Только таким образом можно претворить в жизнь идеи Майской революции... Муниципальная система — единственная, которая может обеспечить аргентинцам осуществление идей братства, равенства и мирное развитие страны по пути прогресса»¹⁰. Она должна была стать школой демократии, «где народ научится узнавать свои интересы и права, где приобретет гражданские обычаи, где понемногу научится управлять собой под бдительным оком просвещенных патриотов»¹¹.

Эчеверрия не являлся сторонником революционных методов борьбы за установление демократии. В раздираемой гражданскими войнами стране он призывал «унитаризировать федералистов и федерализировать унитариев», объединить всех патриотов вокруг идей братства, равенства, свободы в единой национальной партии под названием «Майская ассоциация» с ее программным документом — написанной Эчеверрией «Социалистической догмой». Он полагал, что страна не созрела для «материальной революции», которая вместо того чтобы принести свободу, принесла бы реставрацию, анархию или господство новых каудильо¹². Эчеверрия выступал за «моральную революцию», которая подготовит общественное мнение и необходимые условия для устранения тирании и через относительно длительный переходный период приведет к установлению демократии.

В отличие от социально-политических условий экономические предпосылки утверждения демократии не были в центре внимания Эчеверрии. Он практически не касался вопросов земельной собственности, иммиграции, развития промышленности. Все эти вопросы подверглись специальному рассмотрению в работах Хуана Баутисты Альберди (1810–1884), которому Эчеверрия завещал продолжить начатое им. Альберди сыграл выдающуюся роль в разработке кон-

¹⁰ Ibid. P. 273.

¹¹ Ibid. P. 313.

¹² Ibid. P. 157.

цепции окончательной организации Аргентинской республики после падения диктатуры Росаса, став автором проекта принятой в 1853 г. конституции. В своих сочинениях Альберди плодотворно развил идею, впервые выдвинутую Эчеверрией: необходимо осваивать достижения европейской цивилизации, не слепо копируя их, а приспособливая к условиям национальной действительности.

Уже в своей первой работе «Предварительные заметки к изучению права» Альберди поставил проблему демократии. В его представлении она была конечным рубежом, который достигается после долгого просвещения народа: «Демократия является концом, а не началом народов»¹³. Отправной точкой конституционной доктрины Альберди стало десятое символическое слово — «Организация страны на демократической основе» — Социалистической догмы, написанное им совместно с Эчеверрией. Изложенные здесь идеи Альберди развил в своем главном труде «Основы и исходные положения для политической организации Аргентинской республики». Альберди пришел к выводу, что в условиях Аргентины «невозможна ни чистая федерация, ни унитарное государство. Нужна унитарная федерация или федеративное единство», иными словами, «смешанная федерация»¹⁴.

В отличие от Эчеверрии, чьи взгляды приближались к классическому пониманию федерализма, у Альберди речь шла не о союзе равных территорий, которые передают часть своего суверенитета центральному правительству, а о том, *что* федеральная власть предоставляет провинциям. Муниципальная система, права провинций — все элементы демократии должны придти позже. Альберди расходился с Эчеверрией и в понимании путей, ведущих к демократии. Альберди не верил, что воспитание креольского населения приведет к демократии. Комментируя Токвиля, Альберди отмечал: «Английская свобода существует в их обычаях... Североамериканская демократия живет в обычаях североамериканцев... Мексика переняла конституцию Северной Америки и не является свободной, потому что переняла письменную конституцию, а не живую,

¹³ Alberdi J. A. Fragmento preliminar al estudio del derecho. Buenos Aires, 1955. P. 53.

¹⁴ Alberdi J. A. Bases y puntos de partida para la organización política de la Republica Argentina. Buenos Aires, 1989. P. 118, 102.

не их обычаи»¹⁵. По убеждению Альберди, право, как и само общество, порождены обычаями, которые труднее устранить, чем убрать правителей. Отсюда проистекало главное положение всего «цивилизаторского» проекта Альберди: если закон не укоренен в обычаях, он мертворожден.

Но как заменить вредные привычки старой культуры новыми обычаями современной цивилизации? Необходимо было, согласно Альберди, трансплантировать Европу в Аргентину, переместить сюда европейское население, которое принесет с собой новые обычаи и культуру. Другими словами, установить уже сложившуюся цивилизацию. Этой цели должны были служить конституции. Констатируя, что конституционное право Южной Америки противоречит интересам материального прогресса, от которого зависит ее будущее, Альберди призвал пересмотреть его в соответствии с новыми потребностями: «Если раньше мы провозглашали идеалы независимости, свободу вероисповедания и т. д., то сейчас мы должны декларировать свободу иммиграции, торговли, железных дорог, развивающейся промышленности, но не взамен прежних высоких идеалов, а только в качестве необходимых и серьезных мер во имя того, чтобы идеалы эти перестали быть словами и превратились бы в действительность. Сегодня нам необходимо иметь солидное население, железные дороги, судоходные реки ради того, чтобы наши страны стали богатыми и сильными»¹⁶. Конституция задумывалась Альберди как программа заселения Аргентины европейскими иммигрантами и развития ее производительных сил на основе привлечения в страну иностранного капитала: «В соответствии с этим заселение Аргентинской республики, в настоящее время пустынной и одинокой, должно стать великой и первоочередной целью ее конституции на много лет. Эта Америка нуждается в капиталах так же, как в населении. Иммигрант без денег словно солдат без оружия. Сделайте так, чтобы иммигрировали песо в эти страны будущего богатства и настоящей бедности... Так что в особенности экономической является цель конституционной политики и правительства в Америке. Таким образом, в Америке управлять значит заселять»¹⁷.

¹⁵ Цит. по: *Botana N. R.* La tradición republicana. Buenos Aires, 1984. P. 299.

¹⁶ *Alberdi J. B.* Bases... P. 36.

¹⁷ *Ibid.* P. 82, 64, 163.

Для Альберди беды южноамериканских стран проистекали из их стремления перейти сразу, непосредственно от абсолютной монархии к «настоящей» республике. Альберди полагал, что между ними должен быть промежуточный этап — республика «возможная»: «Республика не может иметь другой формы, когда следует за монархией, нужно, следовательно, чтобы новый режим содержал кое-что от старого»¹⁸. Республика «возможная» должна была покончить с анархией и существовать до тех пор, пока гражданские свободы не вызовут появление новых обычаев и привычек, которые позволили бы перейти к республике «действительной». Предложенное Альберди решение воплотилось в конституции 1853 года, учредившей сильную исполнительную власть в лице президента. Альберди не скупился на похвалу следующему высказыванию С. Боливара: «Новые государства Америки, прежде испанской, нуждаются в королях под именем президентов»¹⁹. Для Альберди это не было отрицанием демократических принципов, а являлось неизбежным компромиссом со старым порядком. Разрыв с ним, создание «действительной» республики должны наступить позднее, когда новое население, промышленность и богатство покончат со старой культурой. На весь переходный период учреждалась республика «возможная». Ее задачей было создание гражданского общества, из которого в будущем появится республика «действительная».

Концепция Альберди была не единственной, претендовавшей на объяснение прошлого и намечавшей пути на будущее. Со своим проектом национального строительства выступил другой выдающийся аргентинский мыслитель Доминго Фаустино Сармьенто (1811–1888), который внес неоценимый вклад в формирование национальной культуры и наряду с Эчеверрией и Альберди стал основоположником аргентинской социологии.

Сармьенто приветствовал конституцию 1853 года и ее создателя Альберди. Вместе с тем он выразил несогласие с рядом положений концепции Альберди и выдвинул собственный вариант развития страны. В отличие от Альберди Сармьенто не допускал компромисса со старым порядком. Для него варварство носило, прежде всего, социальный характер: безлюдная пастушеская деревня, одиночество,

¹⁸ Ibid. P. 43.

¹⁹ Ibidem.

неграмотность. Он проецировал варварство на политический порядок: сопротивление власти, отрицание закона. Для Альберди символом цивилизации был порядок, неукоснительное соблюдение принципа власти. А все, что этому мешало, являлось варварством. У Сармьенто республика создает гражданина, который формирует общество. У Альберди, наоборот: пока трансплантация европейской цивилизации не приведет к социальным изменениям, нужно опираться на традиционные социальные силы. Сармьенто считал достаточным при активном участии правительства перенести в Аргентину материальную часть цивилизации. Иммигрант должен быстро натурализоваться, и старая Аргентина исчезнет.

В понимании Сармьенто республика «возможная» Альберди означала аристократическую власть, являлась реакционной идеей. Сармьенто указывал, что монархизация исполнительной власти будет иметь непредсказуемые для страны последствия, ее концентрация в руках федерального правительства сделает призрачными права провинций. Отсутствие сдержек и противовесов, гарантий прав меньшинства приведут к образованию провинциальных олигархий. Разрушению федеральной системы будет способствовать также конституционная фигура губернатора как агента федерального правительства. Верховенство провинций над местными органами, а национального правительства над провинциальными он не без оснований рассматривал как наихудшее из зол²⁰.

Сармьенто предлагал перенести в Аргентину конституционную модель США. Он — сторонник реальной федерации. Сармьенто выступал за такое федеральное правительство, в котором принимала бы участие каждая провинция, и таким образом, путем взаимного контроля, гарантировалась свобода. Без политических свобод в провинциях федеральная система не располагала бы «резервами свободы», чтобы противостоять национальному правительству. Но чтобы в провинциях восторжествовала демократия, необходима коренная реорганизация провинциальных легислатур, превращение их через свободные выборы в центры народного представительства²¹. По примеру США необходимо учредить трехуровневую систему власти: муниципалитеты, провинциальные легислатуры и националь-

²⁰ *Sarmiento D. F. Obras completas. T. VIII. Buenos Aires, 1895. P. 162, 199.*

²¹ *Ibid. P. 103.*

ный конгресс. Каждый из этих органов имел бы разную власть и функции. Законодательные органы становились «муниципалитетом муниципалитетов», конгресс — представителем населения каждой провинции²². Сармьенто выступал против разграничения гражданских и политических прав. Для Альберди это основополагающая идея, наиболее эффективная форма для решения проблемы установления политических свобод, надежная преграда на пути «неограниченной демократии». Такой путь не устраивал Сармьенто. Вместо трансплантации гражданского общества он предлагал перенести политическую систему — конституция и законы должны немедленно превратить иммигранта в гражданина, обязать принять его гражданство, как в США: «Различие между аргентинцами и иммигрантами должно быть устранено. Не должно быть двух наций, а одна Аргентинская нация; двух прав, а одно общее право. Иностранцы, говорит сеньор Альберди, пользуются гражданскими правами... Зачем проводить различие?»²³. Согласно Сармьенто, неучастие в политической жизни формирует у иммигранта эгоизм, превращает его лишь в агента материального благополучия, исключая из демократического процесса, тогда как он должен быть «элементом порядка и свободы, стеной против варварства»²⁴.

Центральную роль в демократическом преобразовании страны Сармьенто отводил всеобщему просвещению народа. В нем он видел ключ к решению всех стоящих перед страной проблем. Народное образование — отправной пункт для создания республики. Цель образовательной системы — формирование граждан. Для этого образование должно стать доступным для всех, его необходимо распространить на все классы общества. В отсутствие образования Сармьенто усматривал причины классовых различий: «У нас общество разделено на богатую аристократию, у которой земля и власть, и бедных белых, у которых нет состояния. Это результат плохого образования»²⁵.

Для Сармьенто равные права, предоставленные конституцией всем жителям страны, будут основой демократической организации лишь при условии, что ими смогут сознательно пользоваться.

²² Ibid. P. 241, 247.

²³ Ibid. P. 351.

²⁴ Ibid. P. 353.

²⁵ *Sarmiento D. F. Op. cit. T. XXI. P. 190.*

Отсюда вытекала обязанность любого правительства дать образование подрастающему поколению. Бедный отец не мог быть ответственным за образование своих детей. Но общество заинтересовано дать образование всем детям, чтобы они со временем составили нацию на основе полученного в детстве образования и были в достаточной степени подготовлены к исполнению общественных обязанностей. Выход из классового неравенства лежал в создании единой для всех аргентинцев школы. При этом условии образование предоставляло бы реальное равенство, так как, учась в одной школе, дети богатых и бедных родителей получают одно образование, будут разделять одни привычки и культурные ценности²⁶. В такой школе образование создаст настоящую демократию, «уравняв расы и классы»²⁷. Из этого вытекала формула Сармьенто: «Школы — это демократия». В противоположность Альберди, который выступал за практическое образование, Сармьенто придавал школе роль важного агента социальных изменений, и учителя, обучающего детей грамматике и арифметике, ставил на первое место. При этом он не был противником профессионально-технического образования, но считал, что ему требуется школьный фундамент.

Две силы, согласно Сармьенто, способны возродить страну и направить ее на путь демократического развития: «Народное образование и иммиграция»²⁸. Успешная иммиграция неразрывно связана с решением аграрного вопроса. Чтобы укорениться в стране, иммигрант должен получить в собственность землю. Наряду с ним землевладельцем должен стать гаучо. Превращение гаучо в мирного земледельца навсегда покончит с монтонерой и каудильизмом, а образование разовьет его интеллект и позволит с большей производительностью трудиться на земле²⁹. Моделью будущего аграрного строя должны стать земледельческие колонии, наподобие созданной в провинции Буэнос-Айрес в местечке Чивилькой, «с землей для каждого главы семьи и школой для его детей»³⁰. Здесь на собственной земле трудились вчерашний гаучо и иммигрант; здесь же они и их

²⁶ Ibid. P. 153.

²⁷ Ibid. P. 245.

²⁸ *Sarmiento D. F.* Op. cit. T. XV. P. 226.

²⁹ *Sarmiento D. F.* Op. cit. T. XXI. P. 191, 262.

³⁰ Ibid. P. 266.

дети учились. По убеждению Сармьенто, образование и аграрная демократия нераздельны, являясь эффективным средством борьбы с варварством и основой цивилизации. Свою социальную программу, уже будучи президентом, Сармьенто выразил в следующих словах: «Улучшить социальные условия жизни большинства населения посредством образования и лучшего распределения земли»³¹.

В отличие от Альберди, который не призывал к ограничению латифундий и видел задачу правительственной политики в устранении всех препятствий для свободного приложения капитала к земле, Сармьенто в решении аграрного вопроса вдохновлялся примером США: «В США общественная земля распределяется маленькими участками, по сравнению с Аргентиной, и это породило общество равных... В США нет пролетариата, как среди нас, и как следствие — нищеты, зависимости, деградации»³². «Секрет величия США в том аграрном законодательстве, которое принял конгресс»³³. Задачу своего президентства (1868–1874) Сармьенто видел в переносе на аргентинскую почву американских аграрных порядков. Однако предложенный им проект национального строительства не был реализован. Развитие Аргентины пошло в рамках республики «возможной».

В 1880 г. с федерализацией Буэнос-Айреса произошла окончательная консолидация аргентинского государства. Прекратились длившиеся десятилетиями междоусобные войны. В стране установилась мирная жизнь. Завершение национально-государственной организации привело к реализации заложенной в конституции линии на установление практически неограниченной президентской власти. С приходом к власти «поколения 80 года» (Х. А. Рока, М. Хуарес Сельман, Э. Вильде, М. Кане) открылась новая страница аргентинской истории — эпоха олигархического режима. «Поколение 80 года» принимало принципы либеральной экономики, но отвергло политическую демократию. Либералы и прогрессисты, эти деятели не были демократами и не верили в эффективность всеобщего избирательного права. Их взгляды Вильде резюмировал в следующих словах: «Всеобщее избирательное право есть триумф всеобщего

³¹ *Sarmiento D. F. Epistolario entre Sarmiento y Posse. T. I–II. Buenos Aires, 1946. T. I. P. 188.*

³² *Sarmiento D. F. Obras completas. T. VIII. P. 160-161.*

³³ *Sarmiento D. F. Op. cit. T. XXI. P. 181.*

невежества». Ему вторил Хуарес Сельман: «Советоваться с народом — это значит всегда допускать ошибку, так как последний имеет “исключительно смутные воззрения”»³⁴. Теоретически легитимность либеральной демократии не подвергалась сомнению, откладывалось лишь ее осуществление на практике до того времени, когда к этому будет готово большинство народа. Режим стремился деполитизировать общественную жизнь, заменить политику административным управлением. Его девизом стало изречение президента Роки «мир и управление». Политический режим основывался на недопущении волеизъявления граждан. Существовала система тотального правительственного контроля над избирательными процессами, получившая название «правительство — главный избиратель».

Олигархический режим занимал радикальную социал-дарвинистскую позицию, которая служила интеллектуальным оправданием господствующим порядков. Аргентинский позитивизм подчинил все ценности экономической выгоде. «Моральный кодекс» аргентинского позитивизма был очень прост: «Хорошо все, что полезно для материального прогресса и экономического развития страны». Естественно, что под страной имелась в виду прежде всего олигархия.

В идейно-политической области позитивизм стал основой формирования либерального консерватизма. Последний соединял элементы либерализма, главным образом через предоставление конституционных гарантий и защиту олигархического государства путем отказа от демократизации политического строя на том основании, что это могло вызвать возврат к анархии. Представители «поколения 80 года» считали, что политической реформе должно предшествовать изменение обычаев, привычек — реформа менталитета: «деиспанизация», «делатинизация» народа.

В борьбе с олигархическим режимом в период кризиса 1890–1893 гг. появился Гражданский радикальный союз (ГРС) — радикальная партия. Ее создателем и первым идеологом был Леандро Алем (1842–1896). После его смерти ГРС возглавил Ипóлито Иригойен (1852–1933), который сыграл главную роль в демократизации политической жизни страны.

³⁴ Rivero Astengo Agustin. Juarez Cel'man. 1844–1909. Estudio documental de una época argentina. Buenos Aires, 1944. P. 378, 44.

На формирование идейно-политических взглядов Алема и Иригойена большое влияние оказал К. Ф. Ф. Краузе, сделавший моральные принципы лейтмотивом своей философии. Они не читали самого Краузе и усвоили морально-политическую сторону учения немецкого философа через работы его испанских последователей: Хулиана Саенса дель Рио, Эмилио Кастельяра, Николаса Сальмерона и Франциско Пи и Моргаля. Краусизм имел широкое распространение в Испании и Латинской Америке во второй половине XIX в. Краусисты были последовательными демократами, они верили во всеобщее избирательное право как панацею от всех общественных зол.

ГРС ставил главной целью утверждение в стране политической демократии. Поскольку по форме, букве конституции 1853 года власть была организована на либеральных принципах, но на практике государственно-правовые формы были наполнены не демократическим, а авторитарным содержанием, это наложило своеобразный отпечаток на политическую деятельность радикалов, которая превратилась в борьбу за соблюдение основных конституционных норм. Радикалы считали утверждение демократии венцом общественного прогресса. Как общественное движение радикализм с момента своего зарождения складывался на основе политической, а не социальной программы. Основопологающим признаком свободы, за которую призывали бороться Алем и его сторонники, было обеспечение политического равенства граждан.

Демократический идеал требовалось приблизить к народу, сделать понятным массам. Перед радикалами не мог не встать вопрос: опираясь на какие национальные традиции можно прийти к демократии? Радикалы — последовательные федералисты. Для Алема и его последователей федерализм являлся формой демократии, учитывавшей историко-культурное своеобразие Аргентины, был единственным путем приобщения к ней народа. В отличие от «поколения 80 года», трактовавшего федерализм как сугубо правовую норму, для Алема федерализм — прирожденное свойство нации. В концепции Алема она предстает как множество автономных организаций, охватывающих все социальные связи и прямо способствующих материальному и духовному благополучию народа во всех регионах страны.

Идея федерализации у Алема неразрывно связана с идеей политической свободы. Именно в представительной федеральной форме правления возможна, по мысли Алема, подлинная политическая демократия. В построениях Алема федерализм охватывает все ступени

общественной организации: сначала индивида и семью, затем квартал, вслед за этим муниципалитет, далее провинциальную власть и на заключительном этапе — центральное правительство³⁵. Обрисовав свою модель политической организации, в которой прямое народоуправление, широкое самоуправление на местах сочеталось с централизацией высших эшелонов государственной власти, Алем уделил самое пристальное внимание функционированию этой системы.

В представлении Алема, демократическая организация страны могла быть действенной только при условии существования политических партий. В противоположность взглядам «поколения 80 года» на партии, как на зло, которое вносит раскол в общество, Алем утверждал, что именно в них воплощается политическая жизнь, столь необходимая для свободных народов. Для подтверждения своей позиции он апеллировал к опыту Англии и США, успешное развитие которых объяснял существованием и борьбой политических партий³⁶.

Подавление демократических свобод Алем связывал с отсутствием морали у правящих кругов. В моральной идее он видел единственное средство возрождения общества и прежде всего самой власти. Отсюда — требование радикалов об утверждении в стране «административной морали», которая наряду со «свободными выборами» и «устранением вмешательства властей в избирательный процесс будет настоящим спасением родины»³⁷.

Аргентинский радикализм с момента своего возникновения в 1891 г. преследовал цель разрушить олигархический режим до основания. Вместе с тем, доктрина ГРС не исчерпывалась задачей искоренения. С самого начала радикализм ратовал за возвращение к истокам, к национальным корням. Это сопровождалось появлением в документах ГРС таких понятий как восстановление, возрождение. Возрождение, о котором говорил Алем, имело целью «восстановление гражданской жизни»³⁸. Это возрождение — «новый дух, новая жизнь». В поисках подлинного, оригинального возрождение должно

³⁵ Alem L. N. Mensaje y destino. T. I–VIII. Buenos Aires, 1955–1957. T. VI. P. 298.

³⁶ Asambleas constituyentes argentinas / Ravignani E. (ed.). T. I–VI. Buenos Aires, 1937–1939. T. VI. P. 484; Alem L. N. Op. cit. T. VI. P. 262.

³⁷ Argentina. Congreso nacional. Cámara de senadores. 1891. Buenos Aires, 1892. P. 104. [Далее: Senadores].

³⁸ Alem L. N. Op. cit. T. VIII. P. 125.

дойти до корней, потому что именно там может быть найдена твердая основа для перестройки страны. Последнее немислимо без изменения самого человека, «его морального облика, обуздания им своих пороков и дурных привычек»³⁹. К Алему восходит концепция обновления общественного порядка как некоего осуществления моральных заповедей, которая наиболее полное и законченное выражение получила во взглядах Иригойена — иригойенизме.

Для установления демократии Алем не исключал насильственных методов борьбы. В 1890–1893 гг., когда страна переживала глубокий кризис и узкокорыстной политикой олигархического режима была поставлена на грань национальной катастрофы, Алем провозгласил необходимость революции. Обращение к революции не воспринималось как призыв к путчу, а рассматривалось как законное право народа на защиту своих интересов, как законное средство борьбы за спасение родины⁴⁰.

Радикалы сводили революцию к политическому перевороту. Для них была свойственна подмена социальных характеристик чисто политическими при описании сил, сталкивавшихся в развернувшейся в Аргентине борьбе. Она рисовалась им как столкновение между единым народом и противостоящей ему олигархией. Радикалы считали, что все преобразования, в которых нуждается нация, будут неизбежным следствием политических перемен, и надеялись обрести в политике точку опоры для разрешения социально-экономических проблем. Такое понимание революции вытекало из взглядов Алема. Как и «поколение 80 года», Алем отрицал существование сколь-либо серьезных социальных различий в стране, но считал, что чрезмерное усиление публичной власти породит в обществе деление на «привилегированные классы» и «низшие» и приведет к угнетению последних. Признавая приоритет политической организации в определении общественных связей, он полагал главной причиной нужды не классовое неравенство и эксплуатацию, а политическую тиранию государства, от которой страдают и против которой восстают⁴¹.

Неудача в вооруженной борьбе против олигархического режима в 1893 г. привела к кризису ГРС. Какую политическую линию должны выработать радикалы в изменившихся условиях, ко-

³⁹ Ibid. P. 121.

⁴⁰ Senadores. 1891. P. 408.

⁴¹ Alem L. N. Op. cit. T. VI. P. 262, 307.

гда начавшееся хозяйственное оживление способствовало стабилизации политического положения в стране и сохранению олигархического режима? Ясного и определенного ответа у Алема не было. Видимо, в эту пору начался его душевный кризис, который в 1896 г. привел лидера ГРС к самоубийству. Возглавивший ГРС после смерти Алема Иригойен реорганизовал его на принципах непримиримости к олигархическому режиму. Иригойен завершил начатую Алемом разработку доктрины радикализма.

Главной проблемой оставалось, каким образом в конкретно-исторических условиях Аргентины утвердить демократию, за которую боролись радикалы. В отличие от Алема, Иригойен считал, что аргентинское общество находится еще далеко от рубежа, с которого ГРС мог действовать как политическая партия. У Алема в качестве причин отсутствия демократии фальсификация институтов и моральная деградация имели одинаковое значение. И это не случайно, так как для основателя радикализма антиморальные силы концентрировались в режиме. У Иригойена моральная деградация охватила все общество, что питало и воспроизводило режим. Поэтому Иригойен выделял ее в качестве главной причины, которая обусловила фальсификацию институтов и беды в других областях общественной жизни. Вычленив главную и универсальную причину, имевшую общенациональное значение и касающуюся каждого аргентинца, Иригойен открыл ряды ГРС для всех граждан, так как моральное исправление нации соответствовало интересам всех. На этом основании Иригойен обосновал законное право на существование ГРС как общенационального движения.

Идеи Иригойена стали важнейшим развитием радикализма как концепции жизни и предназначения нации, которые получили по имени своего создателя название иригойенизма. Иригойенизм, ставший доктриной ГРС, способствовал его консолидации, как общедемократического движения вокруг фигуры Иригойена, который, не занимая официального поста партийного лидера, был его вождем и идеологом. Краеугольным камнем иригойенизма являлась идея «морально-этического исправления» аргентинского общества. Иригойен видел корень зла в повреждении общественной морали⁴². В этом крылась причина как недопущения властями свободных вы-

⁴² Yrigoyen, Hipólito. Pueblo y gobierno. T. I–XII. Buenos Aires, 1956. T. II. P. 120-121.

боров, так и апатии народа. Зло не могло быть вылечено в рамках режима. Нужна была революция. Иригойен рассматривал ее как состояние духовного восстания⁴³. В такой трактовке насилие носило, прежде всего, моральный характер и являлось частью триады: революция, непримиримость и абсентеизм. Вся триада, по мысли Иригойена, имела революционный характер. Непримиримость воспитывала сознание недопустимости соглашения с режимом. Абсентеизм означал отказ радикалов от участия в мошеннических выборах. Эти способы политического действия комбинировались в рамках радикальной революции, которая совершалась как мирным, так и вооруженным путем и преследовала цель морального возрождения нации, восстановления ее институтов и суверенитета⁴⁴. Задача установления демократии могла быть решена только общенациональным движением. Необходимость революции вытекала из предшествующего развития страны. В истории Аргентины Иригойен выделял три важнейших события: независимость, национальную организацию и появление радикализма. Этим событиям соответствовали три революции: против Испании, за независимость; против диктатуры Росаса, за свободу; против олигархического режима, за суверенитет народа.

Радикализм призван был не только завоевать власть и освободить народ от господства олигархии, но и внести в него гражданское сознание⁴⁵. Таким образом, конституционные установления, которые существовали сами по себе, вне сознания человека, стали бы существовать в нем самом. Формирование политического сознания через этику вело к формированию гражданина вне зависимости от его классовой принадлежности, прививало чувство надклассовой общности — нации. Национализм Иригойена служил средством распространения прав и обязанностей «общей гражданской жизни» на все общественные классы и преследовал цель «положить конец антагонизму между народом и правительством»⁴⁶.

Взгляд Иригойена на ГРС как общенациональное движение — «мы сама родина» — имел под собой серьезные основания. Радикализм возник в эпоху массовой европейской иммиграции, когда остро встала проблема интеграции огромной массы людей — детей

⁴³ Yrigoyen H. *Mi vida y mi doctrina*. Buenos Aires, 1984. P. 79.

⁴⁴ *Ibid.* P. 108.

⁴⁵ *Ibid.* P. 84, 131, 124.

⁴⁶ *Ibid.* P. 125.

иммигрантов — в аргентинскую нацию. ГРС стал выразителем этих потребностей, превратившись как бы в воплощение нации на новом этапе ее развития. Политическая демократия, за которую он боролся, гарантировала включение этих масс в общественную жизнь страны в качестве равноправных граждан. Таким образом, национализм радикалов был неразрывно связан с демократией, стал формой борьбы с олигархией. С точки зрения Иригойена, идеи политической демократии и морального исправления должны были стать важнейшими элементами национального сознания, их усвоение — свидетельством его обретения.

В представлении Иригойена нация — это совокупность личностей, организм, учрежденный рядом других организмов (семья, различные ассоциации), основой которых является человек как индивид. Но Иригойен — не националист в общепринятом значении этого слова. Его национализм — не форма ксенофобии. Для Иригойена нация существует не изолированно, а в содружестве с другими нациями на принципах равенства. Все нации имеют равные и права, и обязанности. Принципы уважения и мира, равенство и невмешательство — результат морального исправления нации через восстановление индивида как суверенной личности. Из морально-этической концепции Иригойена органично выросли патриотизм и интернационализм, неприятие войн. «Народы священны для народов, — утверждал Иригойен, — и люди священны для людей»⁴⁷. Эти взгляды впоследствии в немалой степени обусловили политику нейтралитета, которую Аргентина проводила во время первой мировой войны.

В доктрине Иригойена нация реализовалась в государстве, которое носило надклассовый характер, регулировало взаимоотношения различных классов и слоев аргентинского общества. Оно обязано соблюдать интересы всего общества, а не только его состоятельной части, быть защитником и покровителем трудящихся, проводить политику социальной справедливости. Отсюда — один шаг до придания радикализму социального характера, что позднее нашло отражение в действиях Иригойена на посту президента. Борьба ГРС во главе с Иригойеном за демократизацию политической системы увенчалась успехом в 1912 г., когда аргентинский конгресс принял закон о всеобщем избирательном праве при обязательном и тайном голосовании, что стало началом утверждения в стране демократического режима.

⁴⁷ Ibid. P. 60.

ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

А. А. Турьгин

БИЛЕФЕЛЬДСКАЯ ШКОЛА

ПРИНЦИПЫ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ

В 1970-е годы в исторической науке Германии, на фоне её кризиса, влекущего за собой смену парадигм, развернулась широкая дискуссия о теоретико-методологических основах истории. Некоторые историки из поколения родившихся между 1930 и 1940 гг., не ограничиваясь участием в теоретических дискуссиях, стремились способствовать дисциплинаризации истории в контексте социальных наук. Молодые историки обратились к социально-исторической проблематике, долгое время остававшейся в тени политической истории. Под социальной историей они, с одной стороны, понимали историю социальных структур, процессов и коллективных действий, а также, историю классов, сословий и социальных слоев, историю объединений, союзов, мобильности, урбанизации и т. д. С другой стороны, социальную историю довольно часто позиционировали как «историю общества», предметом которой являлось общество «в совокупности социальных, политических, экономических, социокультурных и духовных явлений, скрепленных в определенные общественные формации»¹. Начиная с 1970-х гг. группа социальных историков во главе с Г.-У. Велером стремилась «изменить не только содержание и методы исторической науки, но и учредить другой научный стиль, который основывался на частых дискуссиях вместо профессорского выступления с кафедры»². Ими были предложены следующие принципы организации исследовательской работы:

- 1) Ориентация исследований на разработку исторических теорий, позволяющих всесторонне охватить исторический процесс. Создание всеобъемлющей исторической теории, на основании которой можно понимать частности, должно было стать одной из целей социально-критической истории;

¹ *Geschichte und Gesellschaft*. Vorwort der Herausgeber. Göttingen, 1975. S. 5.

² *Nolte P. Historische Sozialwissenschaft // Kompass der Geschichtswissenschaft / Hrsg. von J. Eibach, G. Lottes. Göttingen, 2002. S. 57.*

- 2) Принцип междисциплинарности, в соответствии с которым предпочтение отдается связям истории с другими науками. История должна была находиться в одном тесном ряду с социологией, культурологией, политологией и экономикой;
- 3) Критика существующей социальной действительности;
- 4) Исследование долговременных процессов, структур, условных связей между явлениями в макроисторическом контексте;
- 5) Акцент на политико-педагогической функции истории.

Значение для исторической науки требования «больше теории» было подчеркнуто представителями новой социальной истории в связи с необходимостью тесной кооперации гуманитарных наук. Это, по мнению Ю. Кокки, было нацелено на «применение систем эксплицитных и консистентных понятий и категорий, позволяющих обнаружить и интерпретировать определенные исторические феномены, которые не достаточно вывести только из источников»³.

Намерение актуализировать применение теорий билефельдские историки провозгласили на страницах журнала «История и общество», где оно было представлено как важный аспект обновления исторической науки⁴. Стремление разрабатывать и использовать в исследованиях самые разные теории позволяло социальным историкам концептуализировать систему разрозненных теоретических высказываний о современности, что соответствовало их цели охватить рамками теории как прошлое, так и современную действительность. Не случайно Г.-У. Велер указал на то, что «прошлое можно интерпретировать с помощью настоящего, то есть при помощи современных социально-научных категорий и моделей. Они обладают высокой степенью всеобщности, необходимой для анализа исторических социальных структур»⁵. При этом он уточнил, что «в процессе работы изменяются теоретические подходы, а гипотезы и источники взаимодействуют друг с другом. Цель состоит в разработке историком собственной теории, в том, что мы по всем правилам ограничиваем теорией историческое, вернее, пространственно-временное развитие, содержащее, однако, довольно общие элементы (например,

³ *Kocka J.* Theorien in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte. Vorschläge zur historischen Schichtungsanalyse // *Geschichte und Gesellschaft...* S. 9.

⁴ *Geschichte und Gesellschaft...* S. 5.

⁵ *Wehler H-U.* Historische Sozialwissenschaft und Geschichtsschreibung: Studien zu Aufgabe und Traditionen deutscher Geschichtswissenschaft. Göttingen, 1980. S. 13.

обусловленные рынком классы в индустриальном обществе), что требует, расширяет и делает возможным сравнение»⁶.

Теории были особенно необходимы, когда историк обращался к изучению «социального», представленного как целый комплекс отношений между людьми. Теория позволяла типизировать социальные феномены, имевшие массовый характер, но тут же возникало противоречие с догмой историзма о неповторимости исторических явлений. С другой стороны, потребность в теории актуализировала интеграцию с социологией, которая изначально была теоретически ориентированной. Необходимость такой интеграции как раз и оказалась ядром конфликта с представителями эмпирически ориентированной исторической науки с её функцией критики источника.

Стремление структурировать хаотичную историческую действительность позволяло решить одну из профессиональных задач историка, претендующего на определенный уровень теоретических обобщений. Последующая постановка исторических вопросов, основанная на предварительном теоретическом осмыслении «исторического материала», делала возможным достижение «основательности во взгляде»⁷ на историческую действительность.

Ориентация билефельдских историков на создание и применение теорий была одним из следствий т. н. «поворота к М. Веберу»⁸. Задачу истории «дать каузальный анализ и каузальное сведение индивидуальных, обладающих культурной значимостью действий, институтов и деятелей»⁹ представлялось возможным решить с помощью теории. Полагая, что «действительность определенно не имеет никакой предметной структуры»¹⁰, Ю. Кокка пришел к выводу о том, что её структурирование в рамках отдельной теории позволит обнаружить и объяснить существующие каузальные связи.

Билефельдские историки считали, что окружающая действительность многомерна и многообразна, и поэтому необходимо не

⁶ Wehler H.-U. Fragen und Fragwürdiges. Eine gedämpfte Replik auf Golo Manns "Plädoyer" // Theorie und Erzählung in der Geschichte / Hrsg. von J. Kocka u. Th. Nipperdey. München, 1979. S. 57-60.

⁷ Wehler H.-U. Historische Sozialwissenschaft... S. 206.

⁸ Wehler H.-U. Umbruch und Kontinuität. Essays zum 20. Jahrhundert. München, 2000. S. 227.

⁹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 622.

¹⁰ Kocka J. Sozialgeschichte. Göttingen, 1986. S. 17.

только отказаться от однолинейных интерпретаций действительности, но и признать существование различных путей её осмысления. Рациональное постижение действительности зависит от особого типа действия, направленного на приобретение знания о ней в «соответствии с познавательными намерениями и культурно-ценностными идеями»¹¹ субъекта познания, а пути рационализации мира — от того, в каких его сферах она происходила. Г.-У. Велер относил к ним экономику, политическое господство, социальную структуру и культуру. Это совпадало с точкой зрения Ю. Хабермаса, относившего к таким областям работу, господство и язык.

Исходя из идеи М. Вебера о двойном строении действительности — объективно существующем «огромном хаотическом потоке случайностей, который, благодаря потоку времени течёт дальше», и о структурированном мире, создаваемом учёным в процессе его осмысления, — предмет познания для социальных историков «возникал и мог быть структурирован в определенной плоскости»¹². На этом основании Г.-У. Велер пришел к выводу о том, что «человеческое знание в гуманитарных науках является частичным знанием»¹³, которое может быть адекватно интерпретировано в рамках отдельной науки. Как покажет опыт развития школы социальной истории, такое суждение будет тесно связано со стремлением к междисциплинарности, заявленным историками «билефельдской школы» в качестве одного из принципов исторических исследований.

Указывая на возможность структурирования социально-исторической действительности, билефельдские историки отметили одно важное обстоятельство. Если сама «разрозненная действительность»¹⁴ могла быть структурирована при помощи каузальных связей, то только после того, как будет адекватно понята аналитиком в этих связях. Лишь после исследования многозначной взаимосвязи её элементов, она может быть структурирована им в рамках предмета познания, что в свою очередь позволит ученому понять и внутренние каузальные связи. Предварительному пониманию и осмыслению действительности будет способствовать разработка и применение отдельных теорий в её отдельных областях.

¹¹ Wehler H.-U. Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 1. München, 1987. S. 7.

¹² Kocka J. Sozialgeschichte. S. 17.

¹³ Wehler H.-U. Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 1. S. 7.

¹⁴ Kocka J. Sozialgeschichte. S. 18.

Не менее важной в теоретических дискуссиях социальных историков стала проблема единичности и многообразия исторических теорий. Ей посвящена статья Ю. Кокки «Теории в социальной истории и истории общества»¹⁵, опубликованная в первом выпуске журнала «История и общество». Призыв социальных историков к разработке исторических теорий, по мнению Кокки, был актуален на фоне теоретической скудности традиционной историографии. Ускоренное развитие страны в послевоенные десятилетия в различных сферах общественной жизни обнаружило ограниченность прежних концепций, подходов, концентрированных лишь на одной из этих сфер; так, историки ФРГ долго отдавали предпочтение политике, а историки ГДР — социально-экономическим феноменам с явно выраженной идеологической составляющей. Применительно к традиционной политической истории важно было по-новому определить её основные категории, учитывая современные теории «социально-политических интересов и конфликтов», возникших на «социально-экономических основаниях»¹⁶. Это последнее обстоятельство априорно связывалось с трудностями, возникавшими у представителей традиционной историографии при исследовании новых объектов. Так, например, «оказалось, что внешне нелегко исследовать экономический рост или социальные отношения между классами без теорий или методов, использующихся в экономике или социологии»¹⁷.

Неоднократно подчеркивая точки соприкосновения прежней политической истории с идеологией, её слабые связи с действительностью, социальные историки настаивали на её неспособности предложить адекватную концепцию развития общества, актуальность которой была подчеркнута массовыми движениями 1960-х гг. Поэтому социальные историки ставили целью разработку исторической теории общественного развития, связанной с применением новых «категорий и систем понятий с потенциалом объяснения и отношением к современности», обратив внимание на то, что в историографии ГДР уже господствовал исторический материализм, который восполнял потребность в теории, хотя основные категории марксизма-ленинизма выглядели как эфемерные и некритические¹⁸.

¹⁵ *Kocka J.* Theorien in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte. Vorschläge zur historischen Schichtungsanalyse // *Geschichte und Gesellschaft*. 1975. Bd. 1.

¹⁶ *Ibid.* S. 10.

¹⁷ *Kocka J.* Theorien in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte. S. 10.

¹⁸ *Ibid.* S. 11.

Перспектива использования теорий, взятых из других общественных наук, аргументировалась социальными историками в связи с важностью исторического сравнения. Модель интерпретации в одной или нескольких областях действительности не может предоставить знание сразу обо всей действительности. Любая теория должна сравниваться с другими, аналогично ориентированными теориями. Это было необходимо, так как интерпретация действительности посредством «её собственных понятий и категорий», как в случае с теорией экономических формаций, не могла быть достаточно результативной. Для этого нужно было обратиться к другим социально-научным теориям¹⁹, позволяющим системно интерпретировать историческую действительность. В процессе подготовки системной теории социальные историки обратились к историческому анализу. Это позволило на основании большого исторического материала объединить разные сферы действительности — от материальных условий до движения населения, от экономического роста до социальных классов, групп, слоев, альянсов, от процессов социализации до коллективного менталитета, политических институтов и т. д.

Билефельдские историки предложили ряд критериев системного анализа общественно-исторического развития. В работе Г.-У. Велера «Предварительные соображения по истории современного германского общества» содержится перечень необходимых условий, которым должны соответствовать исторические теории: синтез и интеграция разрозненных элементов, создание функциональных и причинных гипотез интерпретации, комбинация специфических гипотез, значительная степень гибкости, максимум эмпирического содержания, необходимость обоснования критериев периодизации, способность учитывать разные темпы развития исторических структур и процессов, возможность сравнительного анализа, проверка эмпирической достоверности посредством сравнительно-исторических исследований и совпадения с номологическим и эмпирическим знанием в смежных науках, практическая значимость в широком смысле, способность предоставить необходимый понятийный инструментарий для синхронного и диахронного сравнения, необходимость согласования со специальными теориями, направленными на отдельные общественные проблемы и модели интерпретаций и т. д.²⁰

¹⁹ Ibid. S. 18.

²⁰ *Wehler H.-U.* Vorüberlegungen zu einer modernen deutschen Gesellschafts-

Подчеркивая преимущества применения теорий в историческом исследовании, Велер указывает на два способа действия профессионального историка с историческим материалом: «Можно наглядно описать индустриализацию (дымовые трубы, возвращение вспотевших рабочих, холодные и расчетливые предприниматели), но, при помощи теоретического инструментария, как, например, поток капитала, чистые инвестиции, ценные бумаги и т.д. можно сделать это описание более точным»²¹. Как замечает по этому поводу Ю. Кокка, важно было проанализировать процесс индустриализации, а не описывать возникновение предприятий, дымовые трубы и т.д.²². Но нельзя забывать о том, что индустриализация представляет собой идеальный тип, не существующий в исторической реальности. Расширение теоретического инструментария приближает идеальный тип, в нашем случае — индустриализацию, к уровню «наивысшей реальности», иначе говоря, позволяет наиболее четко представить историческое явление во всех наиболее существенных внутренних взаимосвязях его элементов. А чем отчетливее становится идеальный тип, тем все более увеличивается его дистанция с тем, что действительно имеет место в истории. Таким образом, чтобы избежать лишних упрощений, теория должна строиться на основе анализа реальных фактов, событий, индивидуальных восприятий и т.д., позволяя при этом обнаружить не только каузальные связи (например, как и почему возник образ расчетливого предпринимателя), но и, расширив круг источников, а не теоретический инструментарий, сократить существующую дистанцию с исторической действительностью.

Предложения социальных историков в рамках требования «больше теории» можно свести к следующим: необходимость разработки и использования теорий в отдельных сферах действительности, а не теорий, охватывающих всю действительность сразу; повышение эффективности теорий посредством их эмпирической проверки (верификации), важность интеграции в историческое исследование специальных теорий из систематизирующих социальных наук.

Вторая половина XX века для исторической науки Германии была отмечена сложными процессами её специализации, дифферен-

geschichte // Industrielle Gesellschaft und politisches System. Beiträge zur politischen Sozialgeschichte / Hrsg. von D. Stegmann. Bonn, 1978.

²¹ Wehler H.-U. Historische Sozialwissenschaft... S. 215.

²² Kocka J. Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation // Geschichte und Gesellschaft. Göttingen, 1981.

циации и интеграции со смежными общественными науками, что было частью общей тенденции в Западной Европе и США. Требование междисциплинарности позволяло социальным историкам не только учесть новые тенденции в развитии гуманитарного знания и покончить с традиционной изоляцией германской исторической науки, но и подчеркнуть актуальность идей М. Вебера. Вместе с тем, представление междисциплинарности в качестве идеального типа интеграции наук ставило вопрос о поиске альтернативных путей теоретического конструирования и последующего применения в историческом исследовании способов междисциплинарного действия.

В 1986 г. в билефельдском Центре междисциплинарных исследований проводился симпозиум «Идеология и практика междисциплинарности. Концепция Шельски, и что из этого вышло»²³, на котором были обозначены проблемы, касающиеся содержания, значения, перспектив и границ междисциплинарности. В последующую фазу развития социальной истории они придали основания для её критики. Во-первых, рассматривался вопрос о соотношении понятий «дисциплина» («дисциплинарность») и «специальность». Проблема возникла при определении границы понятий, их идентификации. Например, из существующего множества специальностей (около 4000), лишь незначительное число может соответствовать понятию «дисциплина» (около 20-30). При обращении к политической, экономической, исторической и социальной наукам — наиболее отчетливо выраженным дисциплинам — возникал вопрос об их равномерной интеграции; в то же время в Билефельдском университете, например, отсутствовала специальная кафедра политической науки. Во-вторых, сложность интеграции наук сводилась к языковым трудностям; столкновение двух или более научных дисциплин требовало выработки единого понятийного инструментария и инициировало длительный процесс взаимного декодирования отдельно взятыми науками языка из других наук, его расшифровки исходя из своих собственных понятий. Этот процесс отчасти приводил к разрушению внутренней логики и своеобразия той или иной науки и требовал её перестройки в соответствии с логикой интеграции. В-третьих, возникала проблема критериев интеграции в отдельных специальностях

²³ См., например: *Kocka J.* Einleitung, in: *Interdisziplinarität. Praxis, Herausforderung, Ideologie* / Hrsg. J. Kocka. Frankfurt a/Main, 1987. S. 7.

стях. В-четвертых, речь шла о недостаточном синтетическом потенциале различных теорий, существующих в гуманитарных и естественных науках и т. д. Одновременно поиск адекватных способов взаимодействия истории и других наук поднимал вопрос о том, насколько методы социальных наук адекватны истории как науке.

В основе позиции историков «билефельдской школы» лежит представление о том, что историческая наука нуждается в практической взаимосвязи с социологией, политологией и экономикой. Это намерение билефельдских историков было воспринято многими в качестве программного заявления²⁴. Велер отмечал, что достичь определенной общности с коллегами в этом вопросе было достаточно просто, поскольку имелся «общий опыт», и эта общность опыта выражалась в двойной специализации его коллег, полученной за время обучения в американских и британских университетах. Велер подчеркнул, например, что во время обучения сам он занимался на курсах социологии, Ю. Кокка занимался политической наукой (как и Г.-Ю. Пуле), С. Поллак был экономистом, а уже потом историком. Можно сказать, что все билефельдцы, каждый в свое время, получили разностороннее гуманитарное образование. Велер подчеркнул, что «тогда существовало мнение о том, что прежняя историческая наука не претерпела изменений. Отсюда был сделан вывод, что на лекциях и семинарах нужно было чаще говорить о творчестве М. Вебера, Г. Зиммеля, Э. Дюркгейма или К. Маркса»²⁵. Как подчеркнул Кокка, принцип междисциплинарности в 1970-е гг. наиболее ярко проявился в работах Г.-У. Велера в Германии, Э. Леруа Лядюри — во Франции, Э. Гидденса — в Англии»²⁶.

Вторая половина 1960-х гг. стала временем образования социально-либеральной коалиции, а также начала «критического пересмотра германской истории»²⁷. Мотив для критической рефлексии современной действительности возник из особых исторических условий (насыщенной политическими событиями истории Германии

²⁴ Nolte P. Op. cit. S. 58.

²⁵ Interview mit Prof. H.-U. Wehler zum Thema: “Die Bielefelder Schule und ihre Vertreter”. Bielefeld, 24.06.2005.

²⁶ Kocka J. Historische Sozialwissenschaft. Auslaufmodell oder Zukunftsvision? In: Oldenburger Universitätsreden. Vorträge, Ansprachen, Aufsätze / Hrsg. F. W. Busch und H. Havekost. Oldenburg, 1999. S. 11.

²⁷ Ibid. S. 22.

первой половины XX в.) и был связан с новым интересом к условиям и причинам появления национал-социализма, германской катастрофы, что, в свою очередь, дало импульс многочисленным историческим дискуссиям тех лет. В этой связи стали много говорить о так называемом «особом пути» Германии и гораздо чаще обращаться не к истории международных отношений и внешней политики, а к поиску ответов на новые вопросы: о традициях господства, об упущенных шансах, эмансипации, конфликтах, привилегиях, социальном неравенстве и т. д. В центре многочисленных дебатов находился вопрос о преемственности национализма в современности, чему во многом способствовал знаменитый «спор историков» вокруг тезисов сначала Ф. Фишера (1960), а затем — Г.-У. Велера (1973).

Дискуссии по новейшей истории Германии в большей степени затрагивали период современности и потому вызвали значительный интерес общественности. Критика современности способствовала возрождению критической функции исторической науки. Критически оценивая прошлое Германии и современность, можно было разработать адекватную модель будущего развития страны. В этой связи уместно сослаться на слова известного социолога Н. Лумана, получившего в 1968 г. профессию в Билефельдском университете и проработавшего там до ухода в отставку (1993): «Благодаря обращению к реальности, можно решить, что истинно, а что неистинно»²⁸.

Примечательно, что требование осуществления исторической наукой её критической функции в ФРГ совпало с общим движением протеста и критики правительственных мероприятий и государственной политики в целом. Своей известностью и повышенным вниманием общественности в 1960–70-е годы «билефельдская школа» критической социальной истории в некотором отношении была обязана не только пересмотру теоретико-методологических основ исторической науки, но и тем, что она всецело примкнула к политической оппозиции. Свою критику билефельдские историки обратили к современным условиям развития страны.

В критике действительности социальные историки развивали идеи Ю. Хабермаса и Франкфуртской школы. Критика «технократического общества» и призыв к общественным дискуссиям позволяют

²⁸ Луман Н. «Что происходит?» и «что за этим кроется?». Две социологии и теория общества. М., 1998.

говорить о роли историков «билефельдской школы» в общественно-интеллектуальных движениях «новых левых». Призыв к проведению реформ, а также критика власти и идеологии для социальных историков связывались с идеей «консенсуса» как результата рациональных дискуссий между правящими группами и политизированной общественностью. Идея «консенсуса» для «новых левых» казалась гораздо предпочтительнее таких средств выражения общественного мнения, как массовые движения протеста, забастовки, бойкоты и т. д.

С начала 1970-х гг. в исследовательское поле социальной истории в качестве новых объектов были включены структуры и процессы общественного развития. Социальное неравенство, процессы индустриализации и бюрократизации, возникновение национальных государств, мировых войн и локальных конфликтов позволяли судить о некотором всемирно-историческом единстве. Вместе с тем, обращение к надындивидуальным, глобальным процессам и структурам не было свойственно традиционной историографии и придавало основания критике традиционной истории с её предпочтением истории событий, идей, исследованием отдельно взятых «исторических ниш». Более того, введение новых структурных категорий, по словам Т. Вельскоппа, представлялось своеобразной «реакцией на постулат об интенциональной индивидуальности историзма»²⁹. Критика традиций германской историографии казалась убедительной, поскольку представление об исторической действительности становилось более полным и обстоятельным только тогда, когда те самые «ниши» рассматривались в общеисторическом контексте.

Проблема применения в историческом исследовании понятия «структура» была сформулирована и в определенной степени интерпретирована задолго до намерений билефельдских социальных историков разработать структурные основания исторического процесса. Еще К. Маркс обозначил структурную проблематику, отвечая на вопрос о соотношении «структуры» и «действия»³⁰. Аргумент о том, что «структура обуславливает индивидуальные действия» для биле-

²⁹ *Welskopp Th.* Die Sozialgeschichte der Väter. Grenzen und Perspektiven der Historischen Sozialwissenschaft // Geschichte und Gesellschaft. Göttingen, 1998. S. 178.

³⁰ *Welskopp Th.* Der Mensch und die Verhältnisse "Handeln" und "Struktur" bei Max Weber und Anthony Giddens // Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. München, 1997. S. 39.

фельдских социальных историков стал принципиальным при отборе категорий макроисторического анализа и интерпретации действительности³¹. Вопрос о том, определяют ли структуры и индивидуальные процессы поведение и действия людей, или, наоборот, каждый человек способен создавать собственные структуры и вносить в них изменения, привлекал внимание многих ученых. Обращение к феноменам общественной жизни в их макроисторической перспективе предоставляло одну из возможностей сформулировать такой подход к истории, с помощью которого эти феномены могли быть адекватно и структурно осознаны. Благодаря Велеру и Кокке было усвоено и проработано понятие «структуры», вместе с которым в историческое исследование были привнесены долговременные процессы и массовые действия. Поскольку в историографии термин «структура» является неоднозначным, а с его применением связаны серьезные методологические трудности, целесообразно было бы сравнить то, как его понимали билефельдские историки, с тем, что он означал для наиболее влиятельных представителей системно-структурной историографии — Ф. Броделя и И. Валлерстайна.

Если у Броделя исторические структуры функционируют в рамках большой временной продолжительности (*longue durée*) и являются малоподвижными, то билефельдских историков интересуют «структуры в экономике, политике и культуре, создаваемые динамикой индустриального общества (например, капиталистическая или империалистическая структуры)»³² и их преемственность³³. Тем не менее, при исследовании динамики развития того или иного процесса, социальные историки поднимали вопрос о том, «как далеко во временной продолжительности можно проследить преемственность определенных линий развития»³⁴. В этом случае в качестве общего основания для анализа процессов (например, промышленного роста середины XIX века) бралась долговременная и малоподвижная экономическая структура. Рассуждая о своем намерении исследовать структурные изменения в долговременной перспективе и находить

³¹ *Welskopp Th.* Erklären // *Geschichte. Ein Grundkurs* / Hrsg. von H.-J. Görz. Reinbek, 1998. S.149.

³² *Nolte P.* Op. cit. S. 54.

³³ H.-U. Wehlers Brief vom 14.08.2006.

³⁴ *Ibidem.*

определенные линии преемственности, Велер, например, указал на то, что «многое, возможно, пришлось перенять у Броделя»³⁵.

Точка зрения основоположника миросистемного анализа в историческом исследовании И. Валлерстайна близка социальным историкам в той мере, в какой автора интересовали динамичные изменения долговременной структуры и их влияние на историческую реальность. Велер, рассматривая экономическую структуру и процесс развития экономики в Германской империи 1871–1914 гг., последовательно и попеременно анализирует депрессии и развитие экономической конъюнктуры до кризиса 1913 года³⁶, что позволяет ученому отчетливее представить, какие именно политические, экономические или иные факторы в разное время оказывали влияние на экономическую конъюнктуру. Это необходимо для того, чтобы ясно видеть цикличность и динамику развития экономической структуры.

Структурно-исторический способ рассмотрения априорно имел каузальную архитектуру, так как исторические феномены осознавались, исходя из структурных и процессуальных условий, в которых осуществлялись действия акторов, и в которых решительно ограничивалась их свобода действий. Эти условия представляли собой результат структурных и процессуальных взаимодействий в экономике, политике и культуре, поэтому приоритеты в исследовании отдавались анализу так называемых «осей» (экономика, культура и политика), составляющих каркас любого общества.

Предпочтение в историческом исследовании структур и процессов во многом соответствовало намерениям М. Вебера и, в определенной степени, было сопряжено с его идеями. Предполагалось ввести в историческое исследование типологизирующий метод, что позволяло дополнить уже существующий индивидуализирующий метод и предоставляло возможность анализировать долговременные процессы и феномены общественной жизни. Кроме того, при типизации структур и процессов на основании экономических, политических или культурных критериев адекватным и востребованным оказывалось требование междисциплинарности, а также складывались благоприятные условия для исторического синтеза.

³⁵ Ibidem.

³⁶ *Wehler H.-U.* Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 3. München, 1995.

Тем не менее, нельзя полностью идентифицировать социальную историю и историю структурную. Такой вывод делает Кокка³⁷. «Социальная история, — пишет он, — должна пониматься как “секторальная наука”, как история сектора или отдельной сферы исторической действительности, как отдельно взятая научно-историческая дисциплина, которая отличается от других благодаря своему собственному предмету исследования, специфическому исследовательскому полю... Кроме того, социальная история — это история всего общества, так называемая всеобщая история, рассматриваемая под социально-историческим углом зрения. Структурная история... не должна отождествляться с социальной историей. Ведь, с одной стороны, исследование структур можно было обнаружить в предметных областях других исторических дисциплин (в экономике, культуре); в этом случае структурная история не является специфически социальной историей. С другой стороны, социальная история — это всегда больше, чем просто структурная история, так как она исследует также социальный опыт и действия индивидов»³⁸.

Предмет исследования в западногерманской социальной истории (общество, рассматриваемое под углом зрения структур и процессов) понимался иначе, чем в ортодоксальном марксизме и марксистских социальных науках; общество воспринималось уже не как результат взаимодействия базиса и надстройки, являясь вторичным феноменом, а представлялось как совокупность социальных, политических, экономических, социокультурных и духовных явлений, скрепленных в определенные общественные формации³⁹. Социальные историки особенно подчеркивали динамику развития общественных процессов, определяемую ими на основании интереса власти, специфических интересов социальных групп, экономических движущих сил (которые, определенно, не являются предпочтительными)⁴⁰. Так, подчеркивая недостатки существующих

³⁷ *Kocka J. Sozialgeschichte. Göttingen, 1986; Kocka J. Sozialgeschichte zwischen Strukturgeschichte und Erfahrungsgeschichte // Sozialgeschichte in Deutschland / Hrsg. von W. Schieder und V. Sellin. Göttingen, 1986.*

³⁸ *Kocka J. Sozialgeschichte. S. 133.*

³⁹ *Geschichte und Gesellschaft. Vorwort der Herausgeber. Göttingen, 1975.*

⁴⁰ *Wehler H.-U. Historische Denken am Ende des XX Jahrhunderts. 1945–2000. Göttingen, 2001. S. 59.*

системных теорий общества, прежде всего, марксистской, Г.-У. Велер указал на их статичность, преимущественное обращение к постоянным структурам, что в большей степени затрудняло исследование динамичных процессов, развитие которых они как раз затормаживали⁴¹. Динамику развития общественных процессов во многом позволяли проследить концепция двойного строения действительности и теория действий М. Вебера. Благодаря его идеям, которые в определенной мере связывали «объективные» демографические, экономические, социокультурные и политические процессы с «картинами мира» акторов, представлялось возможным проследить динамику процессов на основании изменения «картин мира» в каждую историческую эпоху.

Вопрос о том, почему произошли те или иные явления, события, процессы долгое время будет занимать историков. С одной стороны, он связан с намерением выявить их исторические корни, каузальные характеристики, проследить линии преемственности, с другой — с определением их значимости и влияния на современность и разработкой прогнозов на будущее. Знать, что из того, что было, привело к реально существовавшим или существующим ситуациям, разумеется, предполагает намерение свести к минимуму возможные отклонения от предполагаемой модели развития на будущее. Это, в свою очередь, подчеркивает воспитательную функцию исторической науки, обращение к которой обнаруживает значение идей в истории. Так, говоря о значимости культурно-исторического рассмотрения дарвинистского и расово-биологического дискурсов национал-социализма, Велер отметил особую роль идей для формирования этого исторического феномена⁴².

Тезис о понимании одной из функций исторической науки как функции «политической педагогики», уже в 1970-е гг. подвергался критике со стороны влиятельных историков, представителей так называемого «неоисторизма». Влиятельным критиком намерений билефельдских историков делать прогнозы на будущее и оценивать

⁴¹ Wehler H.-U. *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft*. Frankfurt a/Main, 1973. S. 30.

⁴² Wehler H.-U. *Der deutsche Nationalismus bis 1871 // Scheidewege der deutschen Geschichte / Hrsg. von H.-U. Wehler*. München, 1995.

современное состояние общества был мюнхенский историк Т. Ниппердай. Ученый отмечал, что обращение к прошлому с намерением извлечь соответствующие уроки для современности (что демонстрировали историки «билефельдской школы») из-за крайности критических суждений исследователей превращается в своеобразный суд над предками. В свою очередь, объект исторического исследования — прошлое — предстает исключительно с негативной стороны. Такое предвзятое отношение к прошлому, из которого историк стремится извлечь только уроки, учитывая при этом любые погрешности и ошибки, в свою очередь, влечет апологетику современного общества, к которому он апеллирует. Настаивая на том, что «история должна быть объективной»⁴³, как и на «разграничении мотивов, интересов и политических воззрений ученого»⁴⁴, Ниппердай подверг критике презентизм Велера, апологетику современности и его политическую ангажированность. Он отказывался признавать за историей функцию политической педагогики, на чём настаивал Велер, отмечавший, что одной из обязанностей исторической науки как раз должна стать «обязанность политической педагогики»⁴⁵. Склонность некоторых историков вновь обратиться к позитивистской истории фактов, отказавшись делать какие-либо политические выводы и давать политические оценки, по мнению Т. Мергеля, можно объяснить, осознанием неудачи от «воспитывающей силы» истории, настойчиво подчеркиваемой накануне Второй мировой войны⁴⁶. В исследованиях по античной и средневековой истории представители нарративной историографии критиковали Велера за его стремление находить в прошлом исторические корни современности и делать на этом основании практические политические выводы.

Попытка переосмыслить функции исторической науки с тем, чтобы привлечь внимание к её проблемам и повысить её статус в то

⁴³ *Iggers G. G. Neue Geschichtswissenschaft. Von Historismus zur Historische Sozialwissenschaft. Ein internationaler Vergleich. München, 1978. S. 143.*

⁴⁴ *Nipperdey Th. Wehlers Gesellschaftsgeschichte // Geschichte und Gesellschaft, 1988. S. 403.*

⁴⁵ *Wehler H.-U. Aus der Geschichte lernen? München, 1988. S. 11.*

⁴⁶ *Mergel Th. Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik // Geschichte und Gesellschaft. Göttingen, 2002.*

время, когда все чаще стали задавать вопрос «зачем еще истории?»⁴⁷, фактически обеспечило повышенный интерес общественности к «билефельдской школе». Намерение обосновать воспитательную функцию исторической науки способствовало повышению престижа социальных историков в научных дебатах и обнаружению слабостей консервативно настроенных историков. Обращение к сфере политики также было сопряжено с тем, что долгое время историческая рефлексия служила господствующей идеологии и находящимся у власти группам, а процесс принятия политических решений и осуществления политических действий в большей степени определял векторы предполагаемого прогресса общества, чем, скажем, развитие экономики. То, насколько критически и осмысленно они принимались и осуществлялись, демонстрировали примеры из истории Германии. Следовало учесть, что сформированные на основании исторической рефлексии категории во многом «могли служить познанию и ориентации в социальном и политическом настоящем»⁴⁸. Некоторые из центральных категорий исторического изучения процесса принятия отдельных политических решений (свобода политических действий и её границы, конфликты и коалиции, политические цели и результаты принятия политических решений) и важных для понимания современной политики ФРГ, могли интерпретироваться точнее и лучше при помощи ретроспективного анализа. В итоге обстоятельного и критического изучения прошлого с акцентами на выявление воспитательного потенциала исторической науки и исследование категории «политическое» в рамках социальной истории возникло целое направление, получившее название политико-социальной науки⁴⁹, известное как «политическая педагогика».

⁴⁷ *Koselleck R. Wozu noch Historie? // Geschichte und Theorie / Hrsg. von H.-M. Baumgartner, J. Rüsen. Frankfurt a/Main, 1976; Kocka J. Wozu noch Geschichte? // Theorie und Praxis des Geschichtsunterrichts / Hrsg. K. Filser. Bad Heilbronn, 1974.*

⁴⁸ *Kocka J. Wozu noch Geschichte? S. 29.*

⁴⁹ *Mergel Th. Op. cit.; Kocka J. Sozialgeschichte. Göttingen, 1986.*

А. Б. СОКОЛОВ

ИСТОРИЯ ТЕЛА

ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ НОВОГО НАПРАВЛЕНИЯ В ИСТОРИОГРАФИИ

Общепризнано: облик современной историографии изменился, особенно за последнюю четверть века, или около того. На этом единство мнений заканчивается — как в смысле понимания содержания произошедших изменений, так и в смысле отношения к ним. В одних случаях признается: такие изменения существуют как данность, и сохранить общественный престиж истории можно, только приняв их во внимание, в других — речь идет об «откате», «растаскивании истории в разные стороны», о «незаконнорожденных» новых предметных областях истории¹. Разделяя первую позицию, полагаю: попытки сохранить традиционный образ историографии без соответствующего государственного обеспечения (утраченного в нашей стране в последние пятнадцать лет и вряд ли могущего быть восстановленным) приведут лишь к превращению исторического знания в камерное (т. е. предназначенное узкому кругу специалистов) знание, к возведению новых стен между историком и обществом.

Одной из черт «другой истории» является появление новых историографических направлений. Как пишет современный американский автор, «стоит задуматься, скрывается ли за разнообразием подходов что-то, кроме того, что они имеют отношение к истории. Еще более важным является вопрос, все ли подходы одинаково ценны или есть те, которые лучше других. Если одни выше других, то — что может служить критерием их выделения? Если все ценны одинаково, то не становится ли история хаотичной и разобщенной с появлением новых методов?»² По мнению видного немецкого ученого Й. Рюзена существуют следующие признаки, позволяющие говорить о феномене «новых направлений»: 1) отход от исчерпывающих и структурных теорий модернизации, и движение по направлению к

¹ *Селунская Н. Б.* Методологическое знание и профессионализм историка // Новая и новейшая история. 2004. № 4. С. 25.

² *Wilson N. J.* History in Crisis? Recent Directions in Historiography. New Jersey, 1999. P. 63.

микроистории; 2) тенденция к отказу от твердых аналитических в пользу более мягких герменевтических методов; 3) отказ от «аргументативного» стиля, называемого научным, и переход к более убедительному и яркому способу презентации, именуемому нарративом; 4) тенденция к отказу от представления о работе историка как научной процедуре и новое понимание истории как лингвистического артефакта³. Хотя такое определение может оставлять вопросы (например, могут ли считаться «новыми» такие направления современных исторических исследований, как новая социальная история, базирующиеся на категориях объективности и научности), оно дает возможность говорить об истории тела именно как об особом направлении в историографии.

Прежде историки (за немногими исключениями) не придавали должного внимания тому, что тело — это коммуникативная система, а используемые в языке и изображениях метафоры тела содержат скрытые смыслы. Между тем, «тело» не только биологическая, но и историческая категория, и не только потому, что все тела находятся в состоянии постоянных изменений, и меняются телесные практики, но и потому, что тело — это культурно-ментальный конструкт. Восприятие тела не универсально, а в значительной мере диктуется ценностями, присущими тому или иному обществу. Как заметил, может быть с известной долей преувеличения, великий Чаплин, «покажите мне походку человека, и я скажу, откуда он родом». Современный американский автор замечает: «Культура вписана в тело. Наши представления о нем, буквальные и символические, социальны. Тело выдуманно. То, как мы держимся, передвигаемся, одеваемся, выдает нашу принадлежность к определенной культуре. В то же время и культура возникает из тела. Его очертания, отверстия и пояса, двухсторонняя симметрия, иерархическая организация, его твердость и подвижность, способность властвовать над вещами, место, занимаемое им в мире — служат ключом к пониманию структур повседневности»⁴.

Если речь идет об истории тела как об особом историографическом направлении, то каковы его характерные особенности?

Во-первых, можно отметить чрезвычайно быстрый характер «освоения» этой территории истории. Еще в 1991 г. видный историк

³ *Rüsen J. Studies in Metahistory. Pretoria, 1993. P. 209.*

⁴ *Bobylore / Ed. by K. Young. Knoxville, 1995. P. XVII.*

медицины и один из пионеров истории тела, британский ученый Рой Портер (ныне покойный) в соответствующей главе важного историографического труда не подводил итоги, а впервые формулировал задачи⁵. Их было названо семь: 1) *The Body as Human Condition* (изучение того, как религии, философии, литературы соотносились с реальным телесным опытом существования); 2) *The Form of the Body* (изучение языка и метафор тела, использование изображений тел как исторических источников); 3) *The Anatomy of the Body* (изучение того, как люди относились к своим телам, что они думали о боли и болезнях, когда ощущали себя молодыми или старыми); 4) *Body, Mind and Soul* (какое место тело и разум (душа) занимали в этических, юридических, педагогических системах); 5) *Sex and Gender* (если женское тело привлекло внимание под влиянием феминизма, то мужественность и маскулинность, обычно рассматриваемые как норма, почти всегда игнорируются); 6) *The Body and the Body Politic* (если метафора политического тела уже открыта в историографии, то гораздо меньше известно о том, какую политику проводила власть по отношению к индивидуальному телу); 7) *The Body, Civilization and Discontents* (история есть нескончаемый цивилизационный процесс, и истории одежды, еды, косметики, вещей и т. д. остаются в руках специалистов, как правило мало интересующихся глубоким пониманием функций, принадлежавших этим объектам). Забегая вперед, можно сказать: прогнозы Портера о том, какими путями будет развиваться история тела, во многом подтвердились.

Во-вторых, будучи направленной на изучение ментальности, ценностных представлений, присущих обществам и индивидам на разных ступенях исторического развития, история тела может и должна рассматриваться в соотношении с такими новыми направлениями, как новая культурная история, новая интеллектуальная история, гендерная история, новая политическая история.

Во-третьих, особенностью истории тела является ее междисциплинарный характер. Это определяется уже самим объектом исследования, интерес к которому проявляется со стороны различных научных дисциплин. Л. П. Репина пишет: «В самом конце XX века, когда история совершила свой очередной виток — «культурологиче-

⁵ *History of the Body // New Perspectives on Historical Writing / Ed. by P. Burke. Cambridge, 1991.*

ский» поворот — и в рамках социокультурного подхода была поставлена задача раскрыть культурный механизм социального взаимодействия, произошел перенос значения с «заповедных территорий» академических дисциплин на постановку и решение проблем, формулируемых, по существу, как трандисциплинарные: это проблемы, которые в принципе не могут быть поставлены в конституированных дисциплинарных границах, и последние в новой познавательной ситуации постепенно теряют свою актуальность. В этой связи можно говорить и о перспективе формирования новых наддисциплинарных областей социогуманитарного знания⁶. Представляется, что история тела как раз и является одной из таких областей гуманитарного знания. Она «обречена» на взаимодействие со всеми другими науками о человеке.

Наконец, существует мнение: в отличие от других, более «общих» историй, история тела не может быть идеологически нейтральной, объективной и беспристрастной, к чему «тяготеют», по меньшей мере на словах, представители исторической профессии. «Дело в том, что она изначально предполагает специфический подход к пониманию природы власти», — пишет Д. Оутрам⁷.

В настоящей статье рассматриваются условия и предпосылки становления истории тела как особого направления в исторических исследованиях. Они разделены на несколько групп: культурно-исторические, философско-методологические, междисциплинарные и, наконец, историографические.

Культурно-исторические условия

История тела возникла в современном социокультурном контексте, характеризующемся изменениями в отношении к телу. В западной культурологии выделяют понятие «современное тело». Его признак в «неопределенности», способности к изменению самого себя благодаря генной инженерии, пластической хирургии, спортивной медицине и т. д. Доступность таких «вмешательств» даже создает опасения по поводу того, насколько далеко можно идти в моделировании тела. Такой подход выражается в потребительской культуре:

⁶ Ретина Л. П. Теоретические основания исторического знания после «постмодерна» // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 28. Томск, 2007. С. 40.

⁷ Outram D. The Body and the French Revolution. New Haven, 1989. P. 7.

тело превращается в инструмент для удовлетворения желаний своего «владельца». Например, видный теоретик феминизма К. Дэвис замечает: предпосылкой к тому, что тело как таковое «пришло» в социальные науки, явился переход от индустриального к потребительскому обществу, приведший к смещению прежних этических ценностей. На смену протестантской этике с ее требованиями трудолюбия, экономности, умеренности пришло необузданное потребление, культ удовольствия и гедонизм. Употребляя модное сейчас слово, она пишет: «Тело — это средство *par excellence* современного индивида достичь гламурного образа жизни. Тела больше не являются выражением того, как мы приспособились к социальному порядку, а являются способом самовыражения, превращения в тех, кем мы хотим стать. В эпоху, когда каждый сам отвечает за собственную судьбу, тело — всего лишь еще одна черта в собственном проекте идентичности»⁸.

Нельзя забывать о новых границах между возрастами, установленными в результате растущей продолжительности жизни. Грани между ними в известной мере стираются, в том числе и путем использования технологий омоложения. Хотя большинство авторов связывают концепт «современного тела» с индивидуализмом и культурой потребления, существует точка зрения: его возникновение отразило упадок индивидуализма и представляет опасную форму социальной коллективности. Психологи не даром бьют тревогу: «теломания», недовольство собственным телом становится фактором риска, особенно значительным для женщин и тем более для девушек. Американский автор К. Лекрой пишет: «В целом, недовольство собственным телесным обликом может иметь серьезные психологические последствия для девочек. Многие из них уверены, что не смогут ничего поделать, в результате в них развивается чувство беспомощности и безнадежности в сочетании с низким уровнем самооценки и депрессией»⁹. Она указывает, что число американцев, недовольных своим внешним видом, последовательно возрастало в последние десятилетия. Исследования показали, что в 1970-х гг. число таких лиц составляло 19%, в 1980-х — 36%, а к концу 1990-х достигло 50%. Главным фактором, формирующим негативный образ своего тела, является влияние средств массовой информации и рек-

⁸ Embodied Practices. Feminist Perspectives of the Body. L., 1997. P. 2.

⁹ LeCroy C. W. Empowering Adolescent Girls. N.Y., 2001. P. 26.

ламы, сделавших худобу главным критерием привлекательности женского тела и утвердивших представление: «иметь совершенное тело» все равно что «быть привлекательным». Многочисленные исследования показали, что в результате такого влияния нормальные, здоровые девушки оценивают свой вес как избыточный и испытывают серьезный психологический дискомфорт.

О подобных проблемах говорится сегодня и в российской социологии и в гендерных исследованиях. Например, рассматривается феномен «отчуждения от тела», более характерный для женского «Я». Ю. Зеликова приводит примеры таких высказываний: «Ну, с телом у меня вообще сложные отношения... А сложные потому, что... мы воюем с ним постоянно... Как-то так мы не можем друг с другом найти разумного решения наших проблем, чтобы жить с ним в мире и согласии» (22 года). Или: «В последний год мое тело мне очень не нравится. Оно меня не слушается» (32 года)¹⁰. Этот автор объясняет проблему «отчуждения» практикой запретов, широко применяемых в процессе социализации девочек и женщин и направленных на привитие норм, соответствующих «правильной» гендерной идентичности. Эта проблема поднимается и в исследованиях зарубежных феминисток, в которых используется термин «соматофобия». Так, Адриана Рич в работе 1976 года писала: «Я не знаю ни одной женщины, для которой ее тело не составляло бы фундаментальной проблемы»¹¹. Не углубляясь более в различия в нюансах отношения к телу, признаем: сегодня больше людей, чем раньше, воспринимают его не просто как природную «данность», но как то, что может быть «слеplено» «из того, что было».

Действительно ли возникновение истории тела объясняется особенностями современной потребительской культуры? В литературе есть и другая точка зрения. Так, американский автор Д. Оутрам указала на значение практик манипулирования телом, сложившихся при тоталитарных режимах первой половины XX века, когда «намеренное использование физической жестокости как инструмента властвования, геноцид, основанный на расовых теориях и физических характеристиках, создание массовой политической аудитории путем проек-

¹⁰ Зеликова Ю. Женское тело: «отчуждение» и запрет на удовольствия // В поисках сексуальности. Сб. статей / Под ред. Е. Здравомысловой и Е. Темкиной. СПб., 2002. С. 408.

¹¹ Цит. по: Birke L. *Feminism and Biological Body*. Edinburgh, 1999. P. 30.

тирования бесконечных появлений национальных лидеров, их голосов и жестов на массовых мероприятиях, было отличительным признаком той эпохи... Тело стало главным инструментом публичного жеста, равно как и главным местом локализации политического контроля»¹². Наблюдение Оутрам подтверждается новейшими исследованиями советской культуры 1920–30-х гг. Идея «нового человека» включала конструирование «телесности», придание образу советского человека признаков физического совершенства¹³. Впрочем, в этих утверждениях не усматриваются непримиримые противоречия: и трагический опыт XX века, и «гламуризация» жизни внесли свой вклад в создание «культуры тела» и, если хотите, его культа.

В современных культурологических исследованиях интерес представляет классификация теорий телесности, предложенная американскими авторами Сьюзан и Джеймсом Хэтти¹⁴. Они выделяют несколько типов тела в зависимости от характера его восприятия.

В основе теории *гендерного тела* лежит представление, что принадлежность к мужскому или женскому гендеру определена данными от рождения половыми биологическими признаками. Западная традиция основывается на гендерном дуализме, и в разное время он нашел выражение в ряде противопоставлений, таких как: мускулинное-фемининное; высшее-низшее; рациональное-иррациональное; надежное-непредсказуемое; сильное-слабое; серьезное-фривольное и т. д. В философском, религиозном и медицинском дискурсах обнаруживались аргументы для обоснования приниженого статуса женского пола. Гендерный дуализм дополнялся дальнейшей поляризацией гендерной идентичности: выделением понятий «хорошей» и «плохой» женщин.

Теория *сексуального тела* базируется на идее, что человеческая сексуальность — угроза существующему социальному порядку. К XX в. государство приобрело право вмешиваться во многие области, связанные с сексуальностью — это получило название биовласти. В эпоху СПИДа сексуальное тело стало восприниматься не только как угроза отдельным индивидуумам, но как угроза всему сообществу.

¹² Outram D. Op. cit. P. 8.

¹³ См., напр.: Clark T. The 'New Man's Body': a Motif in the Early Soviet Culture // *Art of the Soviets* / Ed. M. G. Bown, Br. Taylor. Manchester, 1993.

¹⁴ См.: Hatty S. *The Disordered Body: Epidemic Disease and a Cultural Transformation*. N.Y., 1999. P. 3-25.

Понятие *медикализованное тело* предполагает, что представители медицинской профессии, получившие неограниченный контроль над телами людей, сами конструируют социальное тело, заявляя о том, что является нормой, а что выходит за ее пределы. По утверждению многих (феминистских) авторов, медицина не является гендерно-нейтральной и объективной, а наоборот, репрессивной по отношению к женщинам, что ведет к негативным социальным последствиям. Подробнее о подходах к телу в феминистской литературе будет сказано ниже.

Картезианское тело (по имени Р. Декарта) — тело, воспринимаемое как «машина», механизм, этот взгляд ясно прослеживается и сегодня в медицине и науке. Оно видится как сложный механизм, а не как социальная сущность. Тело можно ремонтировать, заменять износившиеся части, применяя разные силы: электрические, химические, механические. Такой подход предопределяет суть подготовки медика, как исследователя, так и практика. Как отмечает один автор, «думать о теле как о машине стало важной частью промышленной революции»¹⁵. В XX в. такой подход укрепился благодаря видимым техническим достижениям, внедряемым в медицину. Критики такого подхода концентрируются на пренебрежении психосоциальными факторами и необходимости «регуманизации» медицины.

Как и предыдущая, теория *гротескного тела* (антитеза *классическому телу*) идет из XVII в., когда в ходе цивилизационного процесса (изучению которого посвящен знаменитый труд Н. Элиаса) оно было подвергнуто ограничениям и маргинализации. Возникли новые правила, ритуалы и границы телесного поведения. Например, естественные функции организма, на которые прежде не обращали особого внимания, стали признаваться постыдными. Новым образцом стало тело, которое М. Бахтин называл «классическим», а английский автор Баркер «позитивным». В противоположность такому образу, тело, в котором «прописаны» все детали, и которое «дышит» аппетитами и желанием, Бахтин назвал «гротескным». Обычно в качестве такового выступает женское тело. Наконец, уже было указано на концепт *современного тела*, признаком которого считается способность к изменению путем самомоделирования.

¹⁵ Birke L. *Feminism and the Biological Body*. Edinburgh, 1999. P. 56.

В философско-методологическом плане в истории тела присутствует некая амбивалентность. Более того, обращение к телу в контексте гуманитарного мышления не является чем-то совершенно новым. С одной стороны, «душа» и «тело» были с древних времен в ряду ведущих философских категорий, с другой стороны, в истории тела нашел выражение «постмодернистский вызов». Отделение «духовного» от «телесного» стало присущей историографии чертой со времени просветителей, создавших философскую концепцию человека как венца природы, существа разумного и творящего. В исторической мысли сложилось представление об истории как процессе целенаправленной духовной деятельности людей, воплощавших в своих поступках идеи, преобразовывавшие человеческое общество. Знаменитое выражение Декарта «Я думаю, значит, существую» знаменовало поворотный момент: первенство отдавалось разуму, «рациональной душе», тело же представлялось «машиной». Такой подход вел к идее «вторичности» тела. По сложившейся в эпоху научной революции классификации тело рассматривалось как предмет естественных, биологических наук. В то же время издавна в философии был и другой подход, подчеркивавший единство души и тела. Один из создателей христианской философии Августин Блаженный утверждал: «Способ, которым соединяются души с телами, весьма поразителен и решительно непонятен для человека, а между тем это и есть сам человек». В XVIII в. самый последовательный критик религии Д. Дидро замечал: «Душа весела, печальна, сердита, нежна, лицемерна, сладострастна? Она ничто без тела. Я утверждаю, что ничего нельзя объяснить без тела»¹⁶. Позднее о «реабилитации» тела написал Ф. Ницше: «Говорят «удовольствие» — и думают об усядах, говорят «чувство» — и думают о чувственности, говорят «тело» — и думают о том, что «ниже тела», и таким вот образом была обесчещена троица хороших вещей»¹⁷. Он, в частности, указывал на то, что вопрос о соотношении между «духовным» и «телесным», между разумом и телом в разные эпохи занимал центральное место в философии и теологии, в педагогических, этических и юридических теориях.

Источником возникновения истории тела стала философия постмодернизма. Тело занимало центральное место в концепции одно-

¹⁶ В поисках смысла / Сост. А. Е. Мачехин. М., 2005. С. 782.

¹⁷ Ницше Ф. Сочинения. Т. 2. М., 1990. С. 741.

го из его основателей — Мишеля Фуко. По его словам, в классический век (XVII–XVIII вв.) произошло «открытие тела как объекта и мишени власти», «формируется политика принуждений — работы над телом, рассчитанного манипулирования его элементами, жестами, поступками. Человеческое тело вступает в механизмы власти, которые тщательно обрабатывают его, разрушают его порядок и собирают заново»¹⁸. Постмодернизм утвердил конструктивистские интерпретации прошлого, в которых телесные образы, воплощенные в словах и на изображениях, являются для историков важным средством «расшифровки» смыслов, в них заключенных. Разумеется, это не значит, что концепция Фуко воспринималась историками тела некритично. Например, в литературе указывалось на противоречия дискурсивного анализа: видеть в телах только символы, метафоры и объекты властного воздействия означает игнорировать роль непосредственного физического опыта «владельцев» тел. Кроме того, встает вопрос: «Чьи тела?» Фуко рассматривал тело абстрактно, игнорируя, например, гендерные или социальные отличия¹⁹. В дальнейшем история тела преодолевала очевидные слабости концепции Фуко, но новаторски использовала творческий вызов его идей.

«Лингвистический поворот», возникший в постмодернистской парадигме исторического знания, поставил проблему «языка как метафоры». Именно в литературоведении было раньше всего указано на значение метафор тела для выяснения «смыслов»²⁰. К. Дэвис высказала интересную мысль: «лингвистический поворот» привел к известному смещению в исследованиях представителей феминизма. На его волне проявился крен от изучения женского тела как объекта агрессии и насилия к тому, как его образы были вовлечены во властные отношения: «Женское тело стало текстом, который может быть прочитан как культурологическое утверждение о гендерно-властных отношениях. Забота о единстве в телесных практиках женщин уступила место погружению в многообразие культурных значений, которыми женское тело может быть наделено — в основном в научных

¹⁸ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 201.

¹⁹ Outram D. Op. cit. P. 18.

²⁰ См.: Тело в русской культуре. М., 2005; Мерлин В. Производство удовольствия. Очерки симптомологии русского тела. М., 2006 (в этом случае интерпретация автором «симптомологии» тела носит фрейдистский характер).

текстах, массовых средствах информации и в повседневных представлениях. Акцент сместился с рассмотрения власти как силы для эксплуатации, подавления и манипулирования, к изучению распространения мягких процессов дисциплинирования и нормализации через культурные репрезентации»²¹. В условиях «визуального поворота» в современной историографии изображения тела рассматриваются с той же целью. Так, французский историк А. де Бек, изучая использование метафор тела в эпоху Французской революции, показал: и текст, и изображение в одинаковой степени полезны для понимания революционной ментальности²².

Междисциплинарность

История тела испытала влияние соответствующих исследований в социологии и феминизме. У феминистских авторов проблема тела приобрела политический характер, поскольку оно было поставлено в центр анализа властных отношений в условиях патриархата. В феминистской литературе утверждалось, что женское тело олицетворяло «другое»: оно было загадочным, непокорным, угрожающим (в том числе способным подорвать патриархальный порядок). Феминисты считают, что дискурс о теле в западной науке маскирует страх перед фемининным и устремленность маскулинного к сохранению контроля над женским телом. Гинекология и то, что ее сопровождает, включая контроль над рождаемостью, в феминистском дискурсе неразрывно связаны с «патриархатом», и подразумевают власть мужчины над женщиной, осуществляемую через контроль над женскими телами, их сексуальностью и репродуктивным потенциалом²³. Например, в литературе многократно указывалось на беспрецедентное распространение в последней четверти XIX века в Англии и США операций по удалению яичников, цель которых состояла в устранении психических беспокойств, в том числе разных форм невралгии, головных болей, умопомешательства и т.д. Сохранились даже сведения, что иногда для таких операций жен и дочерей приводили мужья и отцы на том основании, что они плохо справля-

²¹ Embodied Practices. P. 11.

²² Baecque A. de. *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770–1800*. Stanford, 1997.

²³ Pringle R. *Sex and Medicine. Gender, Power and Authority in the Medical Profession*. Cambridge, 1998. P. 42.

лись со своими домашними обязанностями²⁴. В исследованиях феминисток также затронуты такие темы, как сексуальность (во многих работах ставится проблема сексуального насилия), государственная политика в вопросах, связанных с телом (аборты, порнография, проституция, социальное вспоможение). Изучается опыт женщин в области «поддержания» своего тела (фитнес, мода, диета, косметическая хирургия и др.) Так, в феминистской литературе рассматривались противоречия, вытекающие из беспрецедентного распространения косметической хирургии, несмотря на риски и опасности, которые она несет²⁵.

В социальных феминистских теориях сделан акцент на рассмотрение роли биологии в конституировании гендерных различий в обществе. Выделяются два главных подхода: один называют «социальным конструктивизмом», второй — «биологическим эссенциализмом». В первом случае речь идет о том, что биологические половые различия лишь косвенно влияют на статус женщины, а сами биологические интерпретации детерминированы обществом. Во втором случае женские «отличия» трактуются как реальные характеристики, определяющие враждебное к ней отношение в мире, в котором доминируют мужчины²⁶. В новое время (с эпохи Просвещения, по мнению Т. Лакуэра) установилась так называемая «двухполовая» модель, основанная на подчеркивании анатомо-биологических отличий между мужчиной и женщиной. На протяжении долгого времени она служит для утверждения гендерного неравенства. Как пишет Р. У. Коннелл, «социобиологическое теоретизирование по поводу гендера не подтверждается имеющимися данными. Их внимательное изучение показывает: никакой односторонней детерминированности социального биологическим не существует. Это социальные отношения формируют биологические процессы, включая выработку гормонов; имеет место постоянное взаимодействие социальных и биологических процессов... Биологи-

²⁴ Scully D. Men Who Control Women's Health. The Miseducation of Obstetricians-Gynecologists. N. Y., 1994. P. 48-52.

²⁵ Davies K. Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery. N. Y., 1995.

²⁶ См.: Sayers J. Biological Politics. Feminism and Anti-Feminist Perspectives. N. Y., 1986.

ческие объяснения остаются широко признанными благодаря общему престижу «наук» и еще потому, что дают широкое оправдание существующему порядку и охраняют привилегии тех, кто от него выигрывает»²⁷. Как с иронией писал другой американский автор, достижения биологии человека в XX в. привели не к освобождению от гендерных стереотипов, а напротив — к их укреплению: «Комбинация половых хромосом и половых гормонов буквально придала волшебную силу стремлению формировать человеческое поведение в гендерном отношении; женщины теперь оказались в милости от своей генетической ограниченности и меняющегося набора гормональных императивов... Не приходится удивляться, что детерминистский биологический подход к расовым / этническим и половым / гендерным отличиям стал естественной и неотъемлемой частью учебных программ, научных проектов, медицинской практики»²⁸.

Весьма полным исследованием эволюции биологических теорий тела в контексте истории медицины является упомянутая выше книга Л. Бирк «Феминизм и биологическое тело» (1999). Точнее, предметом изучения в ней являются представления о том, что не видно глазу: как устроено тело, какие процессы в нем происходят, как изображалось это внутреннее устройство. Автор явно не разделяет суждение о том, что медицина научилась «видеть невидимое»: «Многие истории науки и медицины, тем более, базируются на утверждении о неминуемом научном прогрессе — в таких историях правда всегда побеждает, как хорошие парни в кинофильмах. Моя цель, напротив, в том, чтобы не принимать историю науки и научные рассуждения как реальность, а показать, что научные концепции социально и культурно доминированы». Так, отмечая, что новейшие диагностические средства, казалось бы, помогают увидеть, что происходит «внутри», она подчеркивает, что такая картина довольно иллюзорна: изображение «читается», т.е. интерпретируется врачом или другим специалистом. Небезынтересны рассуждения Бирк о метафорах тела: одна из глав целиком посвящена метафоре сердца, и использование последней редко совпадает с преобладающим в научном-медицинском дискурсе представлением о сердце как о насосе. Однако и метафора сердца как средоточия

²⁷ Revisioning Gender / Ed. M. Ferree, J. Lorber, B. Hess. L., 1998. P. 451.

²⁸ Man-Made Medicine. Women's Health, Public Policy and Reform / Ed. by K. L. Moss. Duke University Press, 1996. P. 20.

эмоций и души используется и самими медиками. Бирк вспоминает, что когда у нее впервые «прихватило» сердце, и она обратилась к доктору, тот посоветовал не беспокоиться: это наверняка от проблем во взаимоотношениях с бойфрендом. «Я так плохо чувствовала себя, — пишет она, — что даже не смогла ответить: никакого друга у меня вообще нет, так как я лесбиянка»²⁹.

Возвращаясь к биологии пола, отметим, что «двух-половая» модель не существовала изначально: до эпохи Ренессанса и научной революции господствовала «одно-половая» модель, предполагавшая акцент не на отличиях, а на общих чертах в анатомии мужчин и женщин. Женское тело рассматривалось как вариант мужского тела; достаточно сказать, что половые органы женщины воспринимались и изображались как зеркальное отражение мужских. Это, однако, не означает, что «одно-половая» модель давала основу для утверждения гендерного равенства. Напротив, и в древности, и в средние века в философском, религиозном и медицинском дискурсах уже утвердился взгляд на женский пол как на «второй», более низкий, а на самих женщин как на существ, управляемых внутренними, прежде всего, половыми органами, и слабо контролирующими свой разум и эмоции. Кстати, переход к «двух-половой» модели в анатомических представлениях означал и изменение отношения к женской сексуальности: «В течение веков женщин изображали как сексуально ненасытных соблазнительниц мужчин, которые в ином случае вели бы воздержанную и целомудренную жизнь. В «двух-половой» модели женщины воспринимаются как мало интересующиеся сексом, зато более заинтересованные в семейных заботах и отношениях общего характера. В такой конструкции женщины отвечают на сексуальные домогательства, а не иницируют их. Наоборот, мужчины — хищники, чьи сексуальные потребности невозможно ограничить, так как они диктуются биологической необходимостью. Такая новая мужская идентичность предоставляла удобное оправдание насилию»³⁰.

²⁹ Birke L. Op. cit. P. 46.

³⁰ Hatty S. Op. cit. P. 10. Эту тему поставил известный историк сексуальности Т. Лакуэр. См.: *Laqueur T. "Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur" // Fragments for a History of the Human Body / Ed. by M. Feher. Part 3. Об этом же: Moscucci O. Clitoridectomy, Circumcision and the Politics of Sexual Pleasure in Mid-Victorian Britain // Sexualities in Victorian Britain / Ed. A. Miller, J. Adams. Bloomington, 1996.*

Это представление о женской сексуальности, точнее асексуальности, породило распространение гинекологических операций, пик которых пришелся на последние двадцать лет XIX века, цель которых состояла в предотвращении женской мастурбации, рассматриваемой как признак психического нездоровья³¹.

Конечно, биометрика давала «научные» обоснования для легализации не только гендерных, но и других социальных различий в обществе, например, расовых. Американский автор сообщает о том, что накануне гражданской войны в США яростный поборник рабства врач С. Картрайт получил от штата Луизианы фактический заказ на обоснование природной неполноценности черных, что подвело его к детальному изучению телесных различий белых и негров, включая волосные ткани, длину костей, восприимчивость к болезням и даже цвет внутренних органов. Если сразу после гражданской войны в медицинских журналах утверждения о расовых различиях ставились под вопрос, и даже публиковались статьи о телесных сходствах представителей разных рас, то после окончания Реконструкции Юга идея естественных расовых различий вновь восторжествовала³².

Примером использования тела в колониалистском дискурсе о сексуальности может служить известная история «готтентотской Венеры» (европейцы называли ее Сара Бартман), привезенной из Южной Африки в 1810 г. Ее выставляли сначала в Лондоне, потом в Париже как «урода», «дикаря-монстра», привлекая внимание публики размерами ягодиц и формой нижней части живота. После скорой смерти в 1815 г. Сара была подвергнута вскрытию, причем врач Куве «дегуманизировал ее, сравнивая с орангутангом, и тем самым внося вклад в формирующееся представление о том, что африканцы ближе к животным, чем к человеку»³³. С частей ее тела были сделаны гипсовые копии, выставлявшиеся в Музее человека в Париже вплоть до 1982 г. Только тогда, после протестов, останки готтентотской Венеры были преданы африканской земле. Как пишет П. Нетто, «посредством пристального осмотра в медицинском и этнографическом дискурсах была сконструирована “правда” о сексуальности черных. “Примитив-

³¹ Scilly D. Op. cit. P. 52-56.

³² Man-Made Medicine. P. 17.

³³ Reclaiming the Body of the 'Hottentot' // European Journal of Women's Studies. 2005. Vol. 12. Issue 2. P. 150.

ные” гениталии готтентотских женщин выступали в европейском колониальном дискурсе выражением “примитивных” сексуальных appetitов... Так визуальными средствами подчеркивалась “отличность” женской негритянской сексуальности, представляемой как антитеза сексуальности европейской и нормам цивилизованности³⁴. Организованную в 1994 г. двумя негритянскими художницами фотовыставку по мотивам этой истории автор статьи трактует как попытку преодолеть стереотипы колониалистского мышления, породившего взгляд на черную женщину как на проститутку.

Пример с «готтентотской Венерой» приводит и С. Бордо, одна из видных представительниц феминизма. Для нее он служит подтверждением идеи о том, что и сейчас мы находимся в плену многих стереотипов, разделяемых как мужчинами, так и женщинами, и сформировавшихся еще в начале XIX в.: «Представлению о том, что все черные мужчины по природе потенциальные насильники, соответствует стереотипный взгляд на черных женщин как аморальных Иезавелей, которых нельзя по-настоящему изнасиловать, так как насилие предполагает покушение на личную скромность, которой они, как считают, вовсе не обладают»³⁵. С. Бордо пишет: «Я не хочу обвинять всех мужчин, что они потенциальные насильники или готовы избивать своих жен; сказать так, значило бы потворствовать мифу о зловредных мужчинах и искусительницах-женщинах. Моя цель в том, чтобы продемонстрировать сохраняющееся влияние определенных культурных представлений и идеологий, которым подвержены не только мужчины, но и женщины (раз мы живем в одной культуре). Женщины и девочки часто впитывают эту идеологию и винят себя в тех нежеланных попытках и сексуальных домогательствах, которым сами подвергаются. Они вызывают неудобство за нашу женственность, стыд за наши тела и отвращение к себе»³⁶.

Тело исследуется не только в социологии медицины, но и в других ее областях. Следующий пример относится к теме бюрократии и бюрократизации, связанной с учением М. Вебера об идеальном типе. Один автор пишет: «Наем бюрократов, повседневная бю-

³⁴ Ibid. P. 153.

³⁵ Bordo S. Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body. Berkeley, 1993. P. 9.

³⁶ Ibid. P. 8.

рократическая жизнь и то, как она определяется системой правил и четко очерченной иерархией, выражает полное отрицание телесного. *Формально*, бюрократия безразлична к размерам и формам тел, а вопросы здоровья или непригодности возникают только в связи с невозможностью выполнения возложенной работы. На практике все выглядит по-другому. Следует подчеркнуть, что с гендерной точки зрения мужчины и женщины совсем не равномерно представлены в бюрократических офисах и иерархиях. Практика расположения «привлекательных» женщин на входе в пространство бюрократии ясно иллюстрирует взаимоотношения между гендером, телом и властью внутри формально рациональных организаций. Так же известно, что в некоторых случаях вопреки формальным правилам цвету тел часто придается важное значение. Возраст и некоторые физические недостатки также могут вести к отходу от общих правил... Кто сидит, где, когда и как, признание и использование права стоять или двигаться — это темы, затронутые в популярной и научной литературе по «языку тела», но они еще очень редко инкорпорируются в исследования по бюрократии»³⁷.

Значительный интерес к «языку тела» находит отражение в практической психологии. В одном из многократно переиздававшихся пособий по «языку тела» указывается на то, что жесты и движения человека могут полностью расходиться с его словами. Если в ходе полицейского расследования подозреваемого усаживают на открытое пространство и на него направляют яркий свет, то цель этого (по крайней мере, одна из целей) в том, чтобы не дать ему солгать. «Некоторые, чьи профессии подразумевают ложь, — пишет автор этого пособия, — например, политики, адвокаты, актеры или телевизионные ведущие, до такой степени совершенствуют свои жесты, что “увидеть” ложь трудно, и люди попадают на этот крючок»³⁸. «Раскодирование» коммуникативных знаков, содержащихся в мимике, жестах и других проявлениях телесности, имеет полидисциплинарное значение.

В литературе приводится множество примеров, подтверждающих, что язык тела не универсален, он в значительной мере обуслов-

³⁷ Body Matters: Essays on the Sociology of the Body / Ed. S. Scott, D. Morgan. L., 1993. P. 15.

³⁸ Pease A. Body Language. How to Read Other's Thoughts by Their Gestures. L., 2000. P. 2.

лен социальными, культурными и историческими факторами. Более того, он является важным способом конструирования национальной (или иной) идентичности. Если прежде труды, в которых затрагивались особенности тех или иных национальных характеров, носили в основном умозрительный характер, то попытки внедрения в такие исследования культурно-антропологических подходов, кажется, дали интересные результаты. Об этом можно судить по ставшей бестселлером книге английского антрополога К. Фокс³⁹. Она взглянула на культурные особенности повседневного поведения англичан «со стороны», и среди ее «открытий» немало таких, которые относятся к языку тела. Чего стоят неписанные ритуалы словесного и жестового поведения в пабе, или же правила очереди на общественный транспорт. Да, собственно говоря, и историки осознали, что язык тела — прекрасная отправная точка для разговора о «русскости», «английскости», «немецкости» или любой другой «-сти». Одна из лучших, с моей точки зрения, книг последнего времени по русской истории, книга О. Файджеса, посвященная национально-патриотическому дискурсу в русской культуре XIX–XX вв., начинается со знаменитой толстовской сцены — танца Наташи, символизирующего главную идею писателя: национальное выше общественных отличий⁴⁰.

Другим примером может служить книга английского историка П. Акройда об истории Лондона. Введение к ней автор назвал «Город как тело». В нем он пишет: «Как ни воспринимай Лондон — пробуdivшимся от сна свежим юношей или уродливым великаном, — мы в любом случае должны видеть в нем организм, подобный человеческому, со своими собственными закономерностями жизни и роста»⁴¹.

Вообще-то, писатели, по-видимому, острее ощущали мощь воздействия метафор телесности на читателя, чем историки. Исследователи отмечают, что значил *нос* для Н. Гоголя и как часть его лица, и как постоянная метафора в его произведениях⁴². В. Набоков писал, что у Гоголя «нос лейтмотивом проходит через все его сочинения:

³⁹ Fox K. Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour. L., 2004.

⁴⁰ Figes O. Natasha's Dance. A Cultural History of Russia. L., 2003.

⁴¹ Акройд П. Лондон. Биография. М., 2005. С. 22.

⁴² См., напр.: Строев А. Тело, распавшееся на части (Гоголь и французская проза XVIII века // Тело в русской культуре. М., 2005.

трудно найти другого писателя, который с таким смаком описывал бы запахи, чиханье и храп... Из носов течет, носы дергаются, с носами любовно или неучтиво обращаются: пьяный пытается отпилить другому нос; обитатели Луны (как обнаруживает сумашедший) — Носы»⁴³. Такие примеры можно умножать, и традиция не прерывалась и в XX столетии. Одним из самых сильных литературных примеров, иллюстрирующих не метафорическое значение тела, а тему тела как объекта воздействия дисциплинарных технологий, мне представляется небольшой рассказ замечательного писателя Виктора Астафьева «Ясным ли днем». Завязка рассказа в том, что его герой Сергей Митрофанович, потерявший на войне ногу, вынужден ежегодно приезжать из своего лесного поселка в город, на врачебную комиссию. В душе бывшего фронтовика разрасталась обида: «Молча терпевший с сорок четвертого года все эти никому не нужные выслушивания, выстукивания и осмотры, Сергей Митрофанович сегодня спросил у врача, холодными пальцами тискавшего тупую, внахлест зашитую култышку: — Не отросла еще?». Другими художественными средствами, но, в общем-то, о том же, писала постмодернистская поэтесса Нина Искренко (ее творчество рассматривает американский автор Д. Попович, в заголовке публикации которого название одного из ее произведений). Текст не требует особых комментариев, «риторика тела» в нем призвана разоблачить репрессивную природу советского политического дискурса:

Два тазобедренных сустава
Пльвут завернуты в газету
По темным водам подземелья
Столь оживленного в час пик
Навстречу им в сыром угаре
Бредет подвыбитая челюсть
Пучки волос, полоски кожи,
Глазные яблоки и ногти,
Трахеи, легкие, мошонки,
Фаланги, ребра, позвонки,
А по бокам...
Из несуразностей рельефа
На них глядят без выраженья

⁴³ Цит. по: *Баскаков В.* Свободное тело. Хрестоматия. М., 2004. С. 214-215.

Крючки, железочки и цепи,
Багры, напильники и гвозди,
Иголки, щипчики, тисочки,
Ножи, кастеты, топоры,
Работы хлопотной орудья
Глядят с усталым безразличьем
На проплывающие мимо
Плоды их скорбного труда⁴⁴.

Конечно, до второй половины XIX века, когда история еще не вполне оторвалась от литературы, чтобы провозгласить себя наукой социальной, историки куда более смело, чем позднее, использовали метафоры тела. Вспомним высказывание Ж. Мишле о Марате, как о «желто-зеленом существе, принадлежащем скорее к породе бесхвостых гадов, чем к человеческому роду». Т. Карлейль — также мастер метафор тела. Например, в работе «Герои, почитание героев и героическое в истории» встречаем идиллическое описание Кромвеля, который «выступал, ничем не прикрываясь, и схватывался, как гигант, *лицом к лицу, сердцем к сердцу* (курсив мой. — А. С.). Таковы, в конце концов, все люди, стоящие чего-нибудь. Многие со мной согласятся, что гладко выбритые достопочтенные мужи не стоят собственно ничего». Здесь метафора сердца должна усилить метафору лица как раз потому, что лицо недостаточно отражает идею искренности. Однако любопытно: в этом отрывке присутствует и метафора бороды, противопоставление бородачей гладко выбритым джентельменам. В ней явно чувствуется какая-то современная историку актуализация: сам он на портретах с бородой, но Кромвель, судя по изображениям, выбрит!

С наступлением эпохи позитивизма и «научной истории» язык исторических сочинений меняется, главным требованием к нему становится пресловутая точность и строгость, следовательно, желание избежать «метафорических излишеств». Так или иначе, историографическая революция (если этот термин применим) последних десятилетий меняет, кроме прочего, и язык трудов по истории. Литература, взаимоотношения которой с историей сегодня все же пересматриваются, становится фактором, позволяющим осознать важность обращения к телу как к объекту исторического исследования.

⁴⁴ *Popovich D.* “Pravo na Trup”: Power, Discourse and Body in the Poetry of Nina Iskrenko // *Russia Review*. 2005. October.

К числу собственно *историографических факторов* возникновения истории тела относится, во-первых, появление ряда новаторских трудов в области истории культуры, написанных еще в межвоенные годы. Их авторы превосхитили, хотя и по-разному, идею значения телесности в контексте истории. М. Блок в «Королях-чудотворцах», изучая сохранявшуюся до XIX в. веру в то, что прикосновение руки короля излечивает от золотухи, сам впервые «прикоснулся» к теме ментальности. В то же время он по традиции отдает приоритет душе и ищет рациональные объяснения суеверию масс. В «Рабле» М. Бахтин подчеркнул значение телесности в карнавальной гротескной культуре, отражением которой он и считал «Гаргантюа и Пантагрюэля». В «Цивилизационном процессе» Н. Элиас указал на значение изменений в телесных практиках, являвшихся для него главным критерием «цивилизованности». В какой-то мере он превосхитил Фуко, так как видел в «цивилизационных» ограничениях и подавлении индивидуальности. Позднее поворотным моментом стала концепция двух тел короля Э. Канторовича, выделявшего «физическое» и «политическое» тело монарха. Политическое тело бессмертно, ибо является воплощением и символом власти. В дальнейшем концепция Канторовича породила множество конкретно-исторических исследований, тем более история нового времени, казалось, сама давала тому немало примеров. Взять Франциска I, после смерти которого была изготовлена кукла, и ей на протяжении нескольких недель поклонялись как живому человеку. Среди других об этом писал и Э. Ле Руа Ладюри в «Каролингской Франции». Или же можно вспомнить о том, что концепция Канторовича стала основой для написания раздела «Истории Британии» англо-американского историка С. Шамы, посвященного правлению Елизаветы I, которая сама якобы говорила: «У меня тело женщины, но сердце и желудок короля».

Во-вторых, историографической предпосылкой для развития истории тела стал свойственный новейшей историографии крен на изучение повседневности, неизбежно подводящий историка к аспекту телесности. Не останавливаясь специально на этой современной историографической тенденции (об этом написано немало), ограничимся немногими примерами. Так, Э. Ле Руа Ладюри в самой знаменитой своей книге «Монтайю», в этом рассказе об окситанской деревне, живописуя повседневную жизнь ее жителей во всем ее

многообразии, много раз обращается к «языку тела». Например, в главе «Жест и секс», указав на ограниченность собственных данных о жестовой культуре, «где нет ни детальной информации, ни наработанных подходов к проблеме», он замечает: «Ограничусь, насколько позволяет документация, обращением к немногим естественным или естественным с виду жестам. Прочие, очевидно, в большей степени обусловлены культурой и групповыми стандартами. Некоторые жесты в неизменном виде дошли до нашего времени и остаются общими: такая устойчивость свидетельствует о долговечности поведенческих моделей. Иные же исчезли или видоизменились»⁴⁵.

К теме телесности обратились и другие представители «Анналов», занимавшиеся повседневностью. В многотомной «Истории частной жизни» под общей редакцией Ж. Дюби и Ф. Арьеса, опубликованной во второй половине 1980-х гг., авторами которой были историки из разных стран, уже присутствует история тела. Например, в четвертом томе, охватывающем «долгий» XIX век, от Французской революции до первой мировой войны, А. Корбин пишет: «Чтобы понять присущее девятнадцатому веку отношение к интимности, надо сначала разобраться в том, как оно управлялось вечной дихотомией между телом и душой. Очевидно, что сущность последней зависела от социального класса, культурного уровня, религиозного рвения. На индивидуальном уровне могли наслаиваться несовместимые убеждения. Более того, поведение в одном сегменте общества оказывало влияние на другие сегменты»⁴⁶.

М. Гефтер однажды заметил: тело, его движения и действия «являются таким же историческим документом, свидетельствующим о прошлом, как дневник или грамота»⁴⁷. Представляется, что это высказывание именитого историка подтверждает актуальность изучения методологических основ истории тела и важность анализа источников, относящихся к телесности и позволяющих найти новые перспективы в исследованиях.

⁴⁵ *Le Руа Ладюри Э.* Монтайю. Окситанская деревня (1294–1324). Екатеринбург, 2001. С. 163.

⁴⁶ *A History of Private Life. Vol. IV / Ed. by M. Perrot. Cambridge (Mass), 1990. P. 475.*

⁴⁷ Цит. по: *Крейдли Гр.* Невербальная семиотика. М., 2004. С. 47.

П. И. Гришанин

СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ БЕЛОГО ДВИЖЕНИЯ

Под влиянием демократических преобразований в России на рубеже XX–XXI вв. произошла кардинальная переоценка роли и места революции 1917 г. в трансформации политической системы. При этом различные подходы к оценке революции порождают различные интерпретации Белого движения. Исследователи все чаще пытаются вписать решение данной проблемы в изучение Гражданской войны как кризиса культурной самоидентификации. Так, по мнению О. Ф. Гаврилова и Н. П. Гавриловой, в «турбулентном пространстве» Гражданской войны векторы одних силовых линий, сталкиваясь с устремлениями других, видоизменяются под натиском третьих. В итоге «перечеркивается логика развития с устоявшимся порядком зависимости настоящего от прошлого и будущего от настоящего». Обретение в ходе Гражданской войны культурной определенности за счет отрицания ценностных моделей России оказалось «результатом целенаправленных усилий известных и безымянных творцов партийно-государственного строительства»¹.

В. Н. Романишина считает, что политика «военного коммунизма» и «расказачивания» способствовали расширению социальной базы Белого движения. Однако консервативная «национальная диктатура» А. И. Деникина, «средняя линия» между либерализмом и консерватизмом А. В. Колчака и «левая политика правыми руками» П. Н. Врангеля оказались неспособными разрешить давно назревшие социально-экономические и политические проблемы. Главную причину поражения Белого движения автор видит в «отсутствии понятной массам объединяющей идеи» Белого движения².

О. В. Будницкий объясняет противоречивость идеологических установок Белого движения исключительно тем, что оно по преимуществу было движением военных. Его начало он связывает с

¹ Гаврилов О. Ф., Гаврилова Н. П. Гражданская война как кризис культурной самоидентификации // Сибирь в период Гражданской войны. Кемерово, 2007. С. 6-7.

² Романишина В. Н. Белые: кто они? // Родина. 2008. № 3. С. 22.

прибытием на Дон для создания антибольшевистских вооруженных формирований наиболее авторитетных русских военачальников М. В. Алексея, Л. Г. Корнилова, А. И. Деникина, придерживавшихся «вполне “февральской”, т. е. либерально-демократической программы»³. Однако, по мнению автора, провозглашение первоначально либеральных лозунгов было одним из элементов антибольшевистской политической технологии. Чем больших успехов достигало Белое движение, тем очевидней был отход от либеральных ценностей. Будницкий подчеркивает, что высшее командование белых не поощряло погромов, исходя как из государственных соображений, так и из соображений поддержания воинской дисциплины. Он особо выделяет П. Н. Врангеля, как обладавшего «политической волей и решительностью в отношении погромов и антисемитской агитации». А именно еврейские погромы и грабежи вели, по мнению автора, «к моральному разложению войск и стали одним из важнейших факторов, который привел к поражению Белого движения»⁴.

Современные интерпретации Белого движения отражают все концептуальные подходы к изучению российской истории в целом. Для России всегда было характерно особенно острое ощущение детерминированности настоящего и будущего прошлым, причем не столько прошлым, которое было «на самом деле», сколько той или иной интерпретацией этого прошлого. По мнению Т. Шанина, при изучении любой исторической проблемы важно учитывать: соотношение между социальным выбором и безличностными детерминантами человеческого поведения; причинную иерархию, связывающую социальные институты и категории анализа; влияние и несоответствие моделей исторического времени, которые доминируют в исторической науке; присутствие эпистемологической терпимости⁵. Настаивая на том, что в современной историографии «центральную роль играют потенциал, альтернатива и различие, а не только необходимость, предопределенность или тоталитаризм», Шанин одним из первых заявил о том, что изучение революции 1917 г. и Гражданской войны невозможно без учета динамики соотношения массового

³ Будницкий О. В. Российские евреи между красными и белыми (1917–1920). М., 2006. С. 158, 181, 186.

⁴ Там же. С. 497.

⁵ Шанин Т. Революция как момент истины. Россия 1905–1907 гг. = 1917–1922 гг. М., 1997. С. 471.

и исторического опыта⁶. Для исследователя было важно показать революцию 1917 г. как «эмоциональный взрыв морального негодования, отвращения и ярости», а Гражданскую войну, в свою очередь, как попытку противостоящих политических сил нейтрализовать утративших инстинкт самосохранения людей⁷. В этой связи Т. Шанин особое внимание уделяет анализу политики большевиков, направленной на то, чтобы нейтрализовать крестьянство и использовать его для организации партизанских движений в тылу белых⁸. Это позволило сделать вывод о преемственности Октября 1917 г. с революцией 1905–1907 гг. По мнению Шанина, драма первой русской революции оказала мощное воздействие на коллективное сознание российского общества и на каждую из его основных составных частей, поскольку драматический исторический опыт откладывается в памяти, порождает модели и представления, особые когнитивные связи, объединяющих всех его участников в политическое поколение⁹.

Ряд зарубежных авторов доказывали, что стабильность политических режимов периода Гражданской войны определялась степенью социальной напряженностью в том или ином регионе России¹⁰. О том же начали писать и отечественные исследователи, работающие в русле социальной истории, и особенно – в области изучения политических настроений российского крестьянства в 1917–1921 гг.¹¹. В свою очередь, акцентирование внимания на политиче-

⁶ Там же. С. 483, 21.

⁷ Там же. С. 23.

⁸ Там же. С. 460.

⁹ Там же. С. 299.

¹⁰ См.: *Аймермахер К.* Политика и культура при Ленине и Сталине. 1917–1932. М., 1998; *Грациози А.* Большевики и крестьяне на Украине, 1918–1919 годы. М., 1997 и др.

¹¹ См.: *Яров С. В.* Конформизм в Советской России: Петроград 1917–1920-х годов. СПб., 2006; *Илюхов А. А.* Борьба с пьянством и погромами в Петрограде в 1917 г. // К истории русских революций: События, мнения, оценки. М., 2007; *Савченко В. А.* Симон Петлюра. Харьков, 2004; *Очиров У. Б.* Калмыкия в период Гражданской войны (1917–1920 гг.). Элиста, 2006; *Елизаров М. А.* Матросские массы в 1917–1921 гг.: от левого экстремизма к демократизму. СПб., 2004; *Мусаев В. И.* Преступность в Петрограде в 1917–1921 гг. и борьба с ней. СПб., 2001; *Давыдов А. Ю.* Нелегальное снабжение российского населения и власть. 1917–1921 гг.: Мешочники. СПб., 2002; *Люкшин Д. И.* Вторая русская смута: крестьянское измерение. М., 2006; *Осипова Т. В.* Российское крестьянст-

ских аспектах Гражданской войны стало отличительной чертой нового этапа изучения российской революции 1917 г.¹² Так, военный историк С. Ауский пишет, что трагедия белых генералов, в первую очередь Деникина, объяснялась отсутствием «политического чутья», позволявшего приспособиться к быстро менявшимся обстоятельствам. Идея «Великой, Единой и Неделимой России» была одним из источников постоянного внутреннего раздора в Белом движении: она накаляла остроту противоречий между белыми генералами и казачеством, исконная территория проживания которых становилась территорией дислокации антибольшевистских вооруженных сил¹³.

Историки все чаще стали отказываться от передачи героико-романтического ореола от одной политической силы к другой. Многие исследователи со ссылками на высказывания самого Колчака писали о либерализации и демократизации Белого движения, но появились работы, авторы которых тоже со ссылками на документы личного происхождения пишут о том, что политическим противникам большевизма не удалось «захватить народную душу», что они «действовали старыми способами, сохраняли старые пороки, старую психологию, не пожелав считаться с теми переменами, которые принесла революция»¹⁴. Так, занимаясь проблемами политической мифологизации в период Гражданской войны, Д. Н. Шевелев пишет

во в революции и гражданской войне. М., 2001; Яров С. В. Крестьянин как политик. Крестьянство Северо-Запада России в 1918–1919 гг. СПб., 1999; Пылькин В. А. Крестьянство Центра России в гражданской войне. Рязань, 2005; Телицын В. Л. «Бессмысленный и беспощадный»?... Феномен крестьянского бунтарства 1917–1921 годов. М., 2003; Сафонов Д. А. Великая крестьянская война 1920–1921 гг. и Южный Урал. Оренбург, 1999; Сенников Б. В. Тамбовское восстание 1918–1921 гг. и раскрестьянивание России 1929–1933 гг. М., 2004; Трут В. П. Казачество России в период Октябрьской революции и на начальном этапе Гражданской войны. Ростов на Дону, 2005.

¹² См.: Московкин В. В. Противоборство политических сил на Урале и Западной Сибири в период революции и гражданской войны (1917–1921 гг.). Тюмень, 1999; Хазиев Р. Х. Государственное администрирование экономики и рынок на Урале в 1917–1921 гг. Уфа, 2000; Костокрызов П. И. Втягивание населения Урала в военные действия в 1917–1918 гг. // Человек и война. М., 2001.

¹³ Ауский С. Казаки. Особое сословие. М.; СПб., 2002. С. 377, 322.

¹⁴ Колчак и интервенция на Дальнем Востоке: Документы и материалы. Владивосток, 1995. С. 5, 16.

о том, что антибольшевистская пропаганда отразила пробуждение в русской душе архетипов языческой древности, стихий хаоса и разрушений. Политические мифы Гражданской войны были созвучны времени и конкретны. Мифу красных о мессианской роли пролетариата и грядущем золотом веке белые стремились противопоставить реанимированный имперский миф, легенды о славном прошлом и былом величии России. По мнению автора, в центре антибольшевистской пропаганды находилась мифологема воина-рыцаря, противостоящего темным силам. Д. Н. Шевелев убежден в том, что белые опирались на стереотипы массового сознания, созданные союзнической пропагандой в годы Первой мировой войны. Свою особую роль в идеологии восточной контрреволюции играла и идея концепции славянского единения перед лицом «пангерманского хищника», базировавшаяся на доктрине панславизма и успешно использовавшаяся русской пропагандой в годы Первой мировой войны¹⁵.

А. Г. и В. Г. Зарубины считают, что все дискуссии о том, как корректнее изучать Гражданскую войну в социально-политической динамике, в известной мере схоластичны. Они полагают, что Гражданскую войну можно (и нужно) рассматривать и как процесс вооруженной борьбы между гражданами одной страны, и как период в истории страны, когда вооруженные конфликты определяют всю ее жизнь. Однако важно учитывать стадийность процесса, который имеет свои условные рамки. Исходя из посылки, что Гражданская война – это насилие на фоне системного экономического кризиса, исследователи связывают ее начало с февральскими событиями 1917 г., когда на улицах Петрограда пролилась первая кровь¹⁶.

По мнению В. И. Голдина, происхождение Гражданской войны осмысливается в современной историографии в контексте поисков ответа на вопросы о традиции многовекового раскола в российском обществе между властью и народом, выяснения кризисного ритма и конфронтационности в российской истории, выявления особенностей российского имперства, логики развития системного кризиса,

¹⁵ Шевелев Д. Н. Политическая мифология восточной контрреволюции и ее роль в формировании положительного образа Сибирской армии // Гражданская война в Сибири. Красноярск, 1999. С. 110, 114.

¹⁶ Зарубин А. Г., Зарубин В. Г. Без победителей. Из истории Гражданской войны в Крыму. Симферополь, 1997. С. 5.

смерти и возрождения империй, анализа процессов модернизации в России, взаимодействия модернизаторства и традиционализма, соотношения реформистской и революционной альтернатив, понимания особенностей российской революционной традиции¹⁷. В. И. Голдин рассматривает Гражданскую войну как продолжение Октябрьской революции, тесно связывая ее с интервенцией¹⁸. В то же время он убежден в том, что революционный процесс и Гражданская война в России целиком вышли из недр Первой мировой войны, которая во многом и сформировала атмосферу российской действительности того времени, поведение населения, убежденность широких слоев в возможности решить основные вопросы политики и повседневной жизни, прежде всего, посредством насилия, с оружием в руках¹⁹. Он солидарен с теми исследователями, которые придерживаются трактовки происходившего в 1917 г. как серии революций, различных по своей классовой и социальной природе, целям, задачам, составу участников. Особо подчеркивается значение противоборства «за линией фронта», на внутренних фронтах²⁰. Например, В. Л. Дьячков считает, что Гражданская война была борьбой каждого социального слоя за лучшее место в быстро меняющейся пирамиде общества. По его мнению, в этой борьбе наиболее активными оказались средние и низшие маргинальные слои города²¹.

В ряде своих исследований В. И. Голдин утверждает, что все революционные потоки (пролетарский, крестьянский, солдатский, национальный, региональный) слились воедино и придали огромную силу революционному процессу. И именно это обусловило при-

¹⁷ Голдин В. И. Революционный пролог и гражданская война в России на историографическом рубеже конца XX – начала XXI в. // Проблемы новейшей истории России: Сборник статей к 70-летию со дня рождения Г.Л.Соболева. СПб., 2005. С. 193-194.

¹⁸ Голдин В. И. Солдаты на чужбине. Русский Обще-Воинский Союз, Россия и Русское Зарубежье в XX–XXI веках. Архангельск, 2006. С. 18; *Он же*. Роковой выбор. Русское военное зарубежье в годы Второй мировой войны. Архангельск; Мурманск, 2005.

¹⁹ Голдин В. И. Революционный пролог... С. 194-195.

²⁰ Бровкин В. Н. Россия в гражданской войне: власть и общественные силы // Вопросы истории. 1994. № 5. С. 26.

²¹ Дьячков В. Л. Характер и движущие силы гражданской войны // Происхождение и начальный этап гражданской войны. 1918 год. М., 1994. Ч. 1. С. 57-61.

ход большевиков к власти. Этот единый поток распадается осенью 1917 г., обнаруживая многочисленные противоречия, конфликты и «проявления Гражданской войны». Соответственно, именно явления хаоса, распада, дезорганизации власти и производства приводят российское общество летом 1918 г. к тотальному противостоянию по принципу «все против всех». А интервенция и вооруженное выступление чехословацкого корпуса сыграли роль катализаторов развернувшейся летом 1918 г. «широкомасштабной гражданской войны»²².

По оценкам В. И. Голдина, до лета 1918 г. антибольшевистские силы не были скоординированы, носили локальный характер, не представляя серьезной угрозы советской власти, которая сама еще находилась в стадии оформления. Он называет этот период «малой гражданской войной», объясняя этот термин тем, что в данный период «центр тяжести борьбы пролегал не на боевых фронтах, а зависел от эффективности политики и деятельности Советов на мирном поприще и, в первую очередь, в социально-экономической сфере»²³. При этом В. И. Голдин убежден в том, что одну из важнейших характеристик событий 1918–1920 гг. составляло сложное соотношение великодержавия, регионализма и сепаратизма. По мере развития революции и развертывания «гражданского вооруженного противостояния» формировались разнообразные концепции регионализма, как попытки выживания в условиях голода, войны в тех или иных регионах России. Так или иначе, они не исключали моделирования перспектив политического развития как России, так и отдельных ее регионов. Однако непрекращающаяся политическая борьба, которая переросла в Гражданскую войну, мешала формированию какой-либо устойчивой концепции государственного устройства²⁴.

Последнее интересно интерпретируется В. П. Булдаковым. Он считает, что «обычное состояние для России — своеобразные судороги реформ и революции, когда попытки реформаторов упорядочить ее громадное пространство встречают сопротивление... традиционалистской массы... инновационные порывы власти порождают

²² Голдин В. И. Революционный пролог... С. 196-197.

²³ Голдин В. И., Журавлев П. С., Соколова Ф. Х. Русский Север в историческом пространстве российской гражданской войны. Архангельск, 2005. С. 57-58.

²⁴ Там же. С. 143.

реакцию, кажущуюся нам неадекватной»²⁵. На основе психоментального анализа революционных событий, который становится особенно популярным в отечественной историографии²⁶, он приходит к выводу о том, что представители Белого движения выступали лишь функциональными элементами ускорения установления большевизма. Реальные альтернативы лежали в глубинах психики и сознания масс, которым действительно выпал шанс что-то сделать в собственных интересах. По мнению В. П. Булдакова, именно «коллективное разочарование» остановило революцию, которая является результатом «психопатического состояния общественного организма», он убежден в том, что Белое движение оказалось слабо не количеством штыков, а «совершенно негодной для борьбы с большевизмом ценностной и идейно-нравственной основой». Стремясь избавиться от давления политических стереотипов, автор избирает весьма перспективный вектор исследования – изучение неполитической стороны сознания и действий политических сил в революции. Он считает, что «красный» (классовый) террор, в отличие от мстительного (а потому саморазрушительного) неистовства белых в исторической перспективе начал восприниматься как ритуальное жертвоприношение». Кроме того, красный террор не только не разрушил имперской парадигмы власти в сознании людей, а, напротив, усилил ее²⁷.

В. П. Булдаков, как и большинство современных исследователей, рассматривает Октябрьскую революцию как производную от Первой мировой войны («коллективного безумия XX века»), но отказывается, по собственному признанию, «колени преклонять» перед «Великим Октябрем»²⁸. Он выводит революцию не из «принципа линейной поступательности», а «из логики цикличности движения», кризисная острота которого определяется степенью не-

²⁵ Булдаков В. П. Красная Смута: Природа и последствия революционного насилия. М., 1997. С. 65.

²⁶ См.: Константинов С. И. Влияние взаимосвязи мировой и Гражданской войн на психологический раскол российского общества // Человек и война (Война как явление культуры). М., 2001. С. 181-189.

²⁷ Булдаков В. П. Революция и человек (Методологические заметки) // Крайности истории и крайности историков. М., 1997. С. 36-37.

²⁸ Там же. С. 38-39.

состоятельности властного начала в глазах народа, а не просто его бедственным положением». На психологическом уровне революция была не попыткой прорыва от «безграничного деспотизма» к «безграничной свободе», а попыткой ухода от прежних форм подчинения к «направляющему диктату». Соответственно, революции были необходимы «сверхреволюционные пассионарии», которые ничего общего не имели с многопартийностью. Политическим противникам большевизма, в свою очередь, были необходимы «сверхконтрреволюционные пассионарии». В. П. Булдаков считает, что Октябрь 1917 г. не создал никакой новой элиты. Он просто поставил российскую интеллигенцию перед выбором: либо служить советской власти, либо умирать от голода. Отсюда историк делает вывод, что любая революция может быть позитивной только в случае «появления какого-то нового человека, качественно новой ментальности»²⁹.

В. Т. Анисков в качестве основной причины победы большевиков в Гражданской войне называет то, что «в социальной массе определяюще действовал и сравнительный принцип “наименьшего зла”, наибольшим проявлением которого неизменно оставалась широкая опасность возвращения того, чего не стало, – царизма, помещиков, унижительного бесправия и т.п.». Автор пишет о терпеливом отношении крестьян к продовольственной диктатуре и всей системе «военного коммунизма», считая, что крестьяне выступали только против перегибов в этой политике³⁰.

Современными исследователями убедительно показано, что основные повстанческие силы крестьянского движения в Поволжье в 1918–1921 гг. были разгромлены всей мощью советского государства, но само движение завершилось не в результате данного акта, а в силу перехода режима к новой экономической политике, в полной мере отражавшей интересы крестьян и цели крестьянского движения. Поэтому в историографии сделан обоснованный вывод о победе крестьянской революции в широком смысле слова и военном поражении основных ее повстанческих сил в его узком смысле. При этом

²⁹ Булдаков В. П. Имперство и российская революционность (критические заметки) // Отечественная история. 1997. № 3. С. 20-35; Булдаков В. П. Красная смута // Россия. 1997. № 11. С. 10.

³⁰ См.: Анисков В. Т. Россия революционная, красно-белая, нэповская в контексте ярославского краеведения. Ярославль, 2005.

особое внимание уделяется многонациональности крестьянского движения в Поволжье, которая стала одной из причин относительно быстрого спада повстанческих движений в 1919–1922 гг.³¹

Концепцию отхода от апологии российской застойности на рубеже столетий отстаивают многие исследователи³². Например, А. Н. Боханов полагает, что социальная трансформация обуславливалась стремлением определенной части общества к либеральной альтернативе большевизму. В то же время большевистский вектор политического развития российской государственности определялся тем, что русское национальное мироощущение формировалось «в русле православной духовно-нравственной традиции»³³. По мнению В. П. Дмитренко, «великая российская революция 1917–1920 гг.» уничтожила устои «не только прогнившие, но и прогрессивные, начавшиеся утверждаться», пытаясь «на скорую руку материализовать извечную мечту о равенстве и свободе»³⁴. Анализируя партизанское движение на Урале в период Гражданской войны, И. Ф. Плотников делает вывод, что повстанческие белое и красное движение «были в значительной степени сходными» (фактор добровольчества партизанских движений, а также взаимоистребление «брат – на брата»)³⁵.

А. Н. Никитин утверждает, что Белое движение в целом ориентировалось на либерально-демократическую модель развития, со-

³¹ См.: *Калягин А. В., Парамонов В. Н.* «Третий путь» в Гражданской войне. (Опыт деятельности Самарского Комуча). Самара, 1995; *Медведев В. Г.* Белый режим под красным флагом (Поволжье, 1918). Ульяновск, 1998; *Анишакова Ю. Ю.* Крестьянские восстания в Среднем Поволжье в 1918–1920 гг. Дисс... канд. ист. наук. Самара, 1998; *Медведев А. В.* Большевики и неонародники в борьбе за крестьянство в годы гражданской войны (октябрь 1917–1920 гг.). Дисс... докт. ист. наук. Н. Новгород, 1994; *Посадский А. В.* Казаки и крестьяне – несостоявшийся союз 1919 г. // *Белая гвардия*. М., 2002. № 6; *Стариков С. В.* Политическая борьба в Поволжье: левые социалисты в 1917–1918 гг. Йошкар-Ола, 1996; *Кондрашин В. В.* Крестьянское движение в Поволжье в 1918–1922 гг. М., 2001.

³² См.: *Шлемин П. И.* Восемьдесят лет спустя: прозрение или раскаяние // *Политическая наука. Россия: опыт революций и современность. Проблемно-тематический сборник*. М., 1998. № 2. С. 255-272.

³³ *История России. XX век*. М., 1996. С. 10-11.

³⁴ Там же. С. 146.

³⁵ *Плотников И. Ф.* Специфика партизанского движения белых и красных на Урале в Гражданской войне // *Человек и война (Война как явление культуры)*. М., 2001. С. 109-110.

держание которой определяли права и свободы человека и гражданина, частная собственность, автономия личности³⁶. При этом автор предлагает отказаться от термина «контрреволюция», поскольку на белых территориях «не только провозглашались демократические лозунги и принципы организации власти, но и предпринимались действия для их реализации». Вместо термина «демократическая контрреволюция» он предлагает использовать понятие «парламентская демократия» как альтернативу диктатуре — единоличной в «белой» России и партийно-классовой в РСФСР³⁷. В развитии противобольшевистского движения как «борьбы за демократию, права и свободы человека и гражданина» А. Н. Никитин выделяет два этапа: февраль – октябрь 1917 г. и весна–лето 1918 г. – 1920 г. Специфика второго этапа заключалась в том, что все «усилия сторонников демократического развития страны были направлены против партийно-классовой диктатуры, Советской власти, вызревшей в недрах демократической России»³⁸. Организационной формой объединения левой и правой части противобольшевистского фронта стала созданная ими государственность. В Сибири олицетворением коалиции демократов, либералов и военных был Совет Министров Временного Сибирского правительства», причем главным критерием для характеристики режима, утвердившегося 18 ноября 1918 г. на Востоке России, является положение с правами человека³⁹. Анализируя функционирование политического режима Колчака, А. Н. Никитин приходит к выводу о том, что отношение к власти как тяжкому бременю, необходимой жертве во имя спасения России сменилось у Колчака отождествлением себя с этой властью и зависимостью от нее. И самим фактом установления единоличной диктатуры, ее политикой были перечеркнуты все достижения противобольшевистского движения в борьбе за демократию и права человека, созданные условия и предпосылки победы над Советской властью⁴⁰.

³⁶ Никитин А. Н. Государственность «белой» России: становление, эволюция, крушение. М., 2004. С. 13.

³⁷ Там же. С. 12.

³⁸ Там же. С. 296.

³⁹ Там же. С. 297-298.

⁴⁰ Там же. С. 299-300.

Своеобразный подход к изучению Гражданской войны выбрал Д. В. Митюрин. С помощью сравнительных жизнеописаний 23 пар военачальников (Колчак — Фрунзе, Мионов — Краснов, Деникин — Егоров, Капель — Чапаев, Скоропадский — Антонов-Овсеенко и т. д.) он пытается показать, как по-разному белые и красные решали широкий спектр социально-экономических и политических проблем. При этом по аналогии с Великой Французской революцией автор именуется всех своих героев «несостоявшимися бонапартами», делая упор на то, что все они в той или иной степени были романтиками-идеалистами⁴¹. Д. В. Митюрин делает неутешительный прогноз относительно перспектив решения основного вопроса «На чьей стороне, белой или красной, была правда в Гражданской войне?»⁴².

Данный вопрос в той или иной форме поднимается практически во всех исследованиях по истории Гражданской войны⁴³. С. В. Карпенко считает, что «реалии Гражданской войны быстро обостряли ожесточение и мстительность, нравственные истоки и героизма и стойкости замутнялись, в моральный облик и поведение добровольцев вносилось то, что Деникин назвал “грязью”»⁴⁴. Автор подчеркивает зависимость Белого движения от антантовских союзников. Он убежден в том, что при всех поворотах союзнической политики в «русском вопросе» прежде всего и больше всего теряли белые правительства в России. С. В. Карпенко полагает, что антантовские союзники недооценивали противобольшевистское движение на юге России и находили другие политические силы, более надежные и перспективные в смысле свержения большевизма. В 1918 г., по оценкам автора, это была Северная область, в 1919 г. — политический режим А. В. Колчака, в 1920 г. — Польша⁴⁵.

⁴¹ Митюрин Д. В. Гражданская война: белые и красные. М.; СПб., 2004. С. 18-19.

⁴² Там же. С. 3.

⁴³ Особенно в работах С. В. Карпенко, Г. М. Ипполитова, А. И. Ушакова, В. П. Федюка: Карпенко С. В. Врангель в Крыму: государственность и финансы // Крым. Врангель. 1920 год. М., 2006. С. 82-99; Ипполитов Г. М. Деникин. М., 2006; Ушаков А. И., Федюк В. П. Корнилов. М., 2006.

⁴⁴ Карпенко С. В. Очерки истории Белого движения на Юге России (1917–1920 гг.). М., 2003. С. 53.

⁴⁵ Там же. С. 348-349.

А. Я. Переверзев подчеркивает, что, в отличие от юга, на востоке России в роли ударника выступали не монархисты, а сторонники так называемой «третьей силы». Автор прослеживает, как лагерь учредилловцев оказался между двух противоборствующих лагерей (левого советского с центром в Москве и правого либерально-монархического со столицей в Омске). Причины крушения партии эсеров автор связывает с тем, что многие ее представители перешли на сторону Колчака. В понятие «белогвардейщина» он включает три политических лагеря: монархический или собственно «белый» во главе с бывшей аристократией; либерально-буржуазный, возглавляемый партией кадетов; учредилловский с лидерами партии эсеров. В итоге автор приходит к выводу, что в период Гражданской войны в России противостояли друг другу четыре политические силы (включая большевистскую), а потому существовали соответственно три-четыре альтернативы развития страны. Обозначившийся победитель в этой войне, так называемый блок народовластия, мог привести в жизнь гармоничную модель обустройства страны⁴⁶.

Все многообразие оценочных характеристик Белого движения, укладывается в два направления. По мнению Р. М. Абинякина, представители первого направления рассматривают Белое движение «как культурно-нравственный феномен, унаследованный из дореволюционной России, но неизбежно деформированный в эпоху Гражданской войны». Другое направление делает акцент на преодолении традиционной оторванности рассмотрения Гражданской войны от революции⁴⁷. Сам исследователь считает, что Белое движение «было порождением революционной эпохи пусть не леворадикального, а неопределенно-авторитарного характера»⁴⁸. Р. М. Абинякин показывает процесс изменений монархических ценностей в офицерском корпусе Добровольческой армии: на смену личной преданности персоне монарха возвращается защита монархии как системы⁴⁹. Высту-

⁴⁶ См.: *Переверзев А. Я.* Комуч. Директория. Колчак: Антисоветский лагерь на Востоке России в документальном изложении, портретах и лицах. Воронеж, 2003.

⁴⁷ *Абинякин Р. М.* Офицерский корпус Добровольческой армии: социальный состав, мировоззрение. 1917–1920 гг. Орел, 2005. С. 4.

⁴⁸ Там же. С. 181.

⁴⁹ Там же. С. 159-161.

пить в роли альтернативы большевикам офицеры-добровольцы смогли, но «доиграть ее до победы не хватило ни сил, ни таланта»⁵⁰.

По мнению С. В. Волкова, большинство офицерства было настроено монархически, что не исключало наличие разных тактико-политических ориентаций, но «каких бы политических взглядов ни придерживались офицеры, стремление покончить с большевизмом было всеобщим»⁵¹. Вслед за Н. Рутычем, рассматривавшим добровольчество как борьбу за восстановление российской государственности⁵², С. В. Волков заявляет, что ее крушением был «предрешен и конец русского офицерства как социального слоя и культурно-психологического феномена»⁵³.

В. Ж. Цветков одним из первых среди отечественных исследователей истории Белого движения начал изучать Гражданскую войну как столкновение двух правовых систем, результатом которого стали «революционный “беспредел” и стремление сохранить в растущем хаосе “островки законности”, вокруг которых в дальнейшем возможно строительство “новой России”»⁵⁴. Авторская позиция строится на опровержении традиционного обвинения белых в «латентном монархизме», в том, что Белое дело «имело своей целью восстановление дореволюционных порядков, только в модернизированной форме последних лет перед Первой мировой войной»⁵⁵. В. Ж. Цветков считает, что лидеры Белого движения искали оптимальную форму управления, сочетавшую административное руководство с «общественным доверием»⁵⁶. Главную причину поражения Белого движения он видит в том, что политическим противникам большевизма не хватило легальности и легитимности. Переход от директориальной формы к диктаторской, по его оценкам, должен был сохранить принцип правопреемства. Однако с точки зрения по-

⁵⁰ Там же. С. 181.

⁵¹ Волков С. В. Трагедия русского офицерства. М., 1999. С. 77-79.

⁵² См.: Рутыч Н. Биографический справочник высших чинов Добровольческой армии и Вооруженных сил Юга России (Материалы к истории Белого движения). М., 1997. С. 5.

⁵³ Волков С. В. Указ. соч. С. 307.

⁵⁴ Цветков В. Ж. Месть и закон. Белое движение: политика и право // Родина. 2008. № 3. С. 14.

⁵⁵ См.: Миронов С. С. Гражданская война в России. М., 2006. С. 343.

⁵⁶ Цветков В. Ж. Месть и закон... С. 16.

литической целесообразности требовалось «народное волеизъявление», с которым у Белого движения были большие проблемы⁵⁷.

Эта проблема довольно подробно исследована в монографии В. Д. Зиминной, которая рассматривает Белое движение как одну из попыток вывести Россию «из имперского кризиса, но при обязательной ликвидации большевистской диктатуры»⁵⁸, и подчеркивает, что изучать Белое движение можно «только в его динамике и самодвижении, которые определяются взаимодействием традиций и инноваций в государственной, политической, социально-экономической, культурной и нравственно-ментальной плоскостях российской государственности в переломные этапы ее развития»⁵⁹. Анализе политических режимов П. Н. Краснова, П. П. Скоропадского, М. А. Сулькевича, А. В. Колчака, А. И. Деникина, П. Н. Врангеля, автор указывает на поливариативность Белого движения. Одни режимы были близки к диктаторским, другие – к либерально-демократическим, не исключая и гибридные варианты. Объединяла их антибольшевистская направленность, обуславливавшая попытки реализации в том или ином регионе так называемой местной модели «Единой и Великой России»⁶⁰. По мнению В. Д. Зиминной, невозможно создать единую для всех регионов России «конструкцию» изучения Белого движения. А поэтому, были и будут неизбежны различные подходы, благодаря которым удастся воссоздать достаточно полную картину Белого движения как уникального социально-политического и социокультурного феномена отечественной истории⁶¹.

В заключение необходимо отметить, что изучение истории Белого движения находится в процессе трансформации под влиянием изменения ценностных ориентаций современного исследовательского сообщества. Ведется поиск новых методологических подходов, балансирующих, как отмечает Г. А. Бордюгов, между формационным и цивилизационным редукционизмом, а также постмодернизмом⁶². Появление новых концепций открывает широкие перспективы для развития исторического знания о Белом движении.

⁵⁷ Там же. С. 18.

⁵⁸ *Зимина В. Д.* Белое дело взбунтовавшейся России. Политические режимы Гражданской войны 1917–1920 гг. М., 2006. С. 236.

⁵⁹ Там же. С. 20.

⁶⁰ Там же. С. 210.

⁶¹ Там же. С. 9.

⁶² См.: *Бордюгов Г. А.* Указ. соч. С. 364.

ИЗ ИСТОРИИ НАУЧНЫХ ДИСКУССИЙ

Е. А. ШУЛИМОВА

КОНЦЕПЦИЯ ПОЛИЦЕНТРИЗМА В СОВЕТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

ДИСКУССИЯ 1930–1950-Х ГОДОВ

Теория полицентризма была представлена Ф. Вайденрейхом в 1938 г., в Копенгагене на Интернациональном Конгрессе антропологов. В своей теории он для каждой большой расы человечества определил её родоначальника и выделил ареалы происхождения (в Юго-Восточной Азии линия эволюции гоминид шла от питекантропа через нгандонского палеоантропа к вадьякскому человеку, а затем к австралийским аборигенам; в Восточной Азии путь развития шел от синантропа к монголоидам и американской расе; в Юго-Западной Азии от палестинских палеоантропов возникли современные европеоиды; в Южной Африке от родезийского человека произошли негроиды)¹, соответствующие классической территории распространения этих рас.

Ф. Вайденрейх был не первым, кто предложил теорию полицентрического происхождения человека. В 1929 г. французский антрополог Монтандон во французском журнале «Антропология» представил свою теорию происхождения человека и его рас — теорию ологенизма, основанную на ологенистской теории Д. Роза². Монтандон утверждал, что все расы существовали вместе на всем возможном для заселения пространстве Земли. Действие естественного отбора оставило в каждом ареале только тот расовый тип, который оказался максимально подходящим под конкретные условия обитания³.

¹ *Рогинский Я. Я.* Теория моноцентризма и полицентризма в проблеме происхождения современного человека и его рас. М., 1949. С. 4.

² *Гремяцкий М. А.* Теория ологенеза в биологии и антропологии // Антропологический журнал. 1933. № 3. С. 64-68.

³ *Гремяцкий М. А.* Ологенизм Монтандона // Антропологический журнал. 1934. № 1-2. С. 64.



Карта 1
Территория прародины человечества (по Ф. Вайденрейху)

Вопрос движущей силы антропогенеза объединяет теорию полицентризма Ф. Вайденрейха с теорией ологенеза Монтандона, которые говорят, что были скрытые внутренние силы в организмах древнейших гоминид, свободные от влияния внешней среды и их деятельности, способствовавшей параллельному и независимому течению эволюции⁴.

Появление полицентризма не случайно, поскольку в конце XIX – начале XX в. были найдены остатки питекантропа, синантропа, австралопитека, неандертальца, гейдельбергского человека, эоантропа. Широта распространения древних предков человека стала доказательной базой для приверженцев концепции полицентризма.

⁴ *Рогинский Я. Я.* Проблемы антропогенеза. С. 120-121; *Гремяцкий М. А.* Теория ологенеза... С. 64-68.



Карта 2

Местонахождения древнейших предков человека (до 1950-х гг.). 1 — Таунг, 2 — Флорисбад, 3 — Крамдрай, Сварткранс, Стеркфонтенн, 4 — Кафзех, 5 — Олдувай, 6 — Понтневид, 7 - местонахождения ранних гоминид о. Ява, 8 — Бильцингслебен, 9 — Тернифина, 10 — Мауер, 11 — позднеплейстоценовые местонахождения юго-западной Франции, 12 — Сванскомб, 13 — Штейнгейм, 14 — Монте-Чирчео, 15 — Шанидар, 16 — Чжоукюдянь, 17 — Лантянь.

В советской антропологии полицентрические воззрения развились независимо от теорий Вайденрейха и Монтандона. Антропологи СССР видели в качестве основной движущей силы антропогенеза трудовую деятельность и были убеждены, что закономерности развития производства и общественных отношений были одинаковы для всех древнейших и древних людей, а значит, их влияние на эволюцию человека и ход эволюции в общих чертах везде едины⁵.

⁵ Рогинский Я. Я. Проблема прародины человека современного типа // Наука и человечество. 1964. Т. 3. С. 37.

В. И. Равдоникас был первым советским антропологом, который встал на позиции полицентризма. В своей работе «Происхождение человека» (1932 г.) он писал: «Имеются все основания полагать, что родиной человека были материки Старого Света — Европа, Азия и Африка»⁶. К этому утверждению он приходит, рассуждая следующим образом: человек произошел «не на всей земной поверхности, а только там, где водился тот вид высших обезьян, который был ближайшим предком человека, и где условия для очеловечения обезьяны складывались наиболее благоприятно»⁷. П. И. Борисковский в 1950-е гг. поддерживал позицию В. И. Равдоникаса в этом вопросе, лишь уточняя территорию прародины человека: южная Азия, юг Европы и большая часть Африки⁸. М. Ф. Нестурх также был одним из сторонников полицентризма. В 1930-е годы он считал, что прародина человека вмещает «в себя южную половину Азии с Индо-Малайской областью, северную половину Африки и Европу»⁹. Однако спустя десять лет он несколько изменил, свои взгляды и стал утверждать, что «колыбель человечества» находилась в области «от Передней Азии и Аравийского полуострова, через Индостан и Центральную Азию вплоть до Индокитая»¹⁰, т. е. встал на позиции азиатской прародины человечества.

Таким образом, в 1930–1940-е гг. в советской антропологии закрепилась позиция полицентризма, согласно которой область антропогенеза включала в себя территорию Азии, Африки и Европы. Исследователи расходились лишь во взглядах относительно конкретных границ на территории означенных материков, но эти разногласия были не столь значительными и поэтому можно с уверенностью утверждать, что основные границы полицентрической прародины во взглядах советских антропологов совпадали.

⁶ Равдоникас В. И. Происхождение человека // Первобытное общество. М., 1932. С. 53-54.

⁷ Там же. С. 53.

⁸ Борисковский П. И. Начальный этап первобытного общества. Л., 1950. С. 13.

⁹ Нестурх М. Ф. Человек и его предки. М., 1934. С. 200.

¹⁰ Нестурх М. Ф. Обезьянолюди и их отношение к прочим ископаемым гоминидам // Ученые записки МГУ. 1948. Вып. 115. С. 23.

В 1947 г. Я. Я. Рогинский предложил «теорию широкого моноцентризма» как альтернативу теории полицентризма Вайденрейха и теории ологенизма Монтандона. В окончательном виде он представил её в 1949 г. в работе «Теории моноцентризма и полицентризма в проблеме происхождения современного человека и его рас». Она сводится к следующему¹¹:

- не существует морфологического соответствия между локальными формами древнейших и древних гоминид, с одной стороны, и современными человеческими расами, с другой;
- исключения составляют западные неандертальцы, «человек из Эрингсдорфа» и отчасти «человек из Штейнгейма», обнаруживающие некоторые черты сходства с современными европеоидными расами;
- отсутствие специфического сходства у синантропа с монголоидной расой, у родезийца — с африканскими расами, у питекантропа и нгандонгского человека — с австралийской расой и негроидными расами лишает теорию полицентризма важных аргументов;
- против теории независимого и параллельного возникновения неантропа от разных «обезьянолюдей» («питекантропов» в стадильном смысле) или от разных неандертальцев говорит еще целый ряд фактов: а) огромное сходство всех ныне живущих рас человека во множестве морфологических, независимо варьирующих признаков, отличающих современный тип человека от его неандерталоидного предка; б) случаи больших различий между древними гоминидами в таких признаках, которые весьма сходны у современных рас; в) открытые Дарвином факты из области выражения сложных эмоций свидетельствуют о сходстве между человеческими расами, необъяснимом с помощью принципа конвергенции;
- против теории моноцентризма (в смысле происхождения современного человека «от одной пары предков») свидетельствуют теоретические соображения, касающиеся общих закономерностей эволюции и специальных закономерностей становления человека как социального существа, производящего орудия труда;

¹¹ Рогинский Я. Я. Теория моноцентризма и полицентризма... С. 47-48.

- процесс происхождения неантропа протекал на обширной территории, вероятно, включавшей Южную Азию, Переднюю Азию, Восточное Средиземноморье, и, может быть, Восточную Африку;
- большую роль в этом процессе, вероятно, играло смешение между отдельными группами переходных форм. Различные прогрессивные особенности, возникавшие параллельно в разных группах и закреплявшиеся в них, впоследствии постепенно распространялись и делались, благодаря смешению, общим достоянием всех соприкасавшихся групп;
- гетерогенность антропологического состава населения пещеры Схул в Палестине может считаться точно установленной. Вместе с тем устанавливается с большой вероятностью наличие расового смешения в той зоне, где вероятно шел процесс формирования неантропа. Новый человек стал подразделяться на локальные типы, давшие впоследствии начало современным расам, по-видимому, уже, будучи смешанным, по своему составу;
- неравномерность исторического развития разных групп древних гоминид была связана с условиями их хозяйства и степенью изолированности этих групп. Вследствие этого не все древнейшие и древние коллективы палеоантропов приняли одинаковое участие в формировании типа неантропа;
- отдельные черты сходства между западными неандертальцами и современными расами, может быть, явились следствием процессов смешения;
- единство ныне живущего человечества покоится не только на основе общих закономерностей общественного развития, но и на кровном родстве всех составляющих его рас.

Позже, в 1951 г., Я. Я. Рогинский подробно изложил свои основные доводы против теории моноцентризма и полицентризма Вайденрейха¹². Заметим, что Рогинский в 1930-е гг. также был приверженцем полицентризма.

¹² Рогинский Я. Я. Основные антропологические вопросы в проблеме происхождения современного человечества // Происхождения человека и древнее расселение человечества. М., 1951. С. 167-169.

Теория полицентризма	Теория моноцентризма
Современные расы сходны между собой по множеству признаков, которые отличают их в совокупности от всех древних гоминид.	В отличие от тех моноцентристов, которые отрицают происхождение современного человека от неандертальского, необходимо признать доказательной неандертальскую фазу.
Очень большое сходство между современными расами обнаруживаются по многим признакам, которые сильно варьируются у древних гоминид.	Утверждение моноцентристов относительно того, что западноевропейские неандертальцы не могли давать более совершенное потомство и были обречены на вымирание из-за своей неспособности к дальнейшей эволюции, неверно, т. к. в силу исторических условий они везде эволюционировали до конца. Однако не все из них приняли равное участие в формировании неантропа из-за разной скорости эволюции.
Многие из признаков ныне существующих рас не имеют приспособительного значения и не связаны с физиологической корреляцией. Трудно допустить, чтобы комплексы таких признаков возникали в разных местах несколько раз.	Область возникновения <i>Homo sapiens</i> не могла быть малой, т. к. она должна была включать в себя несколько ареалов локальных антропологических типов древнего человека.
Отдельные признаки нового типа встречаются у разных древних людей неандертальской стадии, однако их особенно много на скелетах из пещеры Схул, это дает основание полагать, что разные территории Старого Света имели неодинаковое значение в истории возникновения <i>Homo sapiens</i> .	Чистой расы не существовало, т. к. на территории интенсивного формирования неантропа происходили массовые метисации.
Большое разнообразие типов в мустьерское время на территории Передней Азии, с признака-	Неандертальцы не были поголовно истреблены кроманьонцами. А в их исчезновении важную роль играла чис-

ми, которые резко отличают современные расы одну от другой, дает основание полагать, что эта область входила в зону интенсивной метисации древних людей.	ленность населения, разница в детской и общей смертности между разными коллективами. Следствием чего явилась неодинаковая степень участия разных палеоантропов в формировании неантропов. Переселения, несомненно, были, но они совершались поглощением малых групп более крупными.
Находки ископаемых остатков позднего палеолита в общем больше похожи одна на другую, чем современные большие расы. Какой-то общий исходный тип на рубеже мустьерского и раннеориньякского времени, очевидно, передал свои черты всем расам позднего палеолита, которые были его потомками. Впоследствии их различия усиливались под влиянием дивергенции в различных географических условиях. Не исключено, что в позднем палеолите, длившемся десятки тысяч лет, возникли большие локальные различия.	

Таким образом, «широкий моноцентризм» подразумевает под собой обширную территорию, на которой протекал процесс антропогенеза, лишь ограниченную конкретными рамками: Южной Азией, Восточным Средиземноморьем и Восточной Африкой.

«Широкий моноцентризм» отрицает морфологическое сходство между расами человека и локальными формами древнейших гомиинид, уделяя большую роль в процессе антропогенеза метисации, считая, что локальные типы неантропа дали начало расам, а черты сходств между неандертальцем и неантропом являются результатом их смешения. «Теория широкого моноцентризма», казалось, должна была, скорректировать взгляды советских антропологов стоявших на позициях полицентризма, однако теория была воспринята ими неоднозначно, породив дискуссию 1950-х гг.



Карта 3

Территория прародины человечества (по Я. Я. Рогинскому)

М. Г. Ленин и В. П. Якимов приняли аргументацию и выводы Я. Я. Рогинского¹³. Спор вызвал вопрос конкретных рамок территории прародины человечества. П. И. Борисковский говорил о необходимости включения в прародину *Homo sapiens* всю Европу, где найдены остатки неандертальцев, а не только Восточную Европу или считать за прародину, как это делал первоначально Я. Я. Рогинский и продолжает делать В. П. Якимов, только Палестину и соседние районы. Он указал на то, что в раннем плейстоцене на месте Эгейского моря была суша, связующая Азию с Европой, а в позднем плейстоцене она исчезла. «Кавказский хребет, Черное и Эгейское море представляли собой преграды, трудно преодолимые для чело-

¹³ Левин М. Г. Проблема происхождения *Homo sapiens* в советской антропологии // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 1950. Вып. IX. С. 5-14; Якимов В. П. Выступление на дискуссии по происхождению *Homo sapiens* // Там же. С. 71-75.

вещества, находившегося на ступени перехода от древнего палеолита к позднему. Характерно полное отсутствие палеолитических памятников в Греции, а также в большей части Югославии, южнее 45-й параллели, хотя эти территории, казалось бы, должны были находиться на пути предполагаемого переселения»¹⁴. Г. Ф. Дебец говорил о невозможности выделения конкретных рамок области происхождения *Homo sapiens*, так как неизвестна степень равномерности этого процесса и нет данных для определения скорости распространения нового вида. Скорость распространения нового вида в условиях изоляции первобытнообщинных групп неизвестна. Поэтому невозможно сделать прямого вывода о локализации процесса формирования *Homo sapiens*, поскольку маловероятно, что была прямая связь между появлением современных рас с расами раннего палеолита. Трудно себе представить этот процесс так, что он происходил по всей ойкумене с равным участием всех неандертальских рас в образовании всех временных расовых типов. Допуская, возможность панойкуменного смешения неандертальских рас при образовании *Homo sapiens*, мы должны присоединиться к точке зрения Я. Я. Рогинского о том, что разные неандертальские формы не могли принять в этом процессе равного участия¹⁵.

Вопрос о метисации остался не без внимания. Так, П. И. Борисковский говорил: «Ассимиляция и уничтожение могли происходить лишь на очень ограниченных и замкнутых территориях», так как крупные этнические группы, которые могли бы осуществить своего рода «переселение народов», тогда отсутствовали, а единичные группы людей современного физического типа, проникшие на территорию неандертальцев, были бы последними уничтожены. Да и не было стимулов для такого проникновения при крайней редкости тогдашнего населения¹⁶. Борисковский подчеркивал: «Процесс становления *Homo sapiens* был сложным. Трудно поставить всех неантропов в одну генетическую линию. Этот процесс был сложным и

¹⁴ Борисковский П. И. Некоторые вопросы становления человека // Там же. С. 19.

¹⁵ Дебец Г. Ф. Выступление на дискуссии по происхождению *Homo sapiens* // Там же. С. 45.

¹⁶ Борисковский П. И. Некоторые вопросы... // Там же. С. 19-20.

скачкообразным»¹⁷, а Г. Ф. Дебец, наоборот, указывал, что смешение было одним из основных процессов, приведших к формированию *Homo sapiens*. Но количество очагов было настолько велико, и они были настолько равномерно рассеяны по всей ойкумене, что настаивать на локализации этого процесса в определенной территории, на противопоставлении Передней Азии и ближайших к ней территорий Южной Африки, Восточной Азии и Западной Европы — невозможно¹⁸. Впоследствии он определил более конкретные границы ареалов возникновения человека. Это — Центральная и Передняя Азия¹⁹. Однако, подчеркивая, что имеющиеся археологические и антропологические данные говорят скорее в пользу того, что процесс развития человеческого общества, будучи в основном единым на всей территории расселения неандертальского человека, привел к формированию нового вида по всей ойкумене²⁰.

С. П. Толстов отмечал, что в процессе формирования *Homo sapiens* участвовала значительная часть неандертальцев, в подтверждение этого факта он приводил пестроту в различиях неандертальцев, указывая на смешанный состав каждой группы²¹. В. П. Якимов доказывал, что именно в центральных районах ойкумены нижнепалеолитических людей, там, где сходились древние неандертальские расы, процессы сапиенизации шли быстрее и начались раньше. Следует полагать, что эта территория охватывала огромную площадь, в том числе и области Восточной Европы; в нее входила и Средняя Азия, и, может быть, Южная Азия. Но это не дает никакого права исключать из процесса формирования *Homo sapiens* какую бы то ни было другую группу неандертальцев. Нельзя исключать участие южных и восточных неандертальцев в формировании *Homo sapiens*, так как эти районы мало изучены. По всей вероятности, когда мы

¹⁷ *Борисковский П. И.* Выступление на дискуссии по происхождению *Homo sapiens* // Там же. С. 75-76.

¹⁸ *Дебец Г. Ф.* Выступление на дискуссии... // Там же. С. 46.

¹⁹ *Дебец Г. Ф.* Территория СССР и проблема родины человека // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 1952. Вып. XVII. С. 17.

²⁰ *Дебец Г. Ф.* Выступление на дискуссии... С. 46.

²¹ *Толстов С. П.* Выступление на дискуссии по происхождению *Homo sapiens* // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 1950. Вып. IX. С. 59-60.

будем располагать более обширным материалом по внеевропейским группам неандертальцев, лежащим за пределами первоначального вероятного центра древнего смешения, мы придем к тому же выводу, что все эти группы принимали участие в формировании *Homo sapiens* путем позднейшего смешения²².

Я. Я. Рогинский не остался в стороне от дискуссии. Он активно защищал основные положения «теории широкого моноцентризма»²³.

Оспариваемые положения «теории широкого моноцентризма»	Замечания Я. Я. Рогинского
Произошло ли преобразование неандертальцев в <i>Homo sapiens</i> на территории Восточной Европы?	Здесь я хотел бы предостеречь от одного недоразумения. Конкретной проблемой прародины, анализом, где точно проходили ее границы, я не занимался ни в своей книге, ни в своих статьях. Восточное Средиземноморье, о котором я говорил, очевидно, заслуживало упоминания в связи с тем, что там найдены скелеты в пещере Схул и мужская челюсть переходного типа в пещере Табун. Процесс становления <i>Homo sapiens</i> , несомненно, имел какое-то отношение к этой территории.
Не включалось ли в процесс становления <i>Homo sapiens</i> соседнее с Малой Азией Закавказье, а также Крым и юг нашей родины?	Я в этом не вижу ничего невозможного. Наоборот, это весьма вероятно. Поставить вопрос о том, происходило ли преобразование неандертальца в <i>Homo sapiens</i> в данной области или нет, значит провести исследование с привлечением всего материала, в первую очередь археологического, имеющегося на данной территории. Такие находки, как Сходня, Подкумок, Хвалынский, указывают, что переходные формы были распространены на нашей территории. Не вполне еще ясно, явились ли они продук-

²² Якимов В. П. Выступление на дискуссии... С. 72.

²³ Рогинский Я. Я. Выступление на дискуссии по происхождению *Homo sapiens* // Там же. С. 47, 48, 56.

	том местного преобразования или здесь происходило перемещение человека этого промежуточного типа с каких-то близких, но все же смежных территорий, с юга.
Вновь возникшие кроманьонцы просто не могли попасть из Передней Азии в Европу, так как им помешал бы или очень затруднил передвижение Кавказский хребет. Но разве не было других путей?	Я позволю себе напомнить, что хотя Кавказский хребет и не был полностью сформирован в третичное время, но его основные массивы уже возвышались в конце плейстоцена. И если кроманьонцам было невозможно попасть на север по этой причине, то думаю, что еще большие трудности стояли бы на этом пути для неандертальцев и тем более для питекантропа. Трудности передвижения вообще, не только через Кавказ, должны были бы возрасти по отношению к более примитивным формам. Тогда мы должны прийти к заключению, что и питекантропы не могли перебраться в Западную Европу, и что европейский «питекантроп» должен был возникнуть в Западной Европе путем превращения местных обезьян. Конечно, концепция «миграционизма», выбрасывающая за борт принцип развития, является ложной. В этом не может быть сомнений. Но, тем не менее, миграции бывали, и кроманьонцы не всегда оставались на одном месте. Природа полна примеров расселения форм. Переселения имели широкое распространение и в человеческой истории.
Для чего кроманьонцы переселялись на север?	Следовало бы спросить не «для чего», а «вследствие какой необходимости». Человек в эпоху палеолита был крайне неприспособленным существом. С этим мы все согласны. Коллективы палеолитических людей могли взять у природы лишь очень немного. Не следует удивляться тому, что гонимые нуждой люди могли зайти и на далекие окраины.

В ходе дискуссии рассматривался и термин «полицентризм». Был высказан ряд соображений. В. В. Гинзбург отмечал: рассматриваемый нами «полицентризм» ни в коей мере не соответствует полицентризму, который мы критикуем у буржуазных антропологов. Речь идет о теории происхождения *Homo sapiens* на более узкой или более широкой территории, причем не отрицается взаимное влияние соседних групп. Поэтому, может быть, следует называть дискутируемые концепции теориями узко-территориального и широко-территориального развития²⁴. М. С. Плисецкий проводил параллель между «полицентризмом» и «полигенизмом», считая, что между ними невозможно провести грань²⁵.

Итак, «теория широкого моноцентризма» получила у одних исследователей полное одобрение, а другие принимали лишь отдельные её положения. Однако все ученые были едины в том, что метисация была главным механизмом эволюции, которая привела к появлению *Homo sapiens*. Теория «широкого моноцентризма» стала своеобразной альтернативой теории «чистого» моноцентризма, но в то же время и попыткой сглаживания перегибов ологенизма Монтандона и полицентризма Вайденрейха.

В целом, дискуссия, развернувшаяся в советской антропологии в 1930–1950-х гг., показывает, что вопрос о прародине человечества оставался открытым и не имел единого решения, а советская наука не оставалась в стороне от общемировых тенденций в антропологии.

²⁴ Гинзбург В. В. Выступление на дискуссии по происхождению *Homo sapiens* // Там же. С. 56.

²⁵ Плисецкий М. С. Выступление на дискуссии по происхождению *Homo sapiens* // Там же. С. 64.

А. Н. ХУДОЛЕЕВ

ДИСКУССИЯ О НАРОДНИЧЕСКОМ ЭТАПЕ РЕВОЛЮЦИОННОГО ДВИЖЕНИЯ

(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 1950-х – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА 1960-х гг.)

Народничество, являвшееся доминирующим направлением отечественной общественной мысли второй половины XIX в., включало в себя как практическую деятельность, направленную на изучение народной жизни, так духовные искания дворянской и разночинной интеллигенции. Объединяя различные оттенки революционной и либеральной мысли, оно было реальной конкурентоспособной силой в борьбе за воплощение социалистического идеала. Поэтому лидеры российской социал-демократии неоднократно направляли острые критики против народнических концепций. Особенной активностью отличались Г. В. Плеханов и В. И. Ленин. На заре становления советской исторической науки история народничества оживленно обсуждалась исследователями революционного движения (дискуссии о теоретическом наследии Н. Г. Чернышевского, М. А. Бакунина, П. Л. Лаврова, о «русских якобинцах» и о «Народной воле»). Однако в середине 1930-х гг. отношение к народничеству выразилось в постулате «марксизм вырос и окреп в борьбе с народничеством (народовольчеством и т. п.), как злейшим врагом марксизма»¹, закрепленным потом в «Кратком курсе» истории ВКП(б). Это означало недопустимость каких-либо дискуссий по данному вопросу, и на ближайшие двадцать лет народническая тематика стала запретной для советских историков².

¹ «О пропагандистской работе в ближайшее время» (Постановление Центрального Комитета ВКП (б)) // Правда. 1935. 14 июня.

² Примечательную запись сделал в дневнике в 1951 г. профессор МГУ С. С. Дмитриев: «Ткаченко (ученик С. С. Дмитриева, доктор исторических наук, профессор Петр Семенович Ткаченко был в то время преподавателем исторического факультета МГУ. — А. Х.) сообщили из “Вопросов истории”, что статья его отклоняется от печатанья в журнале... Статья его посвящена местным организациям “Земли и воли” 70-х годов. Следовательно, тематика по революцион-

Только во второй половине 1950-х гг. народничество возвращается на страницы научных изданий. Несомненно, этому способствовала обстановка «оттепели», существенно повлиявшая на развитие исторической науки. С большими трудностями, но шел процесс отказа от догм «Краткого курса», началась активная разработка документальных массивов (в прежние времена это считалось «грехопадением»), появилось желание самостоятельно изучать, а не подтверждать уже готовые «истины», выраженные в канонических цитатах³. Стимулом для развития научной мысли вновь стали дискуссии «в атмосфере товарищеского научного спора», без приклеивания ярлыков и расправы за инакомыслие⁴. Однако научные труды и дискуссии не выходили за рамки марксистско-ленинской методологии, а отношение к отечественной дореволюционной и западной историографии оставалось отрицательным.

Волна «оттепели» вынесла на берег новое поколение советских историков, для которых «период 20–30-х годов уже не был окрашен собственным опытом»⁵. Многие из них были участниками боевых действий и сохраняли свойственные фронтовикам прямоту и независимость суждений. В то же время они росли и воспитывались в условиях отсутствия методологического плюрализма, когда «со студенческой скамьи вырабатывался навык идти от установ-

ному народничеству является запретной. Сто раз говорил я в течение нескольких лет об этом Ткаченке. Нет, он все прет туда же. И не понимает, что перед ним стена. И вовсе не гнилая». / Из дневников Сергея Сергеевича Дмитриева // Отечественная история. 1999. № 4. С. 115.

³ «Авторы многих книг, диссертаций, брошюр и журнальных статей, — говорилось в программном заявлении обновленной редколлегии журнала «Вопросы истории», — не утруждают себя самостоятельным творческим исследованием конкретного материала, а сосредотачивают главные усилия на подборе наибольшего количества цитат. Нередко такие статьи и диссертации выглядят как подборка разнообразных цитат, едва скрепленных между собой соединяющими фразами автора, причем самые цитаты часто произвольно вырываются авторами из контекста, воспроизводятся безотносительно к условиям, месту и времени...» / О некоторых важнейших задачах советских историков // Вопросы истории. 1953. № 6. С. 10.

⁴ См.: Там же. С. 11.

⁵ Сидорова Л. А. Оттепель в исторической науке. Советская историография первого послесталинского десятилетия. М., 1997. С. 57.

ленной схемы исторического процесса, подтверждая ее фактами, искусно подобранными составителями документальных публикаций»⁶. Это наложило существенный отпечаток на ход и характер обсуждения научных проблем в указанный период.

В немалой степени возрождению интереса к народничеству способствовало начало публикации 5-го издания собрания сочинений Ленина, с включением работ, не вошедших в 4-е издание. Обстановка «оттепели» способствовала новому прочтению ленинских оценок народничества, которые легли в основу бурной полемики о периодизации, сути и значении народнического этапа революционного движения, развернувшейся на рубеже 1950–60-х гг. Поэтому напомним основные положения ленинской критики народничества.

Первые работы Ленина, посвященные народнической идеологии, появляются в середине 1890-х гг. Наиболее значительной была брошюра «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?», где разбирались концепции либерального народничества, сторонников «теории малых дел» (С. Н. Кривенко, Н. К. Михайловского, В. П. Воронцова, С. Н. Южакова). Со свойственной для него уже в молодые годы безапелляционностью, Ленин набросился на ветеранов народнического движения, упрекая их в игнорировании марксистского учения о развитии общества и расстановки общественных сил, непонимании экономической ситуации, антагонизма классов, в желании смягчения, а не уничтожения, примирения, а не борьбы⁷. Главным объектом критики стал Михайловский, который в 1870-х гг. положительно отзывался о концепции Маркса, но затем пересмотрел свое отношение к марксизму. Такого «рenegатства» Ленин ни понять, ни простить не мог. Его фраза о совершенно разложившемся «русском крестьянском социализме 70-х годов» относится к данному эпизоду⁸.

Мещанскому социализму, бывшему когда-то крестьянским социализмом, Ленин противопоставляет *социально-революционное*

⁶ Там же. С. 173.

⁷ См.: Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» (Ответ на статьи «Русского богатства» против марксистов) // Ленин В. И. ПСС. Т. 1. М., 1971. С. 250.

⁸ Там же. С. 183.

народничество. Михайловский делил русских марксистов на три разряда по степени революционности их взглядов. По Ленину, не может быть такой градации: есть марксисты-революционеры, а все остальные — «примазавшаяся шваль». Он хочет показать читателю, что для него имеет значение только боевое социально-революционное народничество, суть которого — революционная борьба, протаскивать туда других народников — «подлое и пошлое глумление»⁹. Таким образом, Ленин берет под защиту революционных народников 1870-х гг. и народолюбцев, отгораживая их от либеральных народников, которые только и делают, что «пачкают» и «опошляют» идеалы социально-революционного народничества¹⁰. Ошибка социально-революционных народников, по мнению Ленина, заключалась в ставке на крестьянство как основную движущую силу социалистической революции. Но эти «иллюзии» 1860–70-х гг. можно оправдать экономической ситуацией того времени. Однако как ни ошибочны, ни утопичны были старые теории русских социалистов, они безусловно отрицательно отнеслись бы к современным «кротким начаткам либерализма»¹¹.

Рецензируя в 1894 г. книгу П. Б. Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», Ленин не согласился с мнением автора об однородности народнической доктрины. Он призвал отделять старое народничество, к которому в некотором отношении «примыкает и марксизм», от современного, реакционного и «лживого» народничества. Социально-революционное народничество (те, кто «шел в народ») было неизмеримо выше современного, и его критика либералов 1870-х гг. (тех, кто «двигал «Отечественные записки»») целиком подошла бы к отношению марксистов к теперешним народникам¹². Весьма интересное заме-

⁹ Там же. С. 203.

¹⁰ «И вы не можете упрекнуть социал-демократов, — гордо заявлял Ленин, — в том, чтобы они не умели ценить громадной исторической заслуги этих лучших людей своего времени, не умели глубоко уважать их памяти» // Там же. С. 271.

¹¹ Там же. С. 265.

¹² См.: Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в буржуазной литературе) // Ленин В. И. ПСС. Т. 1. С. 365.

чение с точки зрения установления преемственности в русском революционном движении¹³.

Поражает дилетантизм молодого Ленина в области истории радикальной мысли в России. Например, рассуждая о задачах русских социал-демократов, он свел деятельность народovolьцев к организации политического заговора¹⁴. Достаточно ознакомиться с публицистическим наследием «Народной воли», чтобы убедиться в том, что заговор и террор не определяли целиком народovolьческую программу. В ней находилось место и легальной парламентской деятельности, и борьбе за конституционные свободы. Но одно дело теоретическая программа, другое — необходимость приспособить ее к политической реальности, которая требовала, на взгляд народovolьцев, радикально-конспиративных методов борьбы. Ситуация мало изменилась к середине 1890-х гг. Это отмечал, например, П. Л. Лавров, с иронией относившийся к желанию создать легальную массовую рабочую партию в условиях русского абсолютизма¹⁵.

¹³ Еще в «Что такое «друзья народа»...» Ленин, говоря об эволюции народничества, опирался на цитату из работы Струве «К вопросу о капиталистическом развитии России»: «По мере того, как идет вперед капиталистическое развитие, только что описанное мирозерцание (народническое. — А. Х.) должно терять почву. Оно либо вырождается в довольно бледное направление реформ, способное на компромиссы и ищущее компромиссов, к чему имеются уже давно подающие надежду задатки, либо оно признает действительное развитие неизбежным и сделает те теоретические и практические выводы, которые необходимо отсюда проистекают, — другими словами, перестает быть утопическим». Цит. по: *Ленин В. И. Что такое «друзья народа»...* С. 282. Не хотел ли Ленин этой фразой Струве обозначить мысль о том, что «крестьянская демократия» выродилась в либеральное народничество, а революционное народничество в социал-демократию?

¹⁴ См.: *Ленин В. И. Задачи русских социал-демократов // Ленин В. И. ПСС. Т. 2. М., 1971.*

¹⁵ «Организацию русской рабочей партии, — писал в 1895 г. П. Л. Лавров, — приходится создать при условии существования абсолютизма со всеми его прелестями. Если бы социал-демократам удалось бы сделать это, не организовав в то же время политического заговора против абсолютизма со всеми условиями подобного заговора, то конечно их политическая программа была бы надлежащей программой русских социалистов, т.к. освобождение рабочих силами самих рабочих совершилось бы. Но оно весьма сомнительно, если не невозможно». Цит. по: *Ленин В. И. Задачи русских социал-демократов. С. 459.*

Еще одной важной работой, характеризующей неоднозначность отношения Ленина к народничеству, является статья «От какого наследства мы отказываемся?». Симптоматичен знак вопроса. Г. В. Плеханов озаглавил ранее подобную работу категорично — «Наши разногласия»: с одной стороны, — народничество, с другой, — марксизм, между ними непреодолимая пропасть, и даже самое революционное народничество никогда не сблизится с марксизмом. Ленин настраивал читателя на поиск переходных черт от народничества к марксизму, на выявление положительного наследства, гнушаться которого не надо¹⁶. Стоит отметить, что статья предназначалась для официального сборника «Экономические этюды и статьи». Это заставило Ленина существенно смягчить тон и не упоминать лиц, наиболее одиозных для цензуры (например, Д. И. Писарева, Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова).

В данной работе Ленин рассматривал взгляды представителей либерального направления, Ф. П. Еленева (псевдоним «Скалдин») и А. Н. Энгельгардта. Цель статьи — обозначить, что именно «ученики», под которыми Ленин понимал социал-демократов, могут и должны принять в качестве наследства, а что ни в коей мере принимать не должны. Ленин называет период 1860-х гг. «просветительским» и указывает его главные черты: 1) вражда к крепостничеству; 2) защита просвещения, самоуправления и свободы; 3) отстаивание интересов крестьян. «Ученики» должны целиком перенять наследство «просветителей». Ленин понимал, что Скалдин не совсем удачная фигура для такого сопоставления, и призывал читать между строк. В письме к А. Н. Потресову Ленин недвусмысленно пояснял, что принимать наследство от Скалдина он не предлагал; принимать наследство, конечно, надо от других людей 60-х годов, например, от Чернышевского, но об этом невозможно было написать из-за «подводных камней»¹⁷. Ленин хотел, чтобы читатель уловил революционно-демократическую суть наследства.

¹⁶ «Воюя с народничеством, как с неверной доктриной *социализма*, — писал в 1909 г. Ленин, — меньшевики доктринерски просмотрели исторически реальное и прогрессивное историческое *содержание* народничества...» (В. И. Ленин — И. И. Скворцову-Степанову. 16.12.1909 // *Ленин В. И.* ПСС. Т. 47. М., 1982. С. 228-229).

¹⁷ В. И. Ленин — А. Н. Потресову. 26.01.1899 // *Ленин В. И.* ПСС. Т. 46. М., 1982. С. 18-19.

«Письма из деревни» А. Н. Энгельгардта взяты Лениным как пример разрыва народничества с идеологией просветительства. Им выделяются три черты народничества: 1) признание капитализма упадком, регрессом; 2) признание самобытности русского экономического строя вообще и крестьянина с его общиной, артелью в частности; 3) игнорирование связи «интеллигенции» и юридико-политических учреждений страны с материальными интересами определенных общественных классов. Из этого Ленин делает вывод о том, что наследство 1860-х гг. не имеет ничего общего с народничеством. При этом в качестве наиболее ярких представителей народнической мысли он приводит тех же Воронцова, Южакова и Михайловского. Их взгляды и называются Лениным реакционной и вредной теорией, «сбивающей с толку общественную мысль, играющей на руку застою и всякой азиатчине»¹⁸.

Видимо, из цензурных соображений Ленин упускает характеристику революционно-народнической мысли 1870-х гг., но иносказательно дает понять, что разграничивает революционное и либеральное народничество, что, употребляя этот термин в широком смысле, он не хочет стереть серьезные различия во взглядах между отдельными представителями народнической мысли. Различия есть, и немалые¹⁹. Следовательно, революционные народники также могут считаться хранителями того наследия 60-х гг., которое восприняли и дополнили с учетом новых реалий социал-демократы. Ленин не проводил существенной разницы между революционным народничеством и революционной демократией 60-х гг. Зато эти направления принципиально отделялись им от либерального народничества.

То, о чем Ленин умалчивал из цензурных соображений, свободно излагалось им в партийной печати. Он призывал выделить из народнической доктрины ее революционную сторону и воспринять ее, строить революционную партию на тех же принципах, что и «славные деятели старой “Народной воли”»²⁰. В брошюре «Что делать?» он называет «блестящую плеяду революционеров 70-х годов»

¹⁸ См.: Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся? // Ленин В. И. ПСС. Т. 2. С. 530-531.

¹⁹ См.: Там же. С. 529.

²⁰ Ленин В. И. Протест российских социал-демократов // Ленин В. И. ПСС. Т. 4. М., 1971. С. 176.

предшественниками русской социал-демократии²¹. Они показали пример строительства настоящей боевой организации, без равнения на которую не может обойтись любое революционное направление, думающее о серьезной борьбе с самодержавием. Отмечая героизм и мужество «корифеев 70-х годов», Ленин четко отделяет их деятельность от «буржуазного реформаторства» либеральных народников²². Поэтому «история навсегда сохранит память о первых, как о передовых людях эпохи, о вторых — как о людях половинчатых, бесхарактерных, бессильных перед силами старого и отжившего»²³.

Таким образом, Ленин высоко оценивал деятельность революционного народничества и резко отделял его от народничества либерального. Именно к последнему относились такие ленинские характеристики, как лживое, реакционное, оппортунистическое и т. д. Недостатки революционных народников Ленин видел в ошибочном понимании перспектив экономического развития и движущих сил революции. Однако при этом отмечал, что данные недостатки были связаны с конкретной исторической ситуацией и не должны снижать значение революционно-народнического направления, которое тесным образом связано с тем, что «получило название «большевизма» в первое десятилетие XX века»²⁴. В то же время Ленин не видел существенной разницы между революционной демократией 1860-х гг. и революционным народничеством 1870-х.

²¹ См.: Ленин В. И. Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения // Ленин В. И. ПСС. Т. 6. М., 1972. С. 25, 26.

²² См.: Ленин В. И. Народническая буржуазия и растерянное народничество // Ленин В. И. ПСС. Т. 8. М., 1979. С. 77.

²³ Ленин В. И. По поводу юбилея // ПСС. Т. 20. М., 1968. С. 168.

²⁴ Ленин В. И. Две утопии // Ленин В. И. ПСС. Т. 22. М., 1973. С. 121. Один из патриархов народнического движения П. Л. Лавров пророчески писал в конце XIX в.: «Если же им (социал-демократам. — А. Х.) придется так или иначе группировать не только рабочие силы для борьбы с капиталом, но сплачивать революционных личностей и группы для борьбы с абсолютизмом, то русские социал-демократы **фактически** примут программу своих предшественников, народовольцев, как бы они себя не называли. Разница во взглядах на общину, на судьбы капитализма в России, на экономический материализм суть частности, весьма маловажные для действительного дела и способствующие или мешающие решению частных задач, частных приемов приготовления основных пунктов — но не более» // Цит. по: Ленин В. И. Задачи русских социал-демократов. С. 462.

Следовательно, имеет смысл говорить не о трех, а о двух периодах народнического этапа русского революционного движения.

Проблема периодизации находилась в центре начавшейся в середине 1950-х гг. дискуссии. Ее инициатор П. С. Ткаченко выступил против утвердившейся с середины 1930-х точки зрения о нисходящем пути развития народничества, не соглашаясь с тем, что революционное поколение 1860-х гг. было в идейном отношении значительно выше поколения 70-х²⁵. На основе изучения работ Ленина он пришел к выводу, что лидер большевизма не отделял революционных демократов от революционных народников и резко противопоставлял их либеральному народничеству. По мнению автора, между революционерами 1860-х и 1870-х гг. было много общего. В частности, они боролись против самодержавия и пережитков крепостного строя, в их рядах находилась передовая часть дворянской и разночинной интеллигенции, те и другие являлись сторонниками крестьянской революции, видели в крестьянской общине основу социалистического общества, их утопический социализм был проникнут духом «мужицкого демократизма». Следовательно, «деятельность революционных демократов и народников протекала в рамках единого разночинского этапа русского освободительного движения»²⁶. Кроме того, Ткаченко назвал антиисторическим тезис «народничество — злейший враг марксизма», так как «марксизма в России тогда еще не было», и справедливо заметил, что многие народники с большим уважением относились к экономическому учению Маркса²⁷.

Свежая постановка вопроса об истории народничества в статье Ткаченко, негативно была воспринята в научной среде, где еще доминировала концепция «Краткого курса». Так, весной 1957 г. доклад Ткаченко «Насущные проблемы истории народничества» был подвергнут нелицеприятной критике в ходе дискуссии по истории рево-

²⁵ «Неверно, — утверждал автор, — будто ранее народничество с самого начала пошло по наклонной плоскости, вниз от революционного демократизма... Народники 70-х годов шли не вниз от революционного демократизма Чернышевского, а были полны решимости поднять на борьбу народ под знаменем идей Чернышевского» / *Ткаченко П. С. О некоторых вопросах истории народничества* // *Вопросы истории*. 1956. № 5. С. 37-38.

²⁶ Там же. С. 38.

²⁷ Там же. С. 45.

люционного движения в России 1860–90-х гг., устроенной сектором истории СССР периода капитализма Института истории АН СССР²⁸. Однако нашлись ученые, которые с сочувствием встретили точку зрения Ткаченко. Прежде всего, это Б. П. Козьмин — крупнейший исследователь и знаток русского революционного движения второй половины XIX в. В статье, посвященной рассмотрению истории происхождения терминов «народник» и «народничество», он, традиционно указывая на то, что «только на основе ленинских высказываний о народничестве можно правильно понять сущность этого исторического явления»²⁹, отмечал общность «наследства 60-70-х годов», верными хранителями которого были русские социал-демократы. Заявленную позицию Козьмин обосновал в статье «Народничество на буржуазно-демократическом этапе освободительного движения в России». Высказанные в ней мысли относительно значения и роли народничества в истории русского революционного движения не теряли актуальности еще несколько десятилетий. Литературу о народничестве за последние 20 лет Козьмин называет «обличительной». Он поддержал мнение Ткаченко о надуманности противопоставления революционным демократам революционных народников как двух принципиально отличных направлений революционной мысли и подчеркнул, что «в свое время революционное народничество сыграло большую прогрессивную и историческую роль»³⁰.

В то же время Козьмин не соглашался с Ткаченко по поводу восходящего пути развития народнической мысли от 1860-х гг. к 1870-м: «народники 70-х годов в теоретическом отношении сделали значительный шаг назад по сравнению со своими предшественниками»³¹. Отступление от традиций шестидесятников выразилось в появлении «субъективного метода в социологии», концепции «крити-

²⁸ См.: Колесниченко Д., Курашова Н. Обсуждение проблем по истории революционного движения второй половины XIX в. // История СССР. 1957. № 2.

²⁹ Козьмин Б. П. «Народники» и «народничество» // Вопросы литературы. 1957. № 9. С. 132.

³⁰ Козьмин Б. П. Народничество на буржуазно-демократическом этапе освободительного движения в России // Исторические записки. 1959. Т. 65. С. 191, 193.

³¹ Там же. С. 211.

чески мыслящих личностей», ослаблении интереса к политической борьбе и в отказе от материализма в философских исканиях. Этот спорный тезис идет вразрез с основной мыслью статьи, что народничество — весьма специфичное, разноплановое и многообразное явление, в котором сосуществовали различные течения. Поэтому, например, критикуя Ш. М. Левина за обобщающий, односторонний подход к народничеству, Б. П. Козьмин справедливо указывал на то, что не у всех революционеров 1850–60-х гг. имелось «правильное представление о решающей исторической роли народных масс, что и тогда в революционной среде существовали заговорщические и террористические «уклонения»...»³². Но и в 1870-е гг. далеко не все революционеры были приверженцами «субъективной социологии», смотрели на народ как на орудие в руках интеллектуального меньшинства³³ и отказывались от материалистического понимания истории. Следует учесть и то, что теоретики революционного народничества формировались как мыслители в предыдущие десятилетия, аккумулировали в себе идейные традиции, развили и дополнили их, адаптировали к новым условиям, исходя из специфики своего мировоззрения. Значит, как настаивал П. С. Ткаченко, речь может идти не о снижении теоретического уровня семидесятников по сравнению с шестидесятниками, а о поступательном его развитии³⁴.

В итоге, отметив, что народники 1870-х гг. все-таки превосходили демократов 1860-х в практической революционной деятельности, Козьмин еще раз подчеркнул, что несмотря на имевшиеся расхождения, между этими направлениями не существовало принципиальной

³² Там же.

³³ Б. П. Козьмин отмечает, что Ткачев, считавший так, был одинок. См.: Там же. С. 224.

³⁴ Видимо сознавая допущенную противоречивость, Козьмин оговаривается: «...не надо думать, что снижение это в равной мере сказывалось на всей народнической интеллигенции 70-х годов. Нам важно только наметить общие линии, по которым происходило снижение, а это не исключает того, что в эти годы могли существовать... люди, продолжавшие придерживаться по тому или иному вопросу мнений, характерных для народников 60-х годов» // Там же. С. 223. Создается впечатление, что умудренный жизненным опытом ученый, переживший не одну идеологическую кампанию и репрессии, иногда сознательно допускал противоречивость формулировок и делал более осторожные выводы, чем его молодой коллега.

разницы, а значит можно говорить о едином революционно-народническом периоде, отделяя его от либерально-народнического. Статья Козьмина, сделавшая серьезную заявку на амнистию революционного народничества³⁵, получила оживленный отклик, со временем переросший в крупномасштабную дискуссию. К сожалению, сам автор не успел принять в ней участие.

Позиция П. С. Ткаченко и Б. П. Козьмина имела как сторонников, так и противников, которые с огромным трудом расставались с догмами «Краткого курса». Например, Ю. З. Полевой, проигнорировав предостережение Козьмина о недопустимости обобщающего подхода к народническому этапу, обвинил «поколение революционеров 70-х годов» в блуждании по тоннелям идеализма и утопического социализма, в забвении «наследства 60-х годов»³⁶. Также вопреки убедительному доказательству Козьминым того, что революционно-народнические организации продолжали существовать даже в 1890-е гг., и некоторые из них двигались в сторону марксизма, Полевой без всякой аргументации заявлял, что «к концу 70-х и в начале 80-х годов революционное народническое движение исчерпало себя»³⁷. Эти же мысли были положены в основу его доклада на конференции по истории революционного народничества, прошедшей на историческом факультете МГУ в октябре 1959 г.³⁸.

³⁵ Основные положения этой статьи Козьмин повторно изложил в монографии «Русская секция Первого Интернационала», вышедшей в 1957 г.

³⁶ Полевой Ю. В. И. Ленин о домарксистском периоде революционного движения в России // Коммунист. 1958. № 6. С. 61.

³⁷ Там же. С. 66. Это утверждение созвучно тезису В. А. Фоминой: «народники 80-90-х годов по существу отказались от всякой революционной борьбы с царским правительством. Они проповедовали примирение, соглашение с царским правительством, возлагая теперь на него все надежды по осуществлению своей реакционной программы». Фомина В. А. Философские и общественно-политические взгляды революционных народников (60-70-е годы XIX века) // Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. М., 1956. Т. 2. С. 388-389. См. также: Козлов К. А. Экономическая программа народничества 70-х годов в России // Ученые записки Ошского госпединститута. Ош, 1959. Вып. 3.

³⁸ Видимо, для Полевого не прошла бесследно попытка реабилитировать Плеханова. В восьмом номере «Вопросов истории» за 1954 г. Полевой опубликовал статью «Об исторических взглядах Плеханова», в которой, опираясь на работы Ленина, ставил под сомнение положение «Краткого курса» о Плеханове

Однако на этот раз у него был серьезный оппонент в лице М. Г. Седова, несколько лет назад вернувшегося из заключения, где он находился 12 лет, человека сложной судьбы и к тому же прекрасного знатока источников по истории народничества³⁹.

М. Г. Седов выступил с докладом «В. И. Ленин о революционном народничестве». Он поддержал точку зрения Козьмина и Ткаченко. По его мнению, уместно говорить не о трех, как принято, а о двух периодах разночинского этапа. Период с 1861 по 1881 год является одним целым направлением, которое следует называть революционно-народническим. Выделение Лениным в работе «От какого наследства мы отказываемся?» 60-х годов не означало отгораживание их от 70-х. Это две фазы одного и того же этапа революционного движения. Следовательно, революционные народники с полным правом могут и должны считаться предшественниками российской социал-демократии⁴⁰. В развернувшейся затем полемике большинство участников конференции поддержало Седова (в частности, П. С. Ткаченко, Б. С. Итенберг, Я. И. Линков, А. И. Белкин). Позицию Ю. З. Полевого заняли И. Д. Ковальченко и Ш. М. Левин. Они настаивали на традиционном трехчленном делении разночинского этапа и рассматривали революционно-народническую идеологию 1870-х гг. как кризисное явление русской революционной мысли⁴¹.

как о контрреволюционере. Эта статья была расценена как «ревизия ленинских взглядов на Плеханова», и после неоднократных обсуждений в Институте истории АН СССР автор «готов уже был признать свою статью ошибкой, и стал ссылаться на то, что его подсократили...» // *Сидорова Л. А.* Указ. соч. С. 122.

³⁹ См.: *Карпачев М. Д.* Творческий путь профессора М. Г. Седова (1912-1991) // Вестник МГУ. Серия 8. История. 2005. № 1.

⁴⁰ См.: *Колесниченко Д. А., Твардовская В. А.* Научная конференция о революционном народничестве // Вопросы истории. 1960. № 2. С. 212-214.

⁴¹ Присутствовавший на конференции С. С. Дмитриев оставил в своем дневнике следующую запись: «Слушал на истфаке МГУ два доклада. Они читались на теоретической конференции по народничеству (по его истории). Первый докладчик Ю. З. Полевой скучно читал на тему «Маркс и Энгельс о народничестве». Однако доклад правильнее было бы назвать «Маркс и Энгельс о России» (или о русском революционном движении). Ни фактов, ни мыслей новых у Полевого не было. Все, им сказанное, известно было уже по брошюре, кажется, Парадизова «Маркс и Энгельс о России», вышедшей, помнится, в 1928 году. Прошло с той поры 30 лет. Доклад М. Г. Седова «Ленин о народничестве» был произнесен автором с подъемом и живым чувством. Се-

Конференция в МГУ показала, во-первых, остроту и актуальность вопросов, связанных с изучением народничества; во-вторых, прочность и глубину проникновения постулатов «Краткого курса» (отказ от ряда его положений не привел к пересмотру концепции в целом); и, в-третьих, то, что обсуждение проблем истории народничества вышло за пределы специально-исторической среды, так как за ходом полемики с большим интересом следили представители других гуманитарных дисциплин. Это было исключительно положительным явлением, позволявшим рассмотреть феномен народничества во всех его проявлениях. На страницах журнала «Вопросы литературы» в начале 1960 г. развернулась полемика об изучении народничества в отечественном литературоведении, которая вышла за рамки литературных проблем и стала прологом масштабного обсуждения места и значения народнического этапа в русской истории.

Инициатором этой дискуссии выступил А. И. Белкин. Опираясь на работы Ленина, он стремился доказать, что народническая идеология не была «грехопадением русской общественной мысли»; на определенном этапе она представляла собой прогрессивное и даже единственное революционное течение. Вслед за М. Г. Седовым, Белкин характеризовал 1860-е и 1870-е гг. как единый «революционно-народнический этап». Таким образом, «благодаря некоторым сторонам своей идеологии революционные народники могут быть отнесены к предшественникам русской социал-демократии»⁴². Эти стороны: реалистичное отношение к действительности, революционный демократизм и политическая борьба против самодержавия. Послед-

дов излагал свои мысли, не все были убедительными, но задевали слушателей, тревожили их мысль, вызывали отпор. В прениях выступил И. Д. Ковальченко (весьма спокойно и солидно по форме, но с сомнительными мыслями). Он оспаривал одно из главных положений Седова: нужно скорее видеть и изучать близость и общность революционеров-шестидесятников (так называемых революционеров-демократов) и семидесятников (т. е. революционных народников), чем подчеркивать имевшиеся между ними известные различия... Вторым говорил П. С. Ткаченко спокойно, но мало внятно; речь оставила какое-то стертное впечатление» (Из дневников Сергея Сергеевича Дмитриева. С. 170).

⁴² Белкин А. Народники и революционные демократы // Вопросы литературы. 1960. № 2. С. 119-120.

ний момент имел особенно большое историческое значение «для дальнейшего развития русского революционного движения»⁴³.

Хотя редколлегия журнала и пропустила статью А. И. Белкина, но, тем не менее, сочла необходимым выступить с опровержением некоторых ее положений. Эта миссия была возложена на члена редколлегии Я. Е. Эльсберга. Ему не понравилась мысль Белкина о том, что в народнической социалистической теории 1870-х гг. были революционные элементы. Эльсберг старался доказать, что «народническая теория никогда и ни в коей мере не входила в идейное наследство марксизма...»⁴⁴. По его мнению, народническая теория никогда революционной не была, а значит, теоретики, разрабатывавшие «ложную», реакционную теорию, никак не могут претендовать на такое почетное звание, как именоваться предшественниками русской социал-демократии; «...революционные народники 70-х годов, практики “хождения в народ”, были людьми слабой теоретико-философской мысли; народнические же теоретики 70-х годов не были революционерами и шли назад от идейно-теоретического уровня, достигнутого русской общественной мыслью в 60-х годах»⁴⁵.

Затем с анализом позиций дискутирующих сторон выступил Ф. Ф. Кузнецов. На его взгляд, обе точки зрения страдают односторонностью: с одной стороны, имеет место утверждение об идентичности взглядов шестидесятников и семидесятников; с другой — принижение значения народнической идеологии. Кузнецов соглашался с тем, что шестидесятники и семидесятники имеют общие народнические основы, но говорить о тождественности их взглядов нельзя, потому что за десять лет коренным образом изменилась социально-экономическая ситуация в России. Отсюда вновь проистекал аргумент о шаге назад «народников 70-х годов» в теоретической области, о потере ими реалистичности мировосприятия. В то же время Кузнецов подчеркивал, что неправомерно ленинскую критику либерального народничества переносить, как это делает Эльсберг, на всю народническую идеологию, что искажает историческую действительность и мешает объективному подходу к истории русского революционного движения, не позволяет видеть в народнической

⁴³ Там же. С. 129.

⁴⁴ Эльсберг Я. Упрощенные решения (Ответ А. Белкину) // Там же. С. 141.

⁴⁵ См.: Там же. С. 141-142.

доктрине прогрессивность «своеобразной идеологической оболочки борьбы русского крестьянства за свое освобождение»⁴⁶.

Обсуждение на страницах «Вопросов литературы» проблем изучения народничества привлекло внимание историков. Концепцию трехчленного деления поддержал И. Д. Ковальченко. Он считал, что народники 1870-х гг. существенно отошли от «наследства 60-х», народническая мысль носила преимущественно регрессивный характер и не могла быть составной частью «наследства» русских марксистов⁴⁷. По его мнению, революционные народники сплошь и рядом отрицали политическую борьбу и придерживались анархической теории. В качестве доказательств Ковальченко привел традиционный набор ленинских цитат, вырванных из контекста, и проигнорировал взгляды самих теоретиков революционного народничества.

Дискуссия в «Вопросах литературы» продолжилась. У. Фохт, как и Ковальченко, не видел оснований отказываться от традиционного деления разночинского этапа, поскольку «в основном народничество 70-х годов представляло собой менее прогрессивное явление, чем народничество 60-х годов»⁴⁸. Выступивший следом Б. Мейлах, в целом не оспаривая «трехчленку», отметил: «В происходящей дискуссии много говорится о том, как понимать те или иные суждения В. И. Ленина о народничестве. Спор ведется иногда вокруг истолкования тех или иных положений Ленина»⁴⁹. В результате терялся предмет дискуссии, обсуждение сводилось к тому, насколько правильно тот или иной исследователь понимает высказывания Ленина.

Итак, позиция А. И. Белкина не получила поддержки в литературоведческой среде. Но историки Э. С. Виленская и Б. С. Итенберг, постарались выяснить «в чем заключался и насколько велик был тот

⁴⁶ Кузнецов Ф. Ленин о народничестве // Вопросы литературы. 1960. № 4. С. 133.

⁴⁷ «...В понимании характера ожидавшейся революции и главного направления всей практической деятельности по ее подготовке революционные народники оказались позади своих предшественников — революционеров-демократов 60-х годов». Ковальченко И. Д. В. И. Ленин об этапах революционного движения XIX в. в России // Там же. С. 71.

⁴⁸ Фохт У. Ленинская концепция народничества и народническая литература // Вопросы литературы. 1960. № 7. С. 133.

⁴⁹ Мейлах Б. В единстве теории и истории! // Вопросы литературы. 1960. № 10. С. 88.

«шаг назад», который отличает семидесятников от деятелей предшествующего десятилетия» и можно ли на этом основании разводить революционные поколения 1860-х и 70-х гг. на два отдельных периода⁵⁰. Они отметили, что семидесятники представляли поступательное движение русской революционной мысли. Их нельзя, как это делал Эльсберг, приравнивать к либеральным народникам⁵¹. Вопреки сторонникам «трехчленки», авторы подчеркивали, что «теория революционных народников была прогрессивной и революционной для своего времени, хотя и не была и не могла быть *правильной* (с точки зрения марксистского подхода. — А. Х.) революционной теорией»⁵². Следовательно, теоретики революционного народничества не должны исключаться из числа предшественников русской социал-демократии. Кроме того, их теория не шла вразрез с практической деятельностью, как утверждал Эльсберг. Теория революционной борьбы у народников существовала, и именно на нее «опирались практики революционного дела»⁵³.

Я. Е. Эльсберг не замедлил ответить на критические замечания в свой адрес. Назвав «ложной» методологию оппонентов, он, в духе незабвенного «Краткого курса», декларировал, что причислять теоретиков революционного народничества к «блестящей плеяде революционеров 70-х годов» просто смешно, так как во взглядах, например, Бакунина и Лаврова не было ничего такого, что марксизм мог бы рассматривать как свое наследие. Их теории представляют лишь чисто исторический интерес, и в них «много органически чуждого мировоззрению советского народа»⁵⁴. А. Дементьев подвел итог дискуссии о народничестве на страницах «Вопросов литературы». Его статья отражала точку зрения редколлегии журнала⁵⁵. По мне-

⁵⁰ См.: Виленская Э., Итенберг Б. Действительно, не надо упрощать! // Там же. С. 96.

⁵¹ Через статью Эльсберга «красной нитью проходит тенденция отстоять установившийся с конца 30-х годов взгляд на народничество как на “трехопадение”... русской освободительной мысли» // Там же. С. 99.

⁵² Там же. С. 101.

⁵³ Там же. С. 106.

⁵⁴ Эльсберг Я. Лавров — предшественник социал-демократии и марксизма? // Вопросы литературы. 1961. № 2. С. 147, 148.

⁵⁵ Примечание редакции: «Статьей А. Дементьева, в своих основных положениях и оценках выражающей точку зрения редакции, журнал заканчивает

нию Дементьева, Эльсберг не прав, разрывая теорию и практику революционных народников и стирая грань между ними и либералами, но у него нет тенденции к идеализации народничества. В этом заключается основной минус позиции Белкина, который забыл, что марксизм-ленинизм в русском освободительном движении «утвердился в борьбе с народничеством». Как бы ни были содержательны и поучительны некоторые работы Лаврова, статьи Михайловского и Ткачева, «никого из них (и тем более Бакунина) нельзя считать предшественником русской социал-демократии...»⁵⁶. И при всем уважении к семидесятникам не следует забывать, что это поколение знаменовало собой снижение теоретического уровня по сравнению с шестидесятниками, а значит соединять их в один период нельзя.

Дискуссия в «Вопросах литературы» продемонстрировала актуальность народнической проблематики и обнажила ряд острых вопросов, которые требовали всестороннего изучения. Полемика продолжилась в исторической печати. Особая роль в развитии дискуссии о народническом этапе принадлежит «Группе по изучению истории общественного движения в России в пореформенный период», созданной в январе 1961 г. при Секторе истории СССР периода капитализма Института истории АН СССР. Эта группа должна была объединить не только ученых-историков, но и представителей других гуманитарных наук, интересующихся проблемами общественной мысли и общественного движения второй половины XIX в. Группа стала альтернативой существовавшей при том же секторе «Группе по изучению революционной ситуации 1859–61 гг.»⁵⁷.

Позиция «Группы по изучению истории общественного движения в России в пореформенный период» была отражена в рассмотренной выше статье Э. С. Виленской и Б. С. Итенберга. Точку зре-

обсуждение вопросов, связанных с изучением народничества и народнической литературы» // Там же. С. 163. Таким образом, редколлегия «Вопросов литературы» оставляла последнее слово за собой, без проведения открытого диспута или хотя бы «круглого стола».

⁵⁶ Дементьев А. Народничество и народническая литература // Там же. С. 153, 155.

⁵⁷ См.: Твардовская В. А. В группе по изучению общественного движения в России в пореформенный период // Вопросы истории. 1961. № 7; Она же. О работе группы по изучению общественного движения в России в пореформенный период // Вопросы истории. 1963. № 2.

ния «Группы по изучению революционной ситуации 1859-61 гг.» отражена в статье Г. И. Ионовой и А. Ф. Смирнова. Авторы выступали против исторически неверной «идеализации» народничества в ряде «статей последних лет»⁵⁸, которые воскрешают старые ошибки, допущенные «некоторыми историками» рубежа 1920–30-х гг. (М. Н. Покровский, Б. П. Козьмин, И. А. Теодорович). «Идеализация» проявляется в том, что «некоторые авторы» считают весь разночинский этап народническим и подразделяют его на революционно-народнический и либерально-народнический периоды. В духе Я. Е. Эльсберга, Ионовой и Смирнова утверждали, что в области теории народники 1870-х гг. сделали шаг назад по сравнению с шестидесятиниками, утратили целостность мирозерцания и отступили на позиции субъективного идеализма. К тому же имел место «полнейший разрыв теоретических народнических доктрин с их реальным значением...»⁵⁹. Стремление оппонентов найти место в русском революционном движении для народничества, оценить его положительный вклад расценивалось Ионовой и Смирновым как желание доказать, что «буржуазный демократизм входил в идейный багаж марксистской теории»⁶⁰. Конечно же, сторонники «двухчленки» так не думали и совсем не это доказывали. Но для того, чтобы понять это, надо было выйти за рамки идеологического подтекста, сосредоточившись исключительно на научной стороне проблемы⁶¹.

Нигилистическая по отношению к революционному народничеству позиция Ионовой и Смирнова получила достойный ответ. обстоятельный разбор концепции сторонников «трехчленки» провел Р. В. Филиппов. По его мнению, нет никаких оснований для исключения «революционеров 1870-х годов из числа деятелей, предпринявших огромные усилия в страстных поисках правильного миро-

⁵⁸ Ионовая Г. И., Смирнов А. Ф. Революционные демократы и народники // История СССР. 1961. № 5. С. 120.

⁵⁹ Там же. С. 131.

⁶⁰ Там же. С. 136.

⁶¹ Историк Х. Г. Аджемян, неоднократно сталкивавшийся с подобным отношением, дал такому «анализу» следующее определение: «Это означает просто нежелание вдуматься в то новое, что предлагается; означает желание с самого начала шельмовать оппонента, представлять ему ни на чем не основанные обвинения» // Цит. по: Сидорова Л. А. Указ. соч. С. 91.

воззрения»⁶². Деятельность революционных народников отражала поступательный процесс русского революционного движения и непосредственно предшествовала теоретическому зарождению социал-демократии в России. Данный факт, преднамеренно или нет, искажают Я. Е. Эльсберг, Г. И. Ионова и А. Ф. Смирнов, проповедующие «обличительный» подход к народникам, цель которого — «воздвигнуть глухую стену между идеологией революционеров-демократов 40-60-х годов и народников 70-х», вычеркнуть последних из «когорты» значимых революционных деятелей и предать забвению их заслуги, которые заключались в том, что они «предприняли героические попытки революционного действия для реализации своей социально-политической программы, опираясь на опыт своих предшественников — революционеров 60-х годов»⁶³.

Солидарную с Р. В. Филипповым позицию заняли Н. И. Соколов и В. В. Широкова. Соколов подчеркнул, что между шестидесятниками и семидесятниками «налицо глубокое единство, основой которого был боевой демократизм крестьянских масс, защита их интересов, подготовка крестьянской революции»⁶⁴, а точка зрения о разрыве традиций, о нисходящем движении революционно-народнической мысли не изжита до сих пор, потому что ленинские суждения о либеральном народничестве безосновательно распространяются на все народничество в целом. Широкова также обратила внимание на сходство программ революционных поколений 1860-х и 1870-х гг. У них была одна цель — «крестьянская «социалистическая» революция, одинаковое отношение к реформе 1861 года, к либералам, одно объективное значение борьбы капитализма демократического против капитализма либерально-помещичьего»⁶⁵. Странники «двухчленки» не «идеализируют»

⁶² *Филиппов Р. В.* Из истории революционно-демократического движения в России в конце 60-х – начале 70-х годов XIX века. Петрозаводск, 1962. С. 7.

⁶³ Там же. С. 10, 15.

⁶⁴ *Соколов Н. И.* В. И. Ленин о народничестве и проблемы истории русской литературы // Вестник ЛГУ. Серия истории, языка и литературы. 1961. № 8. С. 81.

⁶⁵ *Широкова В. В.* Еще раз о революционных демократах и народниках // История СССР. 1962. № 3. С. 74. «...Как три черты просветительства не исчерпывают характеристики революционного движения 60-х годов, так и три черты народнической доктрины тем более не исчерпывают характеристики революци-

народничество, а выступают за историческую справедливость. Значит, их концепция не может считаться ошибочной, так как «она дает возможность правильно характеризовать как общие, так и специфические черты революционного движения 60-х – 70-х годов и не смешивать революционное народничество с либеральным»⁶⁶.

Противостояние двух центров изучения русского революционного движения второй половины XIX в. по народническому вопросу было настолько серьезным, что руководство Института истории АН СССР приняло решение организовать открытую дискуссию о внутренней периодизации разночинского этапа. Диспут проходил 16-18 марта 1966 г. под председательством М. В. Нечкиной. Его цель состояла в заслушивании сторон, подведении итогов десятилетнему обсуждению проблемы и выработке единственно верной и правильной позиции по истории народничества. Основным докладчиком от «Группы по изучению революционной ситуации 1859-61 гг.» был А. Ф. Смирнов, а от «Группы по изучению истории общественного движения в России в пореформенный период» — Н. А. Троицкий.

А. Ф. Смирнов в докладе «К вопросу о периодизации движения революционных разночинцев» в основном повторил положения своей совместной с Г. И. Ионовой статьи, а именно: революционеры-демократы и революционеры-народники имеют точки соприкосновения, но между ними есть существенные расхождения в идеологии и тактике, что позволяет разделить их на два отдельных периода; народническая теория была упадочной, регрессивной и не может быть записана в «наследство»; поражение «Народной воли» знаменовало собой начало вырождения демократического характера народничества, превращение его в либерально-мещанский оппортунизм и отказ от революционной борьбы с самодержавием⁶⁷.

онного движения 70-х годов. Мы говорим “тем более” потому, что они не отражают реального содержания деятельности народников и не определяют его историческое значение» (С. 76).

⁶⁶ Там же. С. 76. Сходная точка зрения прослеживалась еще в нескольких работах. См., например: Федоров А. В. К вопросу о предшественниках русской социал-демократии // Вопросы истории КПСС. 1963. № 4; Захарина В. Ф. Революционные народники 70-х годов — идеологи крестьянской демократии // История СССР. 1963. № 5; Ткаченко П. С. О спорных проблемах истории народничества // История СССР. 1963. № 6.

⁶⁷ См.: Вандалковская М. Г., Колесниченко Д. А. Дискуссия о внутренней

Н. А. Троицкий в докладе «К вопросу о периодизации разночинского или буржуазно-демократического этапа в русском освободительном движении» отметил, что «культ личности» пустил глубокие корни, позволяющие до сих пор проповедовать нигилистическое отношение к народничеству. Сходство между шестидесятниками и семидесятниками было впечатляющим, а различия не столь значительными, чтобы разрывать связь поколений. Докладчик считал, что изменения в идеологии шестидесятников и семидесятников были не качественными, а количественными: некоторые социологические и тактические новшества добавлялись к основам теории революционного народничества, но сами эти основы, сформировавшиеся в 1860-е гг., оставались незыблемыми. Хотя по некоторым вопросам теории революционеры 1870-х гг. действительно отошли назад от позиции Чернышевского, но в других вопросах, особенно в области практики, они шли вперед. Русская революционная мысль развивалась не однолинейно, а зигзагообразно, и в 1870-е гг. она продолжала развиваться по восходящей линии⁶⁸.

Изложенные точки зрения вызвали оживленные прения. Большинство участников дискуссии поддержало доклад Смирнова. Троицкого упрекали в том, что его аргументы не основаны на объективном и всестороннем изучении фактов. Это ведет к смешиванию мелкобуржуазной народнической идеологии с марксизмом, принижению роли Чернышевского и возвышению, идеализации народнических теоретиков, приписыванию шестидесятникам той идеологии, которая развилась в 1870-е гг.

Нам представляются более убедительными и доказательными аргументы противоположной стороны⁶⁹. Как сказала в своем выступлении Н. М. Пирумова: «Общность 60-х и 70-х гг. очевидна, поэтому предмет спора представляется догматическим и схоластическим. Революционное течение в народничестве никогда не прекращалось, даже в 80–90-е годы»⁷⁰.

периодизации разночинского этапа русского революционного движения // История СССР. 1966. № 4. С. 108-111.

⁶⁸ См.: Там же. С. 111-114.

⁶⁹ Как сказала в ходе дискуссии В. А. Твардовская: «С докладом Смирнова трудно спорить из-за его необоснованности» // Там же. С. 124.

⁷⁰ Там же. С. 119. Н. А. Троицкого поддержали также Э. С. Виленская,

Итогом дискуссии стало закрепление постулата о трехчленном делении разночинского этапа, основанном на утверждениях, что между шестидесятниками и семидесятниками лежит глубокая пропасть; во второй половине 1870-х начинается процесс разложения народнической теории, выхолащивания в ней революционного зерна; вместе с народовольцами погибло и революционное народничество. Эта позиция должна была считаться официальной в советской исторической науке, не предусматривавшей более каких-либо дискуссий по данному вопросу⁷¹.

Дискуссия о народническом этапе русского революционного движения является логическим продолжением дискуссий о «русском якобинстве» и «Народной воле», прошедших в 1920–30-е гг. Их сравнение рельефно показывает как плюсы, так и минусы дискуссии 1950–60-х гг. Размышления как сторонников «двухчленки», так и их оппонентов не выходили за рамки марксистско-ленинской методологии, истинность которой не только обсуждению, но и сомнению не подлежала. Отсутствие методологического плюрализма значительно сужало исследовательскую мысль. Никто из участников дискуссии 1950–60-х гг. не ставил вопрос о «предтечах большевизма». Речь шла только о «наследстве» (кого следует туда причислить), затем существенно переработанном и трансформированном русскими

Б. С. Итенберг, М. Г. Седов, А. М. Станиславская, Р. В. Филиппов, И. К. Пантин. В ходе дискуссии произошел интересный эпизод. Виленская предложила разделить понятия революционное и освободительное движение, считавшиеся идентичными. Поскольку понятие «освободительное движение» шире, оно включает в себя не только революционные, но и другие силы, боровшиеся против самодержавия (например, либерально-народнические и буржуазно-либеральные). Эти вполне разумные мысли вызвали бурное негодование со стороны М. В. Нечкиной. По ее мнению, мысль о выделении в освободительном движении либерального этапа ошибочна, так как либеральное движение не может быть революционным. См.: Там же. С. 120, 122.

⁷¹ Это было закреплено в ряде публикаций, где концепция «трехчленки» подавалась раз и навсегда доказанной и нетерпящей возражений. См., напр.: Таубин Р. А. В. И. Ленин об идеологии и идеологах предшественников революционной социал-демократии в России. Ульяновск, 1968; Нечкина М. В. Ленинская концепция истории революционного движения в России // Коммунист. 1970. № 7; Смирнов А. Ф. За строгую научность, достоверность и историческую правду // Коммунист. 1972. № 16.

социал-демократами. Полемика развернулась вокруг постулата «Краткого курса» о народничестве как «злейшем враге марксизма». Однако все участники дискуссии были единодушны в том, что марксизм в России вырос и окреп в борьбе с народнической идеологией. Никто не сомневался в марксистской парадигме большевизма⁷². Из плюсов можно отметить то, что дискуссия по проблемам народничества вообще смогла состояться. Нормальным итогом полемики «признавалось даже *status quo*, когда ее участники оставались при своем мнении»⁷³. К сторонникам отличной от установленной точки зрения, как правило, не применялись оргвыводы, санкции, взыскания и т. д. В ходе дискуссии была предпринята попытка реабилитировать революционное народничество, и пусть не так смело и прямо, как это делали некоторые историки в 1920–30-е гг., определить место и роль народников 1870-х гг. в истории русского революционного движения, тем самым вернуть их в лоно научного исследования⁷⁴.

⁷² Подобный образ мышления колоритно отобразил Ф. М. Достоевский, писавший о людях, которых «вдруг поразит какая-нибудь сильная идея и тут же разом точно придавит их собою... Справиться с нею они никогда не в силах, а уверуют страстно, и вот вся жизнь их проходит потом как бы в последних корчах под свалившимся на них и наполовину совсем уже раздавившим их камнем». Достоевский Ф. М. Бесы. СПб., 1993. С. 25.

⁷³ Сидорова Л. А. Указ. соч. С. 214.

⁷⁴ В свое время востоковед Н. И. Конрад заметил: «Разве было когда-нибудь, чтобы действительно *новая* и далеко *не безразличная* для науки идея не встречала бы себе противодействие и притом самое яростное? Ведь такие идеи обычно обращены против застоя, традиции, спокойствия в науке; против всех тех, кто боится за свои позиции — не в науке: в науке у них позиций нет, а в *сложившемся положении*. И это — вполне, если хотите, «нормально»: **всегда так было и всегда так будет**». Цит. по: Сидорова Л. А. Указ. соч. С. 217. Это высказывание известного ученого, на наш взгляд, довольно точно характеризует суть позиций сторонников «двухчленки» и большинства их оппонентов.

ИЗ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Л. А. ДАШКЕВИЧ

БУРСА И БУРСАКИ

К феномену «бурсачества», широко обсуждавшемуся в публицистике дореволюционной России, современная литература обращается редко. Роль и функции православной духовной школы в культурной жизни провинциальных городов пока не нашли достойного места в исторических исследованиях. Б. Н. Миронов признает, что до сих пор загадочным остается то, что бывшие «поповичи», воспитанники православной духовной школы, в дореволюционный период давали самый значительный приток в ряды радикальной интеллигенции¹. В чем была причина «утечки мозгов из церкви»? Отвечала ли православная духовная школа требованиям общества и образовательным стратегиям правительства? Какое место она занимала в жизни провинциального города? Настоящая статья — попытка ответить на эти вопросы, используя материалы уральского региона.

Истоки профессионального духовного образования на Урале уходят в XVIII век, когда были созданы первые школы славяно-греко-латинского типа при монастырях и домах епископов. Первое уральское богословское учебное заведение (семинария) возникло в 1758 г. в Вятке². Начиная с петровских времен, образование в церковных школах для православного духовенства было обязательным и потому принудительным. Власти понимали значение духовной школы в воспитании будущих пастырей. Несмотря на это, вплоть до конца XVIII в. духовенство неохотно отдавало своих детей в латинские семинарии. Главной причиной был схоластический, формальный характер образования, оторванность семинарий от потребностей

¹ В 1870 г., например, они составляли 22% народников, в то время как доля духовенства во всем населении страны не превышала 0,9%. *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. В 2 т. СПб., 1999. Т. 1. С. 107.

² Краткий очерк истории Вятской духовной семинарии // Столетие Вятской губернии. 1780–1880. Сб. материалов к истории Вятского края. Вятка, 1881. Т. 2. С. 595.

приходской жизни и храма. Преподавание в духовных школах велось на латинском языке, воспитанники много сил и времени тратили на заучивание латинских вокабул и грамматики. Православная школа не имела общей системы и единого руководства, в материальном и учебном плане она зависела исключительно от воли местного епархиального архиерея.

Недостатки духовно-школьного образования уже в конце XVIII века вызвали мысль о необходимости реформы. В 1764 г. Екатерина II создала специальную комиссию «Об учреждении полезнейших духовных училищ в епархиях», в которую вошли архиепископы Гавриил (Петров), Иннокентий (Нечаев), иеромонах Платон (Левшин). Комиссия предложила расширить и упорядочить церковно-школьную систему, улучшить ее финансирование и административное управление. Уже тогда из уст церковных деятелей прозвучала мысль о введении трехступенчатой системы образования, обеспечить которую могли Московская духовная академия с университетским курсом и семинарии с расширенной программой изучаемых предметов (в Новгороде, Казани, Санкт-Петербурге и Ярославле). Финансировать семинарии было признано целесообразным за счет централизованных фондов Синода. Рекомендации комиссии, однако, в царствование Екатерины II не были реализованы³.

Начало государственных действий по переустройству духовно-учебных заведений положил именной указ Павла I Синоду от 18 декабря 1797 г. «Об учреждении Духовной Академии в Санкт-Петербурге и Казани». Санкт-Петербургская Александро-Невская академия, согласно указу, была признана образцовой для всех учебных заведений империи. Это решение поставило учебное заведение в особое положение. Усилия церковных деятелей и правительства сконцентрировались вокруг проблем преобразования академии. В ходе этой работы и были подготовлены основные принципы будущих реформ духовного образования. Окончательный проект преобразований разработал тверской епископ Гавриил (Петров). 11 января 1798 г. император утвердил его под названием «О порядке учения в духовных академиях и семинариях». Указ выдвинул требование единой системы обучения в академиях и семинариях. В структуре

³ Колова Ю. В. Православная школа Казанского духовного учебного округа в первой половине XIX века: дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 2002. С. 61-62.

духовно-учебных заведений выделили три уровня обучения: высший (академия), средний (семинария) и низший (училища). Для каждого из них определялся обязательный блок учебных предметов, степень и глубина изучения которых определялись статусом школы. Господство латинского языка в программе духовно-учебных заведений было поколеблено. В учебные планы семинарий стали включать географию, физику, историю, сельскую экономику, медицину и другие предметы, преподававшиеся на русском языке. В сфере управления проект впервые высказал идею разделения учебных заведений на округа. Предполагалось, что академии станут научными и учебными центрами духовно-учебных округов⁴. Императорскими указами были определены субсидии на высшие и средние духовно-учебные заведения, назначены постоянные оклады для преподавателей⁵.

Вторая половина XVIII в. стала началом духовного возрождения православной церкви. В русских монастырях произошел подъем духовной жизни, возросли интерес и любовь к чтению духовных книг. Церковные историки вполне справедливо называют эти изменения «монашеским возрождением»⁶. С этим мнением согласны и светские историки. По мнению Е. А. Вишленковой, большую роль в церковных изменениях сыграла возрождавшаяся в русском богословии мистическая традиция. Приверженцы исихастской трактовки православия видели возрождение церкви в «просвещении веры»⁷. Мировоззренческие перемены в среде духовной элиты привели к изменениям в отношении к просвещению. В семинариях смягчались нравы, новые ректоры и наставники высказывались за отмену телесных наказаний. Духовное движение конца XVIII в. увлекло не только лиц духовного звания, но и многих образованных мирян.

Самым ярким и значительным церковным деятелем второй половины XVIII в. был митрополит Платон (Левшин). С его именем связано не только развитие богословской мысли, но и плодотворная

⁴ Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Казань, 1891. Вып. 1. С. 2.

⁵ Вишленкова Е. А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002. С. 316.

⁶ Иванов М. С., Беляев Л. А., Бусева-Давыдова И. Л., Лозовая И. Е., Туринлов А. А. Церковная наука в России XVII–XX вв. // Православная энциклопедия. Русская православная церковь. М., 2000. С. 430.

⁷ Вишленкова Е. А. Указ. соч. С. 314.

преобразовательная деятельность в Московской духовной академии. Митрополит стремился к тому, чтобы в русской православной школе создавались самобытные, отличные от киево-могилянских, богословские и духовные традиции. Будучи протектором академии, он искал и готовил для нее собственные научные кадры, поддерживал развитие православной богословской мысли, формирование русского самосознания. К концу XVIII в. митрополиту удалось достигнуть главного: академия не нуждалась больше в киевских преподавателях, влияние западного богословия в ней было ослаблено.

Очень важной была позиция, занятая Платоном в вопросе языка преподавания. Он не поддерживал защитников латыни, считая ее оплотом старой схоластической системы образования. Необходимым условием воспитания священства митрополит считал внедрение в преподавание живых языков. Ему принадлежал опыт составления первого богословского курса на русском языке («Православное учение или сокращенная христианская богословия», 1765 г.). По инициативе Платона в академическую программу было введено изучение светских наук и современных европейских языков. При этом он не отвергал преподавания латинского языка в духовных училищах, полагая, что это может привести к изоляции русской православной школы, снижению уровня духовного образования и знания. В духе исихастских мистических воззрений, Платон видел главное направление воспитания священников в просвещении ума и сердца.

Преобразовательные идеи церковных деятелей екатерининского и павловского времени получили государственное воплощение в начале XIX в. Вопрос о необходимости усовершенствований в православной духовной школе был поднят вскоре после начала широкомасштабной реформы светского образования. Уже в марте 1805 г. написанные епископом Евгением (Болховитиновым) «Предначертания о преобразовании духовных училищ» были «уважены» императором и поступили на обсуждение в Священный Синод.

Евгений (Болховитинов) предложил изъять духовные школы из ведения епархиальных архиереев и подчинить их Академии. Подобно университетам в светской системе образования, Академия должна была стать научной богословской школой и, одновременно, административным центром учебного управления. Предложения епископа во многом соответствовали правительственному видению системы просвещения, однако, при всей своей значимости, не могли

быть претворены в жизнь. Проект касался лишь учебно-научной работы новой школы и обходил вопросы ее финансирования⁸. Для доработки и критических замечаний проект Евгения был передан моголевскому архиепископу Анастасию (Братановскому). Полностью, однако, и его работа удовлетворительных результатов не дала.

В начале 1806 г. к реформе духовного образования был привлечен М. М. Сперанский. Именно его предложения, как убедительно доказал Е. Ю. Кондаков, почти без изменений вошли в представленный императору «Доклад о усовершенствовании духовных училищ; о начертании правил для образования училищ и составлении капитала на содержание духовенства, с приложением штатов духовных академий, семинарий, уездных и приходских училищ»⁹. Доклад был представлен императору 26 июня 1808 г. После рассмотрения он был утвержден и вступил в силу закона.

Одним из наиболее важных изменений, внесенных в доклад по предложению М. М. Сперанского, было введение строго обозначенного образовательного ценза для занятия священнических должностей. Выпускники духовно-учебных заведений получали ученые звания в зависимости от степени обучения и показанных успехов. Все церкви епархий делились, согласно закону, на четыре класса по уровню доходов. На каждый причт церкви первого класса получали не менее 1 тыс. руб. в год, церкви второго класса — не менее 700 руб., третьего — 500 руб., четвертого — 300 руб. Система духовно-учебных заведений приобретала стройный и логичный характер. Высшее богословское образование отделялось от среднего и низшего. До реформы и подростки, и зрелые люди обучались в одних и тех же духовных школах, где курс обучения начинался с латинской грамматики, а заканчивался богословским классом. Впредь в академии полагалось принимать выпускников семинарий. Академический курс был рассчитан на четыре года и разделен на два двухгодичных отделения: общеобразовательное и богословское. В общеобразовательном отделении студенты изучали высшую математику,

⁸ Ю.Е. Кондаков, проанализировавший текст одного из списков проекта, считает, что весьма поверхностно были прописаны и учебно-административные функции Академии. Состав учреждения и его полномочия епископом не конкретизировались. *Кондаков Е. Ю.* Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003. С. 166.

⁹ Там же. С. 167-172.

физику, философскую грамматику, древние и новые языки, эстетику, всеобщую и церковную историю. В богословском — догматику, нравственное и полемическое богословие, герменевтику, гомилетику, каноническое и церковное право.

Выпускники академий делились по своим успехам на два разряда. Студенты первого, высшего, разряда получали степень магистра. Она давала право на замещение священнических мест в первоклассных церквях, профессорских должностей в семинариях, а также поступление в число академических бакалавров для дальнейшего обучения и замещения профессорских мест в самой академии. В дальнейшем магистры могли получить степень доктора богословия. Для этого они должны были представить академической конференции собственное духовное сочинение и получить ее одобрение. Разрешение на производство магистра в доктора богословия давала Комиссия духовных училищ. Студенты второго разряда после выпуска становились кандидатами богословия и имели право на занятие священнических мест в первоклассных и второклассных церквях. При этом за ними сохранялась возможность в дальнейшем повысить свой разряд и приобрести новые преимущества. Для этого необходимо было вновь выдержать академический экзамен. Все выпускники академии, помимо того, имели право перейти на гражданскую службу.

Средними духовными школами по плану становились семинарии — по одной на епархию. По уставу 1810 г. курс обучения в семинарии составлял 4 года. По окончании выпускникам давалось два года для усовершенствования в философии и богословии, а также в чтении священного писания и духовных сочинений. Желающих обучаться два дополнительных года, однако, было очень мало, поэтому последующий устав 1814 г. включил их в программу обязательного обучения¹⁰. Шестилетний семинарский курс, по уставу, делился на три двухгодичных отделения, которые по-старинному именовались риторическим, философским и богословским. Изучали в них словесность, гражданскую историю, географию, математику, физику, философию, древние и новые языки, а из богословских дисциплин — священное писание, церковную историю с археологией, герменевтику, богословие догматическое, нравственное и пастырское. Важнейшие дисциплины — догматическое и полемическое богословие, а также священная герменевтика (искусство толкования

¹⁰ Колова Ю. В. Указ. соч. С. 77.

древних текстов). Выпускники семинарий, по окончании курса, делились на три разряда. Воспитанники первого разряда получали права университетских студентов. Они могли быть направлены для дальнейшего обучения в духовную академию, либо помещались священниками во второклассные церкви. Помимо этого, студенты получали возможность работать учителями в уездных и приходских училищах, а также увольняться в Медико-хирургическую академию.

Воспитанники второго разряда распределялись священниками во второклассные и третьеклассные церкви, могли работать учителями приходских училищ, а также увольняться в Медико-хирургическую академию. Из третьего разряда ученики могли поступить лишь в третьеклассные церкви, занимая священнические или, при недостатке штатных мест, дьяконские должности. Как и выпускники академий, они могли в дальнейшем повысить разряд, выдержав экзамен в семинарии, а затем академии. Помимо этого, все выпускники академий получали право на гражданскую службу.

Подготовительной ступенью для семинарий были уездные духовные училища, создававшиеся в одном или нескольких уездах. Программа училищ была рассчитана на четыре года и разделялась на четыре класса, в которых изучали грамматику, арифметику, историю, географию, церковное нотное пение, пространственный катехизис, церковный устав и начала классических языков (греческого и латинского). Помимо этого, в уездных училищах предписано было изучать языки местных народов. Родителям позволялось обучать детей положенным предметам и дома, но при этом дети должны были ежегодно, во время великого поста, проходить экзамен в уездном училище. Если ученик не показывал соответствующих знаний, то его оставляли на обучение в училище. Выпускники уездных училищ получали свидетельства, которые давали им право поступить в семинарию. «Безуспешные» дети со свидетельствами могли рассчитывать лишь на определение в дьяконы, без свидетельств же — в пономари и другие низшие церковные должности.

Низшей ступенью духовно-учебных заведений были приходские училища. Устав 1810 г. определил в ведомство приходского училища всех детей священно- и церковнослужителей, начиная с шестилетнего возраста. В 1814 г., согласно новому Уставу, разрешено было начинать обучение детей не с шести, а с восьми лет, а для тех, кто получал начальное образование дома — с десяти лет. В при-

ходском училище их обучали началам грамматики, чтения и письма, первым четырем действиям арифметики, церковному нотному пению и сокращенному катехизису. Курс учения был рассчитан на два года и разделялся на два класса. «Безуспешным» детям разрешалось продлевать обучение еще на один год. Возможным было и домашнее образование с ежегодным представлением детей к экзамену. Свидетельства об окончании приходских училищ давали «успешным» выпускникам право поступить в высшие ступени обучения, «безуспешным» — на должности дьячков и пономарей. Отсутствие свидетельств лишало детей возможности находиться в духовном ведомстве. Ни в высшие училища, ни к церковным должностям, даже низшим, они не допускались¹¹. Эти правила существенно усилили в духовном сословии мотивацию получения образования.

Все нити управления духовным образованием сосредоточились в постоянно действующей Комиссии духовных училищ. Она существовала при Синоде, но, как административный институт, была от него независима, а подчинялась непосредственно императору. Именно комиссии, а не епископам подчинялись академии, семинарии и духовные училища. Тем самым было нарушено каноническое право епископа руководить просвещением, что вызвало активное противодействие у многих иерархов. Комитет, тем не менее, настоял на централизованном управлении духовной школой. Епископы получили лишь статус попечителей учебных округов. Духовные консистории потеряли право вмешиваться в училищные дела¹².

Административное руководство духовной школой было выстроено по образцу светской четырехступенчатой системы просвещения. По аналогии со светской школой вводилась окружная система организации духовного просвещения. Епархии объединялись в учебные округа во главе с духовными академиями — Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской (Пермская, Вятская и Оренбургская семинарии были отнесены к ведению Казанско-

¹¹ Доклад Комитета о усовершенствовании духовных училищ и начертание правил о образовании сих училищ и содержании духовенства при церквях служащего, с приложением именных высочайших указов, по сему предмету последовавших // *Опись документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода с указателями к ней. Дела Комиссии духовных училищ 1808–1839 гг.* СПб., 1910. С. 22-40.

¹² Вишленкова Е. А. Указ соч. С. 324; Кондаков Е. Ю. Указ. соч. С. 174.

го духовного учебного округа). Контролирующие функции по отношению к духовно-учебным заведениям округа возлагались на академию. Для этого при каждой академии создавалось внешнее правление, в которое входили ректор и два члена академической конференции, определяемые Комиссией духовных училищ. Непосредственное руководство семинарией и контроль над работой уездных духовных училищ осуществляло семинарское правление, состоявшее из ректора семинарии, одного из профессоров и эконома. Уездные училища управлялись ректорами, которые, помимо того, имели надзор за подведомственными им приходскими училищами¹³.

Научно-методическое руководство духовно-учебными заведениями в учебных округах, согласно уставам, возлагалось на духовные академии. Для этого при них создавались специальные конференции. Академическая конференция представляла собой «общество ученых людей» (ректор и профессора академии, а также почетные члены из духовных и светских лиц) под председательством местного епископа. Главной целью собрания было «распространение и поощрение учености в духовенстве». Члены конференции проводили экзамены в академии и семинариях, осуществляли цензуру духовных книг, просматривали духовные сочинения выпускников академий и определяли их к высшим духовно-ученым степеням.

Главным принципом обучения считалось формирование у учащихся «самостоятельности в суждениях». Руководство учебных заведений поощряло чтение сверх учебных программ. Учащиеся писали сочинения, устраивали «учено-литературные вечера», ученые диспуты. «Лучший наставник не тот, кто блистательно говорит и сам изъясняет, — говорил автор реформы М. М. Сперанский, — но тот, кто заставляет учащихся размышлять и разъяснять. Посему все методы обучения должны быть основаны на собственных упражнениях юношества; учитель должен помогать развитию ума»¹⁴.

Суммы, выделявшиеся на содержание духовных школ, первоначально были примерно равны размерам финансирования светских школ. Гимназии в губерниях первого разряда имели, согласно школьному уставу 1804 г., годовое финансирование в 6650 руб. Семинария первого разряда получала, по уставу 1814 г., 17 тыс. руб.

¹³ Федоров В. А. Православная церковь и государство // Очерки русской культуры XIX века. М., 2000. Т. 2: Власть и культура. С. 369.

¹⁴ Там же. С. 372.

Почти 60% этих средств (10 тыс. руб.) уходило на казенное содержание бурсаков, непосредственно на школьные нужды оставалось 7 тыс. руб. Штаты 1820 г. увеличили содержание семинарий до 31060 руб., но и из них большая часть пошла на содержание бурсаков, непосредственно на школьные нужды оставалось 11060 руб.

Школьные преобразования Николая I поставили светскую школу в гораздо более выгодные условия. Штатное содержание гимназий, согласно уставу 1828 г., было увеличено в губерниях первого разряда до 26300 руб. ассигнациями. Семинарские суммы, согласно штатам 1836 г., несколько подтянулись к гимназическим, но так и не достигли их. В епархиях первого разряда семинарии стали получать 15150 руб. (в 1,7 раз меньше, чем в гимназиях). Численность семинарских учеников, как правило, превышала число гимназистов.

Преобразования духовной школы испытывали не только финансовые, но и кадровые трудности. Согласно проекту реформирования духовно-учебных заведений, профессора епархиальных семинарий обязаны были иметь аттестаты окружных академий, учителя уездных и приходских училищ — аттестаты правления семинарии¹⁵. Кадров с подобным богословским образованием не хватало, поэтому решено было проводить реформу по этапам: в 1809 г. — в Санкт-Петербургском духовном округе, в 1814 г. — в Московском, в 1816 г. — в Киевском, в 1818 г. — в Казанском. Из-за недостатка образованных кадров в 1818 г. Казанская академия была временно преобразована в семинарию, а руководство подведомственными ей учебными заведениями было переведено в ведение Московского академического правления. Предполагалось, что академический статус Казанской семинарии будет достаточно быстро восстановлен, однако, в силу ряда причин, главными из которых были резкие изменения в правительственном курсе, ее открытие в новом статусе существенно задержалось. Казанский духовный учебный округ начал свою полноценную деятельность только в 1842 г.

Система духовного образования подверглась в это время существенным изменениям, которые проводились в контексте образовательных реформ Николая I. Все дела духовного ведомства император решил взять под личный контроль. 1 марта 1839 г. был издан Устав Духовно-учебного управления Святейшего Синода, который упразднил Комиссию духовных училищ. Духовно-учебное управле-

¹⁵ Доклад Комитета о усовершенствовании духовных училищ... С. 22-27.

ние было поставлено под строгий надзор обер-прокурора Святейшего Синода. В 1836 г. эту должность занял полковник Н. А. Протасов, считавший главной своей целью «опрошение» духовного образования и приспособление его к практическим нуждам будущих сельских пастырей. Вятский архимандрит Никодим (Казанцев), вызванный в Петербург для составления новых уставов, так передавал наставления обер-прокурора: «Из семинарий поступают в священники по селам. Им надобно знать сельский быт и уметь быть полезным крестьянину даже в его делах житейских. Итак, на что такая огромная богословия сельскому священнику? К чему нужна ему философия, наука вольнодумия, вздоров, эгоизма, фанфаронства?... Пусть лучше затвердит хорошенько катехизис, церковный устав, нотное пение и довольно. Высокие науки пусть остаются в академиях»¹⁶. Полностью осуществить свои планы Н. А. Протасову, однако, не удалось из-за решительного протеста московского митрополита Филарета (Дроздова), имевшего влияние на императора. Тем не менее, правила, введенные в 1840 г., резко сократили в семинариях число общеобразовательных дисциплин. Вместо них вводились те предметы, которые, с точки зрения правительства, были важны для будущих сельских пастырей: основы медицины, сельское хозяйство, в отдельных семинариях – иконописание и инородческие языки.

В Пермской епархии в 1842 г., к началу протасовских реформ, действовали одна семинария, четыре уездных духовных училища (Далматовское, Пермское, Екатеринбургское, Соликамское) и шесть приходских духовных училища (Пермское, Екатеринбургское, Далматовское, Соликамское, Верхотурское, Чердынское); в Вятской епархии — одна семинария, четыре уездных духовных училища (Вятское, Яранское, Нолинское, Сарапульское) и четыре приходских духовных училища (Вятское, Яранское, Нолинское, Сарапульское); в Оренбургской епархии — одна семинария, три уездных духовных училища (Уфимское, Бугульминское, Челябинское) и три приходских духовных училища (Уфимское, Бугульминское, Челябинское)¹⁸. Обучалось в них в это время 3607 чел.

Уставы духовно-учебных заведений предполагали, что бедные ученики из духовного сословия будут зачислены в училищное ведомство на казенный счет и обеспечены одеждой, обувью, питанием

¹⁶ Колова Ю. В. Указ. соч. С. 97.

¹⁸ Там же. С. 127-128.

и помещением. По штату 1814 г. на казеннокоштных бурсаков в семинарии выделялось по 100 руб. в год, в 1820 г. — по 200 руб. В каждой семинарии полагалось содержать до 100 казеннокоштных учеников. На деле, однако, число семинаристов, требовавших материальной поддержки, было существенно больше (см. Табл. 1). Бедность была одной из причин низкой успеваемости семинаристов.

Немаловажной причиной слабых успехов учеников семинаристы считали и излишнюю сложность и перегруженность программы обучения. «Кто видел аттестат кончившего курс семинарии того времени, — вспоминал бывший пермский семинарист Аркадий Бирюков, — тот, вероятно, немало удивился, как может одна голова вместить в себе столько разнообразных сведений»¹⁹.

Таблица 1

ЧИСЛЕННОСТЬ УЧАЩИХСЯ В ДУХОВНО-УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ ПЕРМСКОЙ, ВЯТСКОЙ И ОРЕНБУРГСКОЙ ЕПАРХИЙ В 1842 Г.*

Губерния	Наименование училищ	Численность учеников		
		На казенном содержании (бурсаки)	На собственном содержании	Всего
Пермская	Семинария	153	244	397
	Уездные духовные училища	144	416	560
	Приходские духовные училища	29	330	359
Итого по епархии:		326 (24,8%)	990 (75,2%)	1316 (100%)
Вятская	Семинария	175	211	386
	Уездные духовные училища	158	455	613
	Приходские духовные училища	39	432	471
Итого по епархии:		372 (25,3%)	1098 (74,7%)	1470 (100%)
Оренбургская	Семинария	113	135	248
	Уездные духовные училища	99	209	308
	Приходские духовные училища	66	199	265
Итого по епархии:		278 (33,9%)	543 (66,1%)	821 (100%)
ВСЕГО:		976 (27%)	2631 (73%)	3607 (100%)

¹⁹ Рабинович Я. Б. Ревнители прав народных. Очерки по истории революционно-демократического движения на Урале в 60-х – начале 80-х годов XIX века. Пермь, 1989. С. 63.

* Источник: Колова Ю. В. Указ. соч. Приложения 4.1, 4.2, 4.3.

В Пермской семинарии, открытой в 1800 г., преподавался широкий круг богословских и общеобразовательных дисциплин: священное писание, церковная история с археологией, герменевтика, богословие догматическое, нравственное и пастырское, словесность, гражданская история, география, математика, физика, философия, древние и новые языки. Часть учеников, в соответствии с прагматическими взглядами правительства на функции будущих священнослужителей, с 1826 г. практиковалась в оспопрививании²⁰. Богословские, философские и словесные науки вплоть до протасовских преобразований 1840 г. преподавались на латинском языке, прочие — на русском. В 1840 г. ученики стали, помимо обычных для семинарий предметов, изучать медицину (теоретическую и практическую), сельское хозяйство (растениеводство, скотоводство, домоводство), естественные науки (ботанику, зоологию, минералогию).

Попытка приблизить обучение семинаристов к реальным потребностям будущей сельской жизни не встретила сочувствия у учащихся. К специальным предметам большинство из них относилось настолько равнодушно, что в 1848 г. ректор Пермской семинарии прямо заявил ревизору, что все эти предметы бесполезны. Более успешным оказалось введение в семинарию класса рисования и иконописания. В 1854 г. в нем пожелали обучаться 65 семинаристов и 24 ученика уездного духовного училища²¹. В 1856 г. в Пермской семинарии появился специальный класс миссионерских предметов для подготовки священников к службе в старообрядческих районах. Ученикам преподавались история раскола, сведения о старообрядческих книгах и рукописях, апологетика православной церкви, пастырская педагогика. Для работы с «иноверным» населением будущим священникам еще с 1828 г. преподавался татарский язык.

Курс обучения в Оренбургской семинарии, которая начала работу в Уфе в 1800 г., совпадал с единой программой, утвержденной в Уставе духовно-учебных заведений 1814 г. В 1840 г. здесь, как и в других средне-учебных духовных школах, преподавали, помимо богословских и общеобразовательных предметов, специальные дисци-

²⁰ Лаговский И. Открытие Пермской семинарии и история ее до преобразования, бывшего в 1818 году. Пермь, 1877. С. 31.

²¹ Мангилева А. В. Духовное сословие на Урале в первой половине XIX в. (на примере Пермской епархии). Екатеринбург, 1998. С. 56.

плины: медицину, естественные науки, сельское хозяйство. Особенностью Оренбургской семинарии было преподавание чувашского и тюркского языков, необходимых, по мнению правительства, будущим священникам для ведения миссионерской деятельности среди местных народов. В 1855 г. в Оренбургской семинарии появилось миссионерское отделение. Как и в Пермской семинарии, ученикам здесь давали сведения об истории раскола, особенностях верований местных старообрядческих толков, старообрядческих книгах и рукописях. Будущих миссионеров-священников особенно старательно обучали пастырской педагогике (искусству вести миссионерскую проповедь против раскола) и апологетике православной церкви²².

Рост образовательного уровня местного священства был, несомненно, положительным итогом реформ духовно-учебных заведений. Анализ клировых ведомостей духовенства Верхотурского, Екатеринбургского, Ирбитского и Шадринского уездов, приведенный А. В. Мангиловой, свидетельствует, что к середине XIX в. большинство священников имело законченное семинарское образование. Высшее богословское отделение семинарии закончили: в Верхотурском уезде в 1850 г. — 94,7% священников, в Екатеринбургском уезде в 1850 г. — 78,2%, в Ирбитском уезде в 1850 г. — 62,5%, в Шадринском уезде в 1848 г. — 48,7% священников. В начале века этот показатель составлял: в Верхотурском уезде в 1806 г. — 0%, в Екатеринбургском уезде в 1806 г. — 6,7%, в Ирбитском уезде в 1805 г. — 7,9%, в Шадринском уезде в 1806 г. — 4,3%²³.

Далеко не столь успешно была решена задача воспитания «благочестивых пастырей», лояльных к власти и способных активно участвовать в просвещении народа. Воспоминания воспитанников духовных училищ сохранили многочисленные сведения о бездушной и жестокой атмосфере, царившей в системе образования и воспитания будущего духовенства. Особенно тяжелым было положение учеников уездных и приходских училищ. Мрачные картины быта вятской бursы 1850-х гг. описывает в своих воспоминаниях бывший воспитанник местного уездного училища и семинарии С. И. Сычугов, служивший впоследствии по земско-врачебному ведомству. В Вят-

²² *Мирсаитова С. Г.* Народное образование на Южном Урале в первой половине XIX века. В 2 ч. Екатеринбург, 2000. Ч. 2. С. 38.

²³ *Мангилова А. В.* Указ. соч. С. 220-230.

ское уездное духовное училище он попал в 1850 г. 9-летним мальчиком. Уже через час после того, как родители покинули учебное заведение, воспитанники училища устроили для новичка первое испытание, положенное по требованиям «бурсацкого кодекса». На него «накинули какую-то грязную хламиду, и пошла работа и ладонями, и кулаками». Подобные случаи в училище были обычным явлением. Противостоять жестокости «озверелых драчунов» могли немногие. Некоторые дети почти ежедневно страдали «от товарищеской тирании». Иногда дело даже доходило до того, что отцы переводили своих детей в другие училища.

В сложных условиях оказывались выходцы из семей священников. «Ни в каком сословном заведении не придется найти такого различия между воспитанниками, какое существовало в нашем односословном училище», — пишет С. И. Сычугов²⁴. «Дьячковские дети», составлявшие большинство, постоянно пытались «насолить» детям священников, а если была сила, то и побить их. К дракам и другим грубым и циничным забавам, приносившим моральные и физические страдания окружающим, приводила «мертвящая скука» внеклассного времени и отсутствие мало-мальски разумных развлечений. В православной школе существовал запрет на светское пение и музыку, на посещение театров и чтение беллетристики.

Любопытно, что, несмотря на внутренние противоречия, все воспитанники училища чувствовали свою принадлежность к единому сословию. Сословную ментальность и честь они защищали своеобразным способом. Ежегодно зимою в Вятке разыгрывались бои между мещанскими детьми и гимназистами младших классов, с одной стороны, и бурсаками уездного духовного училища — с другой. Это были, как пишет Сычугов, «настоящие сражения с главнокомандующими, командирами отрядов, застрельщиками, прикрытиями, резервами и пр.». Обе стороны в бой выставляли более 500 чел. Городские драки официально не разрешались, но ни губернское, ни духовное начальство не принимали никаких мер к тому, чтобы их предотвратить. Со стороны светских властей в сторону сражающихся не посылались даже будочника для порядка. Вятский же архиерей сам из укромного местечка следил за сражением. Свои бои со свет-

²⁴ Сычугов С. И. Записки бурсака. М., 1933. С. 141.

скими сословиями устраивали и семинаристы. Их противниками были гимназисты старших классов в союзе с мещанами²⁵.

Суровые нравы господствовали не только в быту, но и на школьной скамье. Уроки в уездном училище начинались в восемь часов утра и длились без перерыва до полудня. Затем следовал часовой перерыв на обед и, с часу до трех-четырёх часов пополудни, послеобеденные уроки. При большой наполняемости классов учителя передавали часть своих функций так называемым «авдиторам» из учеников. Обязанность авдиторов состояла в том, чтобы выслушивать по утрам домашние задания у пяти учеников. Авдитор же и ставил им оценки в специальной тетради, называвшейся «нотата». «Нотаты» необходимо было заполнять до 8 часов утра и сдавать первому ученику, называвшемуся цензором. В 8 часов являлся учитель, который получал от цензора все «нотаты».

После этого ученики, получившие неудовлетворительные оценки, отправлялись к порогу, где их ждали «палачи» с розгами или ложами. Наказание следовало не только неуспевающим ученикам, но и авдиторам, если их оценки не соответствовали действительности. Знания у некоторых учеников проверял сам учитель. Палачами для провинившихся назначались их товарищи по классу, обычно слабо успевающие ученики с «камчатки». Помимо палачей в наказании участвовали также держатели рук, ног, головы. Если же нужно было, по приказанию начальства, забить воспитанника до полусмерти, то приглашались и взрослые люди – служители. Объяснения уроков в вятском уездном училище не предусматривались. Четыре часа, назначенные для утреннего класса, распределялись следующим образом: начинался он ежедневной «вакханалией» с наказаниями, которая длилась в течение полутора-двух часов, затем начиналась проверка знаний у тех, кто не подвергся порке, и лишь после этого, примерно за 5 минут до окончания урока учитель давал задание на следующий день, проведя в учебнике ногтем и приговаривая «от сих до сих». Неудивительно, что подобная «училищная наука», или точнее, всякое отсутствие ее, вызывали у детей отвращение к учебе. «Приняться за зубрение урока было для меня самым тяжелым подвигом, — пишет Сычугов, — на учебники и смотреть было тошно»²⁶.

²⁵ Там же. С. 143.

²⁶ Там же. С. 70.

Суровым наказаниям в духовном училище подвергались не только слабо успевающие ученики, но и нарушители порядка. Бедствием православной школы первой половины XIX в. были хулиганство, пьянство, курение, воровство, «мужеложество», дерзость, сквернословие, драки, азартные игры²⁷. Нередко дети, которые не выдерживали тяжести бурсацкого режима, бежали из училища. На Вятке таких беглецов называли «скитальцами». Для «скитальцев» в училище существовали особые, крайне жестокие наказания. На шею ученика, после поимки, надевали толстый, круглый обрубок дерева, так называемую «тюльку», к середине которой приделывали цепь с железным ошейником. Вечером ошейник запирали замком и не снимали всю ночь во время сна.

В Вятской семинарии, по воспоминаниям Сычугова, режим был немного мягче. Обитали неимущие (казеннокоштные) семинаристы, как и в уездном училище, в казенном общежитии (бурсе), испытывая все присущие этому закрытому заведению пороки. Здесь, как и в низших духовных учебных заведениях, процветали пьянство и разврат. Развлечения семинаристов, впрочем, не были столь грубыми и циничными, как в уездном училище. Администрация семинарии стремилась украсить быт учеников. В 1850-е гг. в каждом классе был организован оркестр из шести человек. Инструменты и ноты приобретались на пожертвованные деньги, либо на заработки самих оркестрантов. За небольшую плату они играли на свадьбах, балах, а иногда и в клубе. Были в семинарии и недурные хоры певчих.

Поднимали бурсаков в 6 часов утра. В 7 часов были молитва и завтрак, до 9 часов — подготовка к урокам, с 9 до 12 часов — уроки, с 12 до двух пополудни — обед, после обеда — отдых или прогулка, с 6 до 8 часов вечера — «домашние упражнения», в 9 часов — ужин и в 10 часов — отход ко сну. Розги в семинарии не полагались. Наказанием для учеников младшего, риторского отделения служили «ставление на колени», отвешивание поклонов и лишение обеда. Для старших учеников (философов и богословов) самым страшным наказанием было исключение из семинарии. Доставалась им, впрочем, как вспоминают семинаристы, и отборная брань со стороны инспектора или профессоров.

²⁷ Колова Ю. В. Указ. соч. С. 171.

Инспектор, с помощью «благонамеренных» семинаристов из старших классов, следил за нравственным поведением учащихся. Свободное время они должны были проводить за чтением книг, преимущественно духовных, которые были разрешены администрацией, строго за этим следившей. Полностью перекрыть каналы проникновения светской книги в семинарию, однако, начальство не могло. Любознательные ученики умудрялись «контрабандой» доставать и запрещенное чтение. С. И. Сычугов вспоминает, что он более года читал тайком книги, которые доставлял ему из города сын протопопа. Попавшись случайно на чтении «Отечественных записок», он вынужден был дать клятвенную расписку, в которой обязался более светских книг не читать. Под строгим надзором начальства находились и ученики, жившие на квартирах. Из них выделялся старший, который нес ответственность за своих товарищей. Частенько благонравие учеников проверял и семинарский инспектор.

Одаренных учащихся, «аристократов» ума и таланта, судя по воспоминаниям Сычугова, в семинарии было немного (1-2 чел. на класс, т. е. приблизительно 10-12 чел. на 500 учащихся). Преобладала в учебном заведении «золотая середина», посредственные ученики, которые исправно зубрили и старались выйти в первый разряд выпускников, что давало им право на получение лучшего поповского места. Учителями в семинарии служили выпускники духовных академий, имевшие действительно высокий уровень знаний. К преподаванию, однако, как вспоминают семинаристы, большинство из них относилось без увлечения, без любви к делу. Толковых объяснений уроков было немного. Как и встарь, суть преподавания состояла в постановке в учебниках скобок и спрашивании заданных уроков.

Бывший бурсак С. И. Сычугов с горечью писал о последствиях подобного образования, порождавшего в молодых людях цинизм и лицемерие. Дисгармония между словами и делами, по его мнению, проявлялась впоследствии у большинства попов: «Досадно даже становится, когда священник за обеднею с чувством, хотя и напускным, красноречиво проповедует о высоком значении милосердия, а после обедни безжалостно отнимает у своего духовного сына последний грош, когда после поучения своих прихожан всегда говорить правду через час-два после этого их же обманывает и т. д.

и т. д.»²⁸. Общество отвечало духовенству соответствующим отношением. «Духовенство, особенно белое, потеряло уважение и любовь чуть не во всех сословиях, — констатировал в начале 1860-х гг. известный духовный автор Д. И. Ростиславов. — Отдельных из него лиц любят и уважают, но целое сословие находится в презрении»²⁹.

Смелые, мыслящие семинаристы стремились изменить сложившийся порядок. Новые веяния конца 1850-х – начала 1860-х гг. нашли в их среде самых решительных сторонников. «Бурса-семинарщина в буквальном смысле пьянела от свежего воздуха, которым вздохнула после бурсацкой атмосферы», — писал позднее бывший пермский семинарист В. Кокосов³⁰. Большое влияние на семинаристов оказывали молодые профессора, выпускники духовных академий, успевшие испытать влияние демократического подъема. Ученики Вятской семинарии с восторгом вспоминали уроки А. А. Красовского, в Перми с успехом проходили занятия А. П. Орлова, А. И. Иконникова, А. Г. Воскресенского, А. Н. Моригеровского, А. В. Стефановского. «Влияние этих личностей на семинаристов было неотразимым, — писал А. Бирюков. — Их живая речь возбуждала в нас любопытство, интерес к знанию, а кроткое обращение с нами внушало к ним доверие. Бывало, старые доктринеры нам навязывали свои знания, а эти предлагали, пускались даже с нами в рассуждения и прения. Нас и удивляло, и радовало, что нас как будто принимают за равных себе разумных существ, тогда как от педагогов старого покроя трудно было дожидаться других кличек, как по фамилии или “Эй, ты!”, “ослятина”, “телятина” и т. д. А эти стали обращаться с нами на вы, отчего сначала мы даже конфузились»³¹.

Либеральные и революционно-демократические настроения достаточно широко распространились в уральской духовной школе конца 1850-х гг. Не обладавшая политическим и житейским опытом молодежь воспринимала новые социальные идеи, включая атеизм, без сомнений и лишних дискуссий, с чужих слов. С. И. Сычугов с удивлением описывал события тех лет: «Семинаристы, не прочитавшие, кроме учебников да профессорских записок, ни одной кни-

²⁸ Сычугов С. И. Указ. соч. С. 215.

²⁹ Цит. по: Миронов Б. Н. Указ. соч. Т. 2. С. 105.

³⁰ Цит. по: Рабинович Я. Б. Указ. соч. С. 67.

³¹ Там же. С. 67.

ги, вдруг стали либеральничать, не понимая совсем или понимая превратно самое слово “либерализм”. Замечательно, что у очень многих либерализм начался с самого нелепого, ни на чем решительно не основанного атеизма. Десятки семинаристов разглагольствовали вроде того, что Христос был только умный человек, что нет ни бога, на загробной жизни, что таинства выдуманы попами с целью наживы, и прочие глупости»³².

Всплеск недовольства существующим порядком и укладом семинарской жизни вновь привлек внимание общества и правительства к положению духовной школы. От архиереев, ректоров академий и семинарий Синод затребовал предложения, согласно которым был разработан новый Устав о духовных училищах. Он получил силу 14 мая 1867 г. Духовная школа преобразовывалась, согласно Уставу, в русле демократических изменений школьной системы. В духовные учебные заведения отныне было разрешено принимать детей всех сословий, в том числе и податных. Существенно расширилось преподавание общеобразовательных дисциплин. Программа семинарий была приближена к гимназической, что облегчило их выпускникам возможность поступления в университеты. Устав запретил применять к семинаристам практиковавшиеся ранее телесные наказания.

К концу XIX в. духовная школа заняла солидное место в общей системе образования Российской империи. Средняя и особенно высшая духовная школа давали воспитанникам хорошие богословские знания и профессиональные навыки. Выпускниками духовных школ были известные государственные деятели, писатели и ученые-богословы: В. О. Ключевский, Д. Н. Мамин-Сибиряк и др. Грамотные и гуманные священники возглавляли многие городские приходы, культурная роль которых еще ждет своего детального изучения.

³² Сычугов С. И. Указ. соч. С. 215.

О. П. ИЛЮХА

СЕЛЬСКАЯ ШКОЛА И СОЦИАЛЬНАЯ ЗАЩИТА ДЕТЕЙ В КАРЕЛИИ

(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)

История социальной работы, оформления и функционирования институтов социальной защиты детей в последние годы нередко привлекает внимание исследователей. В фокусе их интересов — деятельность специализированных организаций и учреждений, ориентированных на помощь нуждающимся¹. В то же время за пределами исследовательского поля до сих пор оставалась сельская школа, которая в конце XIX – начале XX вв. быстро развивалась и наряду с выполнением своей образовательной миссии была вынуждена решать сопутствующие задачи. Часть задач (создание минимальных материальных условий для школьников, обеспечение их кровом и пищей, борьба с заболеваемостью) имела очевидную социальную направленность. Оказание помощи крестьянским детям можно рассматривать и как один из способов адаптации школы к локальным социально-культурным условиям. При таком подходе представляется продуктивным рассмотрение данной проблемы в рамках конкретного региона — Российской Карелии, имевшей ярко выраженную специфику в силу своего окраинного положения и этнокультурного колорита.

Для Олонецкой Карелии (населенных карелами уездов Олонецкой губернии) конца XIX – начала XX в. характерно динамичное развитие начального образования. Изменения в этой сфере происходили и в Архангельской (Беломорской) Карелии. Сеть школ в русских и «инородческих» районах формировалась на основе единых принципов. По словам директора народных училищ Олонецкой губернии, «земство в своих расходах на народное обра-

¹ См., в частности: *Бадя Л. В.* Благотворительность и нищенство в России: Краткий исторический очерк. М., 1993; *Фирсов М. В.* История социальной работы в России. Учеб. пособие. М., 1998; *Нужда и порядок: история социальной работы в России, XX в.* / Ред. П. В. Романов, Е. Р. Ярская-Смирнова. Саратов, 2005; *Кузьмин К. В., Сутырин Б. А.* История социальной работы за рубежом и в России (с древности и до начала XX века): Учеб. пособие. М., 2006.

зование не отличает карелу от русских»². К 1914 г. здесь имелись 564 школы, где учились русские дети, и 187 «инородческих» — для детей карелов и вепсов. Эти пропорции соответствовали этническому составу населения края³.

Тем не менее, в Олонецкой губернии, вышедшей на передовые позиции в школьном деле России, прирост числа учащихся заметно отставал от роста численности школ. Количество учебных заведений за 1895–1913 гг. выросло в 2,3 раза, тогда как число учеников за то же время увеличилось лишь в 1,4 раза, и за пределами школы все еще оставалось около трети детей⁴. Эти цифры можно было бы считать отражением удовлетворенного спроса на школьное образование, если бы не продолжавшие появляться приговоры сельских обществ об открытии школ. Будучи не в состоянии нести дополнительные расходы, которые появлялись при обучении детей «на стороне», крестьяне многих деревень хотели иметь «свою» школу. У чиновников и земцев был иной взгляд, отражавший экономические интересы и возможности государства.

Обеспечить общедоступность начального образования в крае, страдающем от бездорожья, с преобладанием малолюдных, разбросанных селений, можно было, лишь создав при школах ночлежные помещения (приюты) или общежития. Этот подход к развитию школьного дела был выдвинут дирекцией народных училищ и поддержан в 1895 г. Олонецким губернским земским собранием. Существовали три типа приютов при школах: 1) ночлежные приюты без питания, 2) ночлежные приюты, где ученики обеспечивались питанием, 3) общежития типа интернатов, в которых школьники проживали в течение всего учебного года и обеспечивались всем необходимым. В общежитиях проживали учащиеся из деревень, находившихся в радиусе 10–50 верст от школы. В официальных отчетах обитателей общежитий называли «интернами», хотя понятие «интернат» еще не стало общеупотребительным.

² ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 8437. Л. 44.

³ Национальный архив Республики Карелия (далее — НАРК). Ф. 22. Оп. 1. Д. 109/1531. Л. 58.

⁴ Подсчитано по: Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Олонецкой губернии за 1895–1896 учебный год. Петрозаводск, 1897. С. 4, 13; Отчет Олонецкого епархиального наблюдателя за 1909–1910 учебный год. Петрозаводск, 1910. С. 7.

Количество общежитий росло по мере осуществления планов всеобщего начального обучения детей. Если в 1900 г. при школах гражданского ведомства в карельских уездах Олонецкой губернии насчитывалось лишь 38 общежитий-приютов, то в 1913 г. уже 147 разного рода приютов. При церковно-приходских школах в 1910 г. имелось 10 постоянных приютов и 37 временных (создававшихся на период осенней и весенней распутицы). В среднем в одном приюте или общежитии размещалось 10 детей. В Архангельской губернии была избрана та же тактика привлечения карельских детей в школу. Здесь в начале XX в. более половины всех школьных общежитий было сосредоточено именно в населенном карелами Кемском уезде. В 1909 г. при сельских училищах уезда насчитывалось 18 общежитий, а в 1915 г. — 38⁵. Специальных общежитий для детей-сирот и детей-инвалидов в карельской местности имелось лишь два. Общежития были важным фактором успеха всей школьной работы. Это со всей очевидностью проявилось в Повенецком уезде, занявшем позиции лидера в сфере народного образования края. Здесь школа без общежития встречалась как исключение, в результате чего уже в 1907–1908 гг. за пределами начальных учебных заведений оставалось лишь 4,4 % мальчиков (русских и карелов, вместе взятых)⁶.

В результате создания общежитий существенно снижались те риски, которым подвергался подросток, отправлявшийся в далекую школу. Среди характерных опасностей в зимнюю пору была не только угроза замерзнуть в пути, но и, короткая путь, провалиться под лед озера или встретить волков, что не раз заканчивалось трагедией. Тем не менее, серьезным препятствием для становления новой системы организации жизни детей были страх и ревность родителей, которые опасались, что жизнь вне семьи «испортит» детей, что вдали от дома они могут «забыть домашний порядок», семейные традиции. Особенно неохотно в общежития отпускали девочек. У школь-

⁵ Школьная статистика. Очерк о состоянии народного образования в Олонецкой губернии за 1913–1914 учебный год. Вып. II. Петрозаводск, 1914. С. 60-63; Обзор Архангельской губернии за 1915 г. Архангельск, 1914. С. 18; Обзор... за 1909 г. С. 129.

⁶ Доля не учившихся девочек, тем не менее, была на порядок выше — 52 %. См.: Состояние начальных народных училищ Повенецкого уезда за 1907–1908 год // Вестник Олонецкого губернского земства (далее — ВОГЗ). 1909. № 5. С. 8.

ных работников была иная точка зрения. Инспектор С. А. Лосев утверждал: «Наши деревни так похожи одна на другую, что переселение школьника на время из одной деревни в другую не представляет собою даже слабого подобия операции, совершаемой с пересаживаемым деревом на чужую ей почву»⁷. Деятелей просвещения в большей мере тревожило другое: им казалось, что относительно благоустроенный быт школьного общежития, более комфортная, чем в родительском доме обстановка, может привести к тому, что привыкшие к материальным удобствам выпускники школ будут искать приложения своим силам вне деревни.

Создание общежитий волновало и отдельных служителей церкви, которые также считали, что при такой организации быта школьников больше внимания уделяется материальной стороне жизни в ущерб ее духовному содержанию. В 1910 г. один из священников эмоционально писал: «При многих училищах теперь открываются на министерские средства общежития. Нам пришлось узнать, что забота об этих общежитиях простирается так далеко, что для детей, привыкших к крестьянскому обиходу, посылаются даже матрацы, одеяла и т.п. Все это, конечно, хорошо, когда денег некуда девать; но как сопоставишь заботу “о спальных принадлежностях”, о культивировании у карельских ребят новых потребностей с небрежением об удовлетворении у тех же ребят высших потребностей духа, — станет не только смешно, но и глубоко прискорбно...»⁸.

Несмотря на эту критику, возобладала точка зрения сторонников создания школьных общежитий. Она была четко выражена еще на съезде школьных инспекторов Олонецкой губернии в 1906 г.: «Лучшая сравнительно с крестьянской обстановка приютов говорит не против них, а за них: наша школа имеет ввиду не только набить головы учащихся теми или другими положенными по программе сведениями, но в достаточной мере воспитать у них хорошие навыки, развить хорошие склонности, внушить стремление к устройению своей не только внутренней, но и внешней жизни сообразно с тем образом, который носит в себе каждый человек как человек»⁹.

⁷ НАРК. Ф. 335. Оп. 1. Д. 11/173. Л. 89.

⁸ Нужды и утешение северной окраины. К вопросу о школьном просвещении беломорских карел Кемского уезда // Православный финляндский сборник. 1910. № 2. С. 101-103.

⁹ НАРК. Ф. 335. Оп. 1. Д. 11/173. Л. 89.

Что представляло собой типичное общежитие сельской школы? Инспектор народных училищ Олонецкого уезда в своем отчете за 1912 г. обрисовал характерную для него обстановку: «...имеются отдельные комнаты в том же доме, где помещается училище, или же вблизи его. Обстановка этих комнат самая обыкновенная: длинный стол, над которым висит лампа, вокруг стола скамьи; в большом углу икона, на стенах полки для книг и посуды и верхнего платья, а в заднем углу около печки устроены для спанья нары; девочки спят совершенно отдельно от мальчиков. Постельное бельё и другие принадлежности для приюта — самовар, котлы, горшки, лампа, чайная и столовая посуда и т. п., высылаются земской управой или же покупаются на местах заведующими приютом — учителями и учительницами»¹⁰. Довольно строгому режиму был подчинен быт в общежитиях. Здесь стремились «правильно» распределить время, чтобы дети не оставались «праздными и безнадзорными». Один из учителей в отчете за 1903 г. писал: «Продовольствие интернов производится по особому расписанию, составленному Советом училища и оно таково: утром — чай с выдачей порции хлеба на каждого; в 12 часов дня — обед, состоящий из двух блюд. В 5 часов вечера каждому интерну выдается по ломтю хлеба и вечером ужин, состоящий из тех же блюд, как и обед. Как утром, так и вечером ежедневно бывает общая молитва под присмотром одного из преподавателей, в конце которой все учащиеся коленапреклоненно поминают основателя училища. После обычных занятий в классах ученики по два часа работают в сапожной мастерской, свободное от занятий время учащиеся проводят на открытом воздухе. С пяти часов до восьми часов вечера занимаются приготовлением своих уроков. В праздничные дни все учащиеся посещают храм божий»¹¹.

В общежитиях учителя старались наполнить детский досуг содержательными занятиями. Наряду с подвижными играми, устраивавшимися в школьном дворе, практиковались такие настольные игры, как шашки, шахматы, лото. Под руководством учителя дети изготавливали игрушки из желудей и еловых шишек, абажуры и другие изделия из сушеных цветов. При дефиците подручных материалов играли «в портреты»: из бумаги вырезались челове-

¹⁰ Школьная статистика. Очерк о состоянии народного образования в Олонецкой губернии в 1912 году. Вып. I. Петрозаводск, 1913. С. 33.

¹¹ НАРК. Ф. 240. Д. 2/16. Л. 39. Д. 6/66. Л. 35.

ские фигурки, у которой прорисовывалось лицо. Фигурки имели индивидуальные силуэты и лица, могли исполнять разные роли, становились персонажами разнообразных игр. В годы первой мировой войны школьники отправляли изготовленные таким образом «собственные портреты» отцам на фронт.

Безусловно, совместное обеспечение детьми своих повседневных нужд в школьных общежитиях способствовало развитию духа товарищества, коллективизма, и это можно расценивать как положительный фактор. Вместе с тем нельзя однозначно оценивать те социокультурные перемены в жизни карельского ребенка, которые влекла за собой жизнь в общежитии. К ним можно отнести изменение организации пространства, отчасти — языкового окружения (общение с учителем шло, как правило, на русском языке); коррективку ритма жизни и занятий; перемены в социальном статусе ребенка и отношении к нему; в нормах бытового поведения и гигиенических навыках; культуре питания. В целом же следует признать, что система школы-интерната, ставившая карельского ребенка в четко определенные рамки новой общественной структуры, включенной в то же время в жизнь деревни, создавала щадящие условия для адаптации к русской культуре.

Медицинское просвещение, а подчас и медицинская помощь приходили в деревню, особенно в отдаленные от уездных центров уголки, в значительной мере через школу. Учителя вели со школьниками беседы на санитарно-гигиенические темы, требовали опрятности в одежде, проверяли чистоту рук перед началом занятий. К началу XX века наличие умывальника, полотенец и мыла в школах становится обязательным. В то же время скопление большого количества детей рождало особые медицинские проблемы. Подчас именно школы становились главными очагами распространения эпидемических заболеваний. В отчетах врачей даже появился термин «школьные эпидемии». Скарлатина, например, была одной из причин второгодничества на всей территории России. «Болезнью школьников» врачи также называли чесотку, передающуюся контактным путем.

Вместе с тем именно учащиеся в первую очередь получали квалифицированную медицинскую помощь и обеспечивались средствами медицинской профилактики. Выпускницы Архангельского и Петрозаводского епархиальных женских училищ имели навыки проведения вакцинации против оспы («оспопрививания») и пыта-

лись создать заслон распространению эпидемий в деревне. На практике добиться этого было непросто, поскольку крестьяне верили, что «оспа — посланница божья» и велению божию нельзя противиться. В карельском языке название этой болезни буквально означает «божий струп» (jumalanrubi). Имеются свидетельства о том, что крестьяне охотно посещали больных и приглашали оспу к себе в дом со словами: «Оспа Ивановна, приходи к нам на пир», а умерших от оспы хоронили с особым почетом. Фанатично следовали этому убеждению раскольники отдельных толков, которые не только сами отказывались от прививок, но не позволяли их делать и своим детям. Зимой 1908–1909 гг., когда началась эпидемия оспы, Олонецкая уездная управа сочла необходимым воздействовать на местное население через учителей начальных школ. В специальном циркуляре, разосланном учителям, говорилось: «Ввиду опасности для жизни и неприятных последствий этой страшной болезни, земская управа убедительно просит Вас, Милостивый Государь, как человека просвещенного и близко стоящего к населению, дать разъяснения жителям деревни о существовании оспенной эпидемии и ее опасности и внушать среди них убеждение о необходимости делать всем оспенные прививки и принимать тщательные предосторожности против заражения оспой и передачи ее другим»¹².

Уездные земства рассылали в школы минимальный набор лекарственных средств, которыми при необходимости пользовались не только школьники, но и местные крестьяне. О пополнении лекарственных школьных и приходских аптек в Беломорской Карелии заботились различные миссионерские общества. Перечень лекарственных средств в таких аптечках обычно включал от полутора до трех-четырёх десятков наименований довольно широкого спектра действия: кровоостанавливающие, дезинфицирующие средства (марганцево-кислый калий, карболовая кислота, ксероформ), свинец- и цинксодержащие лекарства для лечения кожных заболеваний, успокоительные, глазные и зубные капли, средства для лечения простудных заболеваний (аспирин, горчичники) и др.

Учитель И. В. Оленев упоминает в своей книге некоего учителя N из Повенецкого уезда, которому местный доктор «доверял больше, чем фельдшеру». Сам И. В. Оленев также мог оказать элементарную медицинскую помощь, опираясь на знания, полученные

¹² Земская хроника // ВОГЗ. 1909. № 10. С. 22-23.

из популярных руководств по медицине. Он замечал: «...сделать перевязку при наружных поранениях, нарывах, дать лекарства против чесотки, колотья, простого расстройства желудка, чем особенно часто страдают наши крестьяне, вовсе не трудно...»¹³. Инспектор народных училищ Повенецкого уезда П. П. Николаевский признавал, что «...школа, в лице лучших своих представителей, особенно учительниц, принимает на себя заботу по врачеванию больных, обмывает и перевязывает раны, не страшась ни чесотки, ни рожи, ни других прилипчивых болезней. Школа обо всех больных доводит до сведения врача и содействует скорейшему прибытию настоящей медицинской помощи»¹⁴.

В начале XX в. обязанностью земских врачей и фельдшеров становится посещение школ с целью медицинского осмотра учащихся. Через стоматологические кабинеты, появившиеся в Олонецкой губернии в конце первого десятилетия XX века, земства сразу же попытались организовать осмотры и лечение школьников. По наблюдениям заведующего Повенецким зуболечебным кабинетом лишь от 4 до 15 % учащихся имели здоровые зубы, у остальных они были поражены кариесом — «костоедою». Скучное питание являлось одной из главных причин высокой заболеваемости школьников. Как явствуют отчеты учителей, на рубеже первого и второго десятилетий XX века в лучшем случае 20 % детей питались «хорошо», около половины — «плохо», остальные — «средне». В документах за 1907 г. появилась графа о состоянии здоровья и заболеваемости учащихся. Учителя не всегда предоставляли эти сведения, поскольку испытывали затруднения в классификации заболеваний. И все же из имеющейся информации следует, что приблизительно у 2/3 школьников в течение учебного года возникали какие-либо проблемы со здоровьем, в том числе они страдали от инфекционных болезней, имели нервные расстройства, частые головные боли или хронические заболевания, к которым причислялись близорукость и искривление позвоночника. В среднем один ученик пропускал по причине болезни 4-8 учебных дней за год¹⁵.

¹³ Оленев И. В. Карельский край и его будущее в связи с постройкой Мурманской железной дороги. Гельсингфорс, 1917. С. 55.

¹⁴ Повенец Г. Очередное земское собрание. Заседание 7 октября // ВОГЗ. 1908. № 22. С. 8.

¹⁵ НА РК. Ф. 240. Оп. 3. Д. 3/31; Постановка зубо-врачебного дела в Повенецком уезде // ВОГЗ. 1910. № 1. С. 31.

Постепенно медико-санитарный надзор за школами все более входил в сферу внимания земства. На губернском и уездных уровнях принимались решения о развитии различных форм работы в данном направлении. Например, в 1910 г. Повенецкое уездное земство нашло средства для приглашения на службу нескольких школьных медицинских фельдшеров. Олонецкое губернское земское собрание в декабре 1912 г. рассмотрело вопрос об организации санитарных школьных попечительств, которые должны были стать одним из звеньев общегубернской санитарной организации. В это же время пристальное внимание уделяется гигиене школьных зданий, разрабатываются нормативы по устройству учебных и вспомогательных помещений, уточняются требования к школьной мебели.

Налаживание школьной работы в северном крае было возможным лишь при оказании экономической помощи семье. Полуголодные дети бедняков были не в состоянии нормально учиться. Испытанным средством экономического содействия семьям школьников была выдача муки. Эффективность этой меры первым опробовало в 1870-х гг. земство Повенецкого уезда, где в голодные годы многие дети из карельских волостей шли просить милостыню на «Русь» — в Шуньгскую волость, житницу уезда. Затем эта практика нашла применение в Петрозаводском и Олонецком уездах. Даже однократная выдача муки Петрозаводской земской управой по 0,5 пуда «всем бедным карельским мальчикам, посещающим школу, независимо от расстояния от дома до школы» оказалась действенной — число учащихся в карельских школах увеличилось¹⁶. Полпуда муки или выпеченного хлеба в месяц затем закрепляется в качестве нормы выдачи на одного ученика.

Нормой школьного быта становится организация школьных завтраков («закуски»). Устройство перерыва в школьных занятиях для этих целей официально не регламентировалось, а отдавалось на усмотрение учителя «сообразно местным условиям». В некоторых школах во время паузы между занятиями дети получали кипяток или чай, запивали принесенный из дома хлеб, реже получали «приварок» — горячую похлебку или кашу, приготовленную из толокна, замешанного на воде. Прямо в помещении класса для завтрака отводился специальный стол. Кое-где устраивали более продолжи-

¹⁶ НА РК. Ф. 78. Оп. 1. Д. 26/338. Л. 66.

тельный перерыв, когда школьники могли пообедать дома или «на квартирах» — в крестьянских домах, нанятых сельским обществом или земством для размещения учащихся из других селений. В соседней Финляндии имперские школьные власти осуществляли сходную тактику в отношении русских школ княжества, в результате чего в финском обиходном языке за русскими школами закрепилось ироничное название “soppakoulu” — суповая школа.

В голодные годы на помощь приходила благотворительность, в том числе и международная. Так было в 1903 г., когда Карелия из-за неурожая предыдущего года была охвачена голодом. В школах Юшкозерской и Панозерской волостей Кемского уезда на средства Красного Креста были созданы бесплатные школьные столовые. В январе того же года заведующий миссионерской школой в с. Аконлахти священник Александр Меншиков написал в различные газеты о страдающих детях. После публикации заметок в местных газетах, а также в столичных изданиях, в школу поступили многочисленные денежные переводы и письма от купцов, конторских служащих, крестьян, врачей, священников, гимназистов и школьников из самых разных частей Российской империи. Полученные средства позволили не только обеспечить горячие обеды и ужины для школьников в течение половины учебного года, но и отремонтировать «печь-кормилицу», а также организовать раздачу муки беднейшим жителям всей волости. В ученической тетради священник вел аккуратный учет ежедневного расхода продуктов и записывал нехитрое, часто повторяющееся меню. На первое — щи или уха из трески, пикши, а в пост — из сушеных окуней. На второе — каша «ясная» (ячневая), из «гречухи» (гречневая), редко манная — постная или с маслом. Готовили и кашу из смеси гороха с ячневой крупой, — блюдо, известное в русской кухне под названием кутя. На пасху учащимся было выдано по 2 фунта пшена и «гречухи», по 1 фунту сахара и кренделей и по осьмушке (1/8 фунта) чаю¹⁷.

Организация школьных столовых привнесла в жизнь сельских учителей дополнительные сложности. И дело не только в том, что становилось больше забот и требовалось решать новые, сугубо хозяйственные задачи. Важно было правильно определить круг детей, действительно нуждающихся в бесплатном питании. По словам

¹⁷ НА РК. Ф. 411. Оп. 1. Д. 5/60.

учителей, это означало «отделить нищих от бедных»; излишняя строгость в данном вопросе могла вооружить против них население, беспринципность же приучала крестьян «к даровщине и нищенству». Один из школьных преподавателей, пытаясь через губернскую газету привлечь внимание общественности к проблемам школьного питания, писал: «Из всех зол неумелой постановки столовой большее в том, что на училище смотрят как на инвалидное заведение, источник питания тела земскими даровыми крохами, а не как на рассадник просвещения»¹⁸.

Бесплатное питание в общежитиях получали только дети из беднейших семей, остальных — «своекоштных» — продуктами обеспечивала семья. Учитель И. В. Оленев, вспоминая о годах работы в Карелии, писал: «Нельзя без умиления смотреть на картину, когда родители учащихся, большей частью женщины, целыми артелями каждую субботу идут за 6-10 верст в училище, неся на своих спинах недельный запас разной провизии для своих детей, живущих на квартире в училище»¹⁹. Принесенные продукты поступали в общую кладовую, велся их подробный учет для того, чтобы итоговая стоимость провианта, поставленного семьей каждого ученика в течение учебного года, была одинаковой. Выдача продуктов на кухню осуществлялась учителем при участии кого-либо из старших учеников. Таким образом, учащиеся приучались к рациональному и бережному использованию продуктов.

Стряпала в общежитии кухарка из местных крестьянок, поэтому незамысловатая пища готовилась традиционно. Уподобление питания в детских учреждениях крестьянскому очень ценилось местным населением. Продукты для школы заказывал учитель, и в рационе учащихся мог появиться редко использовавшийся в северной Карелии горох или мало известная в этих краях гречневая каша. В отчете Мининского училища за 1914 г. находим изложение меню в школьном общежитии: «Обеды состояли в скоромные дни из супа и жареного картофеля или супа и каши, в постные дни — ухи или гороха и кашицы, а ужины — в скоромные дни из супа и творогу, а в постные дни — из рыбников и кашицы или гороха»²⁰. С конца XIX в. при школах создаются образцовые огороды с целью

¹⁸ Олонекские губернские ведомости. 1900. № 140. С. 2-3.

¹⁹ Оленев И. В. Указ. соч. С. 114.

²⁰ НА РК. Ф. 240. Оп. 3. Д. 5/59. Л. 22.

распространения современных приемов агротехники. Выращиваемые овощи шли в школьные столовые. Здесь дети узнавали вкус редких, а подчас и диковинных продуктов, к числу которых в северной Карелии относились, в частности, огурцы.

Проблема питания школьников приобрела новое звучание в годы первой мировой войны. В условиях угрозы продовольственного кризиса впервые на официальном уровне был поставлен вопрос об этической стороне организации школьных завтраков. Еще два десятилетия назад лишение завтрака или обеда было рядовой мерой дисциплинарного воздействия в церковно-приходских школах и вызывало неприятие и протесты родителей, но уже к началу XX в. подобный подход был изжит из школьной практики. В условиях военного времени руководители школьного ведомства потребовали уничтожить неравенство в школьном питании, «сравнять всех учащихся». Дело в том, что при инспектировании ряда училищ Санкт-Петербургского учебного округа (сюда входила и Олонецкая губерния), были отмечены ситуации, когда «дети более состоятельных родителей пользовались сытными завтраками на глазах бедных, довольствовавшихся кружкою чая или отказывавших себе даже в этом». Выход виделся в объединении усилий школы и общественности и организации питания «из общего котла».

Наряду с заботой о питании учащихся школа пыталась решить проблему обеспечения детей одеждой. В 1899–1900 гг. во всех карельских уездах Олонецкой губернии были созданы местные общества помощи учащимся начальных школ. В них участвовали чиновники, мелкие служащие, учителя, крестьяне. За счет членских взносов и пожертвований общества оказывали помощь учащимся в приобретении одежды и продуктов питания. Общества получали запросы от родителей и учителей на разные виды детской одежды и обуви (полушубки, башлыки, сапоги, рукавицы, шапки, платки, брюки, рубашки, блузы, юбки и прочее), но средств обычно хватало лишь на валенки — самое необходимое для зимы²¹. И хотя материальные возможности обществ были невелики (например, в 1907 г. общество Петрозаводского уезда направило на поддержку учеников около 380 руб., Повенецкого — 217 руб.), это была реальная практическая помощь.

²¹ ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 9858. Л. 1-4.

В 1910 г. 152 церковно-приходских школ Олонецкой епархии при помощи частных лиц и монастырей в той или иной мере обеспечили одеждой 1210 учащихся²². Забота различных ведомств о питании и одежде детей способствовала укреплению позиций школы в карельской деревне. В осуществлении этой тактики, учитывающей местные особенности, были солидарны земство, церковь, Олонецкая и Архангельская дирекции народных училищ. Эта деятельность находила своих критиков. В 1912 г. один из священнослужителей Олонецкой губернии с тревогой отмечал, что большинство детей, особенно в карельских уездах, потому только и посещают школу, чтобы получить «жалование» мукой, одеждой или деньгами (денежная компенсация выдавалась тем, кто не пользовался общежитием). Тем не менее, данный подход, при всех его издержках, способствовал привлечению детей в школу, завоеванию ею симпатий и расположения крестьян.

Забота о детях на государственном уровне, их социальная защита долгое время оставалась преимущественно городским явлением. Так было и в соседней Финляндии, где к решению социальных проблем сельских детей обратились лишь в 1870-е гг., начав с создания сети детских приютов и условий для обучения детей бедняков²³. В конце XIX – начале XX вв. сельская школа в Карелии все более берет на себя заботу об обеспечении детей питанием и одеждой, элементарной медицинской помощью. Средства на эти цели поступали из разных источников. Если в Олонецкой губернии своего рода гарантом школьного питания выступило земство, то в Архангельской «неземской» губернии, в большей мере приходилось прибегать к благотворительности, помощи миссионерских обществ и церковных братств. Не являясь специализированным институтом социальной защиты, школа стала каналом, инструментом, а в ряде случаев инициатором оказания разного рода социальной помощи детям. Эту вторичную функцию школа осуществляла в гораздо более широких географических пределах, чем крупнейшее в России благотворительное ведомство императрицы Марии, специализированные учреждения которого создавались в губернских и уездных центрах, но почти не затронули сельскую местность.

²² НАРК. Ф. 22. Оп. 1. Д. 109/1531. Л. 62.

²³ *Pulmu Pana, Turpeinen Oiva*. Suomen lastensuojelun historia. Helsinki, 1987. S. 65-67.

ИСТОРИЯ ЧЕРЕЗ ЛИЧНОСТЬ

И. Ю. ВАЩЕВА

ИОАНН ЭФЕССКИЙ

В КОНТЕКСТЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Иоанн Эфесский (506–585/589) обычно упоминается как один из лидеров монофизитского движения и известный агиограф VI в. Перу эфесского епископа принадлежит «Церковная история», и некоторые исследователи называют его «первым сирийским церковным историком»¹. «Церковная история» впервые была издана на языке оригинала (сирийском) в 1853 г.² Позднее сохранившиеся части «Истории» издавались несколько раз и были переведены на основные европейские языки³. Первую попытку реконструировать биографию писателя на основании тех небольших оговорок, которые делает Иоанн в «Церковной истории», а также упоминаний о нем в сочинениях позднейших авторов, предпринял А. Дьяконов⁴, но его

¹ *Land J.* Joannis Bishof von Ephesos, der Erste syriche Kirchenhistoriker. Leiden, 1856.

² *Cureton W.* The Third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus. Oxford, 1853.

³ *Payne-Smith R.* The Third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus. Oxford, 1860. Joannis episcopi Ephesi scripta historica // *Land J.* Anecdota Syriaca. T. 2. Lugduni Batavorum, 1868. *Dowen, Land J.* Commentarii de beatis orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta. Amsterdam, 1889. *Payne Margoliouth, J.* Extracts from the Ecclesiastical history of John Bishop of Ephesus (with grammatical, historical and geographical notes in English and German) // Semitic Study Series, 13. Leiden, 1909. *Brooks E. W., Hespel R.* Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Fragmenta quae e prima et secunda part supersunt, (Incerti auctores) Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum / Ed. J. B. Chabot, R. Hespel // CSCO, 104, 105. Louvain, 1933. P. 401-420, 323-330. *Brooks E. W.* John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints // PO, 17-19. P., 1923–1925. *Иоанн Эфесский.* Церковная история // *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., 2000.

⁴ *Дьяконов А.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908; *Он же.* Иоанн Эфесский и хроника, известная под именем Дионисия Телль-Махрского // Христианское Чтение. 1903. Т. II. С. 519-614, 818-835; *Он же.* Иоанн Эфесский, сирийский церковный историк VI века // Христианское чтение. 1909. Т. ССXXXI, часть 1. С. 1015; *Он же.* Известия Иоанна

написанные на русском языке работы не получили широкой известности на Западе. В российской же историографии после 1917 г. темы, связанные с историей церкви, выпали из списка актуальных.

В западной науке XX в. изучение наследия Иоанна Эфесского отмечено разными тенденциями. Довольно широкое распространение получил традиционный фактографический подход, согласно которому «История» используется только как источник фактической информации о религиозной и политической ситуации в Сирии и о положении монофизитской церкви в Византийской империи VI в.⁵

Другой подход уделяет основное внимание филологическому или источниковедческому анализу с целью выявления источников, которыми пользовался Иоанн Эфесский, и последующих авторов, использовавших его работу, а также реконструкции несохранившихся частей текста «Истории» по эксцерптам у позднейших авторов.

Практически ни одна общая работа по истории сирийской и византийской литературы не обходится без упоминания имени Иоанна и его трудов⁶, но за последние сто лет появилось всего два научных исследования, специально посвященных Иоанну Эфесскому.

Первая монография рассматривает агиографическое сочинение Иоанна — «Жизнь восточных святых», сборник, состоящий из 58 рассказов об аскетах-монофизитах из Сирии и Месопотамии, со

Эфесского и сирийских хроник о славянах V–VII вв. // ВДИ. 1946. № 1. С. 20–34.

⁵ В этом отношении «История» уникальна, поскольку дает описание событий с точки зрения религиозной оппозиции. В греческой традиции взгляд на церковные и политические события этого времени с позиций монофизитской партии (достаточно многочисленной и влиятельной части византийского общества) был представлен лишь в произведениях Кира Батнского, Псевдо-Захарии Митиленского и Иоанна Эфесского, причем наибольшей информативностью отличается именно «История» Иоанна.

⁶ *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Litteratur. Munich, 1897; *La storiografia ecclesiastica nella tarda anticità.* Messina, 1980; *Yosef, Ephres-Isa.* Les chroniqueurs syriaques. P., 2002; *Brock S.* Studies in Syriac Christianity: history, literature and theology. Aldershot, 1992; *Idem.* From Ephrem to Romanos: interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity. Aldershot, 1999; *Wright W.* History of Syrian Literature. L., 1892; *Mac-Lean A.* Short History of Syriac Literature. L., 1894; *Duval R.* La literature syriaque. P., 1900; *O'Leary de L.E.* The Syriac Church and Fathers. L., 1909. *Syrisches Christentum weltweit: Studien zur syrischen Kirchengeschichte.* Munster, 1995. *Zu geschichte, Theologie, Liturgie und gegenwartslage der syrischen Kirchen.* Munster, 2000.

многими из которых Иоанн был лично знаком⁷ — и на этом материале анализирует роль монашества и аскетизма в византийском обществе⁸. В целом же, это исследование отражает общую тенденцию использовать историческое сочинение, прежде всего, как источник *фактической* информации по интересующей автора проблеме. Вторая монография⁹, носит более комплексный характер и впервые, пожалуй, за всю историю изучения литературного наследия Иоанна Эфесского, подробно останавливается на особенностях его «Церковной истории». Однако, в соответствии с утвердившейся традицией, большую часть работы голландского исследователя занимает беглый обзор церковной историографии поздней античности, биография Иоанна Эфесского и детальная внешняя характеристика его «Церковной истории». Во второй части исследования речь идет о религиозных взглядах Иоанна, его отношении к власти и роли в истории монофизитской церкви. И только последние страницы работы посвящены собственно анализу особенностей мировосприятия церковного историка VI в., его представлений о времени, судьбах империи, общем ходе истории и роли в ней человека.

К недостаткам «Церковной истории» часто относят то обстоятельство, что, несмотря на название, многие ее рассказы не имеют прямого отношения к истории церкви, и что догматическая сторона в ней развита весьма слабо¹⁰, и в то же время довольно много места отводится политическим событиям. В этом исследователи видят тенденциозность и политическую ангажированность автора. Отмечают также довольно сложный для восприятия стиль и далекий от изящества язык автора, обилие грецизмов, многообразных отступлений от главной темы, назидательный характер и другие особенности, затрудняющие восприятие фактической информации. Еще одним недостатком, отмечаемым исследователями, является непоследовательность автора: в одном месте он выступает как решительный противник язычества, не только на словах, но и на деле принимав-

⁷ Late Antiquity. A Guide to the postclassical world / Ed. G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar. Cambridge, 1999. P. 526-527.

⁸ Harvey S. A. Ascetism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints. Berkeley, 1990.

⁹ Ginkel J. van. John of Ephesus: a monophysite historian in six-century Byzantium. Groningen, 1995.

¹⁰ Дьяконов А. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. С. 328.

ший непосредственное участие в устранении идолов, с другой стороны, он сам тут же обнаруживает прекрасное знание античной литературы, философии и историографии. «Непоследовательность» проявляется и в подходах к написанию исторического труда. Автор много рассуждает о правдивости и необходимости сообщать всю правду, пытается даже указывать источники информации, но до конца выдержать эту линию ему не удастся. Видимо, учитывая эти «недостатки», «История» часто оценивается как сочинение весьма низкого качества и потому не заслуживающее большого внимания.

На взгляд исследователя, «Церковная история», действительно, представляет собой довольно странное произведение, прежде всего в литературном отношении, однако в ту эпоху оно воспринималось иначе. Обилие списков и манускриптов¹¹ говорит о популярности этого сочинения в Средние века. И сами «недостатки», очевидно, являлись не следствием неграмотности или недобросовестности автора, а скорее отражают специфику мироощущения той эпохи. Однако концептуальные особенности сочинения так и не стали объектом изучения. Мировоззрение автора (не столько его политические или конфессиональные симпатии и пристрастия, сколько в целом восприятие мира, истории, судеб человечества), а также его отношение к подбору материала, принципы историописания и т.д. и по сей день остаются практически неизученными.

Подобное невнимание исследователей к «Истории» Иоанна Эфесского во многом объясняется объективными трудностями, связанными с сохранностью источника. Первая часть «Церковной истории», охватывающая период от Юлия Цезаря до смерти императора Феодосия II, и вторая часть, доведенная до начала правления Юстина II, дошли до нас лишь во фрагментах, сохранившихся в работах более поздних авторов — Псевдо-Дионисия Телль-Махрского и Ми-

¹¹ Самая полная рукопись датируется концом VII в. и хранится в Британской библиотеке (BL Add 14640). Описание см.: *Brooks E. W., Hespel R. Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Fragmenta...* P. i-iv. Wright. *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British museum acquired since the year 1838. Vol. I-III. L., 1870–1872. n. 920.* Вторая по значимости рукопись хранится в Библиотеке Ватикана: *Bibl. Vat. Syr. 145 (Vatican Library).* Описание рукописи см.: *Assemanus. Bibliothecae apost. Vaticanae codd. Mss. Catalogus. Rome, 1759.* О других рукописях подробнее см.: *Joannis episcopi Ephesi Monophysitae Scripta Historica quotquot adhuc inedita supererant. Syriac edidit J.P.N. Land. T. II. Lugduni Batavorum, 1868.*

хаила Сирийца. Третья часть «Истории» сохранилась значительно лучше, однако и она дает довольно беспорядочное, путанное и подчас повторяющееся описание гонений, расколов внутри монофизитской церкви, а также естественных бедствий, постигших Византию, и военных действий преимущественно на восточных границах.

Исследовать исторические представления Иоанна, воплотившиеся в его «Церковной истории», по сохранившимся фрагментам очень сложно. Более или менее пространные ремарки, которые могут быть уверенно приписаны автору, и по которым можно исследовать его образ мысли, представления о времени и истории, стиль и язык, цели написания труда, относятся только к последней, сохранившейся третьей части «Истории». Более того, представления об истории в целом, о цели и движущих факторах этого процесса обычно приводятся античными и средневековыми историками в прооёмии, некоем теоретическом введении к работе, и далее в некоторых авторских отступлениях. Однако большая часть таких высказываний сохранилась лишь в экцерптах у позднейших авторов. Таким образом, мы можем выявить лишь отдельные элементы исторических представлений Иоанна и попытаться реконструировать его историческую концепцию, в значительной степени, гипотетически.

Но и на этом пути сразу же сталкиваемся с рядом проблем. Точное название сочинения неизвестно; заголовок, данный ему автором, не сохранился. Названия отдельных частей и глав не дают однозначной картины¹². Наиболее развернутые указания могут быть найдены в названиях книг III части. Книги III и V имеют стандартное название «книга... (номер) III части Церковной истории, содержащая вкратце повествования о церкви и других событиях», но заголовок VI книги немного отличается: «книга 6 третьей части еkkлeзиастики, содержащая вкратце повествования о войнах». Содержание II книги, как и ее заключительная часть, упоминают «рассказы (очерки) по истории Церкви». Складывается впечатление, что «Ecclesiastica» (обычный рабочий термин для обозначения жанра церковной истории) использовался как сокращенное название, а развернутое объяснение того смысла, который вкладывал в него сам автор, содержат заключительные части подзаголовков.

¹² Ginkel J. van. John of Ephesus... С. 194.

Ян ван Гинкел склонен считать, что сам Иоанн не называл свое сочинение “Ecclesiastica”. Это название могло быть добавлено копиистами и затем закрепилось. Ни сам Иоанн, ни его современники не использовали этот термин применительно к «церковным историям», но позднее он получил очень широкое распространение. Иоанн, очевидно, предпочитал сирийский эквивалент греческому слову “ecclesiastica”. В названии и подзаголовках он обычно использует сирийский термин “ts’ut” (“рассказы”, “повествования”). Таким образом, для автора его «История» является не столько цельным, последовательным, логичным повествованием об истории Церкви, объединенным единым сюжетом и продуманной структурой, сколько сборником коротких рассказов на различные темы, которые вместе дают определенную картину состояния церкви и хода событий¹³. Такое понимание названия работы позволяет объяснить некоторую отрывочность в изложении, многочисленные повторы и возвращение автора к описанию одних сюжетов, и в то же время полное молчание по поводу других важных событий и доктринальных споров¹⁴. Как и многие другие авторы «церковных историй», Иоанн, очевидно, не ставил перед собой задачи дать точный, полный и детальный рассказ об истории христианской церкви своего времени. Он пишет свой труд «во славу Господа» (III, III, 9) и для того, чтобы объяснить своей аудитории общий смысл происходящего.

¹³ *Ginkel J. van. John of Ephesus... С. 196.*

¹⁴ Сам Иоанн, извиняясь перед читателями за нестройный и беспорядочный вид своей «Истории», писал: «Большая часть этих повествований была написана именно в то время, когда гонение продолжалось, и среди затруднений, причинявшихся гнетом последнего, оказалась даже необходимость, чтобы друзья убрали листы, на которых были написаны эти главы и все другие части сочинения и скрывали их в различных местах, где они иногда оставались по два или три года. Поэтому, когда встречались события, которые автор желал упомянуть, могло случиться, что он о них отчасти говорил прежде, но у него не было под руками бумаг или записок, по которым можно было прочитать или узнать, были ли они описаны или нет. Если, следовательно, он не помнил, что внес их в свою книгу, то возможно, что как-нибудь позднее он снова приступал к подробному их изложению, и поэтому случается, что об одном и том же рассказывается не в одной главе, а в нескольких, даже и после он не находил времени для того, чтобы гладко и ясно изложить их в стройном рассказе».

Какой смысл сам автор вкладывал в понятие “церковная история”, и почему придворные интриги и описание военных действий имеют для него такое большое значение? Очевидно, что автор не по рассеянности или неразборчивости включает эти сюжеты, но делает это вполне сознательно и намеренно. В современной историографии принято считать, что поздние церковные историки следуют в целом образцу Евсевия, хотя каждый из них в той или иной степени отклоняется от общей схемы¹⁵. Одним из самых важных изменений в структуре жанра считается нарастающее внимание к событиям светского характера. Если в сочинении Евсевия Кесарийского светские сюжеты занимают подчиненное место, то в сочинении Евагрия, например, доля информации, посвященной событиям политической или военной истории, значительно возрастает. По замечанию А. П. Дьяконова, «греческая церковная историография в стиле Евсевия Кесарийского прекратилась уже в начале VI века. В конце этого века одиноко стоит Евагрий, но “Церковная история” антиохийского схоластика... уделяет более внимания гражданским событиям, чем церковным (из 89 глав последних трех книг только 35 посвящены церковным событиям и 54 — гражданским)»¹⁶. Сами церковные историки, по мнению исследователей, также осознавали подобную девиацию. Если Сократ Схоластик в конце IV в. еще чувствовал необходимость объяснить такое отклонение от образца и защищаться от возможных обвинений и критики с помощью своей теории неразрывного единства церкви и государства, то последующие церковные историки, за исключением Феодорита Кирского, все больше включали светскую информацию в свои сочинения, а Евагрий в конце VI в. делает это без всяких комментариев. Данная тенденция имеет вполне логичное объяснение. С момента принятия христианства в течение IV–V вв. империя и христианство настолько тесно слились,

¹⁵ Ginkel J. van. John of Ephesus... С. 186; Chesnut Gl. F. The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. P., 1977 (Theologie Historique, 46); Allen P. Evagrius Scholasticus, The Church Historian. Louvain, 1981; Gudecke M. Geschichte als Mythos. Eusebs “Kirchengeschichte”. Frankfurt-am-Main, 1987; Zimmermann H. Ecclesia als Object der Historiographie: Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und fruhen Neuziet. Wien, 1960.

¹⁶ Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский, сирийский церковный историк... С. 1018.

что уже в VI в. разделить и отдельно рассматривать светскую историю и историю христианской церкви стало практически невозможно. Власть патриархов, епископов и глав церковных общин так же распространяется на всех подданных империи, как и власть императора. В свою очередь императоры и их администрация оказывают огромное влияние на историю церкви и даже на исход богословских споров. Поэтому и в реальной жизни едва ли можно было отделить церковную историю от истории империи в целом.

Однако сочинение Иоанна Эфесского ломает данную картину, поскольку даже в конце VI в., спустя сто лет после Сократа, Иоанн, как и его далекие предшественники, чувствовал необходимость объяснить такое “странное” отклонение в сторону светской истории (III, III, 9, а также III, 5, 14) важностью этих событий для понимания истории церкви. Больше всего вопросов в этом отношении вызывает *«шестая книга третьей части экклезиастики, содержащая ...повествования о войнах»*. Автор, очевидно, сам понимает необходимость отметить специфику содержания этой необычной книги. В первой же ее главе Иоанн говорит о том, что на первый взгляд содержание этой книги не относится к церковной истории. И далее он дает довольно длинное объяснение такому отступлению от традиции. Поскольку Христос говорил, что войны будут явным свидетельством конца мира и близкого Второго Пришествия, то он считал необходимым включить в свою «Церковную историю» эти повествования о войнах и различных бедствиях (III, VI, 1).

Очевидно, что включение рассказов о социальных конфликтах, войнах и природных катаклизмах имело смысл именно в рамках *Церковной истории*. Эти примеры должны были убедить читателя в том, что Конец Света и Второе Пришествие приближаются, как знаки того, что древние пророчества уже сбываются. Более того, как кажется, главным предметом «Истории» Иоанна Эфесского была история христианской церкви в широком смысле, т.е. история “православного”, “истинного” (в его понимании — монофизитского) учения и Христианской империи, в которой император является естественным защитником и покровителем всех христиан, не только в границах империи, но и во всем мире. С этой точки зрения, события светской истории, особенно связанные с позицией императора, становятся не только возможным, но и необходимым элементом «Цер-

ковной истории». Именно Христианская империя, как единственное воплощение мирового величия христианства, становится центром его истории, вокруг которого вращаются все события. Судьба церкви неразрывно связана с политикой императора и зависит от нее в значительно большей степени, чем от позиции того или иного епископа. Иоанн выстраивает свое произведение по годам правления императоров, не внося при этом ничего нового в жанр «церковной истории» и не отступая от общей традиции. Императорский принцип обеспечивает последовательность и связность изложения, придает «Истории» стройность и некую универсальность. Таким образом, «История» Иоанна представляет собой скорее не отклонение от образца, данного Евсевием, а его продолжение и раскрытие.

Сочинение Иоанна во многом демонстрирует близость к образцу и в концептуальном отношении. Прежде всего, он в значительной степени разделяет заложенную Евсевием идею универсальной истории. Географические рамки его работы не очень широки, и основное внимание он уделяет преимущественно восточным провинциям империи, событиям в Сирии и в Константинополе, но он включает в свое повествование рассказы о различных народах и племенах за пределами Империи, и Христианский император в его системе представлений является защитником всех христиан, независимо от того, являются ли они подданными империи или живут за ее пределами (III, VI, 11; III, III, 25 и т. д.). Следуя примеру Евсевия и других церковных историков, Иоанн старается рассказать о Всемирной христианской империи. Вместо идеи римской, эллинской или иудейской исключительности он пытается показать величие и мировое значение христианства.

Как Евсевий и другие церковные историки, он разделяет людей не на эллинов, варваров, римлян и иудеев, а на христиан и нехристиан, к которым он относит язычников, еретиков, отступников. Следуя принципу, важному для греческих церковных историков, он делит людей не по территориальному или этническому принципу, а в соответствии с их религиозной принадлежностью. Христианские писатели и идеологи всегда строго разделяли общество на две части — христиан и их врагов (язычников, иудеев, еретиков), чтобы в противопоставлении с ними четче обозначить свою принадлежность к общине истинно верующих. Эта дихотомия очень важна и для Иоанна Эфесского. Таким же способом он определяет ту религиозную груп-

пу, к которой сам принадлежал, и четко отделяет ее от тех, кто не попадает под это определение. Специфику сочинению Иоанна придает то, что сам он принадлежал не к официальной церкви, а к монофизитам, но именно эту религиозную группу он считает носителем истинной веры. Поскольку каждая группа внутри христианской церкви воспринимала себя как единственную общину, сохраняющую истинное учение и веру в окружении еретиков, то каждая группа хотела представить свою историю как историю истинной церкви. Жанр «церковной истории» давал возможность показать существующую ситуацию в исторической перспективе и предъявить притязания этой *истинной* церкви в полемической форме, независимо от того, пользовалось ли это учение поддержкой со стороны государства. Иоанн Эфесский представляет монофизитское учение как правильное, православное. И хотя император не разделяет религиозных представлений монофизитов, Иоанн и не помышляет об отделении от Империи и имперской церкви. Он воспринимает такое «неправославие» императора как личное его заблуждение, но в свое время истинная (монофизитская) церковь восторжествует. Для него христианство и империя неразделимы, и он не представляет себе торжества монофизитской церкви за пределами христианской империи.

Следуя примеру предшественников, Иоанн вставляет в свое повествование перечни епископов и держателей самых влиятельных епископских кафедр, даже если они не были монофизитами. При этом он добавляет список сосланных монофизитских епископов, но не замещает перечень официальных лиц — халкидонитов. Образ христианства, сохраняющего *преемственность и идентичность* на протяжении веков через непрерывную цепь последовательно сменяющих друг друга духовных лидеров — от апостолов и первых христиан до современных пастырей, а соответственно — как древнего и истинного учения, очень ярко проявляется в «Истории». С другой стороны, эта черта связана с еще одной проблемой — пониманием прогресса и развития в системе исторических представлений ее автора. Многие исследователи склонны считать, что мировоззрение церковных историков исключает развитие и прогресс в понимании истории, что они вообще не воспринимают историю как процесс, движение, но как постоянное повторение: из века в век происходит одно и то же — периодические нападки и гонения заставляют мно-

гих отступать от верного пути и становиться на путь ереси¹⁷. Однако «Церковная история» Иоанна, как и другие аналогичные сочинения, имеют вполне конкретную цель, к которой должна прийти человеческая история — Конец Света и Второе Пришествие. С его точки зрения, история человечества, погрязшего в грехах, уже близка к своему завершению. Таким образом, его «История», хотя и не дает оптимистической картины восхождения человечества к вершинам своего развития, но имеет четкую направленность и признает движение. Общая схема Иоанна Эфесского во многом напоминает пессимистическую модель Августина Блаженного. Для него очевидно падение человечества, его отклонение от чистоты первоначального христианства, а многочисленные войны и природные катаклизмы являются явными признаками приближающегося Конец Света.

В III части «Церковной истории» Иоанна тема Конец Света становится одной из доминирующих. Гонения на монофизитов и военные неудачи Византии трактуются как несомненные признаки близкого Конец (III, I, 3; III, VI, 1 и т. д.). Иоанн пишет «для сведения тем, которые будут жить после нас, если будет еще существовать мир» (VI, 1) в качестве напоминания и наставления потомкам. Желая объяснить, почему он включил рассказ о военных действиях и политической истории Византии в свой труд, он вновь обращается к теме Конец Света. «Нам не показалось неподходящим или ненужным присоединить к церковным историям краткие воспоминания о войнах, бедствиях, опустошениях и кровопролитиях, которые были в наши дни... Мы опишем и сообщим, насколько сможем и как понимаем, и то, о чем мы слышали. Вспомним также слова и поученья, полные жизни нашего Спасителя, которые поучают нас, убеждают и свидетельствуют о последней кончине мира и о времени его пришествия, гласящие: “Смотрите, когда все это случится, знайте, что пришествие при дверях”. Вот мы видим, что в наши дни все это случилось и исполнилось. Ныне справедливо ожидать страшного пришествия с великой силой и многой славой» (III, VI, 1). Он обращается к этой теме не только во вводной части, но и при описании конкретных событий. Например, описывая первые контакты византийцев с турками в Центральной Азии, он вспоминает распространенную в те времена тюркскую легенду,

¹⁷ *Ginkel J. van. John of Ephesus... С. 197-198.*

согласно которой конец света наступит, и все империи падут, и люди истребят друг друга в войнах, когда на их территории появится посланник из Римской империи (III, VI, 23).

В то же время, хотя Иоанн и обращается довольно часто к теме Конца Света, его история в целом не выдержана в строго апокалиптических рамках. Он приводит библейские цитаты для того, чтобы ярче проиллюстрировать значение и ужас происходящего и убедить читательскую аудиторию в том, что конечный триумф истинной церкви уже близок. История в его изображении предстает как описание долгого и очень трудного пути к Страшному Суду и конечному Спасению. У него нет характерного для работ такого рода деления истории на “эпохи”, или на шесть возрастов, как у Августина Блаженного, или на довольно распространенные в христианских сочинениях “четыре империи Даниила”. Нет у него и намека на хронологические расчеты, связанные с ожиданием Конца Света.

Его отношение к хронологическим расчетам в целом также составляет предмет споров. Иоанн Эфесский обычно использует относительные хронологические указания, датируя события одно относительно другого («через 5 лет после того», «вскоре после этого» и т.д.). Даты смерти или коронации того или иного императора, войн или внешних событий в третьей части чаще всего соотносятся с годами Селевкидской эры (III, II, 24; III, III, 5; III, III, 6; III, IV, 35; III, V, 13; III, VI, 5; III, VI, 10 и т.д.). Многие события датируются по годам правления императоров. В сохранившихся фрагментах II части «Истории» присутствуют разные хронологические системы: рядом с датировками по Селевкидской эре — указания на годы Антиохийской эры, индикты, годы императорских и епископских правлений. Однако считается, что эти датировки преимущественно заимствованы Иоанном из его источников, зачастую просто скопированы вместе с текстом. Сами хронологические расчеты и точность датировок, как принято считать, не слишком его интересовали. Соответственно в тексте «Истории» встречаются многочисленные хронологические неточности и довольно неопределенные указания на время и продолжительность того или иного конкретного события. Иногда довольно трудно, руководствуясь указаниями автора, восстановить действительную хронологию событий. В то же время, «за редкими исключениями, большинство которых может быть объяснено ошиб-

ками переписчика, Иоанн указывает верные и иногда весьма подробные даты, с обозначением числа, месяца и дня недели»¹⁸.

В любом случае, хронология не является главной целью работы Иоанна Эфесского. И сам автор, и его читатели, очевидно, воспринимали данную «Церковную историю» не как хронику, а как сочинение, раскрывающее общий смысл истории и помогающее самоопределению монофизитской церкви. Поэтому хронологические неточности или неопределенность хронологических указаний не особенно смущали читательскую аудиторию. Иоанн не руководствовался простым желанием описать события определенного периода по годам, но разразившийся религиозный кризис и гонения заставили его продолжить «Историю» и объяснить смысл происходящего со своей точки зрения (т. е. с точки зрения монофизитов).

Понимание причинности Иоанном Эфесским также в целом продолжает традицию, заложенную Евсевием Кесарийским. Он объясняет большинство исторических событий и ход истории вообще божественным вмешательством и влиянием трансцендентных сил, таких как Дьявол и демоны. Описывая бедствия, обрушившиеся на Византийскую империю в его время, он постоянно использует выражения «гнев Божий» или «божественное наказание».

Таким образом, даже достаточно беглый взгляд позволяет предположить, что, несмотря на свое монофизитство и сирийский язык, на котором написан его труд, Иоанн Эфесский принадлежит той же ойкумене и той же интеллектуальной парадигме, что и Евсевий, Иероним, Сократ Схоластик, Кассиодор, Августин и другие писатели IV–VII вв. Основные идеи и манера написания заставляет включить его сочинение в круг церковных историй раннего средневековья. Основная направленность «Истории» Иоанна созвучна традициям греческого церковного историописания, хотя можно проследить параллели и с западными образцами (Лактанций, пессимизм Августина). В целом, при таком подходе Иоанн Эфесский предстает перед нами не столько как «восточный монах, монофизит, миссионер и приближенный византийских императоров»¹⁹, но как человек, включенный в единое культурно-историческое пространство христианской ойкумены IV–VII вв.

¹⁸ Дьяконов А. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. С. 352-353.

¹⁹ Там же. С. 325.

Т. П. НЕСТЕРОВА

КАМИЛЛО ПЕЛЛИЦЦИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛ В СВОЕЙ ЭПОХЕ

Личность и творчество любого интеллектуала XX века неразрывно связаны с вызовами и катастрофами этого столетия. XX век стал эпохой сложного переплетения либеральных и антилиберальных, тоталитарных и анти тоталитарных, демократических и анти демократических идей и тенденций¹.

В первой трети XX века одним из основных постулатов интеллектуальной элиты Европы, прежде всего Франции и Италии, стала антибуржуазность, отрицание системы демократических ценностей (либерализма, представительной демократии и т.д.), выработанных европейской цивилизацией в XIX в. Эта «антибуржуазность» представляется характерной чертой эпохи, провозгласившей в Италии идеи «Анти-Европы» и «анти-демократии», а в России – «диктатуры пролетариата». Футуристы, сюрреалисты и многие другие поддались искушению тоталитаризмом, увидев за ярким «революционным» фасадом нарисованный ими самими «дивный новый мир». Реальность тоталитарных режимов стала опровержением интеллектуальной мечты о новом обществе, где господствуют свобода и социальная справедливость. Такие иллюзии, особенно по отношению к советскому режиму, сохранялись среди левых интеллектуалов десятилетиями. Можно сказать, что эпоха тоталитарного вызова стала для европейской интеллектуальной элиты одновременно и эпохой иллюзий.

Вопрос о взаимоотношениях интеллектуалов с политическим режимом, особенно режимом авторитарного или тоталитарного типа, ограничивающим свободу выражения мысли, является предметом дискурса, рассматривающего интеллектуалов в их конкретном историческом окружении. В XX в. подобное взаимодействие проявлялось в разнообразных формах. Модернизация европейского общест-

¹ Эрнст Нольте рассматривает фашизм как один из вариантов ответа европейских интеллектуалов на вызов времени — на необходимость преодоления «заката Европы» в ее либеральном варианте. Другим вариантом ответа стал коммунистический тоталитаризм, восторжествовавший в Советском Союзе. См.: *Нольте Э. Фашизм в его эпохе.* Новосибирск, 2001.

ва привела к трансформации традиционных социальных групп, обеспечивавших «естественность» существования интеллектуалов в домодернистскую эпоху. Европейским интеллектуалам пришлось искать свой путь в «своей эпохе». Наиболее сложным оказался он для тех, кому довелось жить в странах, вставших на путь тоталитаризма — России, Италии и Германии. Одним из таких представителей интеллектуальной элиты Италии был Камилло Пеллици.

К. Пеллици прошел долгий и сложный путь. Он находился у истоков фашистского движения, был одним из творцов и видным пропагандистом фашистской идеологии. В начале Второй мировой войны Пеллици занял высокое место в итальянской государственной иерархии, став президентом Национального института фашистской культуры. В 1940–1943 гг. Пеллици реализовал многочисленные проекты Института, в том числе и в международной сфере. Он публиковал в Италии и за ее пределами статьи и интервью, посвященные проблемам и значению «фашистской культуры»².

Известный итальянский историк Эмилио Джентиле назвал Камилло Пеллици «образцом фашистского интеллектуала»³. В то же время роль Пеллици как «одного из наиболее значимых идеологов фашизма»⁴ длительное время оставалась нераскрытой. Первая научная биография Пеллици была опубликована только в 2003 г.⁵

Камилло Пеллици родился 24 августа 1896 г. в городке Колленьо недалеко от Турина. Он учился на юридическом факультете Пизанского университета, ректором которого был его отец, известный в Италии психиатр и невропатолог. В Первую мировую войну Пеллици находился на фронте в звании младшего лейтенанта и был ранен во время австрийского наступления, завершившегося

² Среди них следует отметить итоговую статью «Двадцать лет фашистской культуры» (*Pellizzi C. Vent'anni di cultura fascista // Corriere della sera. 1942. 28 ottobre*) и опубликованную в Испании статью «Универсальность латинской культуры» (*Pellizzi C. Universalidad de la cultura latina. Declaraciones del Presidente del Instituto de Cultura Fascista // El Español. Semanario de la política y del espíritu. 1943. 17 de abril. N 25. P. 1, 11.*).

³ *Gentile E. La Grande Italia. Ascesa e decline del mito della nazione nel ventesimo secolo. Milano, 1997. P. 182.*

⁴ *Idem. Alcune considerazioni sull'ideologia fascista // Storia contemporanea. 1974. N 1. P. 83.*

⁵ *Pellizzi C. La ricerca delle élites tra politica e sociologia. Roma, 2003.*

поражением итальянской армии при Капоретто. В январе 1917 г. Пеллици защитил в Пизанском университете выпускную работу на тему «Возможности парламентского расследования»⁶. В 1919 г. он переехал в Милан, где в доме известной журналистки Маргериты Сарфатти⁷ познакомился с Бенито Муссолини. После этого он участвовал в создании первых фаши, но уже в 1920 г. переехал в Великобританию, где занял должность ассистента кафедры итальянских исследований Лондонского университета и продолжил научную работу под руководством профессора Антонио Чиппико. В 1925 г. Пеллици стал доцентом, в 1931 г. — профессором этой кафедры, и с 1934 по 1943 гг. он формально руководил ее работой.

Весной 1921 г. Пеллици стал основателем первой в Великобритании фашистской федерации — одной из первых зарубежных организаций Национальной фашистской партии Италии⁸. Первые фашистские федерации на территории Великобритании создавались в эмигрантской, прежде всего в итальянской среде, этнических англичан среди них было немного и влиянием за пределами итальянской диаспоры они не пользовались. Однако именно через эти первые организации идеология итальянского фашизма стала проникать на британскую территорию⁹.

⁶ *Breschi D.* Camillo Pellizzi: politica e sociologia tra fascismo e Repubblica // *Bollettino* 900. 2004. N 1-2. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www3.unibo.it/boll900/numeri/2004-i/W-bol/Breschi/Breschitesto.html> (06/2008).

⁷ О Маргерите Сарфатти подробнее см.: *Zapponi N.* L'oracolo azzittito: Margherita G. Sarfatti // *Storia contemporanea*. 1996. N 5. P. 759-777.

⁸ Подробнее см.: *Suzzi Valli R.* Il fascio italiano a Londra. L'attività politica di Camillo Pellizzi // *Storia contemporanea*. 1995. N 6. P. 957-1001.

⁹ Необходимо подчеркнуть, что в исследовательской литературе возникновение фашистских организаций в Великобритании в первой половине 1920-х гг. почти не рассматривалось. В немногочисленных публикациях, посвященных британскому фашизму, как правило, внимание уделено почти исключительно Британскому союзу фашистов Освальда Мосли, созданному в 1932 г. См.: *Brewer J. D.* La British Union of Fascists: alcune conclusioni di massima sui suoi iscritti // *I fascisti. Un'opera indispensabile per capire le radici e le cause di un fenomeno europeo*. Firenze, 1996. P. 608-624; *Payne S. G.* A History of Fascism 1914–1945. Madison (Wi), 1995. P. 304-306 и др. В наиболее серьезной отечественной работе по данному вопросу лишь кратко упоминается, что «в начале 20-х гг. в условиях активизации выступлений рабочих и усиления тред-юнионов и Лейбористской партии, а также в немалой степени под влиянием прихода к власти в Италии Муссолини, в Британии возник целый ряд организаций, члены которых

Пеллици развернул в Британии энергичную деятельность по формированию новых фашистских организаций. Работая в Лондонском университете, он в начале 1922 г. официально стал еще и собственным корреспондентом газеты Муссолини *Il Popolo d'Italia*, а в ноябре, после формирования в Италии фашистского правительства – государственным делегатом, ответственным за деятельность фашистских федераций в Великобритании и Ирландии (*delegato statale per i Fasci di Gran Bretagna e Irlanda*). Пеллици путешествовал по стране, добиваясь создания региональных фашистских федераций. В 1922–25 гг. ему удалось основать такие федерации в Глазго, Эдинбурге, Ньюкасле, Кардиффе, Ливерпуле и Дублине. Он писал Джузеппе Боттаи, одному из руководителей Национальной фашистской партии Италии, редактору журнала *Critica fascista* и теоретику корпоративизма: «Я сейчас в Лондоне, вернулся из поездки по Англии, где как делегат Партии занимался созданием новых федераций... Подготовил книгу “Проблемы и реальность фашизма”, которую собираюсь здесь издать...»¹⁰. Одновременно Пеллици инициировал дискуссию в *Critica fascista*, в которой поставил вопросы об отношениях между религией и фашизмом, о необходимости разработки доктринальных основ философии фашизма¹¹, сформулировал ряд существенных положений, связанных с развитием фашистской политики в сфере культуры и пропаганды. В еще одном письме к Джузеппе Боттаи он писал: «Я прошу опубликовать статью в форме письма, в котором будут высказаны следующие положения... Фашизм с необходимостью и естественностью изменяется, и это необходимо понимать всем членам партии... Мы должны создавать новый образ Италии для иностранцев, потому что в сознании иностранцев дух Италии связан исключительно с макиавеллизмом, эгоизмом и фальшью, ко-

именовали себя фашистами», и отмечается, что большинство таких организаций просуществовало недолго и представляло собой своеобразную реакцию на усиление в стране левого движения. См.: Прокопов А. Ю. Фашисты Британии. Союз Освальда Мосли: идеологи и политика (1932–1940). СПб., 2001. С. 50–51.

¹⁰ AS FUS (Fondazione Ugo Spirito, Roma, Italia. В Историческом архиве Фонда, Archivio storico Fondazione Ugo Spirito, AS FUS, в настоящее время хранится фонд Камилло Пеллици). Fondo Camillo Pellizzi. B. 2. Fasc. 6. Doc. 106. C. Pellizzi a G. Bottai. 26.02.1924.

¹¹ AS FUS. Fondo Camillo Pellizzi. B. 2. Fasc. 6. Doc. 108. G. Bottai a C. Pellizzi. 07.05.1924.

торые уже четыре века приписываются нашей нации... Мы, я верю, должны и можем уничтожить этот старый образ в духовном пламени фашизма»¹². Для достижения такого результата, полагал Пеллици, необходимо усилить пропаганду за рубежом.

В 1924 г. Пеллици опубликовал упомянутую в письме книгу «Проблемы и реальность фашизма»¹³, а в 1925 г. — книгу «Фашизм — аристократия»¹⁴. В этих работах он обосновывал свое «аристократическое» видение «фашистской революции» и необходимость передачи власти в Италии интеллектуальной элите, которая, по его мнению, неминуемо должна была поддержать фашистское движение. Пеллици подчеркивал, что либеральный индивидуализм ведет к социальной дезинтеграции и разложению современного буржуазного общества. Поэтому «обществу» (*società*), сконструированному из «человеческих атомов, объединенных механически», необходимо противопоставить «сообщество» (*comunità*), характеристикой которого является солидарность, органическая взаимосвязь индивидуума и государства¹⁵. Позднее эти идеи он развил в серии статей, опубликованных в форме писем в редакцию журнала *Il Selvaggio* в 1931–32 гг. В последнем из них, названном «Фашизм как свобода», он высказывает мысли, характерные для так называемых «левых фашистов»¹⁶, однако в определенном смысле экстремальные даже для них. В частности, Пеллици утверждает, что корпоративизм как наиболее революционное деяние фашизма принимает формы «свободного коммунизма» (*comunismo libero*), позволяющего развиваться индивидуумам, но исключительно в рамках государства:

«Фашизм был рожден как высшая сила гражданского общества... чтобы реализовать идею гражданского коммунизма. Таким образом, будет решена социальная проблема коммунизма — одна из важнейших проблем цивилизации... Фашизм, в соответствии со своим внутренним и универсальным определением, есть свободный коммунизм, в котором *коммунистическое* в конечном итоге является инструментом цивилизации, т. е. в общем смыс-

¹² Ibid.. Doc. 112. C. Pellizzi a G. Bottai. 05.06.1924.

¹³ Pellizzi C. Problemi e realtà del fascismo. Firenze, 1924.

¹⁴ Pellizzi C. Fascismo — aristocrazia. Milano, 1925.

¹⁵ Pellizzi C. Problemi e realtà del fascismo. P. 15.

¹⁶ Подробнее см.: Parlato G. La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato, Bologna, 2000.

ле — инструментом свободы... и фашистский коммунизм называется корпоративизмом»¹⁷.

В 1926 г. Пеллици создал в Лондоне комитет Общества Данте Алигьери (*Società Dante Alighieri*), итальянской организации по пропаганде и распространению итальянского языка и культуры, он также (до 16 июня 1930 г.) был президентом Британского отделения Общества. Практически одновременно Пеллици опубликовал в Италии свою главную книгу о Великобритании — «Дела Англии»¹⁸. В объемистой, больше 300 страниц, книге автор сделал попытку представить итальянскому читателю новый образ Британии, очищенный от стереотипов и туристических штампов, от того, что сам Пеллици назвал «туристическим лондонским туманом»¹⁹.

В 1930 г. курирование фашистских итальянских федераций в Великобритании было передано представителю генеральной дирекции Итальянских фашистских федераций за рубежом (*Fasci Italiani all'Estero*). Непосредственного интереса к распространению фашистских идей в Великобритании Пеллици более не проявлял; в частности, создание Британского союза фашистов во главе с Освальдом Мосли в 1932 г. не вызвало у него никакого интереса. Он не считал возможным создание «черного интернационала» из разнообразных движений фашистского толка, полагая, что реальный фашизм (т. е. фашизм не только по названию) возможен только как национальное итальянское движение, объединяющее итальянцев всего мира, и его целью отнюдь не является интернациональное распространение фашистских идей²⁰.

В 1930 г. Пеллици возглавил Итальянский институт культуры при посольстве Италии в Лондоне и оставался его директором до 1939 г. Подобные институты при итальянских посольствах в различных странах, были созданы по инициативе Муссолини как государственные органы пропаганды итальянского языка и итальянской культуры за рубежом. Реализация программы создания такого института на территории Великобритании была возложена на Пеллици, и он

¹⁷ *Pellizzi C.* Postilla alle lettere. Il fascismo come libertà // *Il Selvaggio*. 1932. 1 maggio.

¹⁸ *Pellizzi C.* Cose d'Inghilterra. Milano, 1926.

¹⁹ *Ibid.* P. 8.

²⁰ AS FUS. Fondo Camillo Pellizzi. B. 37. Fasc. 9. Doc. 21. C. Pellizzi a G. Bottai. 12.03.1935.

успешно справился с задачей. В статье, опубликованной в 1932 г. в журнале *Educazione fascista*, он подчеркивал, что институты культуры имеют особую функцию — не только распространение итальянского языка и итальянской культуры, но и распространение итальянской мысли и итальянских идей. Пеллици считал, что недостаточно создания одного института при посольстве — нужно, чтобы все заинтересованные граждане другой страны имели возможность к ним обратиться. По его мнению, в Великобритании было необходимо создать 8 таких институтов, в США — 12, во Франции — 24 и т. д.²¹: именно такие институты «покажут всему миру, что Италия оправилась после войны и обновилась благодаря фашистской Революции»²².

Деятельность Пеллици в Великобритании оказалась чрезвычайно полезной для руководства Италии. Он состоял в постоянной переписке с личным секретарем Муссолини, сообщая «английские наблюдения» непосредственно для передачи их Дуче. Во время поездок Пеллици в Италию Муссолини неоднократно лично принимал его²³.

В первой половине 1930-х гг. Пеллици обратился к философии фашизма, причем существенно отошел от тех идей, которые высказывали ведущий идеолог фашизма Джованни Джентиле и главный теоретик корпоративизма Уго Спирито. Для Пеллици важнейшим в философии фашизма было соотношение таких понятий, как власть (*autorità*), социальность (*socialità*) и «государственность» (*statalità*). Согласно Пеллици, социальность, основанная на политике и праве, трансформируется в государственность, которая дает направление и ориентиры для жизни общества. В то же время, власть — это принцип, вокруг которого объединяется общество, и который персонафицируется в руководителе государства: «Власть — это живое ядро Государства, основа и специфический принцип Государства»²⁴. Такой подход был для Пеллици вполне естественным: в этот период он подчеркивал, что важнейшей для интеллектуалов стала задача «реконструировать в себе религиозный смысл Государства»²⁵. Фак-

²¹ Pellizzi C. Istituti culturali all'estero // *Educazione fascista*. 1932. N 1-2. P. 1-2.

²² Ibid. P. 3.

²³ Longo G. L'Istituto nazionale fascista di cultura: Da Giovanni Gentile a Camillo Pellizzi (1925–1943). *Gli intellettuali tra Partito e Regime*. Roma, 2000. P. 189.

²⁴ Pellizzi C. Lo Stato corporativo e il problema dell'autorità // *Nuovi studi di diritto, economia e politica*. 1933. N 3. P. 149.

²⁵ См.: Longo G. *Op. cit.* P. 183.

тически Пеллицци, опираясь на разработанную Джентиле концепцию этического Государства, формулировал идеологию, получившую название «фашистской мистики»²⁶.

Мистическое, религиозное отношение к государству, к власти в начале 1930-х гг. уже стало составной частью фашистского мировоззрения. Идея «религиозного духа» фашизма окончательно была сформулирована Муссолини в 1929 г. В опубликованную в 1930 г. в Риме книгу «Учение фашизма» Муссолини включил раздел «Религиозный дух фашизма», в котором, в частности, говорилось: «Фашизм есть религиозная идея, через которую человек ощущает связь своего индивидуального существования с Высшим Законом и Высшей Волей, через которую его отдельное существование как таковое становится частью духовного единства всего общества... Фашизм — это не только форма правления, но и образ мысли»²⁷.

В апреле 1930 г. в Милане была основана Школа фашистской мистики. Ее Президентом стал Арнальдо Муссолини — брат Дуче, а директором — писатель и публицист Николо Джани. Один из ведущих теоретиков Школы Гастоне Сильвано Спинетти сформулировал основную идею мистики фашизма: фашистская мистика есть концентрированная основа муссолинианской доктрины, сущность идеологии фашизма²⁸. При этом подчеркивались различия между мистикой религиозной и мистикой политической. Политическая мистика рассматривалась прежде всего как концепция образа жизни, как аскетизм, способствующий тому, что человек отдает все силы служению Дуче, Режиму и Государству. Спинетти подчеркивал, что «секуляристская», т. е. светская мистика дает человеку надежду на спасение, которое может гарантировать только фашизм. Человек верит в истинность идеологии, а не в трансцендентное божество, и такая вера дает ему силы к действию. Только такая мистическая вера может стать основой современной политики, писал Спинетти²⁹.

²⁶ Подробнее см.: *Нестерова Т. П.* Фашистская мистика: религиозный аспект фашистской идеологии // *Религия и политика в XX веке*. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 17-29; *Нестерова Т. П.* «Фашистская мистика» как религиозный компонент в идеологии и культуре Италии 1930-х гг. // *Известия Уральского университета*. Сер. 3. Общественные науки. Вып. 1 (42). Екатеринбург, 2006. С. 113-122.

²⁷ *Mussolini B.* Die Lehre des Faschismus. Rom, 1930. S. 14.

²⁸ *Spinetti G.S.* Nostra mistica // *Gerarchia*. 1938. N 2. P. 36.

²⁹ *Ibidem*. P. 37.

Первыми сотрудниками Школы стали представители миланской университетской молодежи, но среди них числились и лица, занимавшие заметное место в иерархии итальянского фашизма: основатель футуризма Филиппо Томмазо Маринетти, философ Юлиус Эвола, идеолог корпоративизма Джузеппе Боттаи, теоретики фашистского расизма Джованни Прециози и Телесио Интерланди и многие другие. Среди них был и Пеллици. Он участвовал в разработке концепции фашистской мистики, но существенно расходился со многими сотрудниками в философском осмыслении понятия власти: по мнению Пеллици, власть как авторитет не полностью совпадает с понятием власти как силы. Позднее, уже после завершения Второй мировой войны, Пеллици писал в посвященной фашизму книге «Несостоявшаяся революция»: «Корпоративизм должен был служить превращению власти (*autorità*) в средство, объединяющее людей, и освобождению людей от власти силы (*potere*)»³⁰. В то же время он, естественно, не считал, что власть без силы может иметь авторитет, но полагал, что основой для власти должна быть сила интеллекта, а не грубая физическая сила (в этом его позиция существенно расходилась с мнением секретаря Национальной фашистской партии Акилле Стараче, который полагал, что для развития интеллекта прежде всего необходимы занятия спортом)³¹.

Руководимый Пеллици Итальянский институт культуры в Лондоне в 1938 г. был трансформирован в отделение Национального института культурных связей с границей (*Istituto Nazionale per le Relazioni Culturali con l'Estero*), президентом которого стал министр национального воспитания Италии Алессандро Паволини. Вскоре руководством Министерства национального воспитания и Национальной фашистской партии было принято решение отозвать Пеллици в Италию: ему предстояло занять высокий пост в фашистской иерархии. В начале 1939 г. Пеллици возвращается в Италию после почти двадцатилетнего отсутствия. Инициатором его возвращения был Джузеппе Боттаи, при поддержке которого Пеллици получил кафедру на факультете политических наук Флорентийского университета. Он создал при факультете политических наук колледж поли-

³⁰ *Pellizzi C.* Una rivoluzione mancata. Milano, 1949. P. 203.

³¹ См. *Galeotti C.* Achille Starace e il vademecum dello stile fascista. Catanzaro, 2000. P. 15.

тического воспитания, где студенты могли получить подготовку к практической работе в сфере политики.

Также при поддержке Боттаи Пеллици в апреле 1940 г. был назначен на должность президента Национального института фашистской культуры (Istituto Nazionale di Cultura Fascista, INCF) и оставался на этом посту вплоть до падения фашистского режима. Официально в должность Пеллици вступил 5 апреля 1940 г., но уже за день до этого он представил на имя Муссолини меморандум, в котором обосновывал необходимость усиления пропаганды и изменения ее форм и видов. 21 апреля 1940 г. Пеллици был принят главой правительства. Во время аудиенции он представил Муссолини новую концепцию итальянской политики в сфере культуры.

Пеллици предложил создать управляющий совет в сфере культуры (Consiglio direttivo della cultura). В состав Совета, который должен был возглавить президент Национального института фашистской культуры, должны были войти вице-секретарь Фашистских университетских групп (GUF), президент Фашистской ассоциации школ, президент Школы фашистской мистики, президент Opera Nazionale Dopolavoro³² и руководители структур INCF. Наряду с Советом, Пеллици предложил также создать Институт корпоративных автаркических исследований с резиденцией в Милане (его президентом должен был стать президент INCF). Пеллици предложил также подчинить управляющему совету Национальную федерацию фашистских учреждений культуры, действовавшую при Министерстве народной культуры. Обосновывая предлагаемое расширение сферы деятельности Национального института фашистской культуры, Пеллици писал, что в условиях войны необходима мобилизация усилий всех учреждений культуры для нужд государственной пропаганды³³.

Одновременно Пеллици начал реформирование региональных структурных подразделений INCF — Институтов фашистской культуры. В специальном циркуляре, направленном в провинциальные секции Института, он предложил организовать на местах подготовку «техников пропаганды», которые должны были действовать «в каждом доме, в каждом учреждении»: их деятельность должна была

³² Национальная организация «После работы» занималась организацией досуга трудящихся.

³³ Longo G. Op. cit. P. 193-194.

стать элементом повседневной жизни каждого итальянца³⁴. Идеи Пеллици об усилении роли пропаганды были поддержаны Муссолини. Необходимо подчеркнуть, что Пеллици ставил вопросы пропаганды выше всех прочих видов деятельности Национального института фашистской культуры, считая главной задачей «капилляризацию» пропаганды, существенное повышение ее эффективности. Он подчеркивал, что в условиях войны необходимо вести углубленную политику воспитания масс, чтобы добиться повышения производительности труда. Только так можно создать «новую цивилизацию», что является концептуальной задачей фашизма — писал Пеллици в статье «Партия как воспитатель»³⁵.

Для расширения пропагандистской деятельности Пеллици предложил создать на базе Национального института фашистской культуры Консультативный совет по военной пропаганде (*Consulta di propaganda militare*). Создание такого совета превращало институт в консультативный орган не только по вопросам политики в сфере культуры, но и по вопросам дипломатии и стратегии в условиях войны. В результате Национальный институт фашистской культуры под руководством Пеллици стал существенно отличаться от того института, который был создан Джованни Джентиле в 1925 г.: он стал институтом режима, ответственным, прежде всего, за ведение пропагандистской войны на внутреннем фронте. 1 января 1941 г. Муссолини подчинил Институту Группы внутренней пропаганды, ранее входившие в состав Министерства народной культуры.

Второй идеей, изложенной в меморандуме от 21 апреля 1940 г., была идея усиления связи между Институтом и Национальной фашистской партией. Пеллици сформулировал задачу так:

«Национальный институт фашистской культуры должен в еще большей степени стать инструментом Партии. Работая под непосредственным руководством Секретаря Национальной фашистской партии, Институт является органом, через который Партия, творец Революции, развивает, вырабатывает и уточняет Доктрину фашизма и осуществляет, прежде всего, в сфере культуры, свои функции основного двигателя всей национальной жизни. Национальный институт фашистской культуры заботится о распространении фашистской мысли всеми доступными ему средствами в органической

³⁴ Longo G. Op. cit. P. 195.

³⁵ Pellizzi C. Il partito educatore // *Civiltà fascista*. 1941. N 1-2. P. 16.

координации с Министерствами и другими заинтересованными структурами для развития разнообразных форм деятельности в сферах культуры и пропаганды»³⁶.

Соглашаясь с предложениями Пеллици, в мае 1940 г. Дуче направил директиву Национальному институту фашистской культуры, в которой, в частности, Институт провозглашался координирующим органом в сфере культуры и пропаганды, его задачами стало «формирование фашистского сознания и распространение принципов фашистской Революции в массах», а руководство Института получило статус директивного органа по ведению пропаганды внутри Италии, прежде всего на периферии, с целью «капиллярной диффузии фашистских идеалов»³⁷. По мнению Ренцо Де Феличе, идеи Пеллици о «капиллярном распространении» фашистских идеалов как нельзя лучше совпали с точкой зрения Муссолини на задачи фашистской культуры и пропаганды в период войны, и «политическое воспитание», также благодаря войне, помогало трансформировать массы в вещество, из которого формируется «новая цивилизация»³⁸.

Находясь на посту президента Национального института фашистской культуры, Камилло Пеллици особое внимание уделял редактированию центрального органа Института — журнала *Civiltà fascista* («Фашистская цивилизация»). Уже с первых номеров, вышедших под его редакцией, стало очевидно, что журнал изменился. Пеллици привлек новых авторов, появились статьи по проблемам экономики, международной политики и «нового порядка» в Европе, обсуждались реформы образования. Статьи за подписью самого Пеллици появлялись в издании относительно редко и содержали в основном официальные оценки ситуации, однако считается доказанным, что Пеллици опубликовал в журнале свои статьи под псевдонимами. Наиболее значимая из них (под псевдонимом N.R.) называлась «Схема минимального плана послевоенной реконструкции»³⁹, и в ней делались наброски послевоенного развития Италии. Анонимный автор анализировал причины отсталости страны, показывал крайне низкий уровень сельского хозяйства и низкий уровень жизни

³⁶ Цит. по: Longo G. Op. cit. P. 197.

³⁷ Ibid. P. 198.

³⁸ De Felice R. Mussolini l'alleato. V. I. Torino, 2001. P. 851.

³⁹ N. R. Schema di un piano minimo di costruzione postbellica // *Civiltà fascista*. 1942. N 9. P. 687-695.

крестьян, отмечал, что необходимы социальные и экономические реформы и более рациональное использование ресурсов⁴⁰. Подобные взгляды существенно отличались от официальной точки зрения на успехи фашистского режима и показывали, что Пеллици во многом разочаровался в фашизме, который он идеализировал, наблюдая извне. Встретившись с действительностью фашистской Италии, Пеллици не увидел того фашизма, который был создан его воображением. Мы не можем сказать, что он стал антифашистом: Пеллици никогда не критиковал фашизм, даже после завершения Второй мировой войны. Но фактически он перестал его поддерживать.

В первой половине 1943 г. Муссолини стал последовательно отстранять от власти людей, долгие годы составлявших высший круг фашистской иерархии. Был отправлен в отставку с поста министра национального воспитания и Джузеппе Боттаи, что существенно ослабило позиции Пеллици. 8 июля 1943 г. сам Пеллици был освобожден от должности президента Национального института фашистской культуры. Падение фашистского режима 25 июля 1943 г. стало переломной вехой в его биографии. Когда Муссолини создал в сентябре 1943 г. в Северной и Центральной Италии при поддержке нацистской Германии Итальянскую Социальную Республику и провозгласил возвращение к идеалам раннего фашистского движения, Пеллици не поддержал «революционный» республиканский фашизм. Он остался в стороне.

Специальный фашистский трибунал в Вероне в конце 1943 г. рассматривал вопрос, относится ли Пеллици к числу «изменников 25 июля» (фашистских иерархов, поддержавших смещение Муссолини с должности главы правительства). Пеллици обвиняли также в англофильстве, либерализме и дружбе с Боттаи, который был осужден трибуналом заочно. Однако Пеллици был полностью оправдан. Он никогда не был в оппозиции к Муссолини и не участвовал, даже косвенно, в его свержении.

После освобождения летом 1944 г. Сиены, где жил Пеллици, силами антигитлеровской коалиции, его дело как фашистского иерарха высокого уровня было рассмотрено специальными органами Италии по «антифашистским санкциям», но никаких обвинений предъявлено не было: практически весь период правления Муссо-

⁴⁰ Ibid. P. 692.

лини Пеллици находился в Великобритании, а его деятельность в 1939–43 гг. полностью оставалась в сфере культуры и пропаганды. В практических действиях фашистского режима, в подготовке к войне, тем более в преследованиях антифашистов он не участвовал.

После завершения Второй мировой войны Камилло Пеллици окончательно отошел от политики и занялся научной деятельностью, возглавив первую в Италии кафедру социологии. В эти годы он сблизился с Движением европейских федералистов (во главе с Альтиеро Спинелли), пропагандировавшим европейское единство, но идейная близость с федералистами не привлекла его вновь к политической деятельности.

В 1949 г. в книге «Несостоявшаяся революция» Пеллици дал оценку всему межвоенному двадцатилетию. С его точки зрения, фашизм был одной из форм социалистического ответа на вызовы нового столетия, и лишь необходимость исторического компромисса с бюрократической буржуазной монархией, а также стремление Муссолини создать свою Империю, которое привело Италию к гибельному для нее союзу с Гитлером, стали причинами краха фашистского движения⁴¹.

В 1954–1957 гг. Пеллици возглавлял Департамент человеческих факторов Европейского агентства по производству (одной из структур Организации европейского экономического сотрудничества, ныне — Организации экономического сотрудничества и развития). В 1960 г. он основал «Итальянский социологический журнал» («Rassegna italiana di sociologia»), который и возглавлял вплоть до своей смерти в 1979 г. Современные исследователи отмечают, что Камилло Пеллици сыграл ведущую роль в становлении современной социологической науки в Италии⁴².

Судьба Пеллици сходна с судьбой тех интеллектуалов, для которых переломным жизненным событием стал крах фашистского движения. Многие из них поддерживали движение и даже участвовали в формировании его идеологии, но в послевоенный период смогли найти себе место в новых условиях. Изучение эволюции интеллектуалов в тоталитарном обществе могло бы стать основой для понимания феномена послевоенного преодоления тоталитаризма.

⁴¹ Pellizzi C. Una rivoluzione mancata. P. 153.

⁴² Breschi D. Op. cit.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МИР В ИСТОРИИ И ИСТОРИОГРАФИИ

А. Б. ЕРЁМЕНКО

ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ИСЛАНДСКИХ САГАХ ОБЗОР ИССЛЕДОВАНИЙ

Система моральных воззрений — один из ключевых аспектов менталитета и одна из главных характеристик общественного устройства, и поэтому представляет интерес для специалистов в области социокультурных исследований, исторической психологии и культурной антропологии. Изучение табу и приоритетов позволяет лучше понять культуру, отличные от нашей либо сходные с ней.

Исландские саги предоставляют потенциально весьма информативный материал, уникальный для Средневековья, однако этика, по замечанию Вильхьяльмура Ауртнасона, не была «ведущей темой исследований для саговедов»¹. Задача осложняется тем, что «идеи не представлены в сагах как абстракции, но скорее проявляются как могущественные силы, влияющие на жизнь и поведение индивидуумов», — и это касается в первую очередь моральных принципов, которые часто «не проговариваются, или описываются только частично»². Стоит отметить, что специалисты обращали внимание прежде всего на родовые саги (*islendingasögur*) и «Сагу о Стурлунгах», выделяемую в отдельный вид. Этическое содержание других видов саговой литературы практически не рассматривалось³.

Серьезный интерес к этической проблематике исландских саг возник только в 1960-е гг. До этого господствовало мнение «немец-

¹ Vilhjálmur Árnason. *Morality and Social Structure in the Icelandic Sagas* // *Journal of English & Germanic Philology*. Bd. 90. Urbana, Ill, 1991. P. 157-174. Здесь и далее исландские авторы называются по имени и патрониму.

² Vésteinn Ólason. *Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of Icelanders*. Reykjavík, 1998. P. 166.

³ Значимым исключением является работа Toorn M. C. Van den. *Über die Ethik in den Fornaldarsagas* // *Acta philologica Scandinavica*. Copenhagen, 1963–64. Bd. 26. P. 19-66, в которой разбираются этические представления в сагах о древних временах (*fornaldarsögur*).

кой школы», считавшей, что моральный кодекс саг определяется общегерманской героической этикой, сформировавшейся в дохристианский период и основанной прежде всего на понятии чести (др.-исл. *drengskapr*). Этот подход лишал саговую этику самостоятельного значения, и такое объяснение считалось достаточным, чтобы исключить необходимость специальных исследований, направленных на выявление внутренних особенностей скандинавской этической модели. В числе представителей «немецкой школы» можно назвать В. Геля⁴, Х. Куна⁵, датчанина В. Грэнбека⁶ и норвежца Й. Ховстада⁷, а позднее — О. Бандле⁸ и шведа П. Халльберга⁹.

Одна из последних работ, развивающих взгляды «немецкой школы», принадлежит Вестейнну Оуласону. В разделе «Идеология и мораль» автор тоже рассматривает честь как главный моральный принцип, которым руководствовались действующие лица саг. Это понятие неразрывно связано с мезтью, с конфликтами, возникающими ради защиты чести¹⁰. Оуласон пишет об исландской «культуре чести и отщепенца»¹¹ и связывает ее с еще одним важнейшим понятием культуры уже общегерманской — с судьбой: по его мнению, герои саг вынуждены защищать свою честь против судьбы¹².

М. К. ван ден Тоорн в 1950-е гг. первым скорректировал объект исследований, сместив акцент с «героики» на «этику». Он обращался не только к родовым сагам, но и к сагам о древних временах (*fornaldarsögur*)¹³. При этом упор делался на фиксирование моделей поведения в различных жизненных ситуациях, теоретические же

⁴ *Gehl W.* Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen: Studien zum Lebensgefühl der isländischen Saga. Berlin, 1937.

⁵ *Kuhn H.* Sitte und Sittlichkeit // Germanische Altertumskunde / Hermann Schneider. München, 1938. S. 171-221.

⁶ *Grønbech V.* Vor folkeæt i oldtiden. København, 1909. Bd. I («Lykkemand og Niding»).

⁷ *Hovstad J.* Mannen og samfundet, studiar I norrøn etikk. Oslo, 1943.

⁸ *Bandle O.* Isländersaga und Heldendichtung // Afmælisrit Jóns Helgasonar / Ritsstjórar Jakob Benediktsson u.a. Reykjavík, 1969. S. 1-26.

⁹ *Hallberg P.* Den isländska sagan. Stockholm, 1956.

¹⁰ *Vésteinn Ólason.* Dialogues... P. 167.

¹¹ Ibid. P. 167.

¹² Ibid. P. 172.

¹³ *Toorn M.C. van den.* Ethics and Morals in Icelandic Saga Literature. Assen, 1955.

обобщения интересовали автора в меньшей степени. Ван ден Тоорн дополнил концепцию героической этики собственной концепцией «этики «Речей Высокого»» (*eine Hávamál-Ethik*¹⁴): по его мнению, это тип морального кодекса, представленный в песни Старшей Эдды «Речи Высокого» (*Hávamál*)¹⁵, отраженный в сагах и делавший основной упор на прагматизм и крайний эгоизм.

Уже в следующем поколении саговедов ван ден Тоорна поддержал Т. Андерссон¹⁶, по мнению которого для понимания чисто литературных произведений, какими являются саги, целесообразно обратиться к текстам, прямо излагающим моральные нормы общества. «Самое близкое к трактату о морали, что мы находим в Исландии, это эддическая поэма *Hávamál*»¹⁷, — замечает Андерссон. Но если ван ден Тоорн писал: «Представленная [в «Речах Высокого». — А. Е.] этика материалистична и утилитарна, и большая ее часть может быть сведена к одной центральной концепции: личному интересу»¹⁸, то Андерссон утверждает: «*Hávamál* предлагает ценности среднего пути и социальной приспособляемости, и мне кажется, что это очень близко к духу, которым руководствуются авторы саг»¹⁹. Впрочем, за исключением работ этих двух саговедов, концепция, рассматривающая «Речи Высокого» как отражение некоего морального кодекса исландского средневекового общества, не получила развития, хотя к теме прагматизма возвращались и потом²⁰.

Начало дискуссиям об этических представлениях в сагах положил Херманн Паульссон²¹, который «взорвал гармоничное сообще-

¹⁴ Ibid. S. 23.

¹⁵ «Речи Высокого» представляют набор поучений относительно правильных жизненных приоритетов и поведения, излагаемых от лица верховного языческого бога Одина. Речь идет, в числе прочего, о роли славы, о правилах поведения в гостях (для гостя и хозяина), при обхождении с коварными людьми и в отношениях с женщинами, а также о похвальных для человека качествах, таких, как трезвость, молчаливость, щедрость, заправливость, скромность, верность.

¹⁶ Andersson T. M. The Displacement of the Heroic Ideal in the Family Sagas // *Speculum*. 1970. Vol. 45. N 4. P. 575-593.

¹⁷ Ibid. P. 588. *Hávamál* на русский язык переводится как «Речи Высокого».

¹⁸ Toorn M. C. van den. Ethics and Morals. P. 29.

¹⁹ Andersson T. M. The Displacement... P. 592.

²⁰ Fulk R. D. The moral system of *Hrafnkels saga Freysgoða* // *Saga-Book of Viking Society for Northern Research*. L., 1986. Vol. XXII. Part 1. P. 1-32.

²¹ Hermann Pálsson. *Siðfræði Hrafnkels sögu*. Reykjavík, 1966; *Idem*. Art and Ethics in *Hrafnkel's Saga*. Copenhagen, 1971.

ство саговедов», опубликовав небольшую работу «Этика “Саги о Храфнкеле”»²². Автор поставил под сомнение традиционный подход к этическим представлениям в сагах, сторонников которого он определил как «романтически настроенных»²³. Они рассматривали этику родовых саг как отражение общегерманского менталитета времен язычества²⁴. Херманн Паульссон, однако, считал, что эта этика не имеет отношения к традиционному языческому мировоззрению, а базируется уже на христианском мировосприятии²⁵. С его концепцией перекликаются взгляды Ларса Лённрута²⁶, который, правда, не ставил перед собой задачи объяснить содержание отдельных саг (как сделал Херманн Паульссон с «Сагой о Храфнкеле»²⁷).

В своей программной работе Херманн Паульссон замечает, что задачей «Саги о Храфнкеле» было разобрать «конкретные моральные проблемы, связанные с тем временем и тем окружением, в котором жил автор, т. е. христианском обществе Исландии тринадцатого века»²⁸. Херманн Паульссон и его последователи сходятся в том, что ключевую роль для этических представлений саг играет понятие умеренности или сдержанности. Сам Херманн Паульссон прямо называет сдержанность (*moderation*) главной добродетелью в этической системе «Саги о Храфнкеле». В число прочих добродетелей он включает справедливость, рассудительность и стойкость, а мир (отсутствие войны) расценивает как «великий социальный идеал»²⁹, кроме того, он ведет речь и о других мировоззренческих понятиях

²² См. *Gunnar Karlsson*. The Ethics of the Icelandic Saga Authors and Their Contemporaries: A Comment on Hermann Pálsson's Theories on the Subject // The Sixth International Saga Conference 28.7–2.8 1985. København, 1985. P. 381.

²³ *Hermann Pálsson*. Art and Ethics. P. 11.

²⁴ *Ibid.* P. 9-10. Представителем «романтиков» он называет, в частности, Сигурда Нордаля (*Sigurður Nordal*. Hrafnkatla. Reykjavík, 1940), хотя под его описание попадает и немецкая школа, о которой шла речь выше.

²⁵ *Ibid.* P. 10.

²⁶ *Lönnroth L.* The Noble Heathen: A Theme in the Sagas // *Scandinavian Studies*. Lawrence, Kansas, 1969. Vol. 41. P. 1-29.

²⁷ Позднее их взгляды развивала М. Сикламини. *Ciklamini M.* Sturla Sighvatsson's Chieftaincy. A moral probe // *Sturlustefna: Ráðstefna haldin á sjö alda ártíð Sturlu Þórðarsonar sagnaritara 1984 / Ritstjórar Guðrún Ása Grímsdóttir, Jónas Kristjánsson*. Reykjavík, 1988. P. 222-241.

²⁸ *Hermann Pálsson*. Art and Ethics. P. 71.

²⁹ *Ibid.* P. 75.

(свобода и действие, справедливость, самопознание и гордость, боль и сострадание, героические установки)³⁰, но не рассматривает их как самостоятельные этические категории, считая, что они только призваны иллюстрировать основную идею данной саги³¹. Стоит отметить, что К. В. Томпсон, не отвергая основного тезиса Херманна Паульссона о христианском влиянии на этику саг, ставил под сомнение его подход к интерпретации текста, толкуемого, по мнению критика, слишком вольно, так что в итоге сага перестает быть цельным произведением и распадается на серию притч «о морали»³².

Лённрут тоже интерпретировал тексты родовых саг через призму христианства³³. Он проследил типологическое сходство между рядом действующих лиц родовых саг и сделал вывод о существовании особой категории персонажей — «благородный язычник», выделив ее на основании следующих критериев: а) *noble heathen* — достойный и мудрый человек, который демонстрирует сдержанное, взвешенное поведение; б) он не выказывает приверженности к языческой религии; в) он «слишком безупречен», чтобы быть главным героем саги³⁴. Функцию такого персонажа Лённрут видит в том, что тот задает этическую модель, является моральным *exempla majorum*, причем с христианской точки зрения, что играло принципиальную роль, поскольку аудитория саг в XIII в. состояла уже из христиан. Вдобавок, введение в саги, повествующие о языческих временах, такого типа действующих лиц позволяло исландцам оправдать в собственных глазах своих предков, подверженных греху язычества³⁵.

³⁰ Ibid. P. 70-74.

³¹ Это видно из того факта, что в один ряд с ними он помещает описания пейзажей, анализируя их роль для композиции и содержания саги. Ibid. P. 33-39.

³² Thompson C. W. Moral Values in the Icelandic Sagas: Recent Re-evaluations // The Epic in Medieval Society: Aesthetic and Moral Values / Ed. Harald Scholler. Tübingen, 1977. P. 353-357.

³³ Отмечу, что мне уже доводилось писать о применимости концепции Лённрута к сагам о древних временах, показывая наличие категории персонажей «благородный язычник» и в этих текстах: Ерёмко А. Б. «Благородный язычник» в сагах о древних временах (на примере «Саги о Хальвдане Эйстейнссоне») // Восточная Европа в древности и средневековье. Проблемы источниковедения. XVII Чтения памяти В. Т. Пашуто. IV Чтения памяти А. А. Зимина. Москва, 19–22 апреля 2005 года. Тезисы докладов. М., 2005. С. 80-82.

³⁴ Lönnroth L. The Noble Heathen... P. 3-4.

³⁵ Ср.: McCreesh B. How Pagan Are the Icelandic Family Sagas? // Journal of

Для М. Сикламини христианское влияние на этические представления, отраженные в сагах, уже очевидно, и ее интересует вопрос о том, в чем именно оно заключается. С этой целью она исследует воздействие церковной литературы на исландскую письменную культуру, и прежде всего на «Сагу об исландцах» (конкретно — на историю жизни Стурлы Сигхватссона, описанную в этом тексте). Ключевые понятия для Сикламини — *superbia* («гордость», «высокомерие»), а также *рах* («мир») в августинианской концепции, т.е. «гармония, достигаемая согласием мысли и действия»³⁶. Она также ведет речь о «греховности» определенных поступков и об «искуплении грехов»³⁷, хотя в самой саге это определение не используется. В этих терминах она и рассматривает сюжет, посвященный Стурле Сигхватссону. Описывая Стурлу перед битвой, в которой он погибает, Сикламини замечает: «Его ум больше не скован амбицией и *superbia*. Он принял свою судьбу. Его намерения и поступки гармонизировали друг с другом, или, в более простой августинианской формулировке, в его разуме наконец-то воцарился мир»³⁸. Стурла Сигхватссон, по версии Сикламини, «действительно был воином, но таким, который, с Божьей помощью, стремился ограничить изьян, который представляла собой его *superbia*, и в итоге преуспел в том, чтобы отречься от нее»³⁹. Таким образом, фактически Сикламини дает связную интерпретацию сюжета из «Саги об исландцах» как притчи о морали, основанной, как она сама прямо указывает⁴⁰, на концепциях Гуго Сен-Викторского и августинианской мысли. Надо отметить, что о возможности рассмотрения саг в христианских терминах — в том числе *superbia* — пишет и Вестейнн Оуласон, однако

English & Germanic Philology. Bd. 79. Urbana, Ill., 1980. P. 58-66. Этот подход имеет параллели с идеей «христиан до Христа», бытовавшей в континентальной средневековой христианской традиции применительно к античным мыслителям. Об ассоциировании в сагах греховного поведения с языческим прошлым (на примере сексуального поведения) см.: Cormack M. *Fiolkunnigri kono scalattu i fadmi sofa // The Audience of the Sagas. The Eight International Saga Conference. August 11–17, 1991, Gothenburg University. Preprints. Gothenburg, 1991. Vol. I. P. 103-108.*

³⁶ *Ciklamini M. Sturla Sighvatsson's Chieftaincy...* P. 230.

³⁷ *Ibid.* P. 239.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibid.* P. 240.

⁴⁰ *Ibid.* P. 228.

он все-таки предпочитает объяснять этику саг в автохтонной системе координат — через древнегерманское понятие судьбы⁴¹.

Р. Фальк, исследуя «Сагу о Храфнкеле», не занимается поиском христианского или языческого влияния в сагах. По его мнению, отсутствие согласия среди исследователей «указывает, что сага, возможно, не отражает ни христианскую этику, ни ту этику, которая господствовала до обращения в новую веру», и Фальк полагает, что ситуация сложнее: «Сага о Храфнкеле» описывает представления христиан XIII в. о концепции морали в дохристианском мире, основанной на «древнем германском кодексе чести и мести»⁴². Однако разделительная линия морального противостояния проходит не между персонажами, которые следуют данному кодексу, и теми, которые его нарушают. На одной стороне конфликта находятся те, кто «расценивают кодекс как абстрактное добро, ценное само по себе, вне зависимости от пользы или вреда, которые он приносит придерживающимся его людям», — таких людей Фальк называет «идеологами», указывая, что этому соответствует древнеисландский термин *ofrkappsmenn*⁴³. Другую сторону представляют те действующие лица, которые также следуют этой этике, но «рассматривают ее как хорошую лишь настолько, насколько она позволяет достигать практических, социальных целей»⁴⁴. Этих лиц Фальк именует «прагматиками», поясняя, что они, в частности, не будут совершать кровную месть, если единственной причиной будет их оскорбленная честь. Соответственно, этическое противостояние сводится им к борьбе «старых германских ценностей, основанных на мести и значимых самих по себе, против самоконтроля, достигаемого через компромисс и уравновешенность... старого идеологизма против нового прагматизма»⁴⁵. Правда, Фальк специально отмечает, что противостояние прагматиков и идеологов характерно только для «Саги о Храфнкеле», а в других сагах отсутствует или выражено значительно менее ярко. Однако в этом тексте, на его взгляд, оно прослеживается очень четко — поскольку здесь, в отличие от большинства саг,

⁴¹ *Vésteinn Ólason*. Dialogues. P. 173, 177-178.

⁴² *Fulk R. D.* The moral system. P. 3.

⁴³ *Ibidem*. Пример «идеолога» у Фалька – Гуннар из «Саги о Ньяле».

⁴⁴ *Fulk R. D.* The moral system. P. 4. По мнению Фалька, к «прагматизму» приходит Храфнкель после убийства Эйвинда и поражения от Сама.

⁴⁵ *Ibid.* P. 6-7. Фальк использует именно термин *ideologism*.

конфликт создается не нарушением антагонистом кодекса чести, а различием кодексов, которые соблюдаются главными героями⁴⁶.

Фальк не пишет прямо, на чем построена предлагаемая им этическая система «Саги о Храфнкеле». Его основной вывод вообще касается не морали, а дебатов *Freeprose* и *Bookprose*⁴⁷. Фальк полагает, что сложная и разработанная этическая система, представленная противостоянием «прагматиков» и «идеологов», может быть только результатом целенаправленной работы автора, создававшего фиксированный текст, и не способна была возникнуть в устной традиции. В связи с этим он встает на вторую точку зрения (*Bookprose*), однако это означает фактическое признание роли христианской этики, поскольку саги записывались уже в христианизированном обществе, и часто (хотя не всегда) — клириками. Впрочем, при этом Фальк возвращает в исследовательский обиход и языческое по происхождению понятие чести (*drengskapr*), которое считалось ключевым для этики саг до появления концепции Херманна Паульссона.

Херманн Паульссон, Л. Лённрут и М. Сикламини доказывают христианское влияние на этические представления в сагах: в этом их исследования следуют в русле более широкого направления, изучающего влияние на саговую литературу иностранной культуры⁴⁸. Ключевую роль для этики саг, по мнению Херманна Паульссона и его последователей, играет этическая оппозиция «честь—смирение», в которой первое является базовой языческой ценностью, а второе — фундаментальной христианской добродетелью. Фальк заменяет противостояние христианских и языческих моральных систем на конфликт «прагматиков» и «идеологов», но де-факто он имеет в

⁴⁶ Ibid. P. 24-25.

⁴⁷ Ibid. P. 26-27. *Freeprose* («свободная проза») и *Bookprose* («книжная проза») — важнейший историографический спор о том, что сыграло ведущую роль в создании саг. Сторонники *Freeprose* считают, что эти тексты сформировались в устной традиции, и письменная фиксация уже не оказала существенного влияния на их содержание. Концепция *Bookprose* предполагает, что главный авторский вклад вносил тот, кто записывал, а фактически — создавал сагу, структурируя, развивая и наполняя смыслом материал, присутствующий в устной традиции.

⁴⁸ Lönnroth L. Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier. i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar // Scripta Islandica. Uppsala, 1964. Vol. 15. S. 3-32; Idem. European Sources of Icelandic Saga-Writing: An Essay Based on Previous Studies. Stockholm, 1965; Clover C. The Medieval Saga. Ithaca; N. Y., 1982.

виду то же самое, оперируя термином «честь» и приводя аргумент, что авторы — бесспорные христиане — целенаправленно формировали этическую систему, которая содержится в их текстах. Фальк, по сути, транспонирует на описанное в сагах общество историографический спор о том, что является главным фактором, определяющим характер этических воззрений — религиозные установки или особенности общественной структуры: поведение его «прагматиков» зависит прежде всего от социальных соображений, а «идеологов» — от религиозных (какой бы религии они ни придерживались).

* * *

Т. М. Андерссон — первым развил концепцию Херманна Паульссона (не считая К. В. Томпсона, который критиковал ее, не предлагая альтернативы⁴⁹): он, как и Херманн Паульссон, пытался установить цели, которые преследовались создателями саг⁵⁰, и так же искал ответ на поставленный вопрос в сфере этики. Кроме того, он писал свою работу как непрямую полемику с Вальтером Гелем, который придерживался «романтических» взглядов на этические представления в саговой литературе, считая их отражением общегерманской родоплеменной морали, для которой ключевым понятием была честь (*honour*). Андерссон, однако, отвергает не только «романтическую» концепцию («честь не является самым высоким и в наибольшей степени обязывающим стандартом»⁵¹), но и объяснение, по которому мораль в сагах определялась прежде всего религией⁵². Вильхьяльмур Ауртнассон называет взгляды Херманна Паульссона вторым (наряду с романтическим) традиционным подходом и, обозначая его как «гуманистический», замечает: «Он предлагает нам концентрироваться на моральных идеях текста, а не качествах индивидуумов»⁵³. Общее между этими двумя подходами, по мнению Вильхьяльмура Ауртнасона, состоит в том, что в их основе лежит поиск «этического намерения автора» и предположение о наличии «тесной связи между моралью и религиозными взглядами/верой». Различие же заключается в конкретных ответах: романтики отрица-

⁴⁹ *Thompson C. W. Moral Values...*

⁵⁰ *Andersson T. M. The Displacement...* P. 576.

⁵¹ *Ibid.* P. 579.

⁵² *Ibid.* P. 583-584.

⁵³ *Vilhjálmur Árnason. Morality...* P. 159.

ют христианское влияние, а традиционалисты, наоборот, «христианизуют всякое “позитивное” и миролюбивое суждение в сагах»⁵⁴.

В собственном исследовании Андерссон, подобно Л. Лённруту, основное внимание уделяет поиску морального образца в сагах. Отрицательный персонаж, согласно выводам Андерссона, характеризовался как *ójafnadarmaðr*⁵⁵ («самодур», «человек, склонный к насилию»), а к числу достоинств положительного персонажа относились прежде всего дипломатичность и сдержанность — это был «человек, стоящий выше мелких ссор по поводу личной чести»⁵⁶. Андерссон описывает «образцового члена общества», который «обладал развитым чувством общественного долга, был бесхитрым и склонным к мирному поведению»⁵⁷.

Андерссон соглашается с подходом к интерпретации саг, выводящим на передний план их этическое содержание⁵⁸. Но если Гель рассматривал «Сагу о Ньяле» как произведение, пронизанное христианским духом⁵⁹, Андерссон разбирает ее в терминах «кризиса» и «мира»: «последовательность этическому настрою этих саг придает именно чувство соразмерности и сдержанности. Они написаны против крайностей»⁶⁰. Принципиально то, что Андерссон не считает необходимым объяснять такой подход христианским влиянием: «Концепция сдержанности древнее христианства и едва ли была значительной частью христианского учения. В сагах речь идет скорее не столько о замене языческого идеала на христианский, сколько о замене воинского идеала социальным»⁶¹. Первый тип идеала был присущ только классу воинов и основывался на героической этике, допуская агрессивное поведение, хотя только в определенной степени. Второй был распространен среди большей части исландцев — тех, кого Андерссон определяет как «нормальное общество» (*normal society*) — и диктовал более миролюбивую модель

⁵⁴ Ibid. P. 160-161.

⁵⁵ Andersson T. M. The Displacement... P. 580. На тот же термин указывает и Гель, хотя придает ему более нейтральное значение.

⁵⁶ Ibid. P. 581-582.

⁵⁷ Ibid. P. 584.

⁵⁸ Признавая, в частности, важность этического содержания в «Саге о Храфкеле». Andersson T. M. The Displacement... P. 587.

⁵⁹ Gehl W. Ruhm und Ehre... S. 145.

⁶⁰ Andersson T. M. The Displacement... P. 587-588.

⁶¹ Ibid. P. 592.

поведения. Родовые саги, по его мнению, писались с позиций «нормального общества» и представляли собой истории носителей воинского идеала, вступавших в конфликт с окружающей социальной реальностью. При этом «в конечном счете саги враждебны к социальной дезорганизации», и поэтому они «всегда заканчиваются примирением и восстановлением общественного баланса»⁶².

В полемику с Херманном Паульссоном вступает и Вильхьяльмур Ауртнассон. Он соглашается, что «романтический» взгляд основан на убеждении в языческом характере текстов, и признает главной добродетелью благородство (*drengskapur — nobility/manliness*)⁶³. При этом, в отличие от других исследователей, он разбирает смысл морали не только как социального явления, но и как философской категории. Опираясь в основном на Гегеля, он выделяет два типа морали, одна из которых, «сознательная», присуща индивиду, критически осмысливающему общественные нормы, а другая представляет собой «объективный этический порядок, являющий собой структуру из правил, обязательств и нормативных принципов, которые люди интернализируют в результате проживания в некоем конкретном этическом сообществе», причем в традиционном обществе присутствует только второй тип морали, его он и предлагает изучать в сагах, фокусируясь на «объективном этическом порядке, а не субъективных моральных убеждениях»⁶⁴. Соответственно, в центре внимания должен стоять не поиск воображаемой этической или религиозной сверхструктуры, а социальные обязательства и правила поведения, характерные для средневековой Исландии.

Вильхьяльмур Ауртнассон использует исследования Джесси Байока по социальной структуре средневековой Исландии⁶⁵. Харак-

⁶² Ibid. P. 593.

⁶³ *Vilhjálmur Árnason. Morality...* P. 158.

⁶⁴ Ibid. P. 163-164.

⁶⁵ *Byock J. L. Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power.* Berkeley; Los Angeles; L., 1988. Согласно концепции Байока, в отсутствие в средневековой Исландии формальных репрессивных механизмов для поддержания порядка конфликты между членами общества неизбежно представляли большую опасность из-за возможности неконтролируемой эскалации. Выход был найден в системе посредников-годи. Любые конфликты рано или поздно приходилось выносить на тинг, где решение определялось не только законами, но и объемом поддержки, которой пользовались участники тяжбы. Речь не шла о наборе бойцов для прямых силовых столкновений. Как правило, вопрос решался до начала

теризуя систему, которая использовалась для распределения власти и общественного влияния, Байок также говорит о сдержанности (*hóf*, дословно «умеренность» противопоставляется *ójafnaðr*, «неравенству», «несправедливости»⁶⁶), которая являлась ключевым моментом социального взаимодействия⁶⁷. Но Байок, по мнению Вильхьяульмура Ауртнасона, понимает мораль только как инструмент для достижения общественного успеха, и в результате недооценивает «индивидуальное достоинство благородства», а также уделяет внимание только политическому, но не моральному измерению дружбы⁶⁸.

«Исландское свободное государство было обществом, в котором героические идеалы были широко распространены, но которое не могло их себе позволить»⁶⁹, — так Вильхьяульмур Ауртнасон формулирует собственные взгляды на этику саг. Важнейшим понятием была честь, которая могла служить самодостаточной причиной для распри, поскольку была связана с ролью и местом человека в обществе: потеря уважения со стороны окружающих, которой оборачивался ущерб для чести, означала ущемление социального статуса⁷⁰. В целом, моральная драма саг создавалась конфликтом между «между социальной потребностью в мире и порядке и героической моралью чести, личностной целостности и мести»⁷¹.

По мнению Гуннара Карлссона, Херманн Паульссон и его последователи отталкиваются от базового предположения, согласно которому этика — это нечто, что люди усваивают (более или менее в

схватки: оппоненты сопоставляли число и влияние своих сторонников, и более слабая сторона признавала свое фактическое поражение. Функция же годи состояла как раз в том, чтобы предлагать желающим свою поддержку, причем речь шла об эксклюзивной услуге, поскольку только годи как представители политической элиты располагали большим числом сторонников, готовых поддержать их в конфликте. В целом годи играли роль центров силы, на которых и держалась общественная система. Причем реального использования их силы не предполагалось: в исландских условиях серьезный вред, который нанес бы противникам любой большой конфликт, был непозволительной роскошью.

⁶⁶ *Byock J. L. Medieval Iceland...* P. 218.

⁶⁷ *Vilhjálmur Árnason. Morality...* P. 167.

⁶⁸ *Ibid.* P. 168-170.

⁶⁹ *Ibid.* P. 171.

⁷⁰ *Ibid.* P. 172.

⁷¹ *Ibid.* P. 174.

связи с религией) и передают от поколения к поколению, пока не принимается другая религия с новой моралью⁷². Однако Гуннар Карлссон отказывается от такой точки зрения⁷³. «Моральные установки имеют социальную функцию и мы можем ожидать, что они будут служить главным образом интересам правящего класса или доминирующей в обществе группы», — замечает он⁷⁴. В предлагаемой им концепции основную роль играет оппозиция «суровых ценностей» — героизма, гордости, мести — и таких качеств, как сдержанность, смирение, миролюбие. При этом в фокусе находятся главным образом именно «суровые ценности». Для этого Гуннар Карлссон приводит анализ описанного в сагах социального устройства, весьма схожий с концепцией Байока, которого он, правда, не упоминает. Гуннар Карлссон пишет о роли аристократии, которая поддерживала определенный уровень воинственности в обществе, но отмечает и «естественный инстинкт, побуждающий людей предпочитать жизнь смерти» (причем не только для себя), а также тот факт, что «недостаток уважения к человеческой жизни» неизбежно угрожает общественному порядку⁷⁵. Он находит «суровые ценности» даже в церковных текстах — сагах о епископах (тем более ценное наблюдение, поскольку никто из исследователей проблемы к этим текстам не обращался), и в целом заключает, что эти этические установки разделялись аристократией XIII века и были постоянным источником общественного напряжения, поскольку конфликтовали с неизбежной жаждой мира, присущей людям⁷⁶.

Гудрун Нордаль разделяет взгляды Вильхьяульмура Ауртнсона: вслед за ним она применяет к исследованию саг концепцию Макинтайра⁷⁷, согласно которой исландское общество XIII в. стояло на ступени развития, при которой мораль человека определялась его социальным статусом и социальными отношениями, и не явля-

⁷² *Gunnar Karlsson*. The Ethics... P. 383.

⁷³ Впервые — в работе: *Gunnar Karlsson*. Dyggðir og lestir í Þjóðfélagi Íslendingasagna // *Tímarit Máls og menningar*. Bd. XLVI. Reykjavík, 1985. Bls. 9–19.

⁷⁴ *Gunnar Karlsson*. The Ethics... P. 384.

⁷⁵ *Ibid.* P. 384–385.

⁷⁶ *Ibid.* P. 398.

⁷⁷ *Guðrún Norðal*. Ethics and Action in Thirteenth-Century Iceland. Odense, 1998. P. 20–21; *MacIntyre A. C.* After Virtue. A Study in Moral Theory. L., 1982 (2nd impr.); *Vilhjálmur Árnason*. Saga og siðferði. Hugleidingar um túlkun á siðfræði Íslendingasagna // *Tímarit Máls og menningar*. Bd. XLVI. Bls. 21–37.

лась предметом самостоятельной рефлексии⁷⁸. «Чтобы правильно охарактеризовать этическое поведение в обществе XIII в., отраженном в «Саге об исландцах», необходимо исследование социальных связей и привязанностей», — резюмирует она⁷⁹. Стоит отметить, что Гудрун Нордаль обращается к тому же источнику, что и М. Сикламини, но при этом они рассматривают мораль в данном тексте с разных сторон — соответственно, религиозной и социальной. Впрочем, нельзя сказать, что они ведут заочную полемику — конструктивнее рассматривать их исследования как взаимодополняющие.

В центр своего исследования исландской этики XIII века Гудрун Нордаль поставила изучение «моделей поведения», включавшее различное отношение к убийствам и смерти, к морали межполовых отношений и родственным связям⁸⁰. Она признает определяющим аспектом в поведении персонажей «Саги об исландцах» социальный, а не религиозный аспект. Наряду с обязательствами перед Богом у исландца XIII века, согласно ее концепции, было еще как минимум четыре вида обязательств: перед законом, перед родом, перед политическими лидерами и союзниками, и перед друзьями⁸¹. Стоит отметить, что Гудрун Нордаль не доказывает обоснованность именно такого набора категорий, а берет его за исходный постулат. Чтобы определить основные типы мотиваций, движущих персонажами «Саги об исландцах», она изучает поведение людей в конфликтах, которые могут быть связаны «с личным взаимодействием людей друг с другом и их моральными разногласиями, а также их социальными и экономическими обстоятельствами». При этом Гудрун Нордаль сопоставляет материал «Саги об исландцах» и родовых саг, построенных на «контрасте между людьми агрессивными и людьми умеренными», прямо следуя концепции Т. Андерссона⁸².

М. И. Стеблин-Каменский в «Мире саги», переведенном на английский язык и хорошо знакомом западным саговедам (в частности, Гудрун Нордаль⁸³), пишет: «Каким бы объективным не было описание событий, оно всегда подразумевает определенные этические

⁷⁸ *Guðrún Nordal*. Ethics... P. 21-22.

⁷⁹ *Ibid.* P. 22.

⁸⁰ *Ibid.* P. 220.

⁸¹ *Ibid.* P. 20.

⁸² *Ibid.* P. 147-148.

⁸³ *Ibid.* P. 182.

представления, с точки зрения которых события описываются»⁸⁴. Этические представления он исследует не через анализ сюжетов саг, как большинство специалистов, а рассматривая отношение действующих лиц к убийству, потому что «именно в представлениях об убийстве всего отчетливее проявляется сущность этических представлений, характерных для “саг об исландцах”»⁸⁵. При этом Стеблин-Каменский заключает, что у убийства в исландских сагах нет однозначной этической характеристики, как, например, в современной культуре, где насильственное лишение жизни всегда оценивается негативно. Такое положение обусловлено ролью чести, которая обладала важнейшей социальной функцией в условиях отсутствия «государственных институтов, обеспечивших безопасность отдельных его членов» (здесь видны параллели со взглядами Д. Байока). В таких условиях месть была эффективной формой «самопомощи», и поэтому являлась моральным долгом, т. е. осуществлялась «независимо от чувства человека, его симпатий и антипатий, любви или ненависти, чувства обиды, гнева или даже чувства справедливости». Как следствие, «поскольку кровавая месть была долгом, то естественно, что она представлялась благом и подвигом»⁸⁶, или, как минимум, отношение к убийству ради мести было неоднозначным. Стеблин-Каменский цитирует «Сагу о Ньяле», в которой Флоси говорит о сожжении Ньяля, что это назовут и большим делом (*stórvirki*), и злым делом (*illvirki*).

Стеблин-Каменский высказывается против того, чтобы придавать большое значение религиозному влиянию на этику, причем это касается как христианства, так и язычества. Как он замечает, христианизация не привела к существенным изменениям социального строя (в частности, отношение к убийству в сагах, по его мнению, не изменилось после крещения Исландии), а значит, не произошло и серьезных перемен в общественном сознании⁸⁷. То же он пишет и о роли язычества. Важность миролюбия, рассматриваемого в сагах как положительное качество, по мнению Стеблин-Каменского, обусловлена не влиянием христианства, а исландской социальной системой, в которой открытое убийство было санкционировано: «В таком об-

⁸⁴ Стеблин-Каменский М. И. Мир саги // Стеблин-Каменский М. И. Труды по филологии. СПб., 2003. С. 180.

⁸⁵ Там же. С. 180.

⁸⁶ Там же. С. 184-187.

⁸⁷ Там же. С. 187-188.

шестве люди бы вскоре истребили друг друга, если бы не существовало представление, что неспровоцированное убийство — зло»⁸⁸. Впрочем, Стеблин-Каменский признает определенное воздействие религии на этические установки: он констатирует, что в сагах о епископах и особенно в королевских сагах представлена христианская «мораль награды и наказания», в которой, впрочем, «нет ничего гуманного и миролюбивого», и которая была «большим регрессом по сравнению с моралью самопомощи»⁸⁹.

Гудрун Нордаль также пишет о важности отношения к убийству в «Саге об исландцах», прямо ссылаясь на Стеблин-Каменского⁹⁰. Именно сцены смерти в этой саге чаще всего несут религиозную нагрузку, «раскрывая потребность человека примириться с Богом и часто показывая его моральное преображение», и только в эти моменты Стурла Тордарсон описывает «внутренний мир человека и его личное сознание»⁹¹. Вопрос же о ценности жизни она увязывает с темой кровной мести, которая играет принципиальную роль для сюжетов родовых саг. В «Саге об исландцах» «потребность в мести по-прежнему очевидна, но [финансовая. — А. Е.] компенсация становится частым способом разрешения конфликтов»⁹². Гудрун Нордаль допускает, что это «может намекать на изменение отношения» к институту кровной мести в христианскую эпоху, что противоречит мнению Стеблин-Каменского о том, что возмездие через убийство было героическим деянием и для христианина, и для язычника, а неспособность отомстить позорила человека. Но она не видит возможности сделать на материале своего источника однозначный выбор между этой гипотезой и теорией Стеблин-Каменского⁹³.

П. Дюрренбергер и Дж. Вилкокс⁹⁴, как и Р. Фальк, Гуннар Карлссон и Вестейнн Оуласон, возвращают в современный исследовательский обиход концепцию «героических ценностей», или чести

⁸⁸ Там же. С. 190.

⁸⁹ Там же. С. 193.

⁹⁰ *Guðrún Norðal*. Ethics. P. 182. Ссылка на перевод: *Steblyn-Kamenskij M. I. The Saga Mind*. Odense, 1973.

⁹¹ Ibid. P. 184.

⁹² Ibid. P. 219.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ *Durrenberger P. E., Wilcox J.* Humor as a guide to social change: Bandamanna saga and heroic values // *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*. Enfield Lock, 1992. P. 112-123.

(*drengskapr*), однако, в отличие от Фалька, дают ей социальное, а не религиозно-идеологическое объяснение (они даже называют родовые саги «социальными документами») ⁹⁵. Согласно их взглядам, *drengskapr* было ключевым понятием для исландского общества X–XI вв. — при этом Дюрренбергер и Вилкоккс воспроизводят характеристику данного термина, приведенную Бауманом: «*Drengskapr* включает такие качества, как *hreysti* (доблесть), *karlmennska* (мужественность), *örlæti* (щедрость), также человек должен быть *vel talaðr* (т.е. иметь хорошую репутацию) и *frændhollr* (лояльным к родственникам)» ⁹⁶. Однако к XIII в. (т.е. ко времени записи большей части саг) система этических представлений, построенная на чести, пришла в упадок из-за «социального переворота и национального кризиса» ⁹⁷. Как замечают авторы, в это время «люди переоценивали такие концепты, как взаимодействие, честь и закон — во всех случаях с поправкой на политические события эпохи» ⁹⁸. Дюрренбергер и Вилкоккс обращаются к социокультурному аспекту юмора в сагах — по их мнению, сатирическому описанию подвергались прежде всего те проблемы, которые были важны для общества ⁹⁹. Их основной вывод состоит в том, что в XIII в. героические ценности оказались мало востребованными в исландском обществе, что и отразили авторы *Bandamanna saga*, спроецировавшие ситуацию, которую они знали по своему времени, на описываемый ими период X–XI вв. Впрочем, как заключают Дюрренбергер и Вилкоккс, общество XIII века не так далеко ушло в своем развитии от социума, представленного в сагах, и поэтому люди должны были сталкиваться с проблемами, похожими на те, которые стояли перед их предками.

Статья Кнута Однера ¹⁰⁰ посвящена не только этике, но социальной структуре исландского общества и анализу сюжетов саг как «мифов» в терминах К. Леви-Стросса, и содержит ряд ценных заме-

⁹⁵ Ibid. P. 112.

⁹⁶ Ibid. P. 116. (Ссылка на: *Bauman R. Performance and Honor in 13th-Century Iceland // Journal of American Folklore. Philadelphia; Austin, 1986. Vol. 99. Issue 392. P. 140*).

⁹⁷ Ibid. P. 132.

⁹⁸ Ibid. P. 112.

⁹⁹ Ibid. P. 123.

¹⁰⁰ *Odner K. Þórgunna's testament: a myth for moral contemplation and social apathy // From Sagas to Society... P. 125-146.*

чаний и наблюдений, затрагивающих моральную проблематику — пусть даже с упором на социальную детерминированность этики: из всех авторов «социального направления» Однер, без сомнения, самый радикальный. В его представлении, саги создавались не просто с развлекательными целями, а являли собой «идеологию для поддержания классовой солидарности». Однер разделяет мысль о том, что в сагах «создавалось общество, которое было отрицанием общества XIII века, где правили неприкрытая жадность и безжалостное честолюбие»¹⁰¹, о чем свидетельствует моральный аспект «мифа Торгунны» из «Саги о людях с Песчаного Берега»¹⁰²: «Похоже, что представителям социальных категорий предлагается как будто отступить и на секунду задуматься над своей позицией в общественной системе»¹⁰³. Странную историю Торгунны Однер рассматривает как метафору, ссылаясь на Виктора Тёрнера¹⁰⁴ и на Дюрренбергера, указывавшего, что «в “тотемических системах” даже странные и “иррациональные” представления выражают реальность»¹⁰⁵.

Однер заключает, что моральные кодексы в раннем исландском обществе имели «статусную специфику», т.е. различались в зависимости от социальной категории, а также гендерной принадлежности. «Миф Торгунны» в этом контексте — «метакоммуникация о человеческих личностях... слушая эту историю, представители аудитории

¹⁰¹ Ibid. P. 128.

¹⁰² Вкратце сюжет состоит в следующем. Вскоре после принятия страной христианства в Исландию прибывает женщина по имени Торгунна, которая привозит с собой сокровища. Турид, хозяйка хутора на Вещей Реке, пытается их купить, а получив отказ, приглашает Торгунну к себе на зимовку. Та соглашается, но вскоре умирает, причем ее гибель предвеляют знамения. Перед смертью Торгунна оставляет предписания, как надлежит поступить с ее вещами, но они нарушаются из-за вмешательства Турид. После этого на хуторе начинают происходить сверхъестественные события и появляются духи (в т.ч. дух Торгунны), которые убивают некоторых обитателей и распугивают большую часть остальных. Турид тяжело заболевает. В итоге ее сын Кьяртан устраивает на хуторе суд, на который вызывает духов и предъявляет им обвинения, после чего они уходят. Священник святит дом, и духи больше не появляются. Турид выздоравливает, и на хуторе восстанавливается нормальная жизнь.

¹⁰³ Odner K. Þórgunna's testament... P. 129.

¹⁰⁴ Ibidem. Ссылка на: Turner V. W. An Anthropological Approach.

¹⁰⁵ Durrenberger E. P. Sitting Buddha in a Mississippi Golf Course: Constructing Anthropology in Exotic and Familiar Settings // Anthropology & Humanism Quarterly. 1991. Vol. 16, N 3. P. 88-94; Odner K. Þórgunna's testament... P. 129.

могли сориентироваться в жизни как личности и осознать, к какой реальности они принадлежат»¹⁰⁶. В частности, для сюжета о Торгунне важно различие между моральными кодексами мужчин и женщин, которое касалось в первую очередь способов *реализации* поставленных целей, а также ответственности за проступки, которая у женщин была ниже. Основные мотивации при этом оставались идентичными и были связаны прежде всего с силой (*power*) и мудростью (*wisdom*), а также с сохранением порядка в обществе¹⁰⁷. При этом христианство в «мифе о Торгунне» играет незначительную роль, уступая «вертикальной» модели, основанной на противостоянии сверхъестественного мира Утгард, и мира людей Мидгард — это автохтонная концепция, представленная в скандинавской мифологии и хорошо описанная в культурной антропологии¹⁰⁸. Как считает Однер, авторы XIII века обращаются к этой космологической модели, поскольку живут в «пришедшем в смятение мире», где нет возможности для рационального действия: в такой ситуации люди ищут убежище в снах и пророчествах, которые придают жизни стабильность, позволяя себе «сдаться на милость высшей силы». В итоге связь с «космологическим порядком» «освобождает действующих лиц от ответственности» за их действия¹⁰⁹.

Исследователи, придерживавшиеся концепции Т. Андерссона, сходятся в том, что этика социально детерминирована. При этом для сагового общества выделяется главная пара моральных качеств — «сдержанность–агрессивность», где сдержанность выступает как ключевая добродетель. Однако для возникновения такой оппозиции существует две типа объяснений. Первая модель, которую описывают Андерссон и Вильхьяульмур Ауртнасон, противопоставляет социальную группу, названную Андерссоном «воинский класс», и остальное общество, причем «воинский класс» придерживается героического идеала поведения, в котором ключевую роль играла

¹⁰⁶ Odner K. Þórgunna's testament... P. 139-140.

¹⁰⁷ Ibid. P. 141.

¹⁰⁸ Odner K. Þórgunna's testament... P. 139. (Ссылка на: Gurevich A. Y. Space and Time in the Weltmodell of the old Scandinavian Peoples // Mediaeval Scandinavia. Odense, 1969. Vol. 2. P. 42-53; Hastrup K. Culture and History in medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change. Oxford, 1985).

¹⁰⁹ Odner K. Þórgunna's testament... P. 142-143.

забота о чести. Однако такой идеал не вписывался в окружающую действительность и дезорганизовал ее, поскольку слишком часто требовал агрессивного поведения, а исландское общество, жившее в тяжелых экономических условиях, не могло себе позволить нерациональной траты людских и материальных ресурсов — что и привело к развитию доктрины сдержанности. Такая интерпретация, делающая упор на понятие чести, перекликается со взглядами ранней немецкой школы. М. И. Стеблин-Каменский, впрочем, считает месть вполне функциональным механизмом регулирования общественных отношений, который использовался не только какой-то одной социальной группой. Согласно второй модели, агрессивность, описываемая в сагах, является реакцией на социальный кризис в Исландии, приведший к росту вооруженных конфликтов. Эту нестабильность авторы XIII века отражали в своих сочинениях. При этом немало исследователей в той или иной форме разделяют взгляд, выводимый из теории Гегеля и выраженный В. Тёрнером, согласно которому в обществе, подобном исландскому, моральность или аморальность человека не была предметом сознательной рефлексии и определялась тем, насколько он соответствовал своей социальной роли.

* * *

Все концепции, предложенные исследователями для системы этических воззрений скандинавских саг, сходятся в характеристике модели этики — их различия ограничены способами интерпретации. Центральное понятие во всех случаях — *умеренность* (или *сдержанность*), второе — *честь*, требования которой часто могли конфликтовать с правилами сдержанного поведения. Основным пороком была агрессивность, причем ее не следует отождествлять с насилием как таковым: последнее было неизбежно, и определенные его формы были санкционированы. Проблему представляли те формы, которые санкционированы не были — как правило они не соответствовали принципу либо умеренности, либо чести (либо и тому, и другому).

Основные интерпретации можно условно назвать «духовная» и «социальная». Это не жестко заданные единицы классификации, а скорее крайние точки исследовательского поля, на котором работают все саговеды. Речь не идет о полном отрицании влияния религии или социума — вопрос только в том, что именно исследователь считает приоритетным. В «социальной» концепции определяющим считается социум, его требования и забота его членов о сохранении и улучше-

нии отведенной им роли (забота как неосознанная, так и сознательная). В «духовной» — этика приходит от саморефлексии.

Особенностью «социальной» интерпретации является недооценка внутреннего осмысления этики ее носителями — упор на «несознательность» морали. Такой подход идет вразрез с христианской идеологией, для которой индивидуальная рефлексия, выражаемая в форме покаяния, играет ключевую роль. Подобный самоанализ может отсутствовать только в случае формального принятия христианства, но к XIII в., когда создавались родовые саги, это было уже невозможно. Другое дело, что хотя *метод* саморефлексии был взят из христианства, основываясь на идее покаяния и христианских добродетелях, *объектом* осмысления была роль человека в социуме. В теории этика не сводится только к установке правил поведения в обществе, но на практике функция морали, представленной в сагах, во многом состояла именно в этом.

Что касается «духовного» подхода, то при абсолютизации религиозного влияния в сагах они воспринимаются как притчи, и при этом теряется связь с жизнью и реалиями исландского общества¹¹⁰. В саговой этике присутствуют и отголоски языческой концепции воинской чести и героизма, и сильное христианское влияние — вся средневековая письменная культура была связана с церковной средой, даже если отдельные произведения создавались мирянами. Однако существуют и другие факторы, влиявшие на формирование общественной морали, и не связанные с религией напрямую: экономические условия, межнациональное взаимодействие, геополитика и даже климат. Поэтому нельзя абсолютизировать роль христианства: пусть его функция, носителями которой считаются все священники, это именно сознательное формирование и поддержание моральных стандартов, а также определенный контроль за функционированием общества, необходимо учитывать, что идеология никогда не определяет общество полностью. Таким образом, в противопоставлении социального и религиозного подходов нет необходимости, разумнее и конструктивнее рассматривать этику как многоплановое явление, находящееся под влиянием и того, и другого фактора — притом, что степень их воздействия варьируется ситуативно.

¹¹⁰ Thompson C. W. Moral Values... P. 353-357.

П. В. КРЫЛОВ

УНИВЕРСИТЕТСКИЕ КОРПОРАЦИИ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ КРИЗИС В ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ ПАРИЖ И ПРАГА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XV ВЕКА

В начале XV в. Франция и Чехия переживали глубокий и многосторонний политический кризис. В первом случае, его спусковым крючком послужил династический конфликт между Валуа и Плантагенетами за обладание французской короной. В результате безумия Карла VI (1380–1422), борьбы придворных партий бургундцев и арманьяков за регентство при недееспособном монархе и иностранного вторжения в 1415 г. кризис перерос в настоящую гражданскую войну. Во втором случае, нарастанию кризисных явлений способствовала успешная проповедь церковной реформы, лидером которой стал Ян Гус. Его казнь на костре в Констанце 6 июля 1415 года не только не утихомирила страсти, но, напротив, спровоцировала всеобщее возмущение в землях короны Святого Вацлава. Результатом стал упадок королевской власти в обеих странах. Власть над Францией оспаривали Карл VII Валуа и Генрих VI Ланкастер, оба считавшие себя законными королями. В Чехии с 1419 по 1436 гг. водворилось фактическое бескоролье. Чешские сословия долгие годы отказывались признать наследные права на престол Сигизмунда Люксембургского после смерти его брата Вацлава IV, последовавшей 16 августа 1419 года. Итогом было усиление на политической сцене роли отдельных самостоятельных игроков: герцоги Бургундский и Бретонский, паны Ольдржих из Рожмберка и Менгарт из Градца, Пражский союз городов, капитан Перине Грессар или таборитский гетман Ян Гвезда из Вицемилиц стоили ровно столько, сколько вооруженных бойцов и материальных ресурсов они были в силах собрать.

Университетские сообщества не остались в стороне от кризисных событий, напротив они приняли в них деятельное участие. Впервые, физическое присутствие в столицах большого числа магистров и студентов, объединенных корпоративными институтами, и пользующихся широкими горизонтальными и вертикальными связями давало им реальную возможность влиять на политические процес-

сы. Десять тысяч выпускников университета были собраны в Париже в 1394 г. для голосования по вопросу о позиции по Великому Расколу¹. Пражский университет был существенно меньше: общая численность слушателей факультета права в 1372–1418 гг. составила 3541 чел.², но и население Праги было примерно в пять раз меньше парижского, составляя накануне 1419 г. 35 тыс. чел. Во-вторых, участие в делах правления воспринималось универсантами как неотъемлемое право, и даже моральный долг. Неслучайно, на рекламном плакате, висевшем в 1348 г. в Латинском квартале, можно было прочесть такой текст: «Если кто хочет услышать чтение “Политики” Аристотеля и обсудить вопросы о том, что справедливо и что несправедливо, полезные, дабы учредить новые законы или улучшить старые, пусть приходит в это место: он найдёт там мэтра Николя Отрикура, который научит всему этому в его лекциях»³. Со своей стороны, власти светские и духовные регулярно обращались к университетам за разъяснениями и поддержкой в случае политических затруднений, будь-то спор Филиппа IV с папской властью или раскол Западной Церкви на римскую и авиньонскую юрисдикции. Обращения такого рода не только льстили университетам, но и служили укреплению осознания ими высокой общественной роли — доброго советчика при добром государе, в полном соответствии со «средневековым духом совета»⁴. Возражения со стороны Плантагенетов относительно претензий рода Валуа на французский престол привели при Карле V Мудром (1364–1380) к расцвету политической теории. Её создатели Рауль де Прель, Жан Голен, Филипп де Мезьер и их коллеги из Сорбонны обосновывали преимущественные права своего патрона, отталкиваясь от концепции «королевского достоинства», возведенной ими на фундаменте аристотелевских трактатов, которые были переведены на французский язык Николя Оремом⁵. Хранителями этой теории университетские богословы полагали самих себя. Университет для них — «самая

¹ Уваров П. Ю. Парижский университет и местные интересы (конец XIV – первая половина XV века) // Средние века. 54. М., 1991. С. 58.

² Smahel F. Husitske Cechy. Struktury, procesy, idej. Praha, 2001. S. 251.

³ Цит. по: Krynen J. L'empire du roi. Idees et croyances politiques en France XIIIe – XVe siecle. Paris, 1993. P. 282-283.

⁴ О значении «духа совета» для средневековой политической культуры см.: Малинин Ю. П. Общественно-политическая мысль позднесредневековой Франции XIV–XV вв. СПб., 2000. С. 37-51.

⁵ Krynen J. L'empire du roi... P. 127-135.

здоровая часть общества», — его *sanior pars*, или, по образному выражению Жана Жерсона: «прекрасное око, поставленное над этим королевством, дабы изучать всё, что надлежит предпринимать; он подобен стражу, поставленному на самую вершину башни наблюдать, не приблизилась ли опасность, и звонить о её приближении»⁶. По этой причине «университет, который сильно любит короля и коммуну»⁷, «**требует** от короля разрешения представить на завтра некоторые вещи, которые были бы очень полезны для мира в королевстве»⁸. В этих фразах — памятник, возведенный «парижским горожанином» высоким претензиям его *alma mater* на участие в политике.

Авторитет Пражского университета в западно-христианском мире существенно уступал авторитету Сорбонны, однако, в пределах «короны Святого Вацлава» он пользовался монопольными правами на образование, не имея соперников с момента своего основания 7 апреля 1348 г. Особенно процветала его «чешская нация» («*Natio Bohemica*»), благодаря покровительству частных меценатов из числа панов, шляхтичей и состоятельных горожан чешского происхождения, считавших её «единственной своей». Протест против сожжения Яна Гуса, подписанный сотнями чешских магнатов, требовал передачи вопросов веры на суд магистров из Праги⁹, что было прямым подтверждением высокого местного престижа этого учёного сообщества.

Однако остается открытым вопрос, в какой степени сравнимы между собой действия обоих университетов в условиях кризиса королевской власти, а также, возможно ли обнаружить существование некоей общей для Сорбонны и Каролинума университетской политической культуры¹⁰, которая проявлялась бы в этих действиях?

⁶ Из речи “*Vivat rex*”, произнесенной 7 ноября 1405 г. Цит. по: *Krynen J. L'empire du roi...* P. 288.

⁷ *Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449* / Ed. C. Beaune. Paris, 1990. P. 56.

⁸ *Ibid.* P. 62. Или: «Незадолго до этого проповедовал перед королем проповедник из обители Матюрен (Рено де Ла-Марш. — П. К.), очень хороший человек, и показал на жестокость, которую они совершают по причине отсутствия доброго совета, говоря, что в этом королевстве, очевидно, есть предатели, в числе которых один прелат, кардинал Барский, последний был на этой проповеди и ответил проповеднику, назвав его “подлым псом”, за что был сильно ненавидим Университетом и коммунной». *Ibid.* P. 36.

⁹ *Kejr J. Mistri prazske univerzity a knezi taborsti.* Praha, 1981. S. 7.

¹⁰ Такое сравнение проводит, к примеру, Ж. Верже: «Кроме Парижа главный пример существенной политической роли, сыгранной представителями уни-

Судьба университетской корпорации в Праге оказалась много более печальной, чем в Париже. Формально сохранившись в годы гуситских войн, она фактически перестала существовать. Если в начале 1411 г. на диспут под руководством Гуса собралось 66 магистров, среди которых было 32 рукоположенных священнослужителя, то в 1433 г. их оставалось всего 13 или 14, из которых только 5 жили в коллегии Карла. Среди них не числилось ни одного доктора богословия или права, хотя выборы ректора и декана проводились с прежней периодичностью¹¹. Парижский богослов Эли Шарлье, посетивший Прагу в конце 1433 — начале 1434 г. с переговорной миссией от лица Базельского собора, не без иронии отметил в своих записках: «На следующий день пришли те, кто относят себя к Пражскому университету наук. Между ними был некий старец-магистр Кристиан (Кржиштян из Прахатиц. — П. К.), которого они зовут ректором университета»¹².

Последнее решение от имени университета было вынесено 10 марта 1417 г. и подписано тогдашним ректором Яном Кардиналом — это было одобрение причащения мирян под обоими видами¹³. Слово «университет» (*ucenie Prazske*) исчезает из документов периода гуситских войн, и если какие-либо решения принимаются от имени его магистров, то они фигурируют в качестве «*communitas fratrum*»¹⁴ или «*consilium plurimum magistrum advocatum*»¹⁵. В статьях требований, поданных императору Сигизмунду в сентябре 1419 года ещё

верситета являет Прага. Именно из пражской университетской среды вышел Ян Гус и его друзья-реформаторы; после его смерти пражские магистры в их совокупности вошли в состав самого умеренного течения гуситской революции, которое, противостоя экстремизму таборитов и армиям императора, постоянно трудилось над восстановлением общения с Церковью (восстановлено в 1436 г.). На протяжении всего кризиса пражские университеты являлись одновременно выразителями идей национального и церковно-реформаторского движения в Чехии и естественными советниками и вдохновителями политики сначала короля, а затем знати и городского патрициата, захвативших власть в Чехии». *Verger J. Les gens de savoir en Europe a la fin du Moyen Age. Paris, 1998. P. 150-151.*

¹¹ *Kejr J. Mistri prazske univerzity a knezi taborsti... S. 80.*

¹² “*Altera die venerunt illi, qui reputant se universitatem studii Pragensis. Inter quos erat quidam magister senex Cristanus quem vocabant rectorem universitatis*”. *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV, I. Liber de Legationibus Aegidii Carlerii. Vindobonae, 1857. P. 363.*

¹³ *Archiv Cesky. T. III. Praha, 1844. S. 203-205.*

¹⁴ *Zilynska B. Husitske synody v Cechach 1418-1440. Praha, 1985. S. 82.*

¹⁵ *Рандин А. В. Гуситская революция и пражский университет. Йошкар-Ола, 1994. С. 46.*

можно обнаружить пункт, в котором хотя бы упоминается студенчество — «а также, чтобы магистерство студентам предоставлялось свободно, без святотатства»¹⁶. В последующие годы подобных упоминаний гуситские документы уже не содержат, а католический полемист Ондřej из Брода прямо бросает в 1421 г. в адрес Праги обвинение в утрате городом университета, который в прежние годы давал чешской столице и деньги, и славу покровительницы наук¹⁷. После прекращения занятий в 1419 г. некто Николай Жилин дважды в 1419 и 1429 гг. безуспешно пытался собрать комиссию для прохождения экзаменов на звание магистра. Не увенчалась результатом и попытка пражских коншелов возобновить деятельность университета в 1425 г.¹⁸.

Незавидная судьба Каролинума во многом была определена открытой ненавистью к интеллектуалам со стороны «партии» воинствующих милленаристов в гуситском движении: «Если кто учился семи искусствам, принял в них магистерство или допускал себя звать магистром, тот погряз в суете и язычестве, а также совершает смертный грех против учения Господа Христа», — можно прочесть в статьях «О заблуждениях таборитов»¹⁹. Ещё один тезис таборитов: «Пусть кроме Библии ни одно писание святых докторов или каких-нибудь магистров и мудрецов не должно быть прочитано, изучено или оглашено, ибо они люди, которые могли заблуждаться»²⁰, — ставил под угрозу само университетское преподавание, в значительной мере основанное на чтении Аристотеля. Неслучайно лидер пражских радикальных гуситов Ян Желивский требовал представить в ратушу университетские статуты, чтобы разобраться «нет ли в них положений, противоречащих Слову Божьему»²¹. Проповедуя в Праге 26 марта 1420 года, таборитский пресвитер Антох назвал городских коншелов

¹⁶ Archív Cesky. T. III. S. 206-208. См. статью 12: “Aby hodní na swěcenie byli dopuštěni bez swatokupectwie a bez w nowě zamyšlěných přísah a odřezowanie; takéž aby mistrowanie študentóm swobodné bylo propuštěno”. Наряду с этим, артикул 20 содержал требование передать все дела, касающиеся вопросов веры в Чешском королевстве, на суд магистров пражского университета.

¹⁷ Planctus super civitatem Pragensem // Vybor z ceske literatury doby husitske. Sest. V. Havranek, J. Hrabat, J. Danhelka. Praha, 1964. Sv. I. S. 423, 425-426.

¹⁸ Литатникова Г. И. Пражский университет и общественная жизнь в Чехии во второй половине XIV – начале XV века. Воронеж, 1953. С. 209.

¹⁹ Archív Cesky. T. III. S. 223. Ст. 71.

²⁰ Ibid. Ст. 70.

²¹ Рандин А. В. Указ. соч. С. 59.

и магистров университета «двумя рогами чёрта, которые этими рогами мешают святой истине», а уже 1 апреля того же года в Бероуне трое магистров из коллегии Карла были сожжены по приказу Яна Жижки вместе с 37-ю пресвитерами, монахами, плебанами, каким-то рыцарем и несколькими пражанами, бежавшими из столицы²². А после того, как 9 марта 1422 г. Желивский был убит в ратуше Старого Места Пражского, толпа его возмущенных последователей, возложив вину в этом на магистров, учинила в зданиях университета погром, сожгла книги и вынудила Якубека из Стржибра и иных университетских деятелей покинуть Прагу. К слову, заодно с университетом был разгромлен еврейский квартал²³. В 1423 г. в статуте факультета искусств появилась запись о том, что магистры опасались ходить по улицам в мантиях «из-за глумления со стороны грубого народа»²⁴. Впрочем, интеллектуальная жизнь в Праге полностью не утихла. По крайней мере, дважды в 1426 и 1429 гг. состоялись диспуты о сущности Божественной Евхаристии между Яном Пржибрамом и Петром Пейном, первый из которых прошёл в Вифлеемской часовне²⁵.

Необходимо отметить, что казнённые Яном Жижкой магистры Брички из Жатца, Шимон из Рокицан и Вавржинец из Нимбурка встретили свою смерть рядом именно с радикалами-таборитами, с которыми они в своё время ушли из Пражского университета. Бывшие студенты, бакалавры и магистры находили своё место в разных течениях гуситства. К примеру, при попытке «консервативного» переворота в Праге 17 апреля 1427 г., направленного против земского правителя Сигизмунда Корибутовича, магистры Ян Пржибрам, Кржиштян из Прахатиц и Прокоп из Пльзеня оказались среди заговорщиков и поплатились непродолжительным изгнанием, в то время, как Ян Рокицана, Лаврентий из Бржезовой и Якоубек из Стржибра, представлявшие более неуступчивую в вопросе примирения с Римской Церковью группировку пражан-чашников, могли быть причислены к победителям²⁶. На Базельском соборе в 1433 г. Рокицана от имени пражан отстаивал тезис о причащении под обои-

²² Лаврентий из Бржезовой. Гуситская хроника / Изд. Й. Мацек. М., 1962. С. 200.

²³ Čornej P. Velké dějiny země koruny České. Sv. 1402–1437. Praha-Litomyšl, 2000. S. 314.

²⁴ Липатникова Г. И. Указ. соч. С. 214.

²⁵ Рандин А. В. Указ. соч. С. 67 и 72.

²⁶ Там же. С. 68.

ми видами. Бакалавр Микулаш Бискупец из Пельгржимова был избран епископом Табора и представлял это движение в Базеле в прениях о наказании смертных грехов. Бакалавр Олдржих из Знойма изложил там же гуситское понимание свободы проповеди Слова Божьего, а магистр Петр Пейн, английский последователь Уиклифа, нашедший убежище в Чехии, прибился к «сиротам», отрядам умершего в 1424 г. Яна Жижки, сохранившим свое особое положение в гуситском лагере. Он защищал перед Базельским собором тезис о запрете священнослужителям осуществлять светскую власть. Но, превратившись в теологических экспертов, дипломатических агентов и даже первых лиц духовной иерархии той или иной гуситской группировки, выходцы из университетской среды не могли рассчитывать на ведущие политические роли, занимаемые панами (Менгарт из Градца, Алеш Вржештовский, Ян Рогач из Дуба), влиятельными горожанами (Ян Вельвар) или вождями «войск, в поле трудящихся» (Ян Жижка, Прокоп Великий). Показательно, что несмотря на постоянное участие магистров в переговорах о компактах с Базельским собором и императором, окончательное оформление соглашений обошлось без подписей пражских университетариев.

Упадком университета пытался воспользоваться император Сигизмунд, долгие годы добивавшийся признания своей власти пражанами. Одним из его обещаний, явно рассчитанным на положительный отклик среди сохранившихся в Праге представителей университета, было вернуть Каролинуму утраченное имущество и способствовать возобновлению занятий и возвращению магистров-чехов и иноземцев, признающих причащение под обоими видами²⁷. Реакция на них неизвестна, но с их выполнением император явно не спешил, судя по претензиям чешских сословий 1437 г., упрекавших его в раздаче университетского и больничного имущества верным ему людям в 14-й статье из восемнадцати «Артикул против цезаря, которые он не сдержал»²⁸.

Парижский университет также понёс в годы кризиса ущерб, бывший, однако, несоизмеримо меньшим и выразившийся, главным образом, в уменьшении численности корпорации и её вытеснении на обочину политической жизни Франции. В процессии по случаю возвращения Парижа под власть Карла VII, состоявшейся 20 апреля

²⁷ В письме пражанам из Брно 6 июля 1435 г. и в королевском маестате 20 июля 1436 года. *Archiv Cesky*. Т. III. S. 433, 447.

²⁸ *Archiv Cesky*. Т. III. S. 457.

1436 г. в Сент-Катрин-дю-Валь-дез-Эколье, приняло участие 4 тысячи университетариев. Однако, если во время похорон Карла VI в 1422 г. представители Сорбонны занимали второе место в погребальной процессии вслед за нищенствующими братьями²⁹, то в 1461 г. на похоронах Карла VII они пропустили вперед себя делегации парижских приходов, в то время как королевские останки были окружены чиновниками Парижского парламента³⁰. Соперники Парижского университета были значительно менее решительными, чем соперники Пражского. Герцог Орлеанский мог советовать им заниматься учёбой и наукой, намекая на то, что в вопросах веры доктора богословия не имеют обыкновения прислушиваться к совету ассамблеи рыцарей³¹. Избранный без согласия английской администрации епископом Парижа магистр Жан Курткюисс мог некоторое время скрываться в Сен-Жермен-де-Пре, опасаясь за безопасность³². Однако, за исключением нескольких сопровождавшихся репрессиями эпизодов обострения борьбы между бургундцами и арманьяками, особенно, в 1413 и 1418 гг., Париж оставался более или менее спокойным городом, в котором магистры и студенты не только продолжали занятия, присуждали степени и попутно организовали в 1418–1436 гг. 50 процессий «ради мира и порядка»³³. Их собственные политические претензии и представления о значительности их роли в событиях вполне демонстрирует «парижский горожанин», представлявший «назначение» герцога Джона Бедфорда правителем Нормандии, а герцога Филиппа Доброго — регентом Франции, последовавшее в октябре 1429 г., после блистательного появления на политической сцене Жанны д'Арк, драматических поражений английских войск под Орлеаном и Патэ, триумфального похода армии дофина Карла Валуа на Реймс и его коронации 17 июля, результатом «просьбы Университета, парламента и горожан Парижа»³⁴.

²⁹ *Journal d'un bourgeois de Paris...* P. 193-194.

³⁰ *Vale M. G. A. Charles VII. Berkeley – Los Angeles, 1974. P. 212.*

³¹ *Krynem J. L'empire du roi...* P. 285.

³² *Journal d'un bourgeois de Paris...* P. 179.

³³ *Цатурова С. К. Офицеры власти. Парижский парламент в первой трети XV века. М., 2002. С. 270.*

³⁴ *Journal d'un bourgeois de Paris...* P. 269. «Примерно через восемь дней (7–9 октября 1429 г. — П. К.) прибыл кардинал Винчестерский (Генри Бьюфорт. — П. К.) с отличным войском и затем провёл несколько советов, после чего, по просьбе Университета, Парламента и горожан Парижа, было решено,

Несмотря на серьезные различия в условиях существования университетов в Париже и Праге, можно выделить некоторые общие тенденции в подходе к политическому кризису. С одной стороны, это проявлявшаяся и там, и там острая реакция на ущемление собственных прав, — в форме петиций, процессий или, в самом крайнем случае, университетских сецессий. «Громадной сецессией»³⁵ отреагировали немецкие магистры и студенты из Праги на опубликование Вацлавом IV Кутногорского декрета 18 января 1409 г., дающего преимущества «чешской нации». От 700 до 800 студентов и магистров перебрались в Дрезден, чем положили начало тамошнему университету. Подобным же образом, репрессии бургундской партии против сторонников дофина Карла Валуа в 1418 г. привели к появлению «арманьякского университета» в Пуатье, получившего официальное признание в 1431 г. С другой стороны, представители университетов стремились подвергнуть любую проблему, в том числе и политическую, всестороннему обсуждению и найти из неё выход, опираясь на логические доводы и богословские авторитеты, а не на династическую примогенитур или магические способности, сообщаемые монарху помазанием на царство. Кроме того, настроенность на примирение противоборствующих сторон, в которой некоторые исследователи гуситства видят проявление ненависти к народному революционному радикализму³⁶, возможно, является следствием принадлежности к университетской субкультуре, благодаря чему представители университетов столь широко привлекались в качестве переговорщиков разными сторонами конфликта. Одновременно, кризис — как во Франции, так и в Чехии — привёл к уменьшению роли университетских корпораций в политической жизни обеих стран. Она всё более сводилась к подтверждению некоего уровня знаний, в то время как на авансцену выходила образованная личность, непосредственно и независимо от университета связанная с правителем, придворным кругом или административными институтами выходящего на авансцену истории абсолютистского государства.

что английский герцог Бедфорд будет правителем Нормандии, и герцог Бургундский станет регентом Франции».

³⁵ *Smahel F.* Husitske Cechy... S. 258.

³⁶ *Kalivoda R.* Husitske mysleni (Studie a prameny k dejinam mysleni v ceskych zemich. Sv. 3) Praha, 1997. S. 69.

ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ

А. В. Юдин

О ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИОГРАФИИ ИСТОРИИ АНТИЧНОСТИ НА ИСТОРИЧЕСКИХ ФАКУЛЬТЕТАХ

Историография истории античности в условиях действия ГОС ВПО 2-го поколения¹ может преподаваться как раздел дисциплин «История исторической науки» или «Историография истории древнего мира и средних веков», или в качестве дисциплины по выбору, а также факультативной дисциплины. Как преподавать историографию античной истории в рамках спецкурсов и факультативов, решать кафедрам, набирающим студентов для специализации в области древней истории. Мы же рассмотрим проблемы преподавания историографии истории античности для всего потока студентов, обучающихся по выбранному ими направлению подготовки в условиях перехода высшего образования на двухуровневую систему.

Независимо от кафедральной специализации каждый студент исторического факультета изучает историографию истории античности в рамках общеобязательной историографической дисциплины. Это может быть в зависимости от специфики учебного плана «История исторической науки» (у бакалавров и магистров-историков, у магистров социально-экономического образования с магистерской программой «социально-антропологическое образование»), «Историография истории древнего мира и средних веков» (у бакалавров социально-экономического образования с профилем «история»).

Очень важно, что в стандартах бакалавриата и магистратуры, как по направлению «история», так и по направлению «социально-экономическое образование» (с профилем «история» у бакалавров и магистров или с профилем «социально-историческая антропология» у магистров), дидактические единицы историографических дисциплин первой и второй ступеней ВПО имеют существенные отличия. Если для бакалавров предусмотрено преподавание по большей части историографической фактологии и основ специальной терминологии, то

¹ Далее «образовательные стандарты».

для учащихся магистратуры предполагается делать основной упор на теоретических проблемах историографии. Кроме того, из образовательных стандартов следует, что содержание историографических дисциплин магистерских программ нацелено прежде всего на изучение актуальных вопросов *современного* развития исторической науки, в подтверждение чему приведём лишь несколько примеров:

Дидактические единицы стандартов бакалавриата	Основное образовательное содержание дидактических единиц	Дидактические единицы стандартов магистратуры ²	Основное образовательное содержание дидактических единиц
Процесс и основные этапы возникновения и развития исторических знаний.	История накопления историографической эмпирии, главные факты накопления знаний о прошлом (преимущественно фактологическое содержание).	Историография как история исторических знаний и исторической науки.	Эволюция содержания объекта и предмета исторической науки, развитие междисциплинарных исследований прошлого (сочетание фактологического и теоретического содержания).
Функции исторической науки как составной части общественно-научной мысли и духовной культуры общества.	Задачи исторической науки и их трансформация со сменой исторических эпох, взаимосвязь истории с др. науками (сочетание фактологического и теоретического содержания).	Теоретико-методологические проблемы историографии. Историческая концепция.	Непосредственно теоретическое содержание историографии как науки, теория развития историографии.
Предмет историографии как одной из исторических дисциплин.	Определение объекта и предмета историографии как особой исторической дисциплины в контексте общей структуры исторических научных дисциплин (теоретическое содержание).	Инфраструктура исторической науки.	Взаимосвязь всего комплекса элементов научного знания о прошлом, изучение становления исторической науки как <i>системы</i> представлений о прошлом (преимущественно теоретическое содержание).
Становление и эволюция направлений и	Рассмотрение основных событий из истории исторической нау-	Внутренние и общеисторические, социо-	Определение факторов развития исторического знания и

² Частично взаимодополняемы с дидактическими единицами учебной дисциплины «Теория и методология истории» магистерских программ «история» и «социально-экономическое образование» (профиль «социально-историческая антропология»).

школ в отечественной и зарубежной историографии, их связь с идейно-политическими течениями.	ки, результатов деятельности учёных, накопления историографической эмпирии (преимущественно фактологическое содержание).	культурные, идеологические факторы развития исторической науки.	рассмотрение их соотношения на разных стадиях истории исторической науки (сочетание теоретического и фактологического содержания).
Общие проблемы развития цивилизаций и обществ в исторической мысли.	История изучения основных вопросов последовательно сменяющимися друг друга поколениями учёных, эволюция соотношения исследуемых историками проблем (преимущественно фактологическое содержание).	Периодизация.	Определение стадий развития исторического знания и критериев периодизации (преимущественно теоретическое содержание).
Наиболее крупные конкретные исторические и социологические проблемы в историографии различных направлений.	Непосредственно фактология развития исторического знания.	Основные направления и достижения мировой и отечественной историографии. Историческая наука сегодня.	Анализ состояния и перспектив развития современной исторической науки (преимущественно теоретическое содержание).

Более того, в готовящихся к введению в действие стандартов 3-го поколения (Федеральных Государственных стандартов высшего профессионального образования) магистратура будет рассматриваться не как продолжение бакалавриата, а как практически самостоятельная образовательная программа. Одним из последствий этого будет увеличение различий в дидактических единицах сходных дисциплин учебных планов бакалавриата и магистратуры.

Таким образом, ввиду преобладания фактологии в стандартах подготовки бакалавров целесообразно преподавать историографию по принципу последовательно сменяющихся друг друга разделов³

³ Преподавание историографии всемирной истории в соответствии с последовательно сменяющимися друг друга разделами «Историография истории Древнего Востока», «Историография истории античности», «Историография истории средних веков», «Историография новой истории» и «Историография новейшей истории» является традиционным в практике подготовки специалистов и вполне адаптируется к уже существующей и неизменно расширяющейся практике подготовки бакалавров истории и социально-экономического образования (профиль «история»). Выделение в рамках общего бюджета времени всей историографической дисциплины, в рамках которой осуществляется препода-

только при обучении бакалавров. При преподавании обязательных для всех учащихся историографических дисциплин в магистратуре названный принцип вряд ли следует применять, что объясняется и преобладанием дидактических единиц теоретического характера в магистерских стандартах, и сравнительно небольшим бюджетом времени, отводимого на такие дисциплины (в среднем не более 120 часов аудиторной и самостоятельной работы студента).

Бакалавриат

На сегодняшний день в учебных планах направлений подготовки бакалавров «социально-экономическое образование (профиль «история»)»⁴ и «история»⁵ количество часов, отводимое на изучение историографии всемирной истории, меньше, чем в учебных планах специальностей 032600 — «История» (квалификация «учитель истории») и 020700 — «История» (квалификация «историк, преподаватель истории»). Такое сокращение вполне объяснимо, поскольку период обучения бакалавров меньше как минимум на 2 семестра периода обучения специалистов. В условиях полного перехода с 2009/2010 уч. года к двухуровневой системе высшего образования заведующие кафедрами, которые отвечают за преподавание историографии всемирной истории, вынуждены уже сейчас предусмотреть все возможности обеспечить качественное преподавание каждого раздела историографии в новых реалиях высшей школы. Также необходимо учитывать, что восполнение сокращающегося бюджета времени историографических учебных дисциплин вряд ли возможно за счёт бюджета времени, отводимого на изучение историографии в магистратуре, поскольку многие студенты по разным причинам не будут продолжать обучение в магистратуре и, как уже ясно, дидактические единицы магистерских стандартов далеко не во всём ориентированы на продолжение чтения курсов, которые студенты магистратуры изучили ранее, будучи бакалаврами. Рассчитывать на резерв времени за счёт факультативных дисциплин также вряд ли стоит, поскольку они чаще всего не являются «автоматическим» дополнением к дисциплинам инвариантного компонента стандарта.

вание историографии истории античности, того или иного количества часов на «античный» раздел определяется учёным советом факультета.

⁴ Разработан УМО на базе СПбГПУ им. А. И. Герцена.

⁵ Разработан УМО на базе МГУ им. М. В. Ломоносова.

В учебном плане бакалавриата «Социально-экономическое образование (профиль «история»)» бюджет времени на изучение историографии истории древнего мира и средних веков, составляет 40 часов лекций и 32 часа самостоятельной работы студента⁶. Учебный план бакалавриата «История» предусматривает почти такой же бюджет времени. Применяя принцип пропорционального распределения времени на изучение каждого из всех входящих в учебную дисциплину её разделов, можно констатировать, что на историографию истории античности приходится в среднем 36 часов, из которых 20 отводится на лекции и 16 на самостоятельную работу студента.

Итак, у доцента или профессора, читающего раздел «Историография истории античности», обычно есть возможность прочитать студентам 10 лекций. У каждого специалиста присутствует стремление «дать студентам как можно больше знаний», что нередко оборачивается перегрузкой лекций фактурой. Другая крайность заключается в тяготении к теоретизации, к которой большинство студентов бакалавриата не готово. Кроме того, сегодня наблюдается в течение одного (притом последнего перед итоговой государственной аттестацией) семестра чтение параллельных историографических дисциплин, освещающих историю исторической науки по разным её разделам⁷. Всё это обязывает преподавателя тщательно отбирать материал для лекций, чтобы не перегрузить студентов ненужной для их дальнейшей профессиональной деятельности информацией и согласовывать его с содержанием лекций коллег, задействованных в преподавании других историографических учебных дисциплин.

Не претендуя на выдвижение какого-либо «канонического» образца чтения историографии античной истории, мы предлагаем ниже следующий апробированный вариант структуры данного курса⁸. Теоретический материал распределён неравномерно: в первой

⁶ Дисциплина «Историография истории древнего мира и средних веков» этого учебного плана может состоять только из двух разделов: «Историография истории» античности и «Историография истории Средних веков (Европа)», поскольку историография истории Востока выделена в качестве самостоятельной учебной дисциплины с общим бюджетом времени в 50 часов.

⁷ Истории Востока (всех эпох), истории античности и средних веков, новой и новейшей истории стран Европы и Америки.

⁸ С учётом самостоятельной работы студентов, ориентирующей их на подготовку к адекватному восприятию лекций.

(вводной) лекции формируется основной терминологический аппарат курса, в то время как в последующих лекциях излагается в основном историографическая фактология. Также оговоримся, что в данной статье мы предлагаем «сжатое до минимума» содержание наиболее важных и наиболее неоднозначных и спорных терминов.

Лекция 1. Введение в историографию истории античности

Вводная лекция, в большой мере теоретическая и насыщена терминологией, необходимой для дальнейшего чтения лекций курса.

Основные понятия

Историография истории античности.	Длительный и противоречивый процесс: а) становления и эволюции философско-методологических основ понимания истории древнесредиземноморских цивилизаций и их места и роли во всемирной истории, б) накопления источников по истории цивилизаций древнего Средиземноморья и их введения в научный оборот, в) создания и появления самих научных трудов по истории стран античного мира.
Объект историографии истории античности.	Историческая мысль об античности ⁹ , являющаяся научной или имеющая элементы научного мировоззрения.
Предмет историографии истории античности.	Комплекс взаимосвязанных событий, явлений, фактов, процессов, тенденций изучения учёными разных стран и в разные эпохи развития всех сфер жизнедеятельности античного общества — экономической, политической, социальной, культурной.
Методологическое направление (течение)	Философия истории, система общемировоззренческих подходов и оценок прошлого, а также понимание природы исторического источника.
Научное (исследовательское) направление	Выделяемая в рамках методологического направления группа учёных разных поколений (вполне может быть, что и разных стран), исследования которых имеют общеметодологическое единство при возможности расхождения в частностях (отдельных аспектах), сходство проблематики и единое видение определённых факторов исторического развития в качестве главных.
Научная школа ¹⁰ .	Выделяемая в рамках научного (исследовательского) направления группа исследователей, состоящая как минимум

⁹ Историография античной истории: Учеб. пособие / Под ред. В. И. Кузичина. М., 1980. С. 4-5.

¹⁰ Предлагая данное определение термина «научная школа», мы исходим из разделяемых многими специалистами подходов ряда современных российских историков (Мягков Г. П. Научное сообщество в исторической науке: опыт «русской исторической школы». Казань, 2000), а также философов, занимающихся теорией науки (Ярошевский М. Г. Логика развития науки и научная школа // Школы в науке. М., 1977. С. 28 и далее).

	из двух поколений учёных (учителя-основателя школы и его учеников), деятельность которых характеризуют общность философско-методологических позиций, методики работы с историческими источниками, а также объекта и проблематики исследований.
--	--

Особое место необходимо уделить проблемам периодизации истории науки об античности, поскольку именно по хронологическому принципу отбирается содержание для каждой следующей лекции.¹¹ Исходя из того, что основным *критерием периодизации* историографии истории античности является смена мировоззренческих парадигм и научных школ, мы предлагаем классифицировать этапы на «историографические эпохи», периоды и «интервалы».

Период (как этап развития антиковедения).	Определённый этап развития научных знаний об античности, имеющий следующие устойчивые характеристики, которые можно понимать как критерии выделения периода : 1) (главный критерий) доминирование на протяжении определённой эпохи тех или иных философских учений, определявших парадигмы ¹² мышления больших групп интеллектуалов, в том числе занимавшихся изучением древней истории; 2) господство в науке (той или иной страны, региона, нескольких регионов) нескольких научных направлений, являвшихся ведущими в антиковедении (на национальном, региональном или межрегиональном уровне); 3) результативная деятельность определённого числа научных школ в науке (той или иной страны, региона, нескольких регионов), работающих в рамках существующих мировоззренческих парадигм.
Интервал (как этап развития антиковедения).	Определённый этап развития научных знаний об античности, имеющий следующие характеристики: 1) изменение мировоззрений учёных: отмирание старых и зарождение новых (нескольких или даже многих) парадигм научного поиска и интерпретации источниковых данных; при этом отмечается сосуществование старых, занимавших когда-то господствующее или, по крайней мере, твёрдое положение в исторической науке методологий, так и зарождающихся новых исследовательских парадигм; 2) смена в антиковедении (той или иной страны, региона, нескольких регионов) научных направлений, что обусловлено как накопившимися новыми источниковыми

¹¹ Это главный принцип построения курса, поскольку он легче проблемно-тематического принципа воспринимается студентами, а последний реализуется при освещении материала внутри каждой конкретной лекции.

¹² Под термином «парадигма» понимается модель постановки и решения исследовательской проблемы, признанная научным сообществом в данной области знания на протяжении определённого времени. (Подробно см. Кун Т. Структура научных революций. М., 1962).

	данными, которые трудно и порой невозможно интерпретировать в русле прежних методологических подходов, так и зарождением новых философских направлений; 3) утрата прежними научными школами продуктивности деятельности и их неизбежное угасание, на смену которым вместе с новыми философскими подходами и реализующими их в научных исследованиях направлениями приходят новые научные школы.
Историографическая эпоха (как наиболее протяжённый этап развития антиковедения).	Длительный этап развития научных знаний о древности, отличающийся спецификой мировоззренческих подходов большинства исследователей древности к оценке и интерпретации античности и их (мировоззренческих подходов) соотношению между собой ¹³ .

Основные факты

В первой лекции к таковым следует отнести не сами историографические факты, о которых речь пойдёт на следующих лекциях, а прежде всего **факты-процессы в истории науки**, в нашем случае – *сквозные (магистральные) проблемы* лекционного курса:

1. Эволюция соотношения различных групп факторов развития антиковедения во *всех* странах, где оно существовало и существует, в течение последовательно сменявших друг друга периодов историографии истории Древней Греции и Древнего Рима.
2. Эволюция взаимодействия и взаимовлияния источниковедения памятников античности и антиковедения как отдельной области исторического знания.

¹³ В этом ключе можно четко выделить три «историографические эпохи»: I. Доклассическая — с середины XV в. до конца XVIII в. Это время существования элементов научного мировоззрения и элементов научных подходов к изучению античной истории. Антиковедение ещё не выделилось в самостоятельную научную дисциплину с собственными предметом и методами исследований; древность изучается преимущественно с помощью методов философских и филологических наук. II. Классическая — с 1810-х по 1910-е гг. Антиковедение является самостоятельной научной дисциплиной с собственным предметом и инструментарием научного познания. Образуются и развиваются научные направления и школы при господстве гегельянства в широком смысле этого слова (включая все его методологические ответвления и варианты). III. Постклассическая (современная в широком смысле слова) — с 1930-х гг. по настоящее время. Инструментарий исследований древности заметно усложнился, причём не только в результате закономерностей внутреннего развития самой исторической науки, но и за счёт заимствования ряда методов исследования из других наук. Занятия древней историей всё более и более приобретают междисциплинарный характер. Господствуют сразу несколько философско-методологических направлений в антиковедении. На протяжении всей эпохи наблюдается неуклонное, хотя и не без противоречий, расширение сферы влияния и поступательное развитие «Новой исторической науки», фундамент которой заложили М. Блок и Л. Февр.

3. Зарождение, развитие и последовательная смена методологических направлений, научных (исследовательских) направлений и научных школ в антиковедении.

Лекция 2

Историография истории античности в эпоху Гуманизма и в век эрудитов

Основные понятия: 1) Гуманизм; 2) Циклическое осмысление истории; 3) Рационализм; 4) Линейное осмысление истории.

Основные факты

1446–1459	Появление трудов Флавио Бондо.	Первые исследования об античности, содержащие элементы научных знаний; начало I (гуманистического) периода истории антиковедения.
1513–1517	Трактаты Никколо Макиавелли.	Возрождение циклического представления о ходе истории.
1514	<i>Создание кафедры греческого и латинского языков в Парижском университете.</i>	<i>Прецедент появления в структуре университета подразделения, специализирующегося на древности.</i>
ок. 1515	Трактат Гильома Бюде «Об ассе».	Начало эмпирической античной нумизматики.
ок. 1515–1520	Грамматика греческого языка Иоганна Рейхлина и письма Эразма Роттердамского.	Зарождение элементов исторической грамматики классических языков, начала будущей классической филологии.
1566	«Метод лёгкого познания истории» Жана Бодена	Появление идеи прогресса в истории, разделение всемирно-исторического процесса на стадии дикости, варварства и цивилизации
ок. 1600	Завершено написание «Римских анналов» Пигия.	Апогей антикварно-хронологического подхода к написанию трудов по древней истории; конец I (гуманистического) периода антиковедения.
1600–1635 гг.: I интервал – кризис упадка. Издание компендиальных сочинений разных авторов о древней истории.		
ок. 1635	Сочинения по теории и истории права Гуго Гроция.	Зарождение элементов теории государства и права древности; начало II (рационалистического/эрудитского) периода истории антиковедения.
1635	<i>Организация Французской Академии наук.</i>	<i>Начало изучения классических языков, античной истории и римского права на академическом уровне.</i>
1681	«Рассуждение о всемирной истории» Жана Боссюэ.	Утверждение линейного подхода к осмыслению истории.
1685	«Наблюдение истории» Якоба Перизония и «Античная история» Христофора Целариуса.	Появление исторических сочинений, сочетающих хронологический и тематический принципы описания, антикварную манеру изложения и элементы критики; зарождение основ текстоло-

		гического и сопоставительного анализа трудов древних авторов.
1701	<i>Создание «Академии надписей и изящных искусств» в Париже.</i>	<i>Появление организационного центра изучения античности и исторических источников.</i>
ок. 1710	Завершение написания и издание первых томов «Истории императоров» Тиллемона.	Апогей жанра исторический произведений, сочетавших антикварно-хронологическое изложение с элементами критики источников; конец II (рационалистического/эрудитского) периода антиковедения.
1710–1734 гг.: II интервал – кризис упадка. Издание компендиальных сочинений разных авторов.		
1711	Начало стихийных раскопок в Неаполитанском королевстве.	Накопление памятников материальной культуры античности.
1733	Появление «Общества дилетантов» в Англии.	Начало массовых скупок древностей в Греции как один из факторов появления в Европе моды на всё античное (фактор завершения кризиса).

Лекция 3. Историография истории античности в эпоху Просвещения

Основные понятия: 1) Просвещение / Просветительство; 2) Классическая филология (в т. ч. в смысле научного знания, предшествовавшего появлению собственно исторической науки об античности).

Основные факты

1734	«Рассуждения о причинах величия и упадка римлян» Ш. Монтескье.	Одна из первых попыток выявления закономерностей развития античного мира; широкое применение метода сравнения Рима с др. государствами; постановка проблемы определения национального характера римлян и их государства; начало III (просветительского) периода антиковедения.
1738	«Диссертация...» Л. де Бофора.	Зарождение научного источниковедения античной истории.
1748	<i>Начало систематических раскопок Помпей.</i>	<i>Начало систематических раскопок повсеместно в Италии.</i>
1750	«Рассуждения о всеобщей истории» Жака Тюрго.	Появление внимания к истории хозяйства греков и римлян.
1750	«История римской юриспруденции» А. Террасона.	Утверждение сравнительно-исторического подхода к изучению римского права; первые попытки реконструкции утраченных памятников права.
1751	<i>Начало регулярных раскопок Афин британской экспедицией Стюарта и Реввета.</i>	<i>Появление регулярно выходящих публикаций памятников материальной культуры античности.</i>
1758	«Происхождение законов, искусств и наук и их прогресс у древних народов» Антуана Ива Гогге.	Формулирование теоретико-философского взгляда на роль античности в развитии европейской культуры.

1764	«История искусства древности» Иоганна Иоахима Винкельмана.	Создание первого тщательного обзора-исследования памятников материальной культуры древних народов.
1788	«История упадка и разрушения Римской империи» Э. Гиббона.	Развитие проблемы эволюции национального характера и государственно-правовых институтов римлян.
1794	«История Греции» Вильяма Митфорда.	Завершение антикварно-компендиальной традиции изложения древней истории; завершение III (просветительского) периода антиковедения.
1795–1810 гг. III интервал – креативный кризис. Поиски предмета и методов научного изучения античности.		
1795	«Предисловие к Гомеру» Ф. А. Вольфа.	Научная постановка гомеровского вопроса.
1807	«Очерки науки о древности» Ф. А. Вольфа.	Начало выделения антиковедения в самостоятельную область знания: определение предмета, целей и задач исследования, классификация источников и формулировка методов историко-филологического изучения античности как точного научного знания; появление первого периодического антиковедческого издания «Музей науки о древности».
1795–1810	Классические труды по политэкономии А. Смита, Риккардо и Сисмонди.	Первые научные сравнения форм хозяйства древнего мира с экономикой обществ последующих эпох.

Лекция 3. Ранний классический период истории антиковедения (1810-е – 1840-е гг.).

Основные понятия

1) «Классическое» антиковедение¹⁴; 2) Классический историзм¹⁵.

¹⁴ Антиковедение XIX – начала XX в., сформировавшееся как самостоятельное ответвление исторической науки и ставшее основой для дальнейшего изучения Древнего Средиземноморья.

¹⁵ Об общих характеристиках «классического историзма» см.: К новому пониманию человека в истории: Очерки развития современной западной исторической мысли / Под. ред. Б. Г. Могильницкого. Томск, 1994. С. 7–11; *Смирнова Н. М.* Историзм // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 175–176. основополагающий принцип исторического исследования, важнейшей чертой которого применительно к антиковедению является греко- и романоцентризм. Греки и римляне осмыслились как народы, находившиеся на более высоком уровне развития, чем народы Востока; имела место известная идеализация достижений греков и римлян в культуре, искусстве, литературе и праве. При этом история других древних народов воспринималась или как «историческая прелюдия» к греческой и римской истории, или как фон, на котором развивалась греко-римская цивилизация, поглощая чуждые ей общества.

Основные факты

1811	«Римская история» Б. Г. Нибура.	Разработка историко-критического и сравнительно-исторического методов; формирование критического историзма как первой методологии в антиковедении; окончательное выделение антиковедения в самостоятельную научную дисциплину; выдвижение первых теорий относительно отдельных аспектов римской истории; начало IV (раннего классического) периода антиковедения.
1815	Начало работы над созданием «Корпуса греческих надписей» под руководством А. Бёка.	Начало введения в научный оборот в систематизированной форме с научными комментариями эпиграфических материалов.
1817	«Государственное хозяйство афинян» Бёка.	Первое обстоятельное и обзорное исследование греческой экономики.
1825	«Введение в научную мифологию» Мюллера.	Появление первого труда по религии и мифологии эллинов.
1837	«Философия истории» Г. Гегеля.	Создание предпосылок для появления разных трактовок различных аспектов гегелевской философии.
1837	<i>Создание Греческого археологического общества в Афинах.</i>	<i>Расширение масштабов раскопок в Греции.</i>
1838	Книги А. Бёка о мерах и весах эллинов.	Появление первых научных антиковедческих монографий, начало антиковедческих вспомогательных исторических дисциплин.
1840	«Политическая экономия римлян» Дюро де ла Малля.	Первое обстоятельное и обзорное исследование римской экономики.
1841	«История греческой литературы» Мюллера.	Создание первого систематического исследования по античной филологии.
1843	«История эллинизма» И. Г. Дройзена.	Введение в научный оборот термина «эллинизм», пересмотр устоявшейся периодизации античной истории, первое специальное исследование об Александре Македонском и его преемниках; первое исследование по древней истории, написанное на основе философии истории Гегеля, и выход за пределы критического историзма Нибура-Ранке; конец IV (раннего классического) периода антиковедения.
1844–1855 гг.: IV интервал – креативный кризис: поиски новой методологии истории (в основном на базе философии Гегеля), переосмысление историко-критического метода Нибура-Ранке на фоне накопления новых источников.		

**Лекция 4. Классический период истории антиковедения
(1855 – середина 1880-х гг.).**

Основные понятия: 1) Историко-правовое направление¹⁶; 2) Культурно-историческое направление¹⁷; 3) историко-экономическое направление¹⁸.

Основные факты

1856	Первые 3 тома «Римской истории» Т. Моммзена.	Утверждение методологии идеалистического историзма в антиковедении; начало формирования историко-правового направления в науке о древности; начало V (классического) периода антиковедения.
1859	Основание Г. Зибелем «Исторического журнала».	Начало регулярных публикаций статей лучших исследователей античности в печатном органе, объединяющем специалистов по всем периодам истории из разных стран.
1861	«Материнское право» Я. Бахофена.	Начало сравнительного изучения правовых норм различных народов разных стадий истории древнего мира.
1864	«Античная гражданская община» Фюстель-де-Куланжа.	Формулирование тезиса об отсутствии подлинных гражданских свобод в античности; обоснование теории непрерывного историко-

¹⁶ Антиковедческое направление, которое объединяло исследователей древней государственности, зарождения и эволюции древнего публичного и частного права в контексте общен исторического развития. Исследователи этого направления видели основной причиной исторического развития развитие права и государственных учреждений, а всякое явление рассматривалось ими с точки зрения эволюции права и государственных форм.

¹⁷ Антиковедческое направление, которое объединяло учёных, интересовавшихся преимущественно вопросами истории античного искусства, литературы и языка, быта и нравов, понимавших под культурой совокупность материальной и духовной культуры общества, религиозных верований, этических идеалов, народных обычаев и считавших культуру и духовный мир главным фактором исторического движения. Близким к нему в русском антиковедении было историко-филологическое направление, которое выделяется из-за специфики исследовательского интереса его представителей. К этому направлению принято относить учёных Санкт-Петербурга, которые не просто совмещали в своём лице историков и филологов, но также являлись профессорами столичного Историко-филологического института, будучи в то же время профессорами университета (Фролов Э. Д. Русская наука об античности. СПб., 1999. С. 178, 181). Однако в логике предлагаемого курса выделять его как отдельное направление трудно, поскольку его представители, как и представители культурно-исторического направления, считали главными факторами исторического движения смену типов культуры и присущих им религий и философских идей.

¹⁸ Антиковедческое направление, которое объединяло учёных, интересовавшихся преимущественно изучением развития сельского хозяйства, ремесла, торговли и социальных отношений, которые считали главным фактором исторического развития изменения в экономике и в отношениях собственности.

		культурного развития европейских народов на основе греко-римской культуры.
1865	«Цицерон и его друзья» Г. Буассье.	Начало изучения древних элит.
1868	«Жизнь Иисуса» Э. Ренана.	Становление научного исследования древнего христианства.
1884	«Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса.	Постановка проблемы политогенеза в Греции и Риме в сравнении со складыванием государства у др. народов; утверждение марксистской философии истории применительно к истории древности.
1886–1887	5-й том «Римской истории» и «Римское государственное право» Т. Моммзена.	Изучение проблемы взаимоотношений Рима и провинций с позиций историко-правового направления; первое систематическое исследование римских государственно-правовых институтов в их эволюции; конец V (классического) периода антиковедения.
1888–1900 гг.: V интервал – креативный кризис: поиски новой методологии истории через отрицание исторического идеализма и позитивизма; новые подходы к изучению источников; становление новых научных направлений.		

Лекция 5. Поздний классический период истории антиковедения (1900 – конец 1920-х гг.)

Основные факты

1901	«История античного коммунизма и социализма» Р. Пельмана.	Выдвижение демографического фактора в качестве определяющего развитие древних обществ; завершение становления социально-экономического направления в рамках позитивизма; начало VI (позднего классического) периода антиковедения.
1902	«История Древности» Э. Мейера.	Появление нового методологического направления – «философии истории» Э. Мейера.
1902	«История греческой культуры» Я. Буркхардта.	Систематизация изучения истории эллинской культуры в парадигме идеалистического историзма.
1909	«Аграрная история Древнего мира» М. Вебера.	Появление нового методологического направления – «синтетическая социология истории» М. Вебера.
1923	«Государство и общество греков» У. Вилламовиц-Медлендорфа.	Апогей культурно-исторического направления в рамках позитивизма.
1926	2-е изд. «Греческой истории» и «Римской истории до начала Пунических войн» К. Ю. Белоха.	Апогей гиперкритического подхода к античной исторической традиции.
1928	«Общество и хозяйство в Римской империи» М. И. Ростовцева.	Апогей социально-экономического направления в рамках позитивизма; конец VI (позднего классического) периода антиковедения.
1928 – 1934 гг.: VI интервал – противоречивый кризис: становление новых методологий, упадок позитивизма, окончательное утверждение релятивистских методологий в странах "западной демократии" и политизированных методологий в авторитарных государствах.		

Лекция 6. Антиковедение в 1930-х – середине 1950-х гг.

Основные понятия

1) Современный (плюралистический) историзм¹⁹; 2) «новая историческая наука»; 3) умеренный релятивизм; 4) марксизм.

Основные факты

1928 – 1934 гг.: VI интервал – противоречивый кризис: становление новых методологий, улагод позитивизма, окончательное утверждение релятивистских методологий в странах "западной демократии" и политизированных методологий в авторитарных государствах.		
1928	«История Рима» Т. Франка.	Зарождение умеренного релятивизма в антиковедении.
1929	<i>Основание М. Блоком и Л. Февром «Анналов социальной и экономической истории».</i>	<i>Начало складывания «новой исторической науки» как отдельного методологического направления.</i>
1932	«Проблемы античной истории» Г. де Санктиса.	Становление неогегельянского методологического направления в антиковедении.
1933	<i>Завершение дискуссии о АСП в СССР, создание Комитетов действия по универсализации Рима в Италии, приход нацистов к власти в Германии.</i>	<i>Утверждение политизированных методологических концепций и идеологизированных методологических и научно-исследовательских направлений в СССР, Италии и Германии; появление идеологизированной исторической науки.</i>
1935 г.: Начало Современной эпохи антиковедения.		
1935	«Эпохи римской истории» Ф. Альтхайма.	Утверждение неогегельянства в антиковедении; начало VII (нового) периода антиковедения.
1935	«История античных рабовладельческих обществ» А. И. Тюменева.	Утверждение концепции единой рабовладельческой формации со специфическими законами развития.
1938	«Государство Селевкидов» И. Бикермана.	Начало изучения государственно-правовых институтов эллинизма.
1949	«История Рима» А. Пиганьоля .	Утверждение «Школы Анналов» в антиковедении.
1955–1956	«Дороги истории» А. Феррабино; «История римлян» Г. де Санктиса.	Апогей неогегельянства в антиковедении; конец VII (начального современного) периода антиковедения.

¹⁹ К новому пониманию человека в истории... С. 25-27. В антиковедении плюралистический историзм выражается, прежде всего, в значительной диверсификации предмета исследований, в применении наряду с исследовательскими методами классического антиковедения методов других наук, что позволяет проводить комплексные и многоаспектные реконструкции античного прошлого.

Лекция 7. Антиковедение в 1950–1980-х гг.

Основные факты

1956 – 1964 гг.: VII интервал – креативный кризис: серии дискуссий в рамках национальных историографий по ключевым вопросам древней истории, разветвление "Школы Анналов", ослабление догматических подходов к истории; формирование «малых национальных» историографий истории античности.		
1956	<i>Завершение дискуссий о рабовладении, о падении рабовладельческого строя и об эллинизме, выход в свет двух первых томов «Всеобщей истории» в СССР.</i>	<i>Становление «умеренного» марксизма и распространение его идей в мировом антиковедении.</i>
1964	«История римлян» Г. де Санктиса.	Обобщение результатов неогегельянства в антиковедении.
1965 – 1990 гг.: VIII период истории антиковедения (современный период): Повсеместный рост числа научных направлений и школ, разветвление методологических направлений, реализация проектов на основе интеграции разных наук, интернационализация исследований, взаимовлияние разных методологий, интеграция национальных и региональных историографий.		
1965	«Наследие Ганнибала» А. Тойнби.	Утверждение понимания античной истории в общецивилизационном контексте современной исторической науки; начало VIII (современного) периода антиковедения.
1969	<i>Основание Безансонского Центра исследований по древней истории.</i>	<i>Организационное оформление антиковедческих исследований в русле «школы Анналов».</i>
1969	«Эллинистический мир» П. Левека.	Осмысление эллинизма с позиций новой исторической науки.
1973 – 1974	«Античная экономика» М. Финли; «Римская экономика» А. Джоунса	Расцвет умеренного релятивизма в антиковедении.
1990	«Античное классическое рабство как экономическая система» В. И. Кузищина.	Апогей-итог «умеренного» марксизма в антиковедении.

Магистратура

Ввиду жёсткого ограничения бюджета времени на изучение раздела «Историография античной истории» в качестве раздела соответствующей историографической дисциплины магистерского учебного плана преподаватель имеет в целом не более 6 лекций. В связи с этим целесообразно построить данный курс для магистров полностью в соответствии с вопросами теории и с проблемами и современным (за

последние 20 лет) развития антиковедения. Конкретное содержание лекций для магистрантов лучше всего наполнить сведениями о деятельности ведущих антиковедческих школ России и зарубежных стран в зависимости от специфики научных интересов магистрантов. Укажем основные проблемы и составляющие их подпроблемы, которые предлагается осветить при работе с магистрантами.

Лекция I. Главные вопросы теории антиковедения

Аспекты содержания термина «антиковедение».	а) Пространственные характеристики: местное, национальное и наднациональное антиковедение (или уровни антиковедения); б) временные характеристики: всё то, что определяет этапы развития антиковедения.
Антиковедение и др. отрасли исторической науки, изучающие древний мир.	а) Проблемы истории первобытного общества в антиковедении; б) антиковедение и наиболее близкие к нему отрасли востоковедения (египтология, семитология, хеттология, иранистика); в) исследования эллинизма на стыке антиковедения и востоковедения.
Факторы возникновения и развития антиковедческих школ.	а) Факторы, обусловленные внутренними закономерностями развития антиковедения; б) факторы, обусловленные развитием исторической науки в целом; в) факторы, определяемые воздействием на антиковедение других наук; г) факторы, определяемые воздействием политики, социально-экономической, духовно-нравственной и иными сферами жизнедеятельности общества.
Соотношение и взаимодействие научных школ:	а) национальных и наднациональных антиковедческих школ б) антиковедческих школ и школ в других отраслях исторической науки
Специфика научных школ (в исторической ретроспективе).	а) Школы классического антиковедения с довольно высокой ролью основателя школы, чёткие линии преемственности тематики исследований и методики работы с источниками; б) современные антиковедческие школы с меньшей ролью лидера, с несколькими равновеликими лидерами, наличие регламентированных программ исследований.
«Координаты» антиковедческих школ.	а) Школа как часть исследовательского направления; б) школа как часть методологического направления (течения).
«Частные» исследовательские подходы, выделяемые в соответствии с одним отдельно взятым аспектом изучения.	а) «Просопография» как исследование отдельных личностей древнего мира; б) «Гиперкритицизм» как подход к оценке степени достоверности исторических источников; в) «Идиографизм» как интерес к отдельным вопросам древней истории без формулирования положений и выводов теоретического и методологического характера.

Лекция II. Инфраструктура современного антиковедения

Изучение античности:	а) в средней школе; б) в высшей школе (на разных специальностях и направлениях подготовки); в) в научно-исследовательских учреждениях.
Организация антиковедческих исследований:	а) антиковедение в вузах; б) антиковедение в академических структурах; в) ассоциации исследователей древности (национальные и международные); г) источники финансирования исследований античности.
Междисциплинарные антиковедческие исследования:	а) изучение психологии и менталитета народов античного мира; б) изучение повседневной жизни народов античности; в) искусствоведческие исследования; г) историческая лингвистика; д) современные археологические исследования; е) изучение раннего христианства.
«Осязаемая продукция» антиковедения:	а) учебники и учебные пособия; б) статьи и монографии (в том числе и исследования по актуальным вопросам общественно-политического развития Греции и Рима и по истории повседневности); в) публикации источников (оригиналов и переводов).

Лекция III. Факторы развития антиковедения

«Постоянные» факторы развития антиковедения.	а) Влияние процессов общественно-экономического и государственно-политического развития в новое и новейшее время на развитие исторической науки в целом и на изучение античности. б) Влияние философии, экономики, филологии, социологии, юриспруденции, культурологии и др. наук на развитие исторической науки в целом и антиковедения в частности. в) Взаимосвязь появления и развития специальных ²⁰ исторических дисциплин на развитие антиковедения. г) Развитие других направлений науки о древнем мире, прежде всего востоковедения, и их взаимосвязь с развитием антиковедения. д) Накопление источников.
Соотношение факторов развития антиковедения.	Эволюция факторов развития антиковедения при последовательной смене этапов развития научных знаний о древности вплоть до современности; динамика факторов развития антиковедения на рубеже XX–XXI вв.
«Современные» (относительное недавние) факторы развития антиковедения.	а) Рост интереса к истории экологических изменений, в том числе происходивших в древнем мире. б) Повышенный интерес к «истокам» современных политических реалий в древности (в особенности к античной демократии и к римским муниципальным структурам).

²⁰ Традиционно называются вспомогательными историческими дисциплинами.

	<p>в) Информатизация работы с источниками, научной коммуникации и презентации результатов исследований (как в научных, так и в учебных целях).</p> <p>г) Развитие интернационализации и глобализации в проведении исследований истории античности; роль международных организаций в исследовании древности.</p> <p>д) Изменения в сфере высшего и послевузовского образования.</p>
--	--

Лекция IV. Антиковедение на рубеже XX–XXI веков

Изменение содержания объекта антиковедения как особой научной дисциплины.	Детализация (фрагментация) объекта антиковедения вместе с его неуклонным расширением и соответственно усиление дальнейшей специализации исследователей древности; необходимость избегания крайностей мелкотемья и идиографизма.
Современные методологические направления, научные школы в антиковедении.	Дифференциация методологических направлений и их ответвлений, выделение в качестве обособленных дисциплин экономической истории, социальной истории, истории техники и науки, истории общественной мысли, истории религий, истории международных отношений, историческая демография, история социальных микроструктур древности (семьи, селения, города).
Современное отечественное антиковедение.	<p>а) Кризис отечественного антиковедения в 1990-е гг.</p> <p>б) Отход от марксизма в отечественном антиковедении, переход к умеренному релятивизму, тяготение к методологии современного (4-го) поколения «школы “Анналов”».</p> <p>в) Некоторый идиографизм в антиковедении как производное явление кризиса отечественной исторической науки 1990-х годов.</p>

Далее в лекции IV и в оставшееся время лекционного курса целесообразно по усмотрению преподавателя в соответствии с темами магистерских диссертаций студентов осветить деятельность конкретных современных антиковедческих научных школ.

Так или иначе, исследователям древней истории, занимающимся одновременно преподаванием историографии истории античности, необходимо быть готовыми к тому, чтобы в условиях реформы высшей школы сохранить высокое теоретическое и фактологическое научно выверенное и обоснованное содержание, ориентированное на подготовку высококвалифицированных выпускников исторических факультетов.

М. М. ГОРЕЛОВ

ДВЕНАДЦАТЬ СТОЛЕТИЙ ИСТОРИИ АНГЛИИ

[Рецензия на учебное пособие С. П. Марковой «Англия эпохи Средневековья и раннего Нового времени». Москва, «Университет «Книжный дом», 2007, 340 с.]

Данное учебное пособие, несомненно, имеет важное значение уже потому, что в России имеется не много качественных учебников по истории Англии периода Средневековья. Со времени выхода в свет «Истории Англии в Средние века» В. В. Штокмар прошло уже несколько десятилетий, и, при всех достоинствах этой книги, многое в ней представляется устаревшим. Учебное пособие С. П. Марковой сочетает лучшие черты из наработок В. В. Штокмар с более современными научными подходами. В посвящении на первой же странице автор отдаёт дань памяти В. В. Штокмар как своему учителю и выдающемуся специалисту-англоведу. Это не случайно: в книге С. П. Марковой мы видим хорошо узнаваемое сочетание академического стиля с ориентацией на фундаментальные проблемы общественного развития, присущее лучшим трудам отечественных медиевистов как советской, так и дореволюционной генерации. Огромное внимание уделяется эволюции хозяйственных и юридических структур и институтов, тенденциям экономического развития страны в разные эпохи и их влиянию на развитие институтов политических — порой в виде их серьёзной ломки и всевозможных социальных катаклизмов.

Красной нитью проходят в книге мотивы аграрных исследований, опирающихся на достижения выдающихся русских и советских историков-медиевистов. Не меньше внимания уделено истории развития товарно-денежных отношений, росту городов и торговли, проблемам социальной эволюции Англии на протяжении рассматриваемой эпохи. При этом каждая глава снабжена выводами, чётко и ёмко суммирующими основные идеи главы, что, безусловно, облегчает студентам процесс усвоения и систематизации почерпнутой из книги информации. Неплох и прилагаемый карто-

графический материал, что, к сожалению, не является сильной стороной отечественных учебных пособий такого рода. Книга также снабжена программой учебного курса, тестами, перечнями тем рефератов и курсовых работ, что необходимо студентам и преподавателям в учебном процессе. Книга написана доступным языком, с удобной разбивкой на главы, отличается фундаментальностью подходов и вместе с тем не перегружена сложными для усвоения структурами. В целом, можно охарактеризовать данное пособие как современный и содержательный инструмент для ознакомления с историей средневековой Англии не только для учащихся вузов, но и для всех желающих.

Говоря о недостатках данного пособия, отметим обилие орфографических ошибок и опечаток, что, конечно, не украшает никакую книгу, но может быть отнесено на счёт плохой работы корректора. Но если обратиться к содержанию, то можно обнаружить ряд недочётов и в этой области. Главным из них мне видится не вполне удачная постановка хронологических рамок исследования, при которой к Средневековью фактически отнесён и тюдоровский период вплоть до начала XVII в. Надо заметить, что даже у британских историков хронологические рамки внутри самого Средневековья бывают весьма и весьма «блуждающими», однако в данном случае, на мой взгляд, относить к Средневековью ранее Новое время нецелесообразно. Об этом, кстати, сама С. П. Маркова пишет на с. 192, указывая, что тюдоровская эпоха совершенно не похожа на Средневековье в силу новых реалий, в корне изменивших общество — Реформации, развития капитализма, начала морской колониальной экспансии, связанной с Великими географическими открытиями, ренессансной культуры и т. д. Таким образом, автор не приводит сколько-нибудь значительной мотивации включения данного периода в своё учебное пособие, а фактически даже опровергает её. Возможно, подобная хронология наследует устаревшую точку зрения советской историографии, продлевавшей Средневековье вплоть до Английской буржуазной революции середины XVII в. Но эта точка зрения вряд ли жизнеспособна сегодня. Если же автор позиционирует свою книгу как историю Англии и в Средние века, и в раннее Новое время (как заявлено в заглавии), то тогда, по идее, нужно довести его всё-таки до XVIII в.

В самом начале книги (с. 13) изучаемая страна называется «Англией» в современном контексте; хотя в скобках приводится её полное официальное название, всё-таки не следует называть современную Великобританию «Англией», так как Англией она была именно в Средние века и немного позже, до унии с Шотландией. Это может несколько дезориентировать читателя, мало знакомого с историей страны.

Довольно скудно освещена древнейшая эпоха, которой уделено всего несколько страниц, в частности — кельтский и римский периоды, хотя информационного материала по ним сегодня в мире имеется более чем достаточно. История этих периодов излагается весьма хаотично. Ни слова не говорится о вероятной принадлежности пиктов (доиндоевропейского населения Британии) к иберийской общности, хотя даже у В. В. Штокмар это отмечалось; между тем, необходимо хотя бы как-то обозначить вероятные этнические корни пиктов, коль скоро о них упоминается как о соседях скоттов (с. 17). Также не говорится о том, что скотты принадлежали к языковой подгруппе гэлов, хотя далее эти названия периодически употребляются; может создаться впечатление, что это два разных народа, не имеющих друг к другу никакого отношения.

На с. 16 упоминаются оборонительные рвы глубиной до 100 м (!) Не претендуя на конечную истину в области археологии, всё же крайне трудно представить себе столь грандиозные по масштабам сооружения, возводимые примитивными, по сути — полупервобытными племенами, явно не обладавшими развитой техникой.

На протяжении повествования нередко встречается устаревшее написание имён собственных. Если написание «Канут (Великий)» ещё приемлемо с точки зрения древнеанглийской транскрипции этого имени датского короля Кнута (Кнуда), то «Гардиканут», «Герефорд», «Гантингдон» уже не соответствуют современным стандартам, не предполагающим замену звука «Х» из западноевропейских языков на русское «Г», особенно в начале слова.

В разделе о нормандском завоевании Англии содержится ряд моментов, которые следовало бы уточнить и разъяснить подробнее, учитывая крайнюю важность этого во всех отношениях коренного перелома в английской истории, повернувшего страну на новый путь развития. Так, например, автор следует версии нормандских

хроник о путешествии последнего англосаксонского короля Гарольда в Нормандию, во время которого он под воздействием обстоятельств якобы принёс вассальную присягу герцогу Вильгельму и тем самым создал прецедент для обвинения в узурпации английского престола со стороны Вильгельма, что послужило поводом к нормандскому вторжению (с. 37). Между тем, эта легенда, не подтверждаемая англосаксонскими хронистами, по мнению многих современных историков, в частности, британских, является пропагандистской фальшивкой, созданной нормандской придворной историографией для оправдания вторжения. Этот момент было бы целесообразно оговорить.

В повествовании о битве при Гастингсе отмечается плохое боевое качество английского войска, приведшее к его поражению (с. 57). Однако следовало бы указать, что это низкое качество было результатом только что прошедшей кампании против норвежцев на севере страны, в которой погибли лучшие части английской армии (и о которой упомянуто автором), а отнюдь не признаком стадильной отсталости английского общества от франко-нормандского, то есть, фактом, обусловленным обстоятельствами. Как убедительно доказали ещё несколько десятилетий назад некоторые британские историки, в частности, С. Холлистер, англосаксонская военная система была вполне эффективной и соответствовала требованиям времени, позволяя успешно вести военные действия. По-видимому, «стадийный» подход к данному вопросу автор книги унаследовала из труда В. В. Штокмар, заострявшей внимание на общей отсталости англосаксонского общества и его вооружённых сил от более прогрессивной нормандской модели, что, в свою очередь, было обусловлено господствовавшим тогда марксизмом с его культом линейного прогресса и невниманием к особенностям местных социальных укладов.

Таким же пережитком прошлого видится и фраза автора о том, что мероприятия Вильгельма — нового правителя Англии «разрешили ещё одну большую задачу — обеспечили полную победу феодализма в стране...» (с. 59). Между тем, нельзя утверждать, что тогдашние правители Англии ставили перед страной подобную задачу — это выглядит анахронично. По большому счёту, нельзя говорить даже о том, что такая задача стояла перед Англией или ка-

кой-либо другой страной объективно, так как сам феодализм развивался в разных странах отнюдь не по какому-то единому стандарту, под который требовалось подогнать общество, а со значительными местными особенностями, не укладывающимися в жёсткие марксистские схемы, на чём в отечественной историографии заострял внимание ещё А. Я. Гуревич в своём известном труде «Проблемы генезиса феодализма» (1970). Если применять, например, французскую модель феодальных отношений как «единственно правильную» ко всем прочим государствам, то получится, что все остальные страны сплошь «отсталые», не говоря уж о том, что из рамок этой модели совершенно выпадают, например, Скандинавия, кельтские государства, почти вся Восточная Европа и даже Северная Италия и юг Франции, где социальное развитие шло со значительной местной спецификой. Поэтому правильнее здесь было бы сказать о многоукладности, разнообразии.

Говоря о сопротивлении англосаксов нормандским завоевателям, автор совсем не упоминает об их альянсах с кельтами и скандинавами, особенно с датчанами. Между тем, это важнейший фактор этнополитической истории страны, продиктованный тем, что до нормандского завоевания Англия, по сути, несколько веков принадлежала к «миру викингов», развивавшемуся совершенно иначе, нежели франко-нормандское общество, и именно нормандское завоевание насильственным образом вырвало страну из этого мира, повернув её в ином направлении, на чём часто заостряют внимание британские историки. То же самое можно сказать об описании культурных результатов нормандского завоевания (с. 76): крайне мало сказано о культурном конфликте, порождённом этим событием — фактическом разломе общества на две социокультурные общности, говорившие даже на разных языках: пришлую франкоязычную элиту и англоязычные народные массы. А ведь благодаря этому разлому Англия вплоть до эпохи Столетней войны стала, по сути, периферией французской культуры. Впрочем, далее автор затрагивает эту проблематику более подробно уже в разделе о культуре XIV в., когда этот разлом был как раз преодолен.

На с. 62 в повествовании о «Книге Страшного Суда» говорится, что в ней было учтено население Англии без Шотландии, Уэльса и Ирландии; однако в то время эти области и не входили в со-

став Англии, являясь независимыми государствами или конгломератами княжеств, поэтому подобная оговорка выглядит излишней.

Похожая ситуация возникает на с. 91, где говорится о «сепаратистски настроенных против Англии Шотландии и Уэльсе». Хотя речь идёт уже о событиях начала XVIII в., всё-таки надо отметить, что, невзирая на частые попытки английских королей навязать Шотландии и княжествам Уэльса свой сюзеренитет, эти области в то время были фактически независимыми и периодически вели военные действия против Англии под руководством своих местных правящих династий. Поэтому говорить о «сепаратизме» здесь несколько преждевременно. Уэльс был окончательно присоединён к Англии лишь в конце XIV в., а Шотландия, невзирая на отдельные периоды английской оккупации, оставалась самостоятельным и даже враждебным Англии государством вплоть до начала XVIII в. Кстати, повествуя о напряжённых англо-шотландских отношениях, автор как-то обходит стороной проблему набегов шотландцев на английскую территорию, приводивших к таким серьёзным эксцессам, как знаменитая «битва Штандарта» (1138) — довольно известное событие английской истории — и таким образом пропадает важный мотив попыток Англии покорить Шотландию, а именно — реакция на эти перманентные грабительские набеги, бывшие характерной чертой англо-шотландских отношений на протяжении всего Средневековья и причинявшие значительный ущерб английским территориям. Правда, на с. 119 автор говорит об этом самом ущербе, однако утверждает, что он наносился «шотландской промышленности», в связи с чем непонятно — можно ли говорить о какой-либо промышленности в Шотландии применительно к XIV в. Несколько дилетантским с точки зрения военной истории выглядит и описание битвы при Фалкирке (с. 118), где автор в типичной для многих историков манере превозносит английские большие луки как некое сверхоружие, «пробивавшее самые крепкие латы»; между тем, цельных кованых лат в то время ещё не было (они появились в конце XIV в.), а секрет успехов английских лучников был отнюдь не только в технических характеристиках данного оружия, но и в массовом и грамотном тактическом применении этих стрелков и их тесном взаимодействии с остальной пе-

хотой и конницей; без этих факторов победы англичан в шотландских кампаниях и Столетней войне были бы вряд ли возможны.

На мой взгляд, чрезмерно много места уделено истории компании «купцов-авантюристов»; безусловно, это интересный сюжет, но странно отдавать ему 5 страниц (с. 160-165) учебника притом, что всё описание, например, древнейшей эпохи истории Британии занимает меньше места.

Несколько неряшливым выглядит разное написание имён и терминов, обозначающих одно и то же, в некоторых фрагментах текста. Так, чередуются «Фома» и «Томас» Бекет, или, например, на с. 97 в цитате из источника говорится, что рыцари пришли на совет «при шпагах» и тут же «положили мечи на стол»; разумеется, говорить здесь можно только о мечах, так как шпаги появились только в XVI в. Проблема в том, что в западноевропейских языках термины «меч» и «шпага» не отличаются друг от друга, так как шпага и произошла от меча, став его преемницей. Но употреблять эти два термина вместе, да ещё в соседних предложениях, невозможно. Неадекватными выглядят такие понятия, как «атаман» или «гангстеризм», в которых автор описывает феодальную разбой (с. 153). Всё-таки, они слишком далеки от описываемых места и эпохи, и их вполне можно было бы заменить нейтральными «главарь» и «разбой».

Подводя итоги, можно сказать, что в целом, несмотря на отдельные указанные недостатки, книга С. П. Марковой является, вероятно, одним из лучших и современных учебных пособий по истории средневековой Англии, в которых столь остро нуждаются и студенты, и просто публика, интересующаяся историей этой страны.

Ю. Я. Вин

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНЦЕПТ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЫ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В наши дни междисциплинарные подходы к изучению явлений и процессов прошлого выводят на первое место проблему социокультурного концепта. Современная когнитивистика в понятии «концепт» усматривает единицу ментальных ресурсов сознания и информационной структуры, отражающих знание и опыт человека. Объективная потребность современного исследователя в воссоздании концептов обусловлена их неразрывной связью с процессами его собственного мышления и познания¹.

Что касается историков, то, к сожалению, пока речь идет в основном об эмпирических наблюдениях². Зарубежная историческая наука, накопившая довольно богатый опыт изучения исторически сложившихся концептов, также не достигает уровня теоретического знания. Скажем, С. Рейнолдс, касаясь принципиальных сторон жизни средневекового социума, неоднократно обращалась к концептам

¹ Микешина Л. А. *Философия познания: Полемические главы*. М., 2002. С. 502, 506-507 и далее. Д. С. Лихачев в свое время предлагал рассматривать т.н. картину мира в виде коллективной концептосферы. *Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Русская словесность: От теории словесности к структуре текста: Антология*. М., 1997. С. 280-287. См. также: *Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс*. Волгоград, 2002. С. 42-43, 138, 146-147. Ю. С. Степанов считает концепты, соединяющие отдельные представления в единое целое, основной ячейкой культуры в ментальном мире человека (*Степанов Ю. С. Концепты: тонкая пленка цивилизации*. М., 2007. С. 19-20; *Он же. Язык и метод: К современной философии языка*. М., 1998. С. 80; *Он же. Константы: Словарь русской культуры*. М., 2001. С. 43-45). Критический отклик на интерпретацию термина «концепт» в первом издании труда Ю. С. Степанова (М., 1997) см.: *Тарасов Е. Ф. Актуальные проблемы анализа языкового сознания // Языковое сознание и образ мира*. М., 2000. С. 30-31.

² См.: *Категории и концепты славянской культуры. Труды отдела истории культуры*. М., 2008. С. 3-8.

и сделала ряд наблюдений методологического характера, относящихся к правовым, социально-экономическим и политическим аспектам исторического процесса³. В частности, обратив внимание на очевидные расхождения между средневековым восприятием и современными научными представлениями, она призвала постигать историческую действительность путем анализа концептов, которыми руководствовались люди прошлого⁴.

Далеко не всякий историк видит в «концепте» нечто большее, чем просто «понятие». В этом плане шагом вперед нужно считать исследования С. С. Неретиной, отправным пунктом которых избрано Средневековье. Средневековая мысль обнаруживает тенденцию к сложной структуре воплощения субъектных отношений, которые не ограничены грамматическими основаниями, а реализуются в интенциях творческого начала и содержания высказывания. Благодаря этому, опосредующие друг друга письмо и речь превращают целостное произведение в «концепт»⁵. Начиная с этого момента, идея «концепта» прodelывает сквозь столетия длительную эволюцию⁶.

Для исторического познания большое значение имеют критерии социальности, позволяющие осмыслить социальную стихию посредством семиотических концептов «значения», «образа», «знака», «символа» и других идеальных, т. е. принадлежащих к сфере сознания, категорий, без которых немислимо воссоздание системных отношений⁷. Именно в этом плане рассматривается далее концепт средневековой сельской общины, неразрывно связанный с репрезентацией концептов собственности и свободы.

Многие поколения ученых придают особое значение вопросу о юридическом статусе сельской общины. В то же время весьма значимым направлением является изучение форм ее социальной и приходской организации, сельского самоуправления: ведь названные стороны общинного бытия относятся к результатам деятельности людей, которые, будучи отчуждены от их создателей, формируют

³ См.: Reynolds S. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900–1300*. Oxford, 1984. P. 17, 20, 45, 59–60 etc., 141, 203, 221, 314, 323 etc., 336–337.

⁴ Ibid. P. 59, 73–74, 141, 203, 324, 332–333, 337.

⁵ Неретина С., Огурцов А. *Время культуры*. СПб., 2000. С. 300.

⁶ Неретина С. С. *Тропы и концепты*. М., 1999. С. 50.

⁷ Арутюнова Н. Д. *Язык и мир человека*. М., 1999. С. 313 и далее.

одну из важнейших областей материальной культуры. Составляя ее социальную материю, общественные институты (социальная организация, органы сельского самоуправления и сельский церковный приход) лишь упорядочивают отношения людей в качестве объективно существующих реалий, принадлежащих одновременно и обществу, и культуре. Названные стороны организации односельчан являют собой социальные образования, которые предопределяют и строение духовной культуры человека⁸. В традиционном обществе исконное социальное неравенство с присущей ему системой вертикальной классификации порождает сословное деление социума, которое само по себе не вызывает протеста, поскольку воспринимается как неотъемлемая часть божественно устроенного миропорядка⁹.

Важнейшее место в процессе раскрытия сути социокультурного концепта общины занимает изучение проявлений общественной активности крестьян, прямо связанной с их групповой психологией и проблемой «коллектива»¹⁰, которая непосредственно затрагивает семью, приход, братства и иные молодежные, женские и стариковские объединения, известные как формы социализации помимо общины¹¹. В этом плане весьма показательна позиция С. Рейнолдс, которая в своих изысканиях систематически акцентировала внимание на тех или иных сторонах коллективной активности населения¹². Хотя она отрицает регулярность совместных акций, в селах или объединениях различных селений, поместьях и приходах коллективные формы поведения не были редкостью. Они объясняются не принадлежностью участников коллективных действий к одной общине, а общими интересами, объединявшими селян, которые далеко не всегда выступали осознанно, в группу¹³. Систему отношений, основанная на коллективной активности и совместной деятельности, побуж-

⁸ Ср.: Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 181-182.

⁹ Ср.: Ионин Л. Г. Социология культуры. М., 1996. С. 231-234.

¹⁰ Подробнее см.: Вин Ю. Я. Междисциплинарное исследование средневековой сельской общины: социокультурный и историко-психологический аспекты // Сравнительное изучение цивилизаций мира. М., 2000. С. 239-241.

¹¹ Ср.: Lynch K. A. Individuals, Families and Communities in Europe, 1200–1800: The Urban Foundations of Western Society. Cambridge, 2003. P. 12-14.

¹² Reynolds S. Op. cit. P. 34-36, 59ff, 90-97, 148-152, 198ff, 332ff.

¹³ Ibid. P. 138 etc.

дала соседям к более эффективному использованию «земли и торговли», т. е. производственному взаимодействию, подталкивавшему жителей к непосредственному общению на определенных территориях. Исследовательница называет коллективную активность характерной чертой сельской общины, которая воплощалась и в возведении приходской церкви, и в исполнении воинских обязанностей, и в солидарности, проявляемой в экономической деятельности и управлении¹⁴. При этом она считает недостаточной предпосылкой возникновения общины совместное существование ее членов и, более того, наделяет коллективную активность характеристиками, превращавшими общину в «эмоциональную», равно как и в «формальную» или «правовую» единицу. Ее члены были не просто соседями или работали сообща: они образовывали общину. Однако, как убеждена С. Рейнольдс, «община» не является концептом, который возможно прилагать ко всем обществам. Руководствуясь тем, что «не существовало человеческой коллективности», отвечавшей «совершенной общине», она развивает идею преобразования коллективной активности на историческом пути общинного института к получению прав самоуправления. В ходе этого процесса локальные общины обретали новый смысл, который отождествляется с «общинными ценностями», составлявшими, в интерпретации английской исследовательницы, существо общинной солидарности¹⁵.

Однако вряд ли оправданно анализировать особенности общественного сознания крестьян без обращения к мотивации главных направлений деятельности земледельца и членов его семьи, скажем, таких, как занятость в производстве или участие в социальных движениях. Необходимо объяснение нюансов каждодневного поведения и отдельных поступков представителей сельского сообщества. «Инстинкт коллективности», а точнее — компоненты группового самосознания формируются в сознании человека в ходе социализации его личности. Этот процесс связан непосредственно с пребыванием в определенном коллективе, где социализация личности протекает на основе бытовых социальных контактов. Чувство общности с окружающими усиливается в результате ощущения родства и общности

¹⁴ См.: *Reynolds S. Government and Community // New Cambridge Medieval History. Cambridge, 2004. Vol. 4. Part 1. P. 93-94, 100-105.*

¹⁵ *Ibid.* P. 109-111.

происхождения, которым сопутствуют в качестве неотъемлемых атрибутов представления о родной земле, родном доме, родном языке¹⁶. По выражению Я. В. Чеснова, модус крестьянского поведения является собой особая коллективная ментальность, воплощающаяся в природных условиях существования земледельца. С одной стороны, важнейшим фактором его бытия оказываются кровнородственные и соседские связи, составляющие основу жизнеспособности крестьянского коллектива, с другой — органическая связь селянина с землей: витальность и связь с землей образуют два полюса крестьянского менталитета, определяют дуализм мышления земледельца¹⁷.

Решение указанной задачи в ходе анализа средневековой общины подразумевает концепция крестьянской солидарности¹⁸. В ее основе — системная, хотя, как кажется, излишне субъективная, дифференциация форм деревенской солидарности. Авторы различают горизонтальную солидарность и вертикальную. *Первичная солидарность* охватывает коллективные отношения крестьянства, которые распространяются на приходскую организацию и церковно-религиозные функции сельской общины. *Вертикальная солидарность* предполагает выделение связей членов общины с их сеньором¹⁹. Впрочем, этот подход подразумевает ряд форм выражения солидарности: военный, судебный, финансовый, политический и другие аспекты коллективной жизни села, в т.ч. и организацию его самоуправления²⁰. Названные ученые умеют разглядеть источники солидарности селян в любом нюансе их повседневных взаимоотношений, начиная с семьи, дома и окружающего пространства и завершая системой обложения, участием жителей села в коммунальном движении и народных восстаниях²¹. Но особо акцентированы в плане проявления солидарности складывающиеся в средневековой деревне отношения собственности, крестьянско-сеньориальные свя-

¹⁶ Ср.: Козлов В. И. Этнос. Нация. Национализм. Сущность и проблематика. М., 1999. С. 221-222.

¹⁷ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 157.

¹⁸ Bourin M., Durand R. Vivre au village au Moyen Âge: les solidarités paysannes du 11e au 13e siècles. P., 1984.

¹⁹ Ibid. P. 16.

²⁰ Ibid. P. 135ff., P. 205ff.

²¹ Ibid. P. 28-29, 39, 54, 55, 80, 81, 83, 92, 93, 97-98, 141, 155, 176-177, 179, 191, 221-222ff.

зи, соседство, а также приходская организация²². По убеждению французских историков, указанные векторы взаимодействия членов сельской общины порождали в них сознание и чувство общности, особенно ярко обозначенной в религиозном плане²³. Подлинным воплощением реальной жизни прихожан считается местный храм с посещаемой ими церковной службой, расположенное вблизи кладбище, где покоятся останки далеких предков жителей деревни, а особыми признаками религиозности становятся праздники с их ритуалами и магическими атрибутами. Приходская организация укрепляет солидарность односельчан в самых разнообразных ее проявлениях²⁴. Внутреннее сплочение придает почитание усопших и святых покровителей²⁵. При этом к главным результатам повседневной активности верующих в рамках сельского прихода, относят формирование коллективного религиозного сознания²⁶.

Проявлением народной духовности являлись семейные обычаи, бытовые традиции, деревенские праздники. Исполняемые во время празднеств обряды, как и все ритуалы традиционных обществ, нейтрализуют деструктивные эмоциональные импульсы, улучшают психологический микроклимат общности, способствуя ее сплочению²⁷. Ведь суть деревенских обычаев состоит в выражении свойственных общине нравственных и эстетических норм, идеалов установок. Социокультурная активность членов общины ориентирована на достижение отнюдь не отличия, а подобия, главным критерием которого становится принцип «как у всех», «как у людей»²⁸. Бытовые

²² Ibid. P. 158ff; 99ff; 139ff; 57-58ff.

²³ Ibid. P. 71, 74, 76. М. Вебер полагал, что возникновение религиозного сообщества обуславливается жизнедеятельностью соседской общины на правах политического союза или экономической и фискально-административной организации, и сосредоточивал внимание на общинной религиозности, т.е. прямом влиянии мирян на основе длительной их совместной деятельности на конфессиональные устои общества. (Вебер М. Социология религии: (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное: Образ общества. М., 1994. С. 123-127).

²⁴ Bourin M., Durand R. Vivre... P. 57-59, 62, 66-67 etc.

²⁵ Martin H. Mentalités Médiévales: XIe – XVe siècle. Paris, 1996. P. 234.

²⁶ Bourin M., Durand R. Vivre... P. 76.

²⁷ Ср.: Белик А. А. Психологическая антропология: история и теория. М., 1993. С. 113; Ионин Л. Г. Социология культуры... С. 133-134.

²⁸ Чеснов Я. В. Лекции... С. 92 и далее, 146-147, 165.

традиции и праздничные обряды организуют индивидуальную и коллективную деятельность людей, сплачивают группу, которую те образуют²⁹. Обычаи и обряды, помимо прочих своих функций, демонстрировали власть общности над индивидом и реализацию ее воспитательных полномочий³⁰. Участие в публичных церемониях и совместных обрядах придавало человеку особое эмоционально-психологическое состояние, ощущение — в наглядно-чувственном виде — своего единства с общинным коллективом³¹.

И все же, пожалуй, наиболее очевидным образом жизнеспособность и устойчивость общины как коллективного субъекта раскрывается в случаях возникновения различного рода конфликтов, которые в социально-психологическом плане рассматриваются в качестве реакции на неблагоприятные условия для достижения групповых целей³². В методологическом отношении важно принять во внимание, что определению мотивов и причин межличностного конфликта должен предшествовать анализ предметной активности группы, точнее — системы предметных взаимосвязей индивидов, поскольку их основой служит социально обусловленное проблемно-целевое содержание совместной деятельности³³. Указанные принципы присутствуют и в межгрупповом взаимодействии с проистекающими из него межгрупповыми конфликтами. Их рассмотрение правомерно начинать с анализа процесса категоризации общностей. Согласно древнейшей форме, живившейся в человеческом сознании на биполярности системы восприятия, члены общности ассоциируют себя с «Мы-образом», тогда как своих оппонентов соотносят с категорией «Они». Формула «Мы» — «Они» открывает дорогу к интерпретации межгрупповых отношений в качестве конкуренции

²⁹ Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983. С. 123.

³⁰ См.: Асмолов А. Г. Психология личности: Принципы общепсихологического анализа. М., 1990. С. 277.

³¹ Ср.: Гуревич А. Я. Социальная психология и история: источниковедческий аспект // Источниковедение: теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 404.

³² Платонов Ю. П. Психология коллективной деятельности. Л., 1990. С. 101 и далее. См. также: Кричевский Р. Л., Дубовская Е. М. Психология малой группы. М., 1991. С. 145-152.

³³ Донцов А. И. Психология коллектива: методологические проблемы исследования. М., 1984. С. 141.

между группами. Она воплощается в широком диапазоне от расхождения интересов до реального противоборства, обусловленных этнической принадлежностью представителей сталкивающихся сторон³⁴. Изучение межличностных конфликтных ситуаций позволяет распознавать уровень интеграционных процессов в системе внутригруппового взаимодействия. Лишь подлинные коллективы с присущими им социально-психологическими феноменами общности и сплоченности, в первую очередь — ценностно-ориентационным единством, способны преодолеть негативное влияние конфликтов³⁵.

Успешное разрешение поставленных проблем неразрывно связано с познанием динамических процессов, понимаемых как самопорождение и саморазвитие социальных систем и общностей, в частности сельской общины. На передний план выходит вопрос о роли общения и о характере восприятия членами общностей своего окружения. Согласно М. К. Мамардашвили, «восприятия» принадлежат к индивидуально-психологическим механизмам и только ими осуществляются. Но содержание таких процедур не может быть определено без общения и «без давания действовать через себя в точке силам бóльшим, чем само восприятие, и концентрированным вне субъекта»³⁶. Здесь, в «бóльших силах», легко увидеть собственно сельскую общину. Она, как и другие общности, сосредоточивает в себе огромный коммуникативный потенциал, предопределяющий культурную изоморфность своих пределов, а также сходных по типу образований. Л. Б. Алаев исходит из того, что все естественно сложившиеся локальные общности — будь то род, племя, патронимия и т. д., как и сельская община — вырастают на общем основании, выражавшемся в потребности общения, иначе — потребности в информации³⁷. В наши дни для ее оценки нередко служит осмысление сведений источников с позиций теории информации, включая современные концепции энтропии и стохастических процессов, которым не были чужды самые яркие (М. К. Мамардашвили, Ю. М. Лотман и др.)

³⁴ Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М., 2003. С. 226-231, 304 и далее.

³⁵ См.: Донцов А. И. Указ. соч. С. 147; Платонов Ю. П. Указ. соч. С. 113-115.

³⁶ Мамардашвили М. К. Стрела познания: набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996. С. 117, 289.

³⁷ Л. Б. Алаев: община в его жизни. История нескольких научных идей в документах и материалах. М., 2000. С. 194-195.

представители гуманитарного знания³⁸. Вместе с тем, согласно рассуждениям современного зарубежного правоведа, лежащие в основе законодательных норм факты обретают минимально объективный характер, если опираются на мнения «общины» в целом. В данном случае не имеет принципиального значения, о какой из конкретных форм человеческой общности идет речь³⁹. Как здесь не вспомнить о свидетельских показаниях односельчан в поземельных судебных тяжбах, достоверность которых зиждилась на степени освоения информации в ее изустных, традиционных формах передачи от одной группы селян другой, одного поколения жителей села другому!

Само по себе «общение» отнюдь не сводится исключительно к скоординированному обмену информацией и совершению совместных действий в пользу их непосредственных участников. К действенным формам общения, таким как групповые или коллективные игры, ритуалы и обряды, состязания, которые напрямую возможно соотносить с принятыми нормами жизни сельской общины, тяготеет и конфликтное общение. Конечно, оно не нормативно, его нельзя ставить в один ряд с гармонизирующими типами общения, из которых проистекает заведомая полезность для всех общающихся лиц. Однако конфликтное общение требует самого пристального к себе внимания как сигнал общественного неблагополучия, будучи оборотной стороной общепольных форм совместных действий⁴⁰.

Перспектива изучения достоверности и глубины информационного поля многих жизненных эпизодов средневекового крестьянства зачастую лежит в сфере анализа бессознательных форм поведения: ведь солидарность членов общности ни в коей мере не объясняется только рациональными причинами, и ее невозможно оценить, не прибегая к выявлению действующих на интуитивном и произвольном уровне мотивов и побуждений, в которых оказывается скрытым коллективное бессознательное. Его истинная подоплека раскрывается общим ходом когнитивной эволюции архаического

³⁸ Мамардашвили М. К. Стрела познания... С. 59 и далее; Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 316-327.

³⁹ Analyzing Law: New Essays in Legal Theory / Ed. Br. Vix. Oxford, 1998. P. 290 etc.

⁴⁰ Ср.: Никитин М. В. Основания когнитивной семантики. СПб., 2003. С. 111-112.

мышления со свойственным ему типом пространственно-образного восприятия действительности к знаково-символическому (логико-вербальному) типу с присущими ему мысленными образами. Это предполагает радикальные культурные изменения и трансформацию мировоззренческих ценностей⁴¹. Признавая это, специалисты выделяют в ряду основных форм коллективистского мышления средневековое⁴². Не потому ли для анализа средневековых крестьянских восстаний некоторые зарубежные историки готовы воспользоваться специальными методиками «интерпретативных моделей», с тем чтобы в путаных описаниях источника угадать объективный смысл и восстановить истинный ход событий?⁴³ Важно принять во внимание, что в каждом случае социального протеста сплочение его непосредственных участников обуславливается не фактом согласия и взаимопонимания между ними, а реальными сдвигами в сознании и поведении инициаторов социального конфликта⁴⁴.

Аналогичные закономерности проявляются и в локальных общностях, где процессы непосредственного общения опираются на разнообразные способы коммуникации, как формальные, так и неформальные. При этом необходимо учитывать, что сама коммуникация всегда совершается в силу отрицательной обратной связи, то есть тогда, когда с точки зрения принятой социокультурной нормы происходит рассогласование между тем, что есть, и тем, что должно быть. Это наблюдается независимо от того, воплощается ли общение в устной речи, принимает ли оно ритуализированные формы, или, как это порою демонстрируют некоторые типы культуры, сопровождается крепким словом и кулаком⁴⁵. А это само по себе изобличает конфликтные ситуации, которые нередко наполняют повседневную жизнь села, к какой бы эпохе они не относились.

⁴¹ Меркулов И. П. Когнитивная эволюция. М., 1999. С. 63-69 и далее.

⁴² Ивин А. А. Введение в философию истории. М., 1997. С. 93 и далее; Хроленко А. Т. Лингвокультуроведение. Курск, 2001. С. 44.

⁴³ См.: Pearsall D. Interpretative Models for the Peasant' Revolt // Hermeneutics and Medieval Culture. N.Y., 1989. P. 63-70.

⁴⁴ Ср.: Белик А. А., Резник Ю. М. Социокультурная антропология: (историко-теоретическое введение). М., 1998. С. 195-196.

⁴⁵ Ср.: Петров М. К. Язык, знак культура. М., 1991. С. 41.

Ставя во главу угла неразрывную взаимосвязь понятийно-терминологического аппарата исторических источников с языковым субстратом и лексико-семантической системой, хотелось бы еще раз обратить внимание на наблюдения С. Рейнольдс. Отдавая несомненный приоритет идеям права, она полагает, что правовые концепты существуют только внутри соответствующих правовых систем. Со ссылкой на примеры концептов «правовой корпорации» и «правовой личности» С. Рейнольдс выражает уверенность в том, что они могут существовать только в пределах той правовой системы, в какой индивид или корпоративная группа действовали, а некорпоративная группа заданному правовому казусу отвечать не могла. Одновременно исследовательница убеждена в том, что «дух ассоциации» и «концепт коммуны» не несли в себе ничего нового. Эту сентенцию подкрепляет ее вывод о том, что «интеллектуальное развитие юриспруденции» в подготовке новых правовых норм уступало объяснению старых правовых положений⁴⁶.

Конечно, не эти заключения, а высокая оценка консолидации селян наряду с всесторонней характеристикой мотивов, могущих повлечь их объединение в «неформальные общины», составляет главную черту концепции С. Рейнольдс⁴⁷. Но это не компенсирует даже ее демонстративное признание в качестве фактора регулирования взаимосвязей населения различных форм и степени «общинности» (буквально: “community-ness”) как меры соучастия отдельных представителей социума и их непосредственного взаимодействия. Ведь главным был и остается тезис, провозглашающий общину юридическим лицом (legal personality)⁴⁸. Именно в таком свете британская историография трактует общину как сеть взаимодействующих между собой индивидов⁴⁹. Согласно этому, община предстает как наименьшая социальная единица устройства общества, которое обеспечивает свободу своих членов без ущемления их личных интересов. К сожалению, английское обозначение общины лишено множества углубляющих смысл этого понятия коннотаций, выраженных

⁴⁶ Reynolds S. Kingdoms and Communities... P. 60-66.

⁴⁷ Ibid. P. 122 etc.

⁴⁸ Ibid. P. 109-110.

⁴⁹ См., например: Lynch K. A. Op. cit. P. 14-15.

в русском его эквиваленте⁵⁰. Недаром англо-американская психоистория относит общину к разряду профессиональных ассоциаций, которые менее затрагивают личность взрослого человека, нежели подростковая группа — несовершеннолетнего. И хотя членство в указанных объединениях признается необходимым, а разрыв с «соседством и общиной» объявлен столь же «опустошающе сокрушительным», как потеря юношей своего родителя, данным ассоциациям приписывается «безличностный» статус⁵¹.

Наглядный пример указанной тенденции — критика в адрес автора этих строк со стороны его французской оппонентки И. Сорлин. Главным пунктом обвинений, обусловленных концептуальной разницей в интерпретации содержания феодализма и природы сельской общины, стало противопоставление концептов «деревенской общины» и «сельской общности». Качественное различие между ними, следуя логике рассуждений И. Сорлин, проистекает из фискального характера «общины»⁵². В противоположность зарубежным ученым, для отечественных историков «община» нерасторжимо связана с проблемой «общности», причем воспринимаемой в ее специфическом варианте — персонифицируемой (т. е. субъектной и непосредственно проецируемой на человеческую личность) «общинности».

Действительно, российская историческая наука всегда рассматривала «общность» и «общину» как нечто немислимое одно без другого, независимо от проблематики, которая находилась в центре внимания отдельных ученых. В последние десятилетия очевидный крен в эту сторону сделал Л. Б. Алаев, который, противопоставляя «общинность» индивидуализму, усмотрел в этом проявление историзма, буквально — направление «исторического движения»⁵³. Посвятив названной проблеме специальное исследование, видный теоретик единой мерой развития «общинности» предлагает считать

⁵⁰ *Елизарова Г. В.* Культурологическая лингвистика: Опыт исследования понятия в методических целях. СПб., 2000. С. 52.

⁵¹ Ср.: *Wolf E. S.* Psychoanalytic Selfobject Psychology and Psychohistory // *New Directions in Psychohistory: The Adelphi Papers in Honor of Erik H. Erikson.* Lexington, 1980. P. 43 etc.

⁵² См.: *Sorlin I.* Bulletin des publications en langues slaves: Recherches soviétiques sur l'histoire byzantine. V. 1986–1991 // *TM.* 1994. Vol. 12. P. 509.

⁵³ *Алаев Л. Б.* Указ. соч. С. 192.

степень вмешательства общинного коллектива в жизнь своих членов, выдвигая на первый план поземельные отношения⁵⁴. Позже Л. Б. Алаев углубляет свой анализ общинности, истолковывая ее как распространенность социальных объединений сельских жителей на территориальной или родственной основе, с учетом многообразия проявлений и функций таких образований, равно и тенденций к их ослаблению или усилению. К числу главных отнесены признаки экономической замкнутости общины, характер землевладения, общинное самоуправление, возникновение религиозной общности, сохранение родственных связей, а также тенденция эволюции общины⁵⁵. Тем самым сделана серьезная заявка на универсальность подхода к изучению сельской общины историками.

Таким образом, концептуальный подход к изучению сельской общины покоится на применении методов культурологии, исторической антропологии и психологии. Сельская община предстает как социальная группа, складывающаяся благодаря психологической общности и ценностно-ориентационному единству ее членов.

Анализ конкретных черт общины на основе ее структурно-функциональной модели призван охарактеризовать совокупность факторов развития общинного института, отправляясь от его взаимосвязи с окружающей средой, способов хозяйствования, отношений собственности, самоуправления и юридического статуса. Но главный упор надлежит делать на выявлении в источниках элементов общественного сознания, групповой психологии⁵⁶. Именно связанные с названными сферами ментальности категории выступают как средство социальной ориентации членов общины. В этом свете деревенские традиции, обычаи и обряды становятся наиболее значимым объектом исследования наряду со сведениями о природе конфликтов, в которые втягивались члены общины.

Предлагаемая теоретическая модель обеспечивает раскрытие природы общины даже в случае недостаточной степени ее эксплицированности в источниках.

⁵⁴ Там же. С. 199-200.

⁵⁵ Там же. С. 460-461 и далее.

⁵⁶ Ср.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Я. Избранные труды. М.; СПб., 1999. Т. 2. С. 40, 51.

Н. В. ВОРОБЬЕВА

ОБРАЗ ПАТРИАРХА НИКОНА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В отечественной историографии образ патриарха представлялся в старообрядческой традиции «хуления» и полемической литературы второй половины 60–70-х гг. XVII в.: как «еретик, богохульник» — начиная с 1667 г.¹; «антихрист, сатана, рог антихриста» — с 1670 г.²; «волхв, алхимик» — с 1676 г.³; «нечестивец, прелюбодеец» — с 1676 г.⁴; «властолюбец, убийца Павла Коломенского» — с 1678 г.⁵. На протяжении XVIII–XIX вв. тщательно разрабатывалась линия «антижитийной» литературы, где патриарх Никон описывается как реформатор, бежавший в лютеранскую веру⁶.

В рамках самопрезентации самодержавной власти XVII в. разрабатывалась новая национальная мифология с концепцией надкон-

¹ Аввакум, протопоп. Из сочинения об Антихристе // Демкова Н. С. Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. Материалы и исследования. СПб., 1998. С. 85-89.

² Аввакум, протопоп. Возвешение от сына духовного к отцу духовному // Бубнов Н. Ю., Демкова Н. С. Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвешение от сына духовного к отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРЛ. Т. 36. Л., 1981. С. 127-150; Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 294-298; Он же. Ответ протопопа Аввакума духовному сыну (1676 г.) и его иллюстрированный протограф // ТОДРЛ. Т. XXXVIII. Л., 1985. С. 260-266; Аввакум, протопоп. Послание неизвестному, Ксении Ивановне, Александре Григорьевне (толкование на 103-й псалом) // Демкова Н. С. Сочинения протопопа Аввакума... С. 37-53; Сарафанова Н. С. Неизданное сочинение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 257-269.

³ Аввакум, протопоп. Беседа о кресте к неподобным // ТОДРЛ. Т. 16. М.-Л., 1960. С. 257-269; Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России... С. 292; Титова Л. В. Сказание о патриархе Никоне — публицистический трактат пустозерских узников // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XVII вв. Сб. науч. трудов. Новосибирск, 1998.

⁴ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990. С. 102-103.

⁵ Титова Л. В. Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989.

⁶ См.: Бубнов Н. Ю. Старообрядческое «антижитие» патриарха Никона // Святые и святыни севернорусских земель. Каргополь, 2002. С. 221-230.

фессионального государства. Одной из составляющих нарратива власти было создание образов «культурного героя» и «культурного антигероя». В период междупатриаршества (1658–1666 гг.) государственная власть в лице царя Алексея Михайловича воспользовалась услугами Газского лжемитрополита Паисия Лигарида для создания образа патриарха Никона как «паписта», «зарвавшегося властолюбца»⁷. Архетип «культурного антигероя» предстал в эмоционально нагруженном виде, недоступном для авторской рационализации.

Для историков XVIII – первой половины XIX в. патриарх Никон — властолюбивый теократ, посягнувший на царскую власть⁸. Однако в народном почитании патриарха Никона как местночтимого святого зарождалась традиция апологетики патриарха параллельно с официальной критической традицией. Апологетическая традиция была основана на святоотеческих мировоззренческих установках авторов (в подавляющем большинстве монашествующих)⁹. В рамках

⁷ ГИМ, Синодальное собр., греч. рук. № 469; *Palmer W. The Patriarch and the Tsar. Vol. 3. L., 1873; Пирлинг П. Паисий Лигарид. Дополнительные сведения из римских архивов // Русская старина. СПб., 1902. Т. 109. № 2. С. 337-351.*

⁸ *Карамзин Н. М. История государства российского. М., 1989. Т. 10. С. 73; Самарин Ю. Ф. Феофан Прокопович и Стефан Яворский. М., 1843. Т. 5. С. 226, 230.*

⁹ *Амвросий (Орнатский), еп. История Российской иерархии. М., 1810. Т. 2; Иннокентий (Смирнов), еп. Начертание церковной истории, от Библейских времен до XVIII в. в пользу духовного юношества. СПб., 1817; Лаврентий (Далматов), архим. Краткое известие о Крестном Онежском Архангельской епархии монастыре. М., 1805. С. 1-22; Досифей (Немчинов), архим. Географические, исторические и статистические описания ставропигиального Соловецкого монастыря. М., 1836. Ч. 3. С. 224-229; [Евгений (Болховитинов), митр. Киевский]. 1. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. В 2 тт. СПб., 1818. Т. 2. С. 108-139; 114-115, 119-121; 128, 132; 134, 135. (Переизд.: 1827, 1836, 1862); Аполлос (Алексеевский), архим. Краткое начертание жизни и деяний Никона, патриарха Московского и Всея России с портретом его. 2-е изд. М., 1836; *Он же*. Начертание жизни Патриарха Никона, с портретом. Изд. 4-е. М., 1845; *Он же*. Патриарх Никон // Чтения Московского общества истории. 1848; *Он же*. Начертание жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея Руси. Вновь испр. и доп. с приложением переписок Никона с царем Алексеем Михайловичем и важнейших грамот. М., 1859; *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. История русской церкви. Рига, 1847. Т. 4. С. 25-26, 170-192; *Леонид (Кавелин), архим.* Описание славяно-русских рукописей книгохранилища ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого монастыря и заметки старопечатных церковнославянских книгах того же храни-*

этой традиции происходила публикация основных археографических источников, как по «Делу» патриарха Никона, так и по его епископальному наследию и хозяйственной деятельности, что позволило авторам реконструировать воззрения и деяния патриарха¹⁰.

С 60-х гг. XIX в. формируется представление о равнозначности фигур патриарха Никона и протопopa Аввакума. Протопоп Аввакум — не просто мученик раскола, а крупнейший идеолог этого общественного движения. Патриарх Никон — не идеолог, а организатор литургической реформы, вызвавшей раскол не только в церкви, но и в обществе. При этом литературное наследие Никона практически полностью игнорируется, либо оценивается как незначительное (С. М. Соловьев, Макарий (Булгаков), Н. Ф. Каптерев), за основу берутся положения, высказанные Паисием Лигаридом.

Авторами критического направления без опоры на первоисточники создавалась псевдо-идеологическая система «священство выше царства», якобы выраженная воззрениями и деяниями патриарха Никона с претензией на главенство в государстве и обществе: папоцарист-теократ, гонитель старообрядцев. В рамках апологетического направления (Н. И. Субботин, Н. А. Гиббенет, В. Палмер) разрабатывался методологический аппарат, издавались источники¹¹.

В советский период фигура патриарха Никона рассматривалась преимущественно в контексте раскола как народного, крестьянского движения¹². Со второй половины 1960-х гг. выстраивается

лица // Чтения с истории и древностей российских. М., 1871. Кн. 1. Отд. 5. С. 50-51; *Амфилохий (Казанский-Сергиевский)*, архим. Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки. М., 1875.

¹⁰ См., напр.: Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества / Под ред. В. Ламанского. СПб., 1861. Т. 2. С. 503-504, 510, 581-586, 607-611, 637-643.

¹¹ Издано на русском и английском языках «Судное дело» патриарха (не полностью): Дело Патриарха Никона, с приложением актов и бумаг, относящихся к этому делу. М., 1862; Дело о патриархе Никоне. Издание Археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки / Под наблюд. Г. Ф. Штендмана и при участии А. И. Тимофеева. СПб., 1897; *Гиббенет Н. И.* Историческое исследование дела Патриарха Никона. Ч. 1–2. СПб., 1882–1884; *Шушерин И.* Житие Святейшего Патриарха Никона, писанное некоторым бывшим при нем клириком. СПб., 1784; 2-е изд. СПб., 1817; 3-е изд. М., 1871; 4-е изд. М., 1874.

¹² *Бахрушин С. В.* Московское восстание 1648 года // Научные труды. М., 1954. Т. 2; Очерки истории СССР: период феодализма. XVII век. М., 1955;

образ талантливого, умного и амбициозного политика: «Это был блестящий проповедник и в то же время рачительный и прижимистый вотчинник, жестокий и властный администратор и вкрадчивый придворный»¹³. Однако, несмотря на очевидную непопулярность темы, вне рамок исторической науки развивалось и апологетическое направление. В статьях, написанных археографами¹⁴, искусствоведами¹⁵, литературоведами и культурологами, затрагивались некоторые аспекты темы (строительная, литературно-песенная деятельность Святейшего патриарха)¹⁶.

В последней четверти XX – начале XXI в. появились возможности для исследования. Постепенно преодолевается идеологическая

Казаченко А. И. К истории Земского собора 1653 г. // Исторический архив. 1957. № 4.

¹³ История СССР. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. Т. I-VI. М., 1967. Первая серия. Т. 3. С. 102.

¹⁴ *Белоброва О. А.* Челобитная Иконников Крестного Онежского монастыря патриарху Никону // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 400-405.

¹⁵ *Сахаров А. М., Муравьев А. В.* Очерки русской культуры IX–XVII веков. М., 1962; *Ильин М. А.* Крестный монастырь на Кий-острове // Архитектурное наследство. М., 1962. № 14. С. 89-104; *Он же.* Каменная летопись Московской Руси. М., 1966; *Лазарев В. Н.* Древнерусское искусство в XVII веке. М., 1964; *Он же.* Византийское и древнерусское искусство: Статьи и материалы. М., 1978; *Алферова Г. В.* К вопросу о строительной деятельности патриарха Никона // Архитектурное искусство. Сб. 18. М., 1969. С. 30-44.

¹⁶ *Позднеев А. В.* Никоновская школа песенной поэзии // ТОДРЛ. М.-Л., 1961. Т. 17. С. 419-428; *Качалова И. Я.* К истории ныне существующего иконостаса Успенского собора // Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Ч. II. М., 1976. С. 104-108; *Белоброва О. А.* Челобитная иконников Крестного Онежского монастыря патриарху Никону // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 400-406; *Елеонская А. С.* Русская публицистика второй половины XVII в. М., 1978; *Белоненко А. О.* Показания архиерейских певчих XVII века // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 320-328; *Плюханова М. Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественные язык средневековья. М., 1982. С. 191-192; *Сивак С. И.* Изразцовая мастерская Иверского Валдайского монастыря // Новгородский край. Л., 1984. С. 239-244; *Белоненко В. С.* Из истории книжности Иверского Успенского монастыря на Валдайском озере в XVII в. // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 207-206; *Парфентьев Н. П.* О деятельности комиссий по исправлению древнерусских певческих книг в XVII в. // Археографический ежегодник за 1984 год. М., 1986. С. 128-139; *Баталов А. В., Вятчина Т. Н.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // Архитектурное наследство. М., 1988. № 36. Русская архитектура. С. 22-43.

ангажированность, увеличивается объем публикаций источников, что стимулирует изучение богословского наследия¹⁷. Формульные события, фиксирующие вехи и периоды отечественной истории, например «раскол церкви», составляют каркас новой историософии. Переосмысливается и значение деяний патриарха Никона.

В результате анализа 4112 единиц авторского текста «Возражения или Разорения смиренного Никона, Божию милостию Патриарха, против вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Лигаридусу, и на ответы Паисеовы»¹⁸, из них, указывающих на библейский текст — 2653, на Кормчую — 300, на Святых Отцев-каппадокийцев — 490 (из них 417 — на Свт. Василия Великого), нами выявлено 45 цитат без указания текста источника и 16 случаев контаминаций. Посредством семантико-когнитивного анализа источник восстановлен. Из 2653 цитат, указывающих на библейский текст, 2108 (79%) маркированных, 545 (21%) немаркированных, наиболее часто встречается немаркированное использование 70 правила Свт. Василия Великого (48 упоминаний — 12%), 69 правила (33 упоминания — 8%), 72 (18 — 4%) и 80 правила (16 — 4%).

Из проведенного нами анализа «Возражения или Разорения» действительно следует, что принципы католического экклезиологизма были общей основой идеологии как патриарха Никона, так и лидеров старообрядческого движения. Но из этого не следует, что они были не аутентичными производными от старообрядческого дискурса. Насколько показывает исследование биографии и наследия Святейшего патриарха, вся его жизнь, труды, воззрения были исповеданием каппадокийской системы ортодоксального богословия в исихастском варианте, проявившейся много раньше, нежели первые полемические произведения расколоучителей. Это выражается, в первую очередь, в цитировании Свт. Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста в тексте «Возражения или Разорения». Экклезиологические воззрения (стремление к

¹⁷ См., напр.: Патриарх Никон. Труды / Науч. исслед., подгот. документов к изд., сост. и общ. ред. В. В. Шмидта. М., 2004; Переписка патриарха Никона с современниками (греками и соотечественниками) / Публ. С. К. Севастьянова. Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты / Науч. ред. Е. К. Ромодановская. М., 2007.

¹⁸ РГАДА. Ф. 27. Д. 140. Ч. III.

оцерковлению всех сторон жизни) были общей основой идеологии как староверов, так и патриарха Никона. Воззрения патриарха Никона строились на материале «Эпанагоги», на которую он ссылается 22 раза в «Возражении или Разорении». Причем ни разу патриарх Никон не пишет о требовании для патриарха каких-либо прав в делах государственного управления, следовательно, тезис о «папизме» патриарха Никона — не более чем историографический штамп и элемент политической мифологии. Старообрядческая идеология 60–70-х гг. XVII в. претерпевала изменения в зависимости от степени манипулирования светской властью раскольничьими вождями, отношение к православному царю варьировалось от «благочестивого государя, царя-света» в 1664 г. до «рожка антихриста» после смерти Алексея Михайловича в 1676 г.

Христианская антропология патриарха Никона развивала учение о человеке, созданное Свт. Василием Великим, Григорием Назианзином, Григорием Нисским, Иоанном Златоустом, что было свойственно средневековой русской книжности вообще¹⁹, хотя считается, что до XVI в. самостоятельных систем антропологических воззрений не было. Древнерусский книжник следовал форме святоотеческого наследия и в этих нормативных рамках создавала тексты, восходящие к наследию восточных Отцов Церкви. Решение вопроса об обожении человека (образ как обладание энергиями первообраза — он отождествляет этот вопрос с образом Божиим в человеке), непостижимости Божией патриархом Никоном вполне сопоставимо с антропологией Григория Нисского и, кроме того, находит выражение в практической строительной храмосозидательной деятельности патриарха как моделирование икон сакральных пространств²⁰ Святой Земли (Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь), Афона (Иверский Валдайский монастырь), образ Христова Креста (Крестный Кийский монастырь).

Не случайно совпадение периода начала строительства Воскресенского монастыря с охлаждением дружбы царя и патриарха, моти-

¹⁹ Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 28.

²⁰ Иконотопос организует пространство вокруг себя по принципу священной топографической иконичности. См. подробнее: Лепяхин В. В. Иконическое зодчество патриарха Никона // Никоновский сборник. М., 2006. С. 17–54; Иеротопия. Исследование сакральных пространств / Под ред. А. М. Лидова. М., 2004.

вы патриарха Никона при строительстве Нового Иерусалима становятся более ясными лишь в связке со спором царя и патриарха о симфонии властей. Конфликт лишь на поверхности выражался как спор между царем и патриархом, но это было противостояние идеологии Третьего Рима Алексея Михайловича идеологии Нового Иерусалима патриарха Никона. Третий Рим олицетворяет, в том числе мощь и величие древнего античного Рима, а Новый Иерусалим — особое заветное отношение народа с Богом; Третий Рим имеет мирскую светскую направленность, авторитет царства, Новый Иерусалим — ориентацию на авторитет священства, духовную избранность, христоэклесиологическую модель бытия; идеологии Третьего Рима присуща имперская экстравертная направленность, Новому Иерусалиму метаисторическая направленность существования в виде последнего перед вторым пришествием царства²¹.

Церковно-канонические убеждения патриарха Никона основаны на церковном законодательстве эпохи Вселенских Соборов, что почиталось в XVII в. нормативным кодексом Русской православной церкви. В захвате царем церковной власти по управлению церковью патриарх Никон видел отступление от Св. Писания и св. канонов, которое будет почвой для появления антихриста. Ни один человек не может противодействовать канонам Церкви, учению св. отцов и законам царства, или что-либо возражать против них: каждая власть имеет свой собственный порядок и права, установленные Богом, и каждая должна поддерживать и защищать свой собственный порядок для себя, на свою собственную ответственность. Если царь погряз в каноны, а архиереи ему покорились, то и архиереи подвергли себя церковной анафеме и потеряли свое священство. Согласно концепции пастырства патриарха Никона, патриарх имеет право и долг контролировать по мерке христианского идеала всю государственную жизнь и обличать все ее отклонения от норм канонических, не щадя и самого царя. Именно это, по мнению многих исследователей, не позволило Святейшему Патриарху вернуться на патриаршую кафедру.

²¹ *Сторчак В. М.* Мессианство как социокультурный и идеологический феномен России (вторая половина XV – первая треть XX в. Автореф. докт. филос. наук. М., 2007. С. 27-28.

Т. В. ПАНКОВА-КОЗОЧКИНА

ИСТОРИКО-ПРАВОВАЯ МНОГОМЕРНОСТЬ УЧРЕДИТЕЛЬНОЙ ВЛАСТИ

Рассматривая категорию и процесс функционирования учредительной власти нельзя не учитывать многообразие исторического развития и моментов бифуркации¹.

Учредительная власть может быть рассмотрена как дискреционная власть, поскольку высшие органы государственной власти могут действовать по своему усмотрению, в зависимости от конкретно-исторических обстоятельств. Эти институты способны принимать самостоятельные решения по вопросам, отнесенным к их исключительной компетенции. В этом случае принятие правоустанавливающих решений напрямую зависит от усмотрения органа учредительной власти, которому делегируется право высшей инстанции в системе государственной власти. При осуществлении учредительной власти целесообразность преобладает в определенной степени над законностью, они вынужденно отграничены друг от друга, потому что принятие жизненно важных решений для достижения поставленной цели — установления новой системы государственной власти — может быть осуществлено любыми разумными средствами. Поэтому учредительная власть характеризуется исключительной совокупностью дискреционных полномочий.

Вместе с тем, учредительная власть может быть рассмотрена как явление *относительно* самостоятельное. Правомочие действовать на основе усмотрения предоставляется институтам учредительной власти исключительными правовыми актами, хотя последние зачастую принимаются в виде «деклараций» (решений, оформленных в соответствии с действующей системой права). Фактически учредительная власть реализуется в правовом режиме законного административного усмотрения². Она нацелена на принятие таких

¹ «Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, детерминистическое описание становится непригодным». Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 236-237.

² Юридическая энциклопедия / Ред. М. Ю. Тихомиров. М., 2002. С. 251.

управленческих решений, содержание которых заранее четко не определено правовыми нормами. При этом всегда присутствует определенный субъективный элемент, но принципиально важно, чтобы при осуществлении учредительной власти, решения ее института не нарушали правовых норм. Тогда они будут находиться в режиме законности, а это значит, что реализация дискреционных полномочий в плане принятия инновационных правоустанавливающих решений может отвечать интересам сообщества, делегировавшего конкретному институту учредительной власти дискреционные полномочия по организации новой системы государственной власти.

Учредительная власть не может существовать без обращения к созданию норм права, к правотворческому процессу. Возникновение и/или функционирование данной власти неизбежно порождает юридический документ. Учредительная власть в силу своей природы обеспечивает переход от одной правовой формы к другой, предопределяет тем самым общую логику развития легитимационного процесса. Изучив конкретный опыт функционирования института учредительной власти в целом ряде стран, мы считаем возможным вычленить в легитимационном процессе две фазы: *фазу самолегитимации* и *фазу легитимации*. Вместе с тем, в учредительной власти, на наш взгляд, заложены два вида легитимности: *социальная легитимность* и *законодательная легитимность*. Анализ выделенных понятий на конкретно-историческом материале вполне может представлять собой самостоятельный сюжет. Мы остановимся лишь на принципиальных характеристиках легитимационного процесса.

Институт учредительной власти создается исключительно для того, чтобы выйти из ситуации неопределенности в функционировании государственности и перейти в ситуацию определенности. Учредительная власть указывает направление развития, при этом выверенные юридические документы могут отсутствовать, а, следовательно, исключительно правовой анализ будет недостаточен. Понимание учредительной власти и вероятностная интерпретация деятельности конкретного института учредительной власти невозможны вне пространства исторического поля. Но при этом без правового моделирования учредительной власти немислимо понять ее природу.

Учредительная власть выступает конкретным результатом процесса правового регулирования государствообразования или трансформации существующего государства. Она позволяет достичь и же-

лательной социальной определенности, а в конечном итоге — стратегически важной социальной стабильности. Иначе говоря, учредительная власть выступает как точка отсчета нового исторического периода в развитии конкретной страны. Естественно, мы будем наблюдать при этом две исторических ситуации: *начальную*, когда возникает потребность в существовании института учредительной власти, и *конечную*, когда реально появляется необходимый для данного исторического периода институт государственности³. Функционирование учредительной власти в разных странах, безусловно, будет различным, будут свои стадии, формы, юридические документы. Но в этом многообразии всегда можно выделить некий единый конституент, который мы определяем как категорию учредительной власти.

Для национальной истории ряда стран учредительная власть выступает как способ преодоления кризиса государственности или как протогосударственность. В истории России, например, призвание варягов можно рассматривать как факт осуществления учредительной власти народным вече Великого Новгорода. Вспомним, что именно славянские послы сказали варягам: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами...». Согласно Н. М. Карамзину, начало российской истории предоставляет нам удивительный и едва ли не беспримерный в летописях случай: славяне добровольно уничтожают свое древнее народное правление и требуют государей от варягов; в России самовластье установилось с общего согласия граждан⁴.

Учредительная власть может устанавливаться и когда стадия консолидации народа (народов) в определенной степени уже пройдена и объективно возникает необходимость учреждения высших органов государственной власти: во-первых, как акта завершающего создание государственности, во-вторых, как заключительного периода фазового перехода в формировании государственности, в-третьих, как способа выхода из социально-политического кризиса. Всё это разные исторические ситуации, поэтому нужно отличать учредительную власть от государственно-правовых реформ, эволюции

³ Например, учредительная власть в Польше была легитимирована сначала в так называемой Малой конституции 1919 года, которая сконцентрировала власть в руках Учредительного сейма. Результатом его деятельности стало принятие в марте 1921 года Конституции Польши.

⁴ Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 2002. С. 41.

государственно-правовых институтов, введения новых государственных институтов, органов управления и т. д.

С точки зрения государственного строительства, учредительная власть — это способ перехода из одного состояния в другое. При этом факт учреждения становится неотъемлемым достоянием истории и остается в социальной памяти народа как возможность качественного преобразования общества. С другой стороны, учредительная власть далеко не всегда создает принципиально новый институт и обеспечивает возникновение новых государственных форм. Это вполне может быть обновленный вариант монархии: например, режим Реставрации во Франции (ее конституционные основы были определены в королевской Хартии 1814 г.), разновидность республики (например, Веймарская республика в Германии, легитимное оформление которой содержится в Конституции 1919 г.), модификация иных государственно-правовых форм (Канада, которая получила собственную конституцию в 1867 г. в форме Акта о Британской Северной Америке). Главное заключается в том, что происходит учреждение публичной власти, учреждение системы или части системы высших органов государственной власти.

С точки зрения теории социального управления, институт учредительной власти — это изначальный управленческий механизм, обеспечивающий формирование аппарата государственной власти и непосредственно запускающий его в действие. Иначе говоря, в этом случае первостепенное значение имеют качество принятых управленческих решений, взаимоотношения между институтом учредительной власти и учреждаемыми органами государственной власти, высшими должностными лицами государства.

Рассмотрение народа как источника учредительной власти непосредственно связано с вопросом о суверенитете. Принято различать три вида суверенитета: государственный, национальный и народный⁵. Реализуя свои суверенные права, народ устанавливает

⁵ Народный суверенитет — это верховное, неотчуждаемое право народа определять свою судьбу, быть единственным, независимым носителем и выразителем верховной власти в государстве и в обществе. Национальный суверенитет — это верховное, неотчуждаемое право нации определять свою судьбу, самостоятельно избирать ту или иную форму национально-государственного устройства, решать вопросы политического, экономического, социально-культурного, национального и иного характера с учетом

непосредственно и через своих представителей новую систему государственной власти. Он выступает как источник учредительной власти, что гарантирует определенную социальную стабильность и адекватное восприятие последующих правоустанавливающих действий как институтов учредительной власти, так и государственных структур, являющихся закономерным результатом функционирования органов учредительной власти.

В этой связи можно предложить следующее определение учредительной власти. Под учредительной властью в государствах с демократической формой правления следует понимать принадлежащее народу исключительное правомочие принимать или изменять основной закон государства (конституцию), модифицировать или создавать заново систему органов государственной власти, используя для этого представительные органы и институты прямой демократии. Тем самым, появляется возможность реализовать концепцию народного суверенитета как полновластие народа, когда народ обладает совокупностью социально-экономических и политических средств, когда обеспечивается реальное участие всех социальных групп и слоев в управлении делами общества и государства.

Причины, в результате которых возникает учредительная власть, представляют особый интерес, поскольку причины появления учредительной власти оказывают непосредственное влияние на ее юридическую ответственность. Первая и основная группа причин может быть обозначена как конфликтологическая, т.е. учредительная власть выступает как порождение социального конфликта, как фактор противостояния интересов, конкретной политической борьбы. Учредительная власть является результатом поляризации общества, когда противоречия между группами населения достигают большой остроты. Например, столкновение противоположных интересов, взглядов и устремлений Германского императора Фридриха II и Австрийских

объективных исторических условий, прав и интересов совместно проживающих наций и народностей, а также мнения других субъектов Федерации. Государственный суверенитет — это верховное, неотчуждаемое право государства самостоятельно решать свои вопросы внутреннего и внешнего характера, соблюдая законность и общепризнанные принципы и нормы международного права. См. подробнее: *Зиновьев А. В.* Федеральное устройство России: Проблемы и перспективы // Правоведение. 1997. № 3. С. 8-10.

Габсбургов привели в конце XIII в. к созданию Швейцарской конфедерации, легитимность которой была закреплена в особой грамоте вольности. Она заложила фундамент Швейцарской государственности, так как основные положения Швейцарского права были сформулированы в договоре об образовании Союза, заключенного свободными крестьянами трех кантонов: Швица, Ури и Унтервальдена. 1 августа 1291 г. они составили союзный договор «на вечные времена». Акт договора на латинском языке сохранился в архиве города Швица. Этот договор является легитимным обоснованием начала Швейцарской конфедерации. Окончательная независимость Швейцарского союза от «Священной Римской империи» была закреплена юридическим договором 1511 г. Швейцарские кантоны были демократическими республиками. Они управлялись всенародным сходом — *Landesgemeinde*, созывавшимся обыкновенно весной; здесь решались все важнейшие вопросы, выбирались *Landamman* (старшины), судьи, в случае надобности — послы на союзный сейм и другие должностные лица⁶. По своей структуре Швейцарский союз являлся конфедерацией. Постоянных центральных органов власти не было. Общие вопросы решались полномочными депутатами кантонов на общесоюзных сеймах (*Tagsatzungen*), они созывались по мере надобности любым из членов в любом городе, чаще всего в Люцерне, как более удобном из-за его центрального положения. Решения на сеймах принимались согласно инструкциям правительств, приславших представителей; при возбуждении новых вопросов участники сейма откладывали их для доклада (*ad referendum*) своим правительствам.

Другая группа причин — это, очевидно, коллизии в правовой системе (в одном случае речь идет о неразвитости правовой системы, в другом — это причины конституционно-правового порядка). Опять же конкретно-правовые причины для той или иной страны будут формулироваться по-разному, но в основе всегда наличествует несовместимость их с действующей системой права. Эта группа причин по степени важности для юридической ответственности учредительной власти занимает именно второе место. В этом случае конфликт связан не столько с социальной ситуацией, сколько с са-

⁶ В XV в. был установлен возрастной ценз в 14 лет (в таком виде он сохранился до 1798 г.); до этого возраста мальчики могли присутствовать (и присутствовали) на сходах, но без права голоса.

ним правом. Здесь правовые коллизии способны привести, в частности, к конституционному кризису, в свою очередь, имеющему социальные последствия. Тем самым, право выступает как первопричина кризисной ситуации в обществе. Например, в средние века зарождаются и развиваются специфические учреждения городского права, а развитие городского самоуправления приводит к формированию самоуправленческих правовых институтов. Во Франции процесс учреждения городов-коммун начинается уже с конца XI в. Коммунальная хартия давала городам право на самоуправление. Так, в XII в. были основаны города-коммуны в Камбре, Сен-Кантене, Бове, Нуайоне, Лане и др. городах. В этих образованиях городской совет получал полномочия, по которым он мог решать основные проблемы жизни города, производить денежное обложение горожан, защищать город от внешних врагов и вершить собственный городской суд.

Третья группа причин относится к генезису: речь идет о возникновении государственных форм, моменте их зарождения. В общественном развитии существует целый ряд ситуаций, когда по тем или иным конкретным причинам, для данной страны, данного народа, для самоопределяющейся территории необходимо изначально установить основы социального порядка, в том числе и правопорядка, чтобы общество получило толчок к развитию в ситуации первоначального государственного образования, ситуации выхода территории из войны, когда первоначальные обстоятельства конфликта давно исчерпаны. Например, Крестовые походы составили целую эпоху не столько в истории религии, сколько в общегражданской истории. Будучи формально религиозными войнами, целью которых считалось овладение главной святыней христианства — «гробом господним», на самом деле они являлись грандиозными военно-колониальными экспедициями, в результате которых были созданы новые государства. Среди них Латинская империя, Фессалоникийское королевство, Ахейское княжество (в Пелопонессе) и Афинско-Фиванское герцогство, Кипрское королевство и другие⁷.

Институт учредительной власти может быть адекватно понят только с использованием нескольких концепций правопонимания. При анализе тех или иных аспектов института учредительной вла-

⁷ Лозинский С. Г. История папства. М., 1986. С. 116-119.

сти, имеющих статический характер, используются позитивистские интерпретации, например, применяется формально-юридический подход при оценке политико-правовых решений, нормативно-правовых актов, связанных с функционированием института учредительной власти. Ценностно-ориентированные подходы необходимы для целостной характеристики института учредительной власти. Для осмысления его соотношения с конкретно-исторической ситуацией, необходимо использовать либертарно-юридическую интерпретацию. Тем самым, мы вольно или невольно подходим к цивилистическим интерпретациям. Здесь можно говорить об институте учредительной власти как о гражданско-правовой категории в двух аспектах. Если в первом случае имеется в виду, что институт учредительной власти в той или иной мере предопределил состояние отношений между личностью, обществом и государством, то во втором речь идет о роли института учредительной власти в развитии общества.

Институт учредительной власти в его конкретно-исторических проявлениях — это поиск такого варианта общественного развития, который устраивал бы на данный момент основные социальные группы, и естественно — элиту общества. В условиях переходного состояния государственности каждая социальная группа стремится определить свое место в обществе, желательно — то, которое позволит так или иначе в нем доминировать. Но при этом каждая из этих групп должна признать новый порядок и новую стратификацию как справедливые. Осознание этой новой социальной справедливости будет связано с законом, пониманием прав и свобод, причем не только человека и гражданина, но разных социальных групп и общества в целом. В одних случаях это может касаться эквивалентности обмена и форм собственности. Не менее важна сфера государственно-правовых отношений, где должна действовать социальная справедливость: правильно или ложно понятая, она напрямую связана со сферой государственного устройства. Во всех этих случаях, инструментом реализации новой социальной справедливости выступает институт учредительной власти.

SUMMARIES

I. K. Mironenko-Marenkova

**How could one get disappointed in a saint:
the cult of Benoît-Joseph Labre**

The author analyses the documents produced at the process of the canonization of Benoît-Joseph Labre. The article is focused on views on sainthood in Italy in 1780–90s. A good deal of attention is paid to intellectual context (Jansenism, Molinism, the Enlightenment ideas of the importance of work, common good, human dignity) as well as to institutional aspects of producing knowledge. The life of a poor pilgrim that was discussed by his contemporaries demonstrates various layers of culture in their dynamic interaction.

L. N. Brovko

**Protestant theology in Germany
during the years of the Nazi dictatorship**

The article is focused on complicated relationship between German protestants and the Nazi regime in the 1930s. Some church leaders supported Hitler and cooperated with his government. They founded the “German Church”, which presented an attempt to combine Christianity with Nazism. Other theologians joined opposition and were involved in ideological conflict with Nazi regime.

Ph. V. Petroff

**The ‘doctrine’ of soul by Cassiodorus
and its dependence on St Augustine**

The article analyses the structure, composition and the contents of the treatise ‘De anima’ by Cassiodorus. It is shown that it is possible to trace textual and semantic parallels between texts by Cassiodorus and St Augustine. The divergence of their opinion on key terms, notions and main point of the doctrine of the soul is also demonstrated. The author concludes that Cassiodorus accepted those aspects of Platonism that had been absorbed not only by St Augustine but also by other 5th-century authors, both Christians (Claudianus Mamertus) and pagans (Calcidius, Macrobius). It is shown that Cassiodorus shaped the doctrine of soul in rhetorical form and made it a part of already established Christian philosophy.

D. D. Galtsin

**Liberties in Massachusetts, 1661–91:
dialogue of the colony and the centre**

The article is dedicated to the shaping of the ‘liberties’ of Massachusetts by its political elite in 1661–91. The author concludes that during the 30 years when the old ‘theocratic’ regime of puritan Massachusetts was broken the contents of the idea of ‘liberties’ in the texts written by the members of the colony’s political elite had been transformed dramatically. Three main stages of transformation could be traced in the following three texts: The Conclusions of the committee of the legislative Assembly on Massachusetts’ attitude to royal authority (1661), an anonymous tract ‘The Revolution in New England Justified’ ‘An Apology of (1691) and the ‘Autobiography’ by Increase Mather (1690–91). In 1680s the colonists’ attitude towards central power had changed: the former began to appeal to their ‘liberties of

Englishmen' and to the 'Magna Carta'. The colonists abandoned traditional puritan political theory and the rhetoric of theology

M. S. Stetskevich

Jeremy Bentham and the Church of England

The article deals with works and ideas by a great English scholar that had been dedicated to the Church of England. Bentham believed that the Church of England needed a thorough reform since it had become a part of state machine with all its vices — corruption and the inability to respond to social problems. This idea led Bentham to even more radical thoughts, including re-thinking of religious dogmas.

A. B. Sokolov

**The History of Body:
the formation of a new trend in historiography**

The article defines preconditions of establishing the history of body as a field of historical research. It is shown that the history of body should be seen in correlation with such historiographical trends as new cultural history, new intellectual history, gender history, new political history. The history of body is inter-disciplinary; it could not be ideologically neutral and suggests a specific view on the nature of power.

P. I. Grishanin

Contemporary approaches in studying the White movement

The author describes the process of transition from primitive evaluations of Red and White movements in the Civil war Russia to the contemporary studies and cognitive models. New approaches take into consideration various political groups within the White movement (A. V. Kolchak, P. N. Vranghel) as well as contradictions and historical evolution in policies of various parties, groups of officers and military commanders (a combination of 'national dictatorship' and liberal programme by A. I. Denikin, subconscious shift towards authoritarianism of A. V. Kolchak).

A. N. Khudoleev

**Debates on the Narodniks stage
of the Russian revolutionary movement in the late 1950s – early 1960s**

The debates on Narodniks' heritage within Marxism-Leninism constituted an important part of ideological struggle between conservative and liberal historians of the Soviet period. The opportunity to start debates appeared during the Khrushchev's Thaw that came after the period of Stalinist restrictions that had not allowed historians to study Narodniks as 'enemies to Marxism'. The debates became an important sign in the liberated atmosphere of the early 1960s but they resulted in the victory of conservatives.

L. A. Dashkevich

Seminary and seminarists

The article is dedicated to the educational structure, disciplinary rules and everyday life of seminaries in Russian Empire. The author pays a good deal of attention to the seminaries' curriculum and financial aspects of their life as well as to

biographies of seminarists, and to the atmosphere of dogmatism and severe punishments. The life in seminaries was transformed during the period of reforms under Alexander II since reforms brought democratization and respect to students.

I. Yu. Vastcheva

**John of Ephesus: author's personality
in the context of intellectual history**

The author analyses the text of the 'Church history' by John of Ephesus (late 6th c.) John of Ephesus' historical concept, as well as his world system and the stereotypes and models of thinking are studied in the context of the intellectual paradigm of the Late Antiquity.

A. B. Eremenko

Ethics in Icelandic sagas: a review

The article presents a review of contemporary studies that deal with ethical models in Icelandic sagas. The author demonstrates the two main lines of interpretation — 'spiritual' and 'social' ones. The former equates ethic models with self-reflection, and views religious influence as determinant. The latter sees society and its needs as a basis for ethics.

N. V. Vorobyeva

The image of Patriarch Nikon in Russian historiography

The article is focused on the image of Patriarch Nikon created by Russian historians of the 18th – 21st cc. The problems of censorship and the inaccessibility of some archives as well as the narrow focus of studies created a phantom image of Patriarch Nikon as a dethroned anti-hero. The apologetic trend in historiography created other approaches that furthered textual studies (the use of Church Fathers by Patriarch Nikon etc.).

T. V. Pankova-Kozochkina

Historical and legal aspects of constitutive power

The article analyses constitutive power as a form of discretion power, a way out of political crisis when legal norms are not defined properly, and elites are fighting for power. Constitutive power helps to achieve social stability based on re-established and accepted principles of social justice. The author differentiates between stages in the development of constitutive power (self-legitimizing and legitimizing), types of legitimacy (social and legislative), and the methods of its analysis: positivist, libertarian and legalistic, civilist interpretations, legal approach.

Дорогие читатели, вы можете подписаться на наше издание «Диалог со временем», на второе полугодие 2009 года, в любом отделении связи России. Подписной индекс 36030 в каталоге Агентства «Роспечати».

CONTENTS

History, Religion, Culture

- I. K. Mironenko-Marenkova*
How could one get disappointed in a saint:
the cult of Benôt-Joseph Labre.....5
- L. N. Brovko*
Protestant theology in Germany during the years
of the Nazi dictatorship.....38

History of ideas

- Ph. V. Petroff*
The 'doctrine' of soul by Cassiodorus
and its dependence on St. Augustine.....63
- D. D. Galtsin*
Liberties in Massachusetts, 1661–1691:
the dialogue of the colony and the centre.....94
- I. M. Erlikhson*
The subject and attributes of social utopia in English thought
of the early Enlightenment (Daniel Defoe, Joseph Brown).....115
- M. S. Stetskevich*
Jeremy Bentham and the Church of England.....127
- V. P. Kazakov*
The concept of democracy in Argentinean thought.....155

Historical discipline: the past and the present

- A. A. Turygin*
The Bielefeld school: principles of research.....173
- A. B. Sokolov*
The history of body: the formation of a new historiographical trend190
- P. I. Grishanin*
Contemporary approaches in studying the White movement212

History of scholarly debates

- E. A. Shulimova*
The concept of polycentrism in Soviet anthropology:
debates of the 1930–1950s.....227
- A. N. Khudoleev*
Debates on the Narodniks stage of the Russian revolutionary movement
in the late 1950s – early 1960s.....241

History of education

<i>L. A. Dashkevich</i> Seminary and seminarists.....	265
<i>O. P. Ilyukha</i> Village schools and social protection of children in Karelia in the late 19 th – early 20 th cc.....	285

History through personality

<i>I. Yu. Vastcheva</i> John of Ephesus: author's personality in the context of intellectual history.....	298
<i>T. P. Nesterova</i> Camillo Pellizzi: an intellectual of his time.....	311

Medieval world in history and historiography

<i>A. B. Eremenko</i> Ethics in Islandic sagas: a review	325
<i>P. V. Krylov</i> University corporations and political crisis: Paris and Prague in the first half of the 15 th century.....	346

Teaching history

<i>A. V. Yudin</i> Teaching the historiography of Ancient history at history departments.....	355
<i>M. M. Gorelov</i> Twelve centuries of England's history (rev.: S. P. Markova. England in the Middle Ages and Early Modern Period. A Textbook. Maykop, Adygea, 2005).....	374

Historical Notes

<i>Yu. Ya. Vin</i> Social and cultural concept of medieval village community: theoretical aspects	381
<i>N. V. Vorobyeva</i> The image of Patriarch Nikon in Russian historiography.....	394
<i>T. V. Pankova-Kozochkina</i> Historical and legal aspects of constitutive power.....	401
Summaries.....	409
Contents.....	412
Содержание.....	414

СОДЕРЖАНИЕ

История, религия, культура

- И. К. Мироненко-Маренкова*
Как можно разочароваться в святом:
из истории становления культа Бенуа-Жозефа Лабра.....5
Л. Н. Бровко
Протестантская теология в Германии
в годы фашистской диктатуры.....38

История идей

- Ф. В. Петров*
«Учение» о душе у Кассиодора и его зависимость от Августина.....63
Д. Д. Гальцин
Liberties в Массачусетсе 1661–1691 годов:
диалог колонии и метрополии.....94
И. М. Эрлихсон
Сюжет и атрибуты социальной утопии в английской публицистике
Раннего Просвещения (Даниэль Дефо, Джозеф Браун).....115
М. С. Стецкевич
Джерemi Бентам и церковь Англии.....127
В. П. Казаков
Концепция демократии в общественной мысли Аргентины.....155

Историческая наука вчера и сегодня

- А. А. Турыгин*
Билефельдская школа: принципы научно-исследовательской работы....173
А. Б. Соколов
История тела: предпосылки становления
нового направления в историографии.....190
П. И. Гришанин
Современные подходы к изучению Белого движения.....212

Из истории научных дискуссий

- Е. А. Шулимова*
Концепция полицентризма в советской антропологии:
дискуссия 1930–1950-х гг.....227
А. Н. Худолеев
Дискуссия о народническом этапе революционного движения
(вторая половина 1950-х – первая половина 1960-х гг.).....241

Из истории образования

<i>Л. А. Дашкевич</i>	
Бурса и бурсаки.....	265
<i>О. П. Илюха</i>	
Сельская школа и социальная защита детей в Карелии (конец XIX – начало XX века).....	285

История через личность

<i>И. Ю. Ващева</i>	
Иоанн Эфесский: личность писателя в контексте интеллектуальной истории.....	298
<i>Т. П. Нестерова</i>	
Камилло Пеллици: интеллектуал в своей эпохе.....	311

Средневековый мир в истории и историографии

<i>А. Б. Ерёменко</i>	
Этические представления в исландских сагах: обзор исследований.....	325
<i>П. В. Крылов</i>	
Университетские корпорации и политический кризис: Париж и Прага первой половины XV века.....	346

Проблемы преподавания

<i>А. В. Юдин</i>	
О преподавании историографии истории Античности на исторических факультетах вузов.....	355
<i>М. М. Горелов</i>	
Двенадцать столетий истории Англии Рец. на уч. пособие С. П. Марковой «Англия эпохи Средневековья и раннего Нового времени». М., 2007, 340 с.....	374

Исторические заметки

<i>Ю. Я. Вин</i>	
Социокультурный концепт средневековой сельской общины: теоретические аспекты.....	381
<i>Н. В. Воробьева</i>	
Образ патриарха Никона в отечественной историографии.....	394
<i>Т. В. Панкова-Козочкина</i>	
Историко-правовая многомерность учредительной власти.....	401
Summaries.....	409
Contents.....	412
Содержание.....	414