

ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ

А. А. ВОЙТЕНКО

«После сего надлежит нам...»

ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ВРЕМЕНИ В КОПТСКИХ МОНАШЕСКИХ ЖИТИЯХ

(ЖИТИЯ БЛАЖЕННОГО АФУ И АПЫ КИРА)*

«Время в себе самом — множественность»¹, — с этим утверждением известного французского философа сложно спорить. Помимо «объективного» дробления временного континуума на равные промежутки, существуют давно всем известные феномены «психологического времени», где главным является субъективная *переживаемость* или *проживаемость* времени, и «художественного времени», которым автор того или иного литературного произведения зачастую распоряжается так, как сам хочет того, — и в обоих последних случаях протекание времени в этих «временах» нельзя назвать ни линейным, ни равномерным, ни необратимым. Но более того, если мы попробуем развернуть феномен «психологического времени» в обратную сторону, то станет ясно, что восприятие времени может быть ключом к пониманию некоторых ментальных особенностей как отдельных людей, так и социальных групп, причем не только в современности (где такой опыт может быть зафиксирован непосредственно), но и тех, кто жил в прежние эпохи (где этот опыт так или иначе отражен в текстах).

Подобное мнение, впрочем, уже давно не является секретом. Нет недостатка и в примерах моделирования «общих представлений» восприятия времени для целых исторических обществ и цивилизаций. Однако для тех, кто, как и мы, хочет спуститься «уровнем ниже» и сделать попытку реконструкции таких представлений у *отдельных* социальных групп (в нашем случае — коптских монахов), да еще к тому же на довольно специфическом материале ис-

* Эту статью мы посвящаем светлой памяти профессора, д.и.н. Игоря Сергеевича Чичурова (1946–2008).

¹ Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 42.

точников (в нашем случае — агиографических текстов) такие обобщающие труды вряд ли могут оказать серьезную поддержку. Но некоторое подспорье все же имеется. И в качестве своеобразного методологического и историографического введения к нашей статье мы хотели бы остановиться на трех работах, весьма полезных нам либо с точки зрения исследуемых там текстов (византийская агиография), либо с точки зрения исследования сходных вопросов в рамках восточнохристианской культуры (на примере молитв одного древнерусского автора). Однако сразу же стоит оговориться: эти работы содержат много интересных наблюдений и даже в некотором смысле задают определенное «методологическое поле», но все же не дают нам искомым парадигм, которыми мы могли бы однозначно руководствоваться при изучении нашего материала.

Джой Бейч² в статье, посвященной циклу воскресных молитв Кирилла Туровского, выделяет три основных понятия времени, которые встречаются в этих текстах: 1) «измеряемое время» (или «хронос»), куда, по сути, относится и «объективное» время, и особенности его протекания у автора и читателя; 2) «значимое время» (или «кайрос») как качественная характеристика времени, выражающая напряженный опыт настоящего и дающая возможность автору перемещать в настоящее прошлое и будущее; 3) и, наконец, «священное время» как точка пересечения временного мира с вечностью. При этом четких границ между этими «временами» не существует — в некоторых частях текста молитв (в частности, когда это касается Священной истории) они способны сходиться в одной точке.

Бернар Флюзен³, исследуя «освоение» времени у известного византийского агиографа Кирилла Скифопольского, также выделяет три типа времени, но принципиально иных — «агиографическое время», «автобиографическое время» и «историческое время» — и расставляет их по принципу расширения перспективы. «Агиографическое время» — время аскезы и, по сути, главное время текста — переходит в индивидуальное «автобиографическое время», когда события, описываемые Кириллом, становятся частью его

² Бейч Дж. Восприятие времени в воскресных молитвах Кирилла Туровского // *Монастырская культура: Восток и Запад*. СПб, 1999. С. 68-74.

³ Flusin B. Un hagiographe saisi par l'histoire: Cyrille de Scythopolis et la mesure du temps // *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* / Ed. by J. Patrih. Leuven, 2001. P. 119-126.

судьбы, и в «историческое» — в те моменты, когда Кирилл связывает его со значимой для него историей палестинских монахов-савваитов. При этом Флюзен исследует атипичность Кирилла как агиографа, стремящегося к максимально полной датировке времени кончины (а иногда — и времени рождения) святого. Принципиально важным для нас является упоминание Флюзеном «литургического времени» в тех местах агиографического повествования, когда оно соприкасается (или «входит») во время божественной литургии или литургического календаря, а также достаточно подробная артикуляция Флюзеном «аскетического времени» как принципиально важного для монашеского агиографического повествования.

И, наконец, Леннарт Риден⁴, исследуя жития юродивых, также выделил три типа, распределив их по более формальному принципу: «реальное время», «художественное время»⁵ и «нарративное время». Хотя Риден и не дает дефиниций выделенным им «временам», на основе самого текста статьи можно предположить, что «реальное время» Ридена сходно с «историческим временем»⁶, «нарративное время» призвано излагать сюжет, а «художественное» напрямую связано с целями и литературными приемами автора — это «время», которое также имеет и символическую перспективу⁷. Наиболее интересный пример последнего — особенность «Жития Андрея Юродивого», которая заключается в том, что многие важные события этого жития происходят ночью, и это, с точки зрения Ридена, весьма важный момент для понимания замысла агиографа: ночные сцены призваны показать, как Андрей в одно и то же время принадлежит двум разным мирам: видимому, что проявляется днем, и невидимому, непосредственное соприкосновение

⁴ Ryden L. Time in the Life of the Fools // ПОЛУПΛΕΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für P. Schreiner zu seinem 60. Geburtstag mit einem Geleitwort von H. Hunger / Hrsg. von C. Scholz und G. Makris. Leipzig, 2000. P. 311-323.

⁵ В оригинале статьи — fictional time.

⁶ Риден, например, считая Андрея Юродивого вымышленным персонажем, полагает, что «реальное время» его Жития целиком сводимо к нескольким реальным историческим лицам, там упомянутым: императору Льву I (457–474), св. Даниилу Столпнику († 493) и ученику Андрея, Епифанию, которого Риден отождествляет с будущим патриархом Епифанием (520–535). Ryden L. Time in the Life... P. 318.

⁷ См., напр.: Ryden L. Time in the Life... P. 316.

с которым происходит, главным образом, с наступлением темноты⁸. Важным моментом является выделение Риденом (вслед за Флюзеном) неких временных уровней или «регистров» и его замечание о том, что в агиографическом тексте они могут «соревноваться» между собой, временами одолевая друг друга⁹.

Наша статья представляет собой попытку выявить особенности восприятия времени в двух сравнительно небольших по объему произведениях коптской монашеской агиографии — «Житии блаженного Афу» и «Житии апы¹⁰ Кира». Но, сосредоточив свое главное внимание на сравнительном изучении двух этих текстов, мы вполне сознательно решили расширить перспективу своего исследования и привлечь данные других памятников коптской монашеской агиографии, а также эпиграфический материал, поскольку нам, в итоге, хотелось бы понять, как данные тексты отражают особенности восприятия времени коптского монашества византийского периода. В конечном счете, этим и был обусловлен выбор двух данных текстов, которые при примерно одинаковом объеме не сходны друг с другом по многим параметрам: и с точки зрения времени их написания и реальности сюжета, и с точки зрения особенностей жанра, на чем подробнее остановимся ниже. И если при столь различных параметрах мы обнаружим там некое сходство в приемах и описаниях — значит, можно будет с известной осторожностью говорить о том, что оно отражает какие-то общие представления той аудитории, к которой эти тексты были прежде всего и адресованы: ведь согласно последним теориям текст является событием и действием, а не законченным произведением, т. е. «текст требует, чтобы читатель (а в данном случае, вероятно, и слушатель. — *A. B.*) начал говорить»¹¹. Обращаясь с агиографическим «посланием» к своей аудитории, автор, являвшийся, скорее всего, ее частью, не мог не отразить этих представлений, не мог не делать отсылки и аллюзии к значимым для него и его аудитории временным пластам.

⁸ *Ryden L. Time in the Life...* P. 320.

⁹ Ср.: *Ryden L. Time in the Life...* P. 311.

¹⁰ «Апа» — коптский эквивалент греческого «авва». Чаще всего, он означает уважительный титул, прилагаемый к известному и авторитетному подвижнику или святому.

¹¹ Об этом см.: *Бейч Дж. Восприятие времени...* С. 69.

Первый наш источник — «Житие блаженного Афу» — сохранился только в одной рукописи, написанной на саидском диалекте коптского языка, но при этом удостоился сразу двух публикаций: первый раз в 1883 г. его издал французский исследователь Э. Ревийю, а в 1886 г. — итальянский ученый Ф. Росси¹². Объяснение этого «казуса» чрезвычайно просто: Ревийю издал текст плохо, с необоснованными лакунами, что и было исправлено вторым издателем. Временем создания жития следует, скорее всего, считать 30–40-е гг. V в.¹³ Житие повествует о том, как отшельник Афу, долгое время подвизавшийся в стаде антилоп, услышав во время чтения Пасхального послания александрийского патриарха в Оксиринхе (копт. Пемдже), что «образ Божий — не тот, что носим мы, человеки», совершил путешествие в резиденцию александрийского патриарха Феофила и, после продолжительного диспута с ним, доказал ему обратное. После этого патриарх решил рукоположить Афу, против его воли, в епископы Оксиринха. Жителям города пришлось расставлять на отшельника силки и ловить его как антилопу. Далее описывается епископство Афу в Оксиринхе и блаженная его кончина. В реальности Афу как исторического лица особых сомнений нет. Предположительно, этот текст довольно рано вошел в состав менолога одного из египетских монастырей¹⁴. В известный нам Копто-арабский синаксарь, изданный в *Patrologia Orientalis*, рассказ про Афу не попал.

¹² Revillout E. La vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje (Oxyrinque) // *Revue égyptologique*. 3/1 (1883). P. 27–33; Rossi F. Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana // *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*. Serie II. XXXVII (1886). P. 67–84. К сожалению, именно по неисправному тексту Ревийю был сделан русский перевод В. В. Болотова (*Болотов В. В.* Из церковной истории Египта: II. Житие блаженного Афу, епископа пемджеского // *Христианское чтение*. 1886. № 3–4. С. 334–377). Мы использовали более исправное издание Росси.

¹³ Ср.: Флоровский, Георгий, свящ. Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже: Антропоморфиты египетской пустыни. Часть вторая // *Он же*. Догмат и история. М., 1998. С. 311–350 (С. 316–317). Мы исходим из того, что, по мнению о. Георгия Флоровского, Афу скончался не ранее 20-х гг. V в., а включение его жития в менолог могло произойти во второй половине V в. Дата написания жития в таком случае должна располагаться где-то между этими сроками.

¹⁴ См.: Флоровский, Георгий, свящ. Феофил Александрийский... С. 315–316.

Второе произведение — «Житие апы Кира» — имеет более объемное «досье». Полностью сохранилась одна коптская рукопись на сайдском диалекте, хранящаяся в Лондоне и опубликованная Э. Уоллисом Баджем¹⁵, и несколько фрагментов, которые свидетельствуют, как минимум, еще о четырех списках¹⁶. Существуют арабские и эфиопская (ге'ез) версии Жития. События, там описанные, должны были бы происходить во второй половине V в., но время создания самого текста точно определить невозможно — можно лишь указать широкий временной предел (VI – первые десятилетия VII в.). Кир, выведенный в житии как брат императора Феодосия, безусловно, вымышленный персонаж. Вместе с «Житием блаженной Иларии» его житие образует своеобразный миницикл, атрибутированный апе Памбо, «священнику церкви Скита»¹⁷. Помимо того, что речь идет о легендарном персонаже, данный текст сложно однозначно охарактеризовать как «житие». Он написан, вероятнее всего, по образцу известного «Жития преп. Онуфрия Великого»¹⁸ и представляет собой путешествие апы Памбо во внутреннюю пустыню в поисках великого отшельника. Углубившись в пустыню «священник церкви Скита» встречает несколько монахов, последним из которых оказывается апа Кир, брат императора Феодосия. В присутствии апы Памбо великий отшельник оканчивает свои земные дни. За его честными останками приходит Иисус Христос и в окружении небесной Церкви восходит с ними на небеса. После чего Памбо возвращается в Скит и записывает увиденное. По сути дела, мы имеем дело с неким *peregrinatio*, ко-

¹⁵ Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt. Oxford, 1914. P. 128-136.

¹⁶ Groterjahn B. Sa'idische Bruchstücke der Vita des Apa Kyros // Le Muséon. T. LI. 1938. S. 33-67.

¹⁷ Подробнее об этом см.: Войтенко А. А. Императорские родственники в египетских пустынях: жития апы Кира и блаженной Иларии // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ: юбилейный сборник в честь 60-летия И. С. Чичурова. М., 2006. С. 178-192 (С. 178-179).

¹⁸ О «Житии преп. Онуфрия» и проблемах его жанрового своеобразия см.: Voytenko A. Paradise Regained or Paradise Lost: The Coptic (Sahidic) Life of St. Onnophrius and Egyptian Monasticism at the End of the Fourth Century // Actes du huitième congrès international d'études coptes. Leuven; P.; Dudley (MA), 2007. Vol. 2. P. 635-644 (там же необходимая библиография вопроса).

торое (сразу или впоследствии) стало восприниматься как житие, поскольку в тексте есть как минимум два «знака» такой жанровой атрибуции: заглавие («Житие и подвиги святого отца нашего всеславного апы Кира...») и день памяти, о котором упомянуто и в заглавии, и в тексте.

Итак, оба наши текста принадлежат к области коптской монашеской агиографии, но отличаются не только временем создания и местом действия, но и жанром. Если первое создано предположительно к середине V в., то появление текста «Жития апы Кира» следует отнести к VI–VII вв. Если рассказ о блаженном Афу представляет собой житие монаха-отшельника, а затем епископа крупного провинциального центра (Пемдже / Оксиринха)¹⁹, то «Житие апы Кира», вероятно написанное по образцу известного «Жития преп. Онуфрия Великого», балансирует между жанрами жития и *peregrinatio*. Наконец, если блаженный Афу признается реальной личностью, то Кир — персонаж вымышленный. Есть и еще одно существенное различие: если «Житие блаженного Афу», как отмечают его исследователи, написано просто, без легендарных вставок и без ударения на сверхъестественном²⁰, то в «Житии апы Кира» чудесный и сверхъестественный элемент выражен достаточно сильно. Теперь, при этой существенной разнице двух текстов, попробуем все же выделить те временные пласты, которые являются для них общими, и посмотреть, как используют их агиографы.

Первый значимый временной пласт наших источников — это так называемое «литургическое время». Мы полагаем, что его следует выделить и рассмотреть отдельно, поскольку связь агиографии и литургии вполне очевидна²¹. Жития не только входят в «литургическое время», во многом — они в нем существуют как составная часть богослужебных собраний. Об особенностях построения и протекания «литургического времени» нет надобности особо распространяться, достаточно отослать заинтересованного читателя к статье о. Иоанна Мейендорфа, где они замечательным

¹⁹ Пожалуй, единственной особенностью «Жития блаженного Афу» является развернутый текст богословского диспута отшельника и александрийского патриарха.

²⁰ Флоровский, Георгий, свящ. Феофил Александрийский... С. 316.

²¹ См., напр.: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 361.

образом артикулированы на примере литургических текстов трех последних Великих дней Страстной седмицы²². Напомним лишь, что оно в эсхатологической перспективе актуализирует события прошлого и будущего, а также моменты пересечения времени и вечности. Однако мы, конечно, не найдем четких артикуляций этих особенностей в наших текстах — стоит все же помнить, что это агиографические произведения, а не литургические в узком смысле этого слова. Но мы находим в них аллюзии к этому времени, указания на то, когда и где данный текст должен быть актуализирован. Достаточно ясно это видно уже в первых строках «Жития блаженного Афу»: «Двадцать первого дня месяца тоут: после сего надлежит нам совершать память святого епископа именем Афу, прозванного также Могучим»²³. Не менее ясно это выражено в заглавии Жития апы Кира: «Святой авва Кир упокоился в восьмой день (месяца) эпеппа в мире с Богом. Приидет его благословение на нас и спасет нас»²⁴. Еще одна ссылка на время, когда этот текст должен быть произнесен, очень часто делается в конце жития, когда еще раз называется день кончины святого. И в обоих житиях это правило четко соблюдено. Однако в «Житии апы Кира» «литургическая» составляющая выражена более четко. Там есть указание, что, написав житие, апа Памбо положил его в церкви Скита для пользы тех, кто будет слышать его²⁵. Подобная фраза достаточно ясно показывает, что такой текст оглашался в церкви во время богослужебных собраний.

Второй важный временной «регистр» — это, безусловно, библейское время, время Священной истории. Агиографы апеллируют к этому времени через цитаты из Священного Писания, сравнения и аллюзии, поскольку это время мыслится ими идеальным. Собственно это уже и не совсем время, а полноценный хронотоп, ибо отсылки, разумеется, предполагают не только определенное время, но и те места, где происходили упомянутые события Священной

²² Мейендорф, Иоанн, свящ. О литургическом восприятии пространства и времени // Свидетель истины: Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 114-122.

²³ Rossi F. Trascrizione... P. 67. О том, что сохранившийся текст предположительно происходит из синаксаря одного из египетских монастырей, речь уже шла.

²⁴ Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 128.

²⁵ Ibid. P. 136.

истории. Это — эталонное время, с которым агиографы соизмеряют поступки и действия героев своих рассказов. Так, блаженный Афу мотивирует свою аскезу указаниями на образ жизни Ветхозаветных героев (царя Давида, пророка Исаяи) и Иисуса Христа, приводя прямые цитаты из Писания или аллюзии на его текст (Пс. 72, 22; Ис 20,2; Мк. 1,13)²⁶. Чудесное перенесение апы Памбо к месту подвигов апы Кира сравнивается с перенесением Аввакума к Даниилу в львиный ров. Многоцветный плащ апы Памуна, одного из отшельников, которого апа Памбо встречает в пустыне, сравнивается с таким же плащом Иосифа, который был Господу славнее, чем пурпур царей мира сего²⁷. Понятно, что библейские цитаты приводятся и в качестве аргументов в богословском споре об образе Божиим между александрийским патриархом и блаженным Афу. Последний, доказывая реальность образа Божия в человеке, ссылается на завет Господа с Ноем после потопа, где об этом говорится буквально (Быт. 9, 6)²⁸. Иногда сакральное время библейской истории актуализируется настолько, что почти соприкасается с «настоящим» повествования. Особенно четко это видно в «Житии апы Кира». Например, когда Кир с легкостью отодвигает очень тяжелый камень, закрывающий вход в его жилище, то агиограф поначалу немало удивлен таким невероятным поступком. Но затем, вспоминая времена патриарха Иакова, когда последний откатил огромный камень от колодца, он заключает, что Бог помогает святым во всем, что делают они²⁹.

Рассмотрев первые две временные перспективы, мы можем, наконец, приступить к анализу собственно «нарративного времени», времени, в которое агиограф помещает свой рассказ. Начнем с соотношения времени, современного автору, с временем его повествования. Тут два наших источника сильно различаются. В «Житии блаженного Афу» автор не скрывает этой разницы и соотносит время своего героя и «нынешнее»: «Совсем не бывало также, чтобы *во дни его* (Афу. — А. В.) кто-нибудь брал взятку за хиротонию»³⁰ (а «ныне», надо полагать, берут!) Автор «Жития апы Кира», напротив,

²⁶ Rossi F. Trascrizione... P. 69.

²⁷ Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 130, 131.

²⁸ Rossi F. Trascrizione... P. 72-73.

²⁹ См.: Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 131-132.

³⁰ Rossi F. Trascrizione... P. 83-84.

(видимо, ввиду легендарности повествования) стремится нивелировать эту границу и полностью актуализировать «время апы Кира». Он вдруг переходит с третьего лица, на первое: с «он, апа Памбо», который является мнимым автором Жития, на «я, апа Памбо»³¹. Это хорошо прослеживается как в целом сохранившейся рукописи, так и во фрагментах, поэтому такой «перескок» вряд ли мог быть вызван ошибкой переписчика. Данный прием известен и из других текстов — так, уже упомянутый нами известный византийский агиограф Кирилл Скифопольский при описании событий, участником которых он был, переходит на повествование от первого лица³². Логика такой «смены лиц» в случае с «Житием апы Кира», скорее всего, вызвана тем, что автор максимально стремился придать легендарным событиям реальную перспективу, пытаясь вести речь от лица участника событий. Видимо тем же вызван и другой прием — рассказывая о чудесных событиях, автор от лица «недостойнейшего апы Памбо» настоятельно клянется, что говорит правду³³.

Нарративное время в наших текстах протекает нелинейно. Оно, например, может забежать вперед по отношению к «настоящему» повествования. Так, в начале повествования блаженный Афу говорит о мотивации своих подвигов в пустыне, будучи уже епископом, а апа Кир в беседе с Памбо предсказывает великие чудеса, которые тот увидит накануне его кончины. Оно может и возвращаться назад: подвижники, которых встречает апа Памбо, говорят ему о своей прежней жизни в пустыне, а автор «Жития блаженного Афу» рассказывает о том, как епископ Оксиринха экзаменовал кандидатов в дьяконы и священники уже после того, как рассказал о его последней беседе с монахами.

Нарративное время, в основном, выражено глаголами в перфекте, реже — в имперфекте, однако есть одна существенная деталь. События экстраординарные, которые как бы «разрывают» обычный темп повествования, выделяются особой конструкцией глагола со значением «быть, становиться» в перфекте — **ⲁⲥϨⲟⲡⲉ** — которую на русский язык можно перевести как «случилось», «произошло». Более последовательно этот принцип соблю-

³¹ *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 128-129.

³² Ср.: *Flusin B. Un hagiographe saisi...* P. 126.

³³ См., напр.: *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms ...* P. 131, 133.

дается в «Житии блаженного Афу». Эта конструкция появляется в житии три раза. Первый раз **ⲁⲥⲪⲟⲡⲉ** появляется в узловом пункте сюжета: Афу приходит в Оксиринх, слышит Пасхальную проповедь, где упомянуто, что «образ Божий есть не тот, что носим мы, человеки», затем ему является ангел и велит не оставлять этих слов без внимания и идти в Ракоте (Александрию) за разъяснениями. Во второй раз ту же конструкцию (правда, уже в форме *praesens consuetudinis* — **ϣⲁⲥⲪⲟⲡⲉ**) мы встречаем тогда, когда агиограф сообщает, что Афу случалось впадать в экстаз и удостоиться откровений. И, наконец, в третий раз **ⲁⲥⲪⲟⲡⲉ** возникает, когда речь идет о предсмертном разговоре с монахами — своеобразном духовном завещании Афу³⁴. Однако и в «Житии апы Кира» можно усмотреть тот же принцип: в первый раз мы встречаем конструкцию **ⲁⲥⲪⲟⲡⲉ**, когда апе Памбо приходит видение и он принимает решение отправиться в пустыню (по сути, это завязка сюжета)³⁵. Во второй раз, когда больной апа Кир громко хлопает в ладоши и говорит о дне кончины великого подвижника Шенуте³⁶ (за этим откровением днем позже последует смерть самого Кира), и, наконец, в третий, когда автор жития называет день и час, когда «брату императора Феодосия» стало совсем плохо (предвосхищая его кончину и приход Христа за его телом)³⁷.

Данную особенность можно обнаружить и в других коптских житиях. В известном «Житии Самуила из Каламун» эта конструкция вводит явление к Самуилу ангела, который возвещает ему его скорую кончину, а также «отмечает» начало болезни, от которой Самуил скончался³⁸. В «Житии Исаака, патриарха Александрийского» та же конструкция появляется тогда, когда речь идет о событиях, происходящих накануне кончины епископа, когда у его одра собираются клир и монахи³⁹. Интересна функция этой конструкции в «Житии

³⁴ Rossi F. Trascrizione... P. 69-70, 82-83.

³⁵ Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 128.

³⁶ В таком виде это описание сохранилось в одном из фрагментов. См.: Groterjahn B. Sa'idische Bruchstücke... S. 52-53.

³⁷ Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 135.

³⁸ The Life of Samuel of Kalamun by Isaak the Presbyter / Ed. and transl. by A. Alcock. Warminster, 1983. P. 114-115 (cap. 41-42).

³⁹ Vie d'Isaac, patriarche d'Alexandrie de 686 à 689 écrite par Mina, évêque de Pchati // Patrologia Orientalis. T. XI. F. 3. Paris, 1914. P. 385-386. В

Шенуте», точнее, как гласит заглавие этого произведения — собрания «сил и чудес», совершенного Богом через него⁴⁰. Эта конструкция в расширенном виде⁴¹ часто (хотя и не всегда) является вводной для отдельных рассказов, т. е. «скрепляющей» (или, наоборот, «разъединяющей») отдельные «нарративные части» этого памятника. Эмиль Амелино предполагал, что это работа бохайрского переводчика саидского оригинала⁴², но, как нам представляется, это больше напоминает труд редактора, который сокращал оригинал, или компилятора, который выбирал нужный ему материал из разных источников, соединяя разные рассказы в некое единое целое. Но в любом случае, «разрыв» плавного ритма общего рассказа здесь налицо.

Стоит обратить внимание на то, что весьма важным (и для автора, и, видимо, для его читателей или слушателей) является так называемое «аскетическое время» — период, с которого монах начинает подвизаться в пустыне, где отражаются и перемены в его монашеском образе жизни. Здесь мы уже можем найти конкретные цифры, чаще всего, количество лет. Когда апа Памбо беседует с отшельниками пустыни, которых встречает, те сообщают ему о том, сколько времени они подвизаются в уединении в пустыне⁴³. Вопрос о его продолжительности пребывания в пустыне мы находим и в «Житии преп. Онуфрия Великого», и в каждом случае указываются конкретные сроки⁴⁴. Рассказы подвижников этого жития

данном случае, поскольку Житие сохранилось на бохайрском диалекте коптского языка — ⲁⲚⲟⲩⲛⲓ.

⁴⁰ О вопросах текстологии «Жития Шенуте» см.: *Lubomierski N. Towards a Better Understanding of the So-Called «Vita Sinuthii» // Actes du huitième congrès international d'études coptes. Vol. 2. P. 527-536.* Публикация полного текста «Жития»: *Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia / Ed. J. Leipoldt, adiuv. W. E. Crum. P., 1906 (CSCO; 41. Scriptorum Coptici. Series 2. T. 2).*

⁴¹ Часто он фигурирует в виде «случилось однажды» (ⲁⲚⲟⲩⲛⲓ [ⲁⲚ ⲟⲩⲛ] ⲛⲟⲩⲉⲣⲟⲟⲩ). См.: *Lubomierski N. Towards a Better... P. 530.*

⁴² См.: *Amélineau E. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles. Paris, 1888–1895. P. XI.*

⁴³ Так, апа Гиеракс говорит, что провел в пустыне 14 лет, апа Памун — 20. *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 129, 130.*

⁴⁴ Тимофей подвизается в пустыне тридцать лет, св. Онуфрий — шестьдесят лет (*Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 208, 210*). Инте-

(Тимофея и преп. Онуфрия) о своей жизни начинаются отнюдь не со времени их рождения, детства и т.д., а с того момента, как они подвизаются в монастыре и, покинув его, становятся отшельниками. То же можно усмотреть и в рассказе апы Кира, который, указав, что является братом императора и был воспитателем наследников престола, начинает свой рассказ с ухода из Константинополя в египетскую пустыню вследствие каких-то социальных нестроений в империи⁴⁵. В «Житии блаженного Афу» мы встречаем довольно подробное и даже несколько поэтическое описание того, как он подвизался в стаде антилоп: день и ночь стали для него богослужением, животные прислуживали ему, собираясь вокруг отшельника, они согревали его своим дыханием зимой и давали ему тень летом, когда Афу не мог идти за едой, они приносили ее ему и т. д. Правда, здесь мы не находим упоминания о конкретных сроках его аскезы, говорится лишь о том, что он дожил так до старости. Но эти сроки мы можем узнать из другого источника, так называемого «Рассказа монаха Иезекииля о жизни учителя его Павла» — там Афу говорит, что подвизается таким образом пятьдесят четыре года⁴⁶. Иногда о сроках аскезы сообщается после кончины святого и его похорон — мы это видим, например, в сохранившемся саидском фрагменте «Жития преп. Пахомия Великого»⁴⁷.

Если промежутки «аскетического времени» исчисляются годами, то к моменту рассказа о кончине святого время начинает еще больше «уплотняться», а рассказ — детализироваться. И счет здесь идет уже на дни, а часто и на часы. Ничего особенно удивительно-

ресно отметить, что количество лет, которые св. Онуфрий пребывал в пустыне, фигурируют и в синаксарных версиях его жития, в том числе в очень кратких греческих (Менологий императора Василия II, Синаксарь Константинопольской церкви).

⁴⁵ «Но когда мы увидели, что гнет умножился, что императоры совершали беззакония, что правители притесняли бедных, что всякий свернул (с пути праведного) и потерял путь свой пред Богом, я встал, ушел (оттуда) и пришел в пустыню эту, и поселился здесь из-за множества грехов моих — да простит мне их Бог!» (текст — *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 132).

⁴⁶ См.: *Флоровский, Георгий, свящ.* Феофил Александрийский... С. 319.

⁴⁷ *S. Pachomii vitae sahidice scriptae* / Ed. L.-Th. Lefort. Louvain, 1933–1934 (CSCO; 99-100). P. 96. Помимо возраста св. Пахомия там содержится указание на то, во сколько лет он стал монахом и сколько лет он монахом пребывал.

го в этом нет — по меткому замечанию Леннарта Ридена, смерть святого есть важный элемент демонстрации его святости⁴⁸. Поэтому его слова и действия в этот период очень значимы. Стоит напомнить и то, что кончина святого мыслится как переход его в вечность и часто является своеобразной кульминацией повествования. И если вся жизнь современного человека умещается в промежуток между двумя основными пунктами его земного «маршрута»: датой рождения и датой смерти, то для наших агиографов дата рождения принципиально не важна, а вот дата кончины важна чрезвычайно. И ключевым моментом здесь является день смерти святого, поскольку в этой точке нарративное время пересекается с временем литургическим, ибо этот день ежегодно становится днем его памяти на церковном богослужении.

В «Житии блаженного Афу» накануне кончины епископа Оксиринха вокруг него собираются монахи⁴⁹, чтобы подтвердить улучшение нравов вверенной ему паствы и чистоту его епископского служения. Они просят сказать им последнее слово, и Афу наставляет их. Последняя встреча монаха и его окружения, в том случае, если он был настоятелем монастыря или стал епископом, равно как и его наставления им — характерная черта коптских житий. Так, монахи собираются вокруг умирающего апы Самуила, прося его сказать им последнее слово, которое и приводится подробно в его «Житии», после чего он отдает распоряжение относительно нового игумена монастыря. Затем мы становимся свидетелями литургии и ежедневных чтений, совершаемых над умирающим настоятелем, а после его кончины — его оплакивания⁵⁰. В «Житии Писентия», монаха и епископа, мы читаем довольно подробный его диалог со своими учениками, после чего сообщается о его трехдневном предстоянии пред Господом. После этого Писентий делает детальные распоряжения о порядке своего погребения⁵¹. Последние наставления своим монахам делает и апа Шенуте⁵².

В том случае, когда мы читаем житие отшельника — как в

⁴⁸ Ryden L. Time in the Life... P. 322.

⁴⁹ Буквально в тексте — «братья». Rossi F. Transcrizione... P. 83.

⁵⁰ The Life of Samuel of Kalamun... P. 115-118.

⁵¹ Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt / Ed. with Engl. transl. by E. A. Wallis Budge. L., 1913. P. 318-321.

⁵² См. Sinuthii Archimandritae vita... P. 73-74.

случае с апой Киrom — рядом с умирающим оказывается монах, пришедший из ближней пустыни, который и приводит его последние слова. Но в «Житии апы Кира» есть и другая характерная особенность. Достаточно детально показано протекание болезни и сам момент исхода души святого из этого мира. Начинается своего рода обратный отсчет. «На второй день болезни он испустил тяжелый вздох и хлопнул в ладоши», указывая тем самым на час кончины апы Шенуте⁵³, «в три часа восьмого (дня месяца) эпеп» апа Кир стал очень болен и, произнося молитву Господа, «отверз он уста свои и испустил дух свой, как обычно (делает) тот, кто засыпает»⁵⁴. После этого следует описание того, как за телом Кира приходит Христос вместе с небесной Церковью, и апа Памбо кратко беседует с апостолом Петром, который говорит ему о принятии на небо душ Кира и Шенуте. Есть и более интересный пример. Апу Самуила, например, заранее предупреждают о том, сколько дней ему осталось провести на земле, и кто именно из святых придет за его душой. Затем следуют шесть дней болезни Самуила, отдельно упоминается «ночь седьмого и утро восьмого дня», а затем упоминается сам момент кончины — «во время, когда солнце было на закате», апа Самуил «открыл уста свои и испустил дух свой в мире»⁵⁵. Мы знаем и некоторые подробности болезни апы Шенуте (в какой день он заболел, что происходило на третий и шестой, и последний, седьмой, день его болезни). При этом апа Шенуте точно знает, в каком возрасте Бог возьмет его к себе, и предупреждает своих монахов, что, если они будут себя плохо вести, он попросит Господа забрать его от них раньше срока⁵⁶.

Интересно отметить особенность коптской агиографии указывать не только день, но и час кончины святого (или отмечать какие-то важные часы во время его болезни). Само по себе упоминание часа кончины святого (или монаха) вряд ли является изобретением коптской агиографии, но стоит сказать о том, что этот феномен встречается достаточно часто и хорошо отвечает тому повышенному интересу к детализации повествования и «уплотнению» време-

⁵³ Последний эпизод в такой редакции содержится в одном из фрагментов. См.: *Groterjahn B.* Sa'idische Bruchstücke... P. 52-53.

⁵⁴ *Wallis Budge E. A.* Coptic Martyrdoms... P. 135.

⁵⁵ *The Life of Samuel of Kalamun...* P. 114-117.

⁵⁶ *Sinuthii Archimandritae vita...* P. 73-75.

ни в момент смерти святого, которое демонстрируют коптские агиографы. И, кстати говоря, не только агиографы. Упоминание часа кончины монаха встречается среди эпитафического материала, по крайней мере, в одном из важных монашеских регионов Египта — в поселениях Келий и Скита. В качестве примера можно привести две погребальные стелы скитских священников и надписи на стенах монашеских комнат в Келиях⁵⁷.

По нашему мнению, интерес к детализации «времени смерти» святого у коптских авторов наблюдается шире и чаще, чем в греческой монашеской агиографии Египта. Приведем несколько примеров. Так, в сохранившихся описаниях кончины св. Пахомия Великого греческой и коптской версии его жития, коптская дает гораздо более подробную картину. Кстати, только там мы находим указания на возраст подвижника и время, проведенное им как монахом⁵⁸.

⁵⁷ Скитские эпитафии: стела из Мейр, где указан час кончины отца Дорофея, священника церкви св. Макария в Скиту (844 г.) и стела отца Иоана Каме из монастыря сирийцев в Скиту (859 г.). См. *Boud'hors A., Delahaye G-R.* Nouvel exemple d'une pierre d'autel remployée: la stèle de Dorotheos // *Études coptes X: Douzième journées d'études* (Lyon, 19-21 mai 2005) / Éd. par A. Boud'hors et C. Louis (Cahiers de la Bibliothèque copte 16). Paris, 2008. P. 103-115 (P. 107-114). Два характерных примера надписей из Келий с указанием часа кончины монахов см.: *Partyka J.* Les inscriptions des Kellia // *Le site monastique des Kellia (Basse-Égypte): recherches des années 1981–1983.* Louvain, [1984]. P. 39-46 (P. 41), а также см.: *Guillaumont A., Kasser R.* Les inscriptions coptes (Chapitre IV) // *Kellia I. Kom 219: Fouilles exécutées en 1964 et 1965 / Sous la direction de F. Daumas et A. Guillaumont.* Le Caire, 1969. Fasc. I. P. 99-112 (№ 14, 25, 26).

⁵⁸ См.: *S. Pachomii vitae graecae* / Éd. Fr. Halkin. Bruxelles, 1932. P. 74-75; *S. Pachomii vitae sahidice...* P. 92-96. Стоит отметить, что текстология «Жития св. Пахомия» представляет собой довольно сложный вопрос. Текст греческого Жития, наиболее близкий к оригиналу (т. наз. *Vita prima* или *G₁*), был опубликован Алькеном в 1932 г. на основе рукописи XI в. с учетом еще одной рукописи XIV в. Саидский фрагмент с описанием кончины св. Пахомия сохранился в рукописи IX в. (в полной (бохайрской) версии жития в этом месте лакуна). Таким образом, мы не можем точно говорить о том, что именно содержал греческий или коптский оригинал жития, но даже если греческий оригинал содержал больше материала, греческие переписчики сочли возможным его сократить, тогда как коптские тщательно переписывали все детали коптского рассказа (а, возможно, и добавляли новые). Подробнее о текстологии «Жития св. Пахомия» см.: *Хосроев А. Л.*

Интересно сравнить и другие агиографические источники, сходные между собой по жанру. Например, греческие «Лавсаик» и «Историю монахов», с одной стороны, и коптскую «Историю монахов Египетской пустыни» — с другой. Все эти тексты повествуют о монахах, которых автор видел, или рассказы, о которых слышал, либо в ходе путешествия («История монахов», «История монахов Египетской пустыни»), либо в случае своих длительных пребываний в Египте («Лавсаик»). Если в греческих источниках при упоминании о кончине святого мы не обнаруживаем упоминаний о дне, когда это случилось⁵⁹, то коптский автор всегда их указывает, а в одном случае (апа Аарон) он сообщает и час смерти⁶⁰. Упоминание о часах мы обнаруживаем и в греческой «Истории монахов», но функция их совершенно иная — автору важно сослаться на личный контакт с известным египетским монахом: он упоминает, например, что св. Иоанн Ликопольский беседовал с группой монахов-паломников, в число которых он входил, «три дня подряд до девятого часа»⁶¹. Возможно, что в данном случае коптская монашеская агиография подтверждает мысль, высказанную Б. А. Тураевым, что в коптской литературе, воспитанной на греческих образцах, все же находится место и древнеегипетским чертам, частью которых был интерес «к эсхатологии и смерти»⁶².

И, наконец, последнее. Интересно обратить внимание на описание в «Житии апы Кира» одного временного промежутка, где под действием чудес или благодати меняются внешние условия или

Пахомий Великий: из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб.; Кишинев; Париж, 2004. С. 12-13 (там же русский перевод описания кончины св. Пахомия по обеим версиям — С. 267-268, 315-317).

⁵⁹ Например, ничего не сказано об этом, когда автор «Истории монахов» упоминает о кончине известного египетского монаха св. Иоанна Ликопольского (*Hist. Mon.* Cap. 1, 65 // *Historia monachorum...* P. 35), а Палладий, автор «Лавсаика», описывая смерть известного аввы Памво, также ничего не говорит о дне его смерти (*Hist. Laus.* Cap. 10, § 5 // *Palladio. La Storia Lausiaca / Introd. di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, traduz. di Marino Barchiesi.* Roma, 1974. P. 48).

⁶⁰ См.: *Wallis Budge E. A. Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt.* Oxford, 1915. P. 439, 441, 442, 456, 466, 470-471, 495.

⁶¹ *Hist. Mon.* Cap. 1, § 65 // *Historia monachorum...* P. 34.

⁶² См.: *Тураев Б. А. Египетская литература.* СПб., 2000. С. 320-321.

внутренние состояния. В своей беседе с Памбо апа Кир говорит ему о том, что по воскресеньям Господь повелел своим ангелам дать душам грешников перерыв в наказаниях, ибо это — день Воскресения Господа⁶³. Сходный пример есть в другом коптском источнике — «Житии апы Фиба». Там речь идет о том, что, если кто-либо «падет ниц» перед местом упокоения апы Фиба в день его кончины, то Бог простит ему грехи, «как в день, когда он был рожден»⁶⁴. Возможно, подобные представления также имеют какую-то чисто коптскую специфику.

Подведем итоги. Конечно, было бы чересчур самонадеянно, исследовав только два коптских жития, пусть даже и в более широком контексте, претендовать на какие-то окончательные выводы. Но все же надеемся, что нам удалось «проявить» некоторые особенности восприятия времени, бытовавшие у коптских монахов. В целом, наши тексты подтверждают известный тезис о том, что в монастырской культуре Востока и Запада время рассматривается, прежде всего, как время для молитвы и покаяния⁶⁵. Во всем временном континууме выбираются именно те фрагменты, которые должны содействовать делу спасения души (литургическое, библейское, аскетическое время). Особо отмечаются моменты, когда сама вечность либо приближается, либо вторгается во временные события (день кончины святого, явления Христа, ангелов, небесной Церкви и проявления благодати). Возможно, специфической чертой коптских монашеских агиографов, по сравнению с греческими авторами, была бóльшая детализация «времени смерти» святого и наделение отдельных «временных промежутков» особой необратимой силой (вроде «времени воскресенья» в рассказе апы Кира) — что, конечно, не могло не опираться на определенные особенности восприятия времени, бытовавшие у коптских монахов.

⁶³ *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 133; *Groterjahn B. Sa'idische Bruchstücke...* P. 52-53.

⁶⁴ *Vite dei monaci Phif e Longino / Introduzione e testo copto a cura di T. Orlandi, traduzione a cura di A. Campagnano. Milano, 1975. P. 36.*

⁶⁵ См.: *Бейч Дж. Восприятие времени...* С. 68.

Т. А. САБУРОВА

«ГОРИЗОНТЫ ОЖИДАНИЙ» РУССКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

В России в первой половине XIX века формировалось новое интеллектуальное пространство, в котором в полной мере получила воплощение просветительская парадигма. «Проект Просвещения», реализуемый в русской интеллектуальной среде со второй половины XVIII века, во многом определил развитие идей, создание своеобразного «мыслительного инструментария» и появление нового типа личности — «человека эпохи Просвещения».

Чтение и путешествие как основные культурные практики этого времени позволили русскому образованному человеку открыть для себя и освоить категории и понятия, базовые для европейской культуры Просвещения. При этом в процессе усвоения (присвоения) этих понятий в русской культуре они могли наполняться новым смыслом, интерпретироваться в зависимости от российской социальной и культурной реальности, специфики логики культуры. Хотя В. О. Ключевский, характеризуя русское образованное общество XVIII века, скептически писал о распространении вольнодумных рационалистических и моралистических идей, воспринятых от гувернера или кадетского учителя, либо вычитанных из свежей французской книжки: «Эти бродячие идеи и получили особо важное значение: они не только бродили в умах, но и производили брожение, благодаря которому хаотическая смесь понятий, чувств и привычек, столпившихся в русских умах, начала разделяться и кристаллизоваться, складываясь в определенные взгляды и убеждения»¹.

Восемнадцатое столетие стало временем создания новой «картины мира» в просвещенных слоях русского общества. Важнейшей характеристикой этого процесса была «европеизация» высших соци-

¹ *Ключевский В. О.* Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 111.

альных слоев, формирование их новой культурной идентичности, что, соответственно, требовало инкорпорации в социальные представления не только европейского прошлого, но и будущего.

Следовательно, необходимо учитывать те изменения, которые произошли в темпоральности европейского общества под воздействием эпохи Просвещения и Французской революции. По мнению Р. Козеллека, формируется новое переживание исторического времени и новая семантическая структура исторических понятий, которая определяется «напряжением, возникающим между их различным ориентированными во времени элементами, которые он называет соответственно «областью опыта» и «горизонтом ожиданий», иными словами, между обобщенным в понятии наличным бытием и проектом будущего, который оно пытается сформулировать и навязать как логическую неизбежность, как естественный порядок вещей»². Становление исторического сознания Нового времени выражается в создании целостных темпоральных конструкций, в которых прошлое, настоящее и будущее, с одной стороны, рассматриваются и воспринимаются как отдельные самостоятельные модусы, а, с другой стороны, оказываются неразрывно связанными движением человеческого общества от прошлого через настоящее к будущему. Причем будущее определяется «на основе экстраполяции существовавших или существующих тенденций (здесь важно не то, насколько эти тенденции обоснованы, сколько сам метод)»³.

Идея прогресса, характерная для эпохи Просвещения, получившая распространение в многочисленных философских сочинениях, стала важнейшим фактором восприятия прошлого, настоящего и тем более будущего, позволяя не только прогнозировать будущее, но и принимать активное участие в его создании в настоящем. Хотя, безусловно, утверждение понимания линейного, необратимого и прогрессивного хода истории не только имело свои предпосылки в предшествующей картине мира, но и парадоксально сочеталось с устойчивыми космологическими элементами в общественном сознании, создавая объемную, многослойную культуру Нового време-

² Козеллек Р. Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. М., 2005. С. 55.

³ Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история: В 2 т. СПб., 2006. Т. 2. С. 352.

ни. «Рациональная модель прогресса, определившая историческое сознание Нового времени, сосуществовала с утопической моделью и нередко была просто пронизана ею»⁴.

Принципиально важным является рассмотрение представлений о будущем, тех форм, в которых общество проецировало себя, выяснение того, насколько будущее воспринималось открытым, непредсказуемым, подвластным воздействию человека. Ж.-К. Шмитт в статье «Овладение будущим» раскрывает две концепции будущего, важные для определения того, какие «ментальные схемы (какие концепции времени, какие ожидания и какие представления о возможном) осознанно или бессознательно задают рамки для поступков и решений средневековых людей»: «Будущее, *futura*, не может быть полностью известно, однако оно вписывается в те горизонты понимания, предвидения и воздействия, эффективность которых заранее гарантирована в религиозном времени эсхатологии и циклическом времени ритуалов и литургии. На противоположном полюсе должно было бы находиться современное понятие грядущего (*avenir*), которое обозначает будущее открытое, абсолютно непредсказуемое, существующее в необратимом времени, времени без Бога, возникшем благодаря “расколдованию мира”»⁵. Таким образом, автор еще раз подчеркивает, что изучение представлений о будущем позволяет выявить специфику изучаемых обществ, те проблемы, которые волновали их в настоящем.

Обращаясь к изучению темпоральности русского образованного общества первой половины XIX века, обратим, прежде всего, внимание на характер представлений о будущем общества и культуры, степени влияния идей Просвещения на «горизонты ожидания». Стремлением к решению социальных проблем настоящего, прогнозированию будущего было продиктовано внимание к своему прошлому, обращение к историческому опыту. Об этом ярко свидетельствуют введения к различным историческим сочинениям, раскрывающие мотивы их создания и определяющие, как правило,

⁴ Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 310.

⁵ Шмитт Ж.-К. Овладение будущим // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2008. С. 132.

прагматические задачи исторического знания. Прошлое определяет настоящее, прошлое воплощается в будущем. Воплощение и чтение текста прошлого и есть в данном случае история: «Что есть история? Память прошедшего, идея настоящего, предсказание будущего»⁶. Не случайно современник Н. М. Карамзина А. И. Тургенев писал своему брату С. И. Тургеневу в 1816 г. об «Истории государства Российского»: «Она объяснит нам понятия о России, или, лучше, даст нам оных. Мы узнаем, что мы были, как переходили до настоящего status quo и чем мы можем быть, не прибегая к насильственным преобразованиям»⁷.

Важно отметить, что будущее в этом случае историк предсказывает на основании знания прошлого, и это свидетельствует об изменении типа мышления, перехода от предсказаний будущего на основании толкований знамений или сновидений, т. е. предсказания будущего как своеобразного откровения, недоступного обыденному знанию к овладению будущим на основе рационального исторического знания, способного повлиять на поступки людей, которые могут приблизить или наоборот отдалить «светлое» будущее. Но при этом предсказание будущего у Н. М. Карамзина выглядит скорее как наставление, при котором сохраняется возможность того или иного варианта развития событий, не во всем зависящего от человека, его разума и воли. Провидение по-прежнему играло важную роль в представлениях об историческом процессе. Об этом убедительно свидетельствует фраза Н. М. Карамзина: «Всё зависит от провидения! Будущее не наше»⁸.

Тип прогнозирования, сформировавшийся в период Нового времени отличается от пророчества как способа предсказания будущего, приобретая «рациональный и нейтральный смысл»⁹, и основывается на научном знании. Поэтому в исследовании представлений о будущем чрезвычайно важен переход от пророчества к прогнозированию. Особого внимания в этом случае заслуживает предсказание, сделанное А. И. Тургеневым осенью 1812 года после

⁶ Вестник Европы. 1802. № 8. С. 357.

⁷ Тургенев А. Политическая проза. М., 1989. С. 161.

⁸ Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма / Вступ. ст., коммент. А. С. Смирнова. М., 1982. С. 222.

⁹ Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. С. 324.

пожара Москвы, уже в то время содержащее уверенность в победе над Наполеоном. В письме П. А. Вяземскому А. И. Тургенев писал: «...но Москва снова возникнет из пепла, а в чувстве мщениия найдем мы источник славы и будущего нашего величия. Ее развалины будут для нас залогом нашего искупления, нравственного и политического; а зарево Москвы, Смоленска и пр. рано или поздно осветит нам путь к Парижу. Это не пустые слова, но я в этом совершенно уверен, и события оправдают мою надежду. Война, сделавшись национальной, приняла теперь такой оборот, который должен кончиться торжеством Севера и блистательным отомщением за бесполезные злодеяния и преступления южных варваров»¹⁰. По мнению П. А. Вяземского, в этом было что-то и пророческое, и зрело обдуманное, и фактически никто, кроме Тургенева, не предвидел такой развязки исторических событий. Обратим внимание на восприятие слов Тургенева как сочетание пророчества и результата работы мысли, что точно отражает переходный характер эпохи, изменение темпоральных представлений. Показательно, что именно эти слова А. И. Тургенева стали основой для известного в этот период стихотворения Н. Ф. Остолопова, в котором были такие строки: «Но что еще предвижу? / Нам зарево Москвы осветит путь к Парижу».

Идея прогресса, связывающая различные модусы времени, как одна из ключевых для эпохи Просвещения, получает распространение в сознании русского общества, и, например, В. Г. Белинский важнейшим фактором такого изменения общественного сознания считал развитие исторических знаний, которые формируют именно историческое сознание общества: «Для обществ как будто исчезло различие между прошедшим, настоящим и будущим: общества равно живут теперь во всех трех этих отношениях времени, — и настоящее для них есть результат прошедшего, на основании которого должно осуществиться и их будущее. Прогресс и движение сделались теперь словами ежедневными. Новизна никого не пугает; предела усовершенствованиям никто не видит. ...Какая же причина этого скорого движения? — Созревшее историческое сознание вследствие успеха, в последнее время, истории как науки»¹¹.

¹⁰ Тургенев А. И. Политическая проза. М., 1989. С. 171.

¹¹ Белинский В. Г. Руководство к всеобщей истории // Собр. соч.: В 9 т. М., 1979. Т. 4. С. 392.

Просветительская парадигма определяла не только уверенность в прогрессивном ходе истории, универсальности идеи исторического прогресса, включая тем самым будущее России в общее будущее европейской цивилизации, но и формировала стремление приблизить это будущее для России, диктовала необходимость активной деятельности, способствующей появлению элементов будущего в настоящем. Важно, что формируется не пассивно-созерцательное отношение к настоящему, а отношение деятельное, призванное изменить настоящее для изменения будущего: «Ибо мы точно назначены судьбою быть приготовителями праздника, который недалек от нас. Того и смотри, что придет врасплох. Все, что ни делается в той цели, как нибудь по-видимому маловажно, есть благо и с лихвою отзовется в грядущем, которое в наше время удивительно как напирает на настоящее»¹². П. А. Вяземский, очень точно чувствовавший все изменения в культурном пространстве своей эпохи, и в этом случае зафиксировал характерное ощущение времени, его ускорение и что особенно важно, приближение будущего к настоящему (*грядущее «напирает на настоящее»*).

Именно эту черту темпоральности Нового времени отмечали И. М. Савельева и А. В. Полетаев: «В результате будущее в сценариях периода Нового времени характеризуется не просто качеством изменения, но все возрастающей скоростью, с которой оно “приближается” к настоящему. Это самоускоряющееся время лишает настоящее возможности быть пережитым как настоящее»¹³. В цитированном выше письме П. А. Вяземский писал: «Завтра приходит часто сегодня»¹⁴. С этими строками перекликаются и строки из письма П. Я. Чаадаева, также фиксирующего ускорение хода времени: «Вы знаете, что время несется вскачь. Будьте осторожны, ведь оно может унести Вас на крупе своего коня, — а тогда прощай наши общие идеи, общие надежды. Во что все они превратятся? В грустные воспоминания, быть может, в раскаяние. Мир, без сомнения, вра-

¹² П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу. Первая половина марта 1821 г. // Остафьевский архив кн. Вяземских. СПб., 1899. Т. 2. С. 178.

¹³ Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история. Т. 2. С. 353.

¹⁴ П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу. Первая половина марта 1821 г. // Остафьевский архив кн. Вяземских. Т. 2. С. 178.

щается очень быстро, — у того, кто ощущает это вращение, может закружиться голова»¹⁵.

Немаловажное значение в аргументации деятельности, необходимой для будущего переустройства общества, имеет не просто тезис об общественном благе, характерный для философии Просвещения, но благе следующих поколений, и соответственно, оценка потомками. Видя свою основную задачу в распространении просвещения, воздействию на общественное мнение, русские интеллектуалы первой половины XIX века неоднократно обращались к издательской деятельности, учитывая роль журналов в формировании общественного мнения. Так, П. А. Вяземский писал из Варшавы А. И. Тургеневу: «Что же оный журнал, о коем хлопотал твой брат? Неужели и эта надежда в воду канет? Что мы за ...такие, что ничего ...порядочно не можем? Оставим потомству след жизни, завладеем мнением, которое разогреется и очнется в руках наших! Теперь самая пора: дети нам спасибо скажут»¹⁶.

Идея деятельности ради следующих поколений, готовность к самопожертвованию, отказу от личного блага звучит в интеллигентском дискурсе первой половины XIX века, особенно когда речь идет о необходимости преобразований или служению отечеству в военное время. Так, А. И. Тургенев, приводя примеры подвигов в войне 1812 года, подчеркивает совершение их не ради славы, а ради спасения и блага отечества, что и давало ему основания быть уверенным в победном исходе войны. Таким образом, модель поведения определялась ценностью будущего, и события в настоящем рассматривались как основа и в свете этого будущего, такого, каким ему должно было быть. «...И если мы совершенно откажемся от эгоизма и решимся действовать для младших братьев и детей наших и в собственных настоящих делах видеть только одно отдаленное счастье грядущего поколения, то частные неудачи не остановят нас на нашем поприще»¹⁷.

Уже упоминавшийся близкий друг П. А. Вяземского, «арзамасец» А. И. Тургенев, известными своими корреспонденциями из Ев-

¹⁵ П. Я. Чаадаев — И. В. Киреевскому. 1832 г. // Режим доступа: http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/

¹⁶ П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу. 19 декабря 1819 г. // Остафьевский архив кн. Вяземских. Т. 1. С. 377.

¹⁷ Тургенев А. И. Политическая проза. М., 1989. С. 171.

ропы, публиковавшимися как «Хроника русского», в одном из своих писем, приводил цитату из французской книги: «La Critique consiste a sentir dans le present les arrets de l'avenir. Elle est une prophetie et c'est pourquoi elle est essentiellement contemporaine»¹⁸. Это не противоречие, а, по моему мнению, глубокая истина. Пусть критик угадает, отыщет в настоящем то, что подтвердит в нем и потомство, и тогда, оказав услугу современникам, получит он право на признательность тех, кои после нас его читать будут»¹⁹.

Требование к критике искать и показывать в настоящем элементы будущего могло быть обусловлено только твердой уверенностью в прогрессивном развитии человеческого общества. Сам А. И. Тургенев неукоснительно следовал этому правилу, стремясь в своих письмах рассказать обо всех новинках европейской культуры, новостях науки, тем самым показать основания для будущего развития общества и культуры, то, что будет способствовать прогрессу. Так, например, сообщая о съезде естествоиспытателей в Германии, А. И. Тургенев особо отмечал: «Сколько открытий в первом зародыше, сколько новых методов, трудолюбием и гением германским усовершенствованных! Эти семена не затеряются: они сохраняются в журналах, созреют и принесут плод во время свое неуклонным стремлением немецких ученых к расширению области наук и к улучшению методов, столь сильно содействующих порывам гения...»²⁰.

Думается, что эти метафоры из области естественных наук использовались Тургеневым не только потому, что речь шла о съезде натуралистов. Вероятно, Тургенев тем самым подчеркивал естественный, органический характер общественного развития, неизбежность прогресса. Не случайно при чтении сочинения Вильмена «Ласкарис» А. И. Тургенев также стремился найти в нем изображение последовательного, прогрессивного развития, элементов будущего в прошлом, подтверждение идеи связи времен. Несоответствие ожиданиям вызвало разочарование и критику книги: «Это слабое произведение, кото-

¹⁸ Критика состоит в том, чтобы предчувствовать в настоящем приговоры грядущего. Она пророчество и потому преимущественно современна.

¹⁹ Тургенев А. И. Хроника русского. Дневники (1825–1826 гг.). М.-Л., 1964. С. 11-12.

²⁰ Там же. С. 13.

рое формою своею напоминает только “Анахарсиса”. Это не роман и не картина того *времени, богатого зародышами для будущего* (курсив мой. — Т. С.). Вильмень коснулся оных, но ни об одном не сказал ничего замечательного. Ему хотелось изобразить влияние покорения Царьграда и рассеяния греков в Италии на Европу, и современность сего происшествия с другими, всемирную значительность имеющих; но он едва упомянул о книгопечатании и об открытии Америки, и едва ли найдется читатель, которому бы не пришло более в голову, чем он найдет в книге»²¹.

Таким образом, представления о настоящем определяют взгляд на прошлое, а точнее, изображение будущего в прошлом, направления исторического развития. Напротив, книга Гизо, посвященная истории английской революции, с точки зрения А. И. Тургенева, прекрасно раскрывала ход истории, не разрывая связь прошлого, настоящего и будущего, показывая причины и следствия революционных событий, не находя их внезапными. В этом смысле английская и французская революции полностью вписывались в исторический процесс, только ускоряя ход веков, «они двинули вперед цивилизацию по тому пути, по которому она следует уже 14 веков; они придерживались правил и продвинули работы, которым человек во все времена был обязан развитием природы и улучшением своей судьбы»²².

Ценностная ориентация на будущее, основанная на идее закономерности исторического развития, была весьма привлекательна для исторического сознания образованного общества, давая твердую «уверенность в завтрашнем дне». В. Г. Белинский полагал, что современное состояние человечества является необходимым результатом разумного развития, и от его настоящего состояния можно делать посылки к его будущему состоянию; «свет победит тьму, разум победит предрассудки, свободное сознание сделает людей братьями по духу — и будет новая земля и новое небо...»²³. Обратим внимание, что в этом высказывании В. Г. Белинского парадоксальным образом сочетается просветительская идея прогресса с религиозным утопизмом,

²¹ Там же. С. 341.

²² Там же. С. 432.

²³ *Белинский В. Г.* Руководство к всеобщей истории // Собр. соч.: В 9 т. М., 1979. Т. 4. С. 395-396.

проявляющимся в характерной фразе, которая напоминает библейский текст (*и будет новая земля и новое небо*). Хотя, по мнению Л. И. Новиковой и И. Н. Сиземской, русский утопический социализм отказался от мысли внезапного, не подготовленного предшествующим развитием цивилизации идеального общества в пользу идеи «прорастания» будущего из настоящего: «Модели будущего теперь находят в реальном бытии не только исходный материал, но и почву для своей апробации. Прежде смутные и расплывчатые идеи об обустройстве будущего общества начинают корректировать с возможностями и тенденциями развития существующего»²⁴.

Таким образом, категория будущего начинает постепенно занимать все большее место в общественном сознании, и в этом случае принципиальную важность приобретает характер связи настоящего и будущего, представление о постепенном движении или резком разрыве, ценности настоящего для будущего или пренебрежения настоящим во имя будущих поколений. Значение будущего времени определяется либо распространяющейся теорией закономерности исторического развития, либо невозможностью реализации личности, группы, в настоящем времени, что порождает надежду на будущее, его идеализированный образ. Ориентация же на будущее, но, минуя настоящее, приводит к утопичности и мечтательности русской интеллигенции, с одной стороны, и стремлению к всеокрушающим и молниеносным переменам — с другой. Как справедливо заметил С. М. Усманов, «безысходность неизбежно порождает мечтательность. Русская интеллигенция мечтала очень много»²⁵. «Литературные мечтания» Белинского, «Мечты и звуки» Некрасова, «Мечта» Хомякова, «Мечты и думы» Коневского — все эти названия достаточно ярко выражают доминанту будущего в представлениях о времени. Характерная для исторического сознания связь времен оказывается разорванной.

Опасность такого пренебрежительного отношения к настоящему отмечал в своем дневнике А. И. Герцен в 1844 г.: «Настоя-

²⁴ Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Российские ритмы социальной истории. М., 2004. С. 71-72.

²⁵ Усманов С. М. Безысходные мечтания. Русская интеллигенция между Востоком и Западом во второй половине XIX – начале XX вв. Иваново, 1998. С. 5.

щим надобно чрезвычайно дорожить, а мы с ним поступаем негоже и жертвуем его мечтам о будущем, которое никогда не устроится по нашим мыслям, а как придется, давая сверх ожидания и попирая ногами справедливейшие надежды»²⁶. Интересно, что с этими мыслями А. И. Герцена перекликаются размышления А. В. Никитенко, также утверждавшего необходимость осторожного отношения к будущему и опасность игнорирования настоящего: «То, что может произойти хорошего от всех этих теорий, утопий, проповедуемых этими строителями и перестроителями человеческих обществ, очень сомнительно и во всяком случае принадлежит отдаленному будущему, а зло, ими порожаемое, делается теперь же, каждый день. Мудрено ли, что так называемые консерваторы и разумные либералы относятся ко всему этому критически, осторожно. И какое вы имеете право жертвовать настоящими поколениями в видах сомнительного блага будущих поколений?»²⁷.

Рассмотрим другой пласт представлений о будущем русских интеллектуалов, связанный с будущим индивидуальным, то, как представления о будущем отражались в повседневных практиках, личных планах, определении жизненных стратегий. И здесь мы можем наблюдать парадоксальное сочетание уверенности в определенном будущем как социальной и культурной реальности, постижимости и необратимости хода истории с весьма неопределенными представлениями о собственном будущем, невозможности его прогнозирования. Во многом этот тип отношения к будущему определялся отношениями интеллектуалов с властью, наличием оппозиционных настроений и ощущением не востребованности. П. А. Вяземский, служа в Варшаве, пишет: «или за Байроном пуститься по всему свету вдогонку за солнцем, или в Губернском правлении — за здравым рассудком и правдою, бежавшими из России, или ...Развернитесь скорее передо мною, туманные завесы будущего!»²⁸.

Двойственность положения интеллектуала в русском обществе создавала альтернативность будущего, которое могло быть связано

²⁶ Герцен А. И. Дневник. Март 1844 г. // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 2. С. 346.

²⁷ Никитенко А. В. Дневник. М., 1956. Т. 3. С. 149.

²⁸ П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу. 11 октября 1819 г. // Остафьевский архив кн. Вяземских. Т. 1. С. 327.

с государственной службой, давало возможность реализации собственных устремлений в русле служения общественному благу, открывало дорогу к значительным свершениям и влиянию на то самое будущее, но ограничивало личную свободу, независимость мысли и мнения. В другом случае, при выборе свободном или вынужденном, отказ от службы, отставка, и будущее разворачивалось либо в виде картин усадебной жизни, своеобразной идиллии, либо путешествия — странствия. Эта альтернативность осознается самими интеллектуалами. Уже неоднократно упоминавшийся А. И. Тургенев, имевший после окончания Геттингенского университета блестящие перспективы по службе в Комиссии по составлению законов, размышлял о своем будущем в письме к К. Я. Булгакову: «Есть ли [если] планы мои, — как все те, кои я по сю пору делал в голове моей, не взлетят на воздух, то через два года с половиною я — или один из первых законодателей России или, с посохом в руках, — опять тот же скромный путешественник — и опять с тобою на время, потом с твоим братом, с Почковским и т. д., и, наконец, опять к любезным гулякам в Венгрию пить за твое здоровье токайское, — а там, наконец, опять с Нестором заруюсь в геттингскую (sic) библиотеку»²⁹.

Дальнейшие события показали, что и этим планам Тургенева не удалось осуществиться, как задумывалось, хотя отчасти предсказание было верным. Внезапная и нелепая отставка его в 1825 г., а затем восстание декабристов, по делу которых был осужден как государственный преступник его брат Н. И. Тургенев, вынудили А. И. Тургенева провести остальную часть жизни преимущественно за границей, в путешествиях («с посохом в руках»), лишь временами возвращаясь и живя в России. Но показательно, что после 1825 года Тургенев очень осторожно строит планы на будущее. В Париже в 1827 г. в письме к брату Николаю он писал: «Я не строю прозков для будущего: оно придет как Богу угодно»³⁰. Но важно отметить, что в этом же письме Тургенева содержится рассуждение о дальнейшей жизни вместе с братом за границей и желании путешествовать по Италии и Франции, т. е. фактически тот самый проект будущего (по крайней мере, близ-

²⁹ А. И. Тургенев — К. Я. Булгакову. 3 июня 1805 г. // Письма А. Тургенева Булгаковым. М., 1939. С. 55.

³⁰ Письма А. И. Тургенева к Н. И. Тургеневу. Лейпциг, 1872. С. 318.

кого). В последующие годы упоминания о будущем все реже встречаются в письмах и дневниках А. И. Тургенева, и будущее, как правило, воспринимается как независящее от человека: «Перечитал кучу книг, перемыслил все прошедшее, но не мог обдумать будущего, ибо оно не от нас зависит»³¹.

В письмах П. Я. Чаадаева также можно заметить уверенность в будущем России, оно ему представляется весьма определенным, как и будущее Европы, и отражает историко-философские воззрения Чаадаева. «Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся ее политическим средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу»³². При этом достаточно типично для русских интеллектуалов сочетание уверенности в будущем России с неуверенностью и страхом в отношении личного будущего, своей собственной судьбы. Уверенно предсказывая судьбу страны, они не берутся предсказать свое будущее, которое выступает открытым «грядущим», неподвластным человеку. В письме к брату П. Я. Чаадаев признавался: «Страх будущего не дает мне покоя ни денно, ни noctно»³³. Конечно, необходимо учитывать серьезные финансовые затруднения, которые испытывал Чаадаев, и наличие материальной зависимости от брата, чем во многом определялось содержание писем.

П. Я. Чаадаев, конечно же, строит планы на будущее, особенно в молодости, отправляясь в заграничное путешествие, но эти планы краткосрочны и относятся только к выбору маршрута путешествия и длительности пребывания в той или иной стране. Необходимо заметить, что часто в письмах русских интеллектуалов, написанных в путешествии, присутствуют размышления о планах на будущее. Это можно объяснить как необходимостью планирования путешествия, так и большей степенью свободы путешественника, возможностью самостоятельно планировать свое будущее, хотя бы

³¹ А. И. Тургенев — А. Я. Булгакову. 26 августа / 5 сентября 1841 г. // Письма А. Тургенева Булгаковым. С. 251.

³² П. Я. Чаадаев — А. И. Тургеневу октябрь – ноябрь 1835 г. // Режим доступа: http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/ (сентябрь, 2008).

³³ П. Я. Чаадаев — М. Я. Чаадаеву. 18 августа 1848 г. // Режим доступа: http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/.

ближайшее. Подобные планы путешествия содержатся и в письмах П. Я. Чаадаева: «Вот мои планы. В Лондоне пробуду сначала не более трех дней, чтобы успеть в Брайтоне покупаться в море с месяц; остальную часть осени стану ходить по Англии, а на зиму — в Париж»; «Весну всю проживу здесь, а в конце мая поплечусь в Швейцарию, там пробуду лето. Вот покамест мои планы»³⁴.

Представляют интерес и планы Н. В. Станкевича, связанные не столько со службой, которая не имеет для него особого значения вследствие целого ряда причин (материальная обеспеченность, слабое здоровье и пр.), сколько с личностным интеллектуальным и духовным развитием. В письме к Я. М. Неверову Станкевич писал: «Между тем меня утвердил министр в должности почетного смотрителя, а так как я не могу оставаться в деревне, то возьму сначала отпуск на месяц, потом на 4, наконец, если мне нельзя будет, несмотря на отсрочку, считаться на службе, выйду в отставку: чин мне не нужен. Я надеюсь через год где-нибудь держать экзамен на магистра. Вот ближайший план внешней жизни моей, дальних я уж не делаю: их столько рушилось»³⁵.

Н. В. Станкевич стремился соединить прошлое, настоящее и будущее под влиянием изучения философии, прежде всего, на личностном уровне, видя возможность такого соединения в духовном развитии человека. В итоге именно человек, его духовная сущность становятся воплощением связи времен, и будущее понимается не как конкретно событийная сфера, а сфера духовного. В письме брату Н. В. Станкевич, давая наставления, писал: «При том, чтобы наслаждаться настоящим, не как животное, надобно его расширить, надобно заключить в нем прошедшее и будущее, надобно прочное сознание своей духовной самостоятельности, которая равна себе вчера и сегодня — словом, надобно духовное развитие»³⁶.

³⁴ П. Я. Чаадаев — М. Я. Чаадаеву. 19/31 июля 1823 г.; Париж. 1 Января 1824 года // Режим доступа: http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/.

³⁵ Н. В. Станкевич — А. М. Неверову. 17 июля 1835 г., Удеревка // Переписка Николая Владимировича Станкевича. 1830–1840 / Сост. А. Я. Станкевич. М., 1913. С. 327.

³⁶ Н. В. Станкевич — А. В. Станкевичу. 8 марта 1838 г., Берлин // Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 171-172.

Таким образом, в первой половине XIX века у русских интеллектуалов мы замечаем переходный характер темпоральности, проявившийся в сочетаниях четких картин общественного будущего, тесно связанного с настоящим и от него зависящим, с неопределенными, вариативными представлениями о будущем личном, для которого роль настоящего явно меньше. Пророчества и прогнозы русских интеллектуалов определялись, прежде всего, парадигмой эпохи Просвещения, что приводило к созданию соответствующих образов будущего. Будущее вписывалось в «горизонты понимания, предвидения и воздействия», эффективность которых была гарантирована не божественным Провидением и соответствующими религиозными ритуалами, а действием исторической закономерности и Разума. Грядущее как будущее открытое, непредсказуемое, характерное для культуры Нового времени, существовало преимущественно в личном плане, создавая двойственный, амбивалентный характер темпоральных представлений русских интеллектуалов первой половины XIX века.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

Е. Л. САРАЕВА, Т. И. ВОЛКОВА

ЦИВИЛИЗАЦИЯ РУССКОГО ОБЩЕСТВА ПЕРИОДА МОДЕРНА В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ «ЗАПАДНИЧЕСКОЙ» И ЗЕМСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Цивилизация русского общества — национальная задача, сформулированная интеллектуалами первой половины XIX века в процессе осмысления сущности культуры Модерна и проблемы национальной идентичности. Важным условием прозападники считали изучение и усвоение позитивного опыта Европы. Тема взаимодействия России с Западом сохраняла свою значимость в отечественной мысли начиная с реформ Петра I. В современной науке ее развитие привело, в частности, к выводу о том, что «любое перекрытие каналов коммуникации Восток-Запад означало бы жесточайшее кислородное голодание и коллапс городской культуры России»¹. Осмысление диалога культур во времени и в пространстве дает возможность понять сложные пути интеллектуального взаимодействия.

Западники 1840-х гг. создали свое учение о цивилизации русского общества. В первой половине XIX в. термин цивилизация, употреблявшийся в предшествующем столетии для отражения некоего культурного рубежа, отделяющего высший этап развития общества от дикости и варварства, обогатился новыми значениями. «Пальма первенства в освоении новых значений слова “цивилизация” принадлежала французской философско-теоретической мысли», отмечает современный исследователь В. М. Найдыш². Французские ученые заговорили об истории многих цивилизаций, созданных народами. Сформировалось представление об этнических культурах как цивилизациях. Эта мысль становится истоком

¹ Россия и Запад. Формирование внешнеполитических стереотипов в сознании русского общества первой половины XX века. М., 1998. С. 30.

² Найдыш В. М. Цивилизация как проблема философии истории. М., 1997. С. 7.

социально-философской парадигмы множественности цивилизаций. И. Н. Ионов, изучавший утверждение цивилизационного самосознания в эпоху Просвещения, выявил формирование в Англии и Франции представлений об идеале цивилизации как гражданском обществе³. В европейской культуре понятие «цивилизация» имело значение прогресса общества, а понятие «культура» — гуманистическое содержание. Русские западники настаивали именно на этом его использовании⁴.

Историко-культурная информация текстов западников имеет свою совокупность понятий, единую знаковую систему. Важнейшим был концепт «цивилизация», воспринятый из учений европейских мыслителей. Дешифровка культурных текстов возможна при идентичном воспроизведении содержания фундаментальных концептов, употреблявшихся западниками для передачи своих идей. «Русские европейцы» 1840-х гг., как называли себя западники, использовали термин «цивилизация» в нескольких значениях: национальные сообщества, имеющие свои особенные черты; культурное развитие общества, выражающееся в гуманизации социальных отношений, «очеловечивании» человека; среда формирования личности, а также все стадии эволюции народа, выше варварской. Западники писали о «цивилизационном движении», смысл которого они видели в воспитании «цивилизованного» человека, усвоившего гражданские и нравственные идеи, в создании общественно-культурных условий, обеспечивающих человеку достойное существование, установление правопорядка, облагораживание семейных и социальных отношений, подъем уровня жизни народа, духовное совершенствование личности.

В русле цивилизационного подхода в эпоху Модерна разрабатывалось учение о взаимодействии наций. Идея общения народов, способствующего пониманию человеческого бытия, стала важной характеристикой культуры Нового времени. Это было обусловлено

³ *Ионов И. Н.* Пути развития цивилизационного сознания в Евразии и проблема евразийства // *Цивилизации*. 2004. Вып. 6. Россия в цивилизационной структуре Евразийского континента. С. 158-186.

⁴ *Гордон А. В.* Культура многообразия — явление современного цивилизационного процесса // *Межкультурный диалог в историческом контексте*. М., 2003. С. 3.

распространением мысли о единстве мира, преобразованием замкнутых феодальных социумов в гражданские общества. Западники 40-х гг. XIX в. дали свое осмысление становления нового общества в России периода европеизации в результате переплетения и трансформации русской и европейской культуры, раскрытия их смысла, изменения образа жизни и мировоззрения образованного слоя общества. Для западников не существовало дилеммы: приоритетное развитие традиционной русской культуры либо ее вытеснение европейской. Свободное восприятие элементов другой культуры они рассматривали как необходимое условие формирования новой общности.

В текстах западников представлено философско-историческое обоснование значения глубокого познания других цивилизаций в создании культурного пространства. Возможность усвоения отдельных элементов иных культур западники объясняли наличием общих ценностных основ миропонимания народов и отдельных социальных групп. Мысль о единстве человечества, ставшая философской основой интерпретации европейскими учеными исторического процесса в первой половине XIX в., определяла важность взаимодействия народов. Западники выделяли «общие», «человеческие» компоненты, обуславливавшие возможность культурных контактов народов⁵. «Человеческое» западники понимали как нравственно-социальные основы бытия личности: свободное саморазвитие индивида, его честь, достоинство, благородное отношение между людьми, достойный уровень жизни. «Русские европейцы» 1840-х гг. были заинтересованы в «очеловечивании» духовно-нравственной атмосферы в обществе. Всем народам, утверждал В. Г. Белинский, родственна идея мужества, доблести, правды, любви и «всею, чем гордится человечество, в чем люди сознают свое братство, свое единокровное родство в боге»⁶. Общечеловеческие элементы, по В. Г. Белинскому, гуманны, благородны, необходимы людям. Уважение в человеке человеческого достоинства, его права на широкое развитие дарований, интерес к другим людям, желание добра и любви — эти идеи о межличностных отношениях, по убеждению западников, могли служить объединяющей

⁵ Белинский В. Г. Собр. соч. в 9 т. М., 1976–1982. Т. 4. С. 97–98.

⁶ Там же. Т. 4. С. 447.

силой. Необходимость восприятия универсальных ценностей и идей — главная идея, которую западники хотели донести до сознания российского общества.

В оценках западниками эволюции России отчетливо прослеживаются черты цивилизационного подхода. Ими была предпринята попытка осмыслить цивилизационную принадлежность России в «петербургский» период, восприятие опыта других историко-культурных миров, особенности духовной эволюции общества и смену его культурных ориентиров, противоречия его движения от традиционной жизни к национальному самоопределению, особенности его воззрения на мир. Они отмечали культурную дифференциацию общества под воздействием цивилизующих факторов, к каковым относили просвещение, искусство, литературу, науку. Социокультурный раскол нации они связывали с различной степенью знакомства с европейским наследием и с ценностными ориентациями людей.

Познание иной культуры, считали западники, развивает внутренним мир человека, позволяет ему стать наследником мирового духовного наследия. Образованный человек должен и может понять человеческое в любой культуре. В. Г. Белинский полагал, что чужая культура, имеющая человеческое наполнение, может стать частью своей. Открытие человеком «своего» в иной культуре расширяет область мирообладания. Человек, если он материально беден и является владельцем только собственной души своей, богат и могущественен, если понимает все человеческое и всему сочувствует, он входит в родственную связь с человечеством⁷. «Русские европейцы» 1840-х гг. видели значимое последствие нововведений в запуске механизма движения нации. Развитие — важнейшая характеристика исторического процесса. В отличие от своих идейных оппонентов западники были не склонны драматизировать отдельные негативные результаты преобразований. Они предлагали обратить внимание на формирование новой культуры в России, слоя высокообразованных людей, усвоение гуманистических ценностей. Культурная модернизация, идеальную модель которой западники мыслили как интеллектуально-нравственное совершенствование

⁷ Там же. Т. 4. С. 98.

личности и общества, не могла происходить скачкообразно⁸. Необходимо было формирование глубокой внутренней культуры человека, передающейся из поколения в поколение.

Западники рассматривали формирование новой культуры как взаимодействие сообществ, имеющее свою логику, последовательность, постепенность. Цели, содержание и формы восприятия культуры Другого со временем менялись. Сначала обращение к европейскому опыту носило характер «абстрактного заимствования чужого»⁹. На восприятие элементов другой цивилизации оказывает влияние культура времени, содержание общественной жизни. Традиционная культура русского общества существенно отличалась от европейской культуры Модерна. Государство насаждало новые формы жизни сверху вниз. Новая Россия сначала создавалась путем подражания, а затем формирования национальной жизни. Славянофилы резко осуждали проявления подражательности на всех этапах европеизации России. Западники полагали, что усвоение культуры более развитых народов содействует раскрытию внутренних сил народа-«потребителя», содействует оживлению культурных процессов. Следовательно, русская нация духовно становилась сильнее, так как ее культурное пространство включало в себя разнообразные идейно-нравственные элементы.

В первой половине XIX в. становлению нового культурного социума содействовали, как считали западники, кружки интеллектуалов, салоны, студенческие сообщества, лекции профессоров, журналы, литература. Для культурного сообщества был характерен свободный идейный поиск, интерпретация и передача знаний. Общение образованных людей, живо интересовавшихся наукой, искусством, литературой, вело к сопряжению идей разных культур. Миссию образованных людей западники видели в объяснении смысла культур, их базовых идей, что обеспечивало свободу выбора мировоззренческих ориентиров. Свой круг интеллектуалов они оценивали как малую самостоятельную группу «русских европейцев», постигавших значение мирового наследия, содержание и динамику русской культуры и создающих доступный для образованных людей мир идей о человеке и обществе. Дискуссия западников

⁸ Там же. Т. 6. С. 26.

⁹ Там же. Т. 8. С. 188.

и славянофилов 1840-х гг. придала динамизм общению русской и европейской культур, содействовала пониманию их начал, возможности трансформации форм общежития и совмещения идей. Ее логика вела к расширению круга обсуждаемых вопросов и обращению к культурам разных исторических эпох. Кружки интеллектуалов обогатили интеллектуальную жизнь в стране. Введение в культурное пространство России XIX века идей мыслителей разных времен и народов, с одной стороны, способствовало пониманию судеб цивилизаций и возможностей человека, с другой — вводило многообразие в духовный мир.

Создание новых форм культурного общения, с точки зрения западников, зависело от мировоззренческих позиций людей, их ориентации на разные поведенческие модели. Важно развить у человека потребность в свободной интеллектуальной деятельности. Ценностными основами цивилизованного общества должны быть духовная независимость, признание прав личности. Расширение средств коммуникации — условие свободного вовлечения человека в мир культуры. Однако пока в стране существовало крепостное право, новая культура была доступна только свободным сословиям. Мысль о духовном саморазвитии общества, утверждаемая западниками, стала ментальной основой жизни образованного социума. В этой новой культурной среде шло зарождение и развитие элементов гражданского общества.

Стремительное усложнение интеллектуальной палитры общества было следствием его культурного саморазвития, восприятия и осознания идей мыслителей разных эпох. Деятельность интеллектуалов позволила включить в культурное пространство России элементы предшествовавших культур: античной, средневековой и нового времени. Их произведения стали формой культурных контактов, поскольку русские интеллектуалы не только воспроизвели, но и интерпретировали идеи других авторов в контексте современной культуры. Развитие западнического учения шло в соответствии с типологическими особенностями культуры их времени. Объясняя закон функционирования культуры, В. С. Библер отмечал, что, обращаясь к духовному наследию, люди актуализируют высказанные

ранее идеи в новом ментальном спектре, познавая «мир впервые»¹⁰. Элементы ранних культур западниками были осмыслены в системе своих идейных координат и включены в свою мировоззренческую систему. Это обогатило мир идей в России.

Широкие культурные контакты содействуют развитию самосознания — интеллектуальному условию независимости личности. Русская интеллигенция воспитала в себе потребность служения людям, в целеустремленной деятельности, что было важно для расширения внутренних истоков саморазвития страны. Она настойчиво объясняла необходимость налаживания культурных контактов между обособленными социальными слоями. Вне культурного пространства образованного общества длительное время находился народ. Не включенный в процесс модернизации, в духовную жизнь привилегированных слоев, народ не мог самостоятельно расширить, преобразовать свой культурный мир. Мысль почвенников о том, что традиционная культура самобытна и обладает большим духовным потенциалом, оспаривалась сторонниками межкультурного взаимодействия, утверждавшими, что устойчивые вековые стереотипы жизни замкнутых социумов обрекают их лишь на самовоспроизведение, перекрывая каналы влияния извне. Это препятствует свободному развитию и самопознанию личности. В пореформенный период образованное общество приложило немало усилий для понимания духовного мира народа и налаживания отношений с ним. Тема народа заняла прочные позиции в русской литературе и искусстве. Общество открывало для себя мир «униженных» и «оскорбленных», воспитывая сочувствие к страданиям людей, вынужденно живших в невежестве и нищете, но имевших свою устную культуру, мудрость которой была сконцентрирована в фольклоре.

Отмена крепостного права расширила сферу культурной деятельности интеллигенции, получившей реальную возможность постепенно включить народ в цивилизационное движение. С середины 1860-х гг. организатором культурных контактов образованного общества с народом выступило земство. Либералы надеялись преформировать культуру крестьянства с целью придать ей свойство восприимчивости элементов жизни других слоев. Земская интелли-

¹⁰ Библер В. С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 282.

генция стала создавать новую культурную среду в сельской местности. Массы, длительное время своим трудом обеспечивавшие созидание новой России, достойны лучших условий жизни — эта идейная установка определяла деятельность земских гласных.

Естественным было преимущественное внимание земских гласных к начальному образованию народа — фундаменту дальнейшей просветительной работы в деревне, ранее оторванной от городской культуры. Поставив сначала задачу научить народ грамоте, земство в дальнейшем сумело создать систему сельских культурных учреждений, формировавших у крестьян интерес к знаниям и чтению литературы. Поскольку число министерских начальных школ в сельской местности было недостаточно, земства форсировали открытие своих школ. Их образовательные задачи были более широкими, чем церковно-приходских школ: обучение основным навыкам чтения, письма и счета, популярное изложение научных знаний. Важно, что в земских школах преподавали мировоззренческие дисциплины (например, историю), позволявшие корректировать жизненные установки. Земства заняли лидирующие позиции в развитии образования народа. К 1917 г. в России было около 65 тыс. земских начальных школ, а всех начальных школ — 124 тыс. В 1915 г. в 43-х земских губерниях обучалось 4 346 тыс. детей, а в 49-ти неземских губерниях — 1 596 тыс.¹¹. Столь масштабная работа земств по созданию начальных школ для крестьянских детей в условиях, когда законодательство не обязывало эти органы вкладывать деньги в образование, убеждает, что представители либеральной интеллигенции, видевшие в земствах сферу своей деятельности в интересах народа, на протяжении полувека настойчиво содействовали повышению его грамотности.

С 1870-х гг. земские деятели придавали общенациональное значение народному образованию, предлагая сделать его всеобщим и обязательным. На протяжении полувека демократическая интеллигенция, состоявшая на службе земств, открывала народу другие культуры. В понимании земских деятелей образование и литература позволяли познакомить крестьян с культурой образованного общества. Проводниками культурных влияний стали учителя. Им

¹¹ *Абрамов В. Ф.* Российское земство: экономика, финансы, культура. М., 1996. С. 120.

выпала непростая задача налаживания языковой коммуникации, адаптации научных знаний, завоевания доверия крестьян, пробуждения их интереса к жизненному опыту других. Требования к образовательному уровню земских учителей были не ниже, чем к преподавателям городских школ. Ими становились молодые люди старше 16-ти лет, получившие в основном среднее образование. Нехватка учителей обусловила принятие министерством народного просвещения решения привлечь женщин к работе с крестьянскими детьми. Земства поддержали желание девушек работать учителями в народных начальных школах. Уровень образования учителей был достаточным для преподавания всех дисциплин, предусмотренных программами земских школ. В 1916 г. в земских школах работало около 118 тыс. учителей. Из них имели специальную педагогическую подготовку более 60,5 тысяч¹².

Просветительная работа земств была продумана таким образом, чтобы создать разные типы культурных учреждений, позволявших сформировать у крестьян интерес к знаниям. Земские деятели понимали, что обязательным условием свободного вовлечения человека в мир культуры является расширение средств коммуникации, позволяющих получать информацию. Они осознавали, что значительное воздействие на духовную жизнь может оказать литература, открывающая читателям разные культурные миры. Земства обеспечили доступ крестьян к литературе. Большинство земских школ имели бесплатные библиотеки. Так, в Московской губернии к 1914 г. библиотеки работали при 1146 начальных земских заведениях из 1282-х, т. е. более 90 % учеников получили возможность читать книги. В Ярославской губернии к 1909 г. библиотеки были открыты в 402-х земских школах из 491-й, что составляло 82 % от их общего числа. В 274-х школьных библиотеках этой губернии книги выдавали только учащимся, а в остальных ими могли пользоваться все желающие¹³.

Книжный фонд сельских народных библиотек был довольно значительным, он составлял 450-500 изданий. Он мог удовлетво-

¹² Данные по: Начальные училища ведомства Министерства народного просвещения в 1915 г. Пг., 1919.

¹³ Начальное народное образование в Ярославской губернии за 1909 год. Ярославль, 1913. С. 358-359; Обзор Московской губернии за 1914 г. М., 1915. С. 167.

ритель спрос на адаптированные для малограмотных людей научно-популярные и художественные издания. По данным земств, в школьных библиотеках художественная литература составляла 49 % книжного фонда, книги по истории и географии — 18,3 %, по естествознанию — 9 %, религиозно-нравственного содержания — 7,7 %, прочие — 15,7 %. Земства заботились о том, чтобы в школьных библиотеках была представлена литература по всем изучаемым предметам, но основное внимание уделялось закупке произведений русских писателей.

В уездных городах были открыты публичные библиотеки, книжный фонд которых составлял тысячи книг русских писателей, а также отечественные журналы. Населению в провинции стали доступны для чтения сочинения А. С. Пушкина, Н. А. Некрасова, И. С. Тургенева, И. А. Гончарова, Л. Н. Толстого. Осуществлялась подписка на журналы: «Исторический вестник», «Новое время», «Русская старина», «Отечественные записки», «Семья и школа» и др. В глубинке открывались бесплатные библиотеки-читальни. Так, в Ярославской губернии к 1909 г. их было создано 88¹⁴. Земства организовывали продажу книг.

Новыми культурными объектами в уездах стали созданные земствами музеи, задачами которых стало ознакомление народа с прошлым страны и с техническими новинками. Важным начинанием земств было открытие с 1912–1913 гг. народных домов, где проводили общественные собрания, праздники, лекции, спектакли, организовывали научные и спортивные кружки¹⁵. В 1916 г. культурная работа была налажена в 1200 народных домах¹⁶.

Деятельность земств, по оценке либеральной интеллигенции, выполняла цивилизаторскую функцию. «Земство видело в народном образовании единственный путь для развития общественного самосознания и не могло не осознавать, что только при условии распространения народного образования возможно... поднятие

¹⁴ Сельские бесплатные народные библиотеки-читальни Ярославской губернии. Ярославль, 1899. С. 5.

¹⁵ Труды общеземского совещания о просветительских мероприятиях, созванного Ярославской губернской земской управой в г. Ярославле. Ярославль, 1915. С. 9.

¹⁶ *Абрамов В. Ф.* Указ. соч. С. 144.

нравственного и экономического благосостояния населения», так высоко оценивал видный общественный деятель Д. Н. Шипов в 1901 г. работу земств в сфере образования¹⁷. Значение земств в пробуждении масс к творчеству признавали в кадетских кругах. А. И. Шингарев утверждал в 1914 г.: «История развития земских учреждений, история их успехов и препятствий их деятельности и достигнутых результатов — это богатая и познавательная страница внутренней жизни, это проявление творчества наших духовных сил — с полной убедительностью доказали глубокую жизненность основ земского Положения 1 января 1864 года. Как и все творения эпохи Великих реформ, это положение овеяно духом доверия к народным силам, призванным к строительству своей культурно-хозяйственной жизни»¹⁸. Философ Н. А. Бердяев характеризовал земство как проявление зрелости российского образованного общества, создавшего традиции гражданской деятельности в интересах народа: «В России земство представляло такое качественное историческое образование, в котором накопились общественный опыт, знание дела, традиции»¹⁹. Видный юрист Г. А. Джаншиев, назвав созданные земством культурные и социальные учреждения гордостью русской нации, полагал, что они содействовали политическому воспитанию общества и народа²⁰.

Работа земств по созданию культурной среды в деревне современниками оценивалась как возможность взаимодействия представителей разных социальных кругов, как условие творчества, продуктом которого был рост интереса к другой культуре. Понимание — важное условие восприятия опыта других общностей, который мог усваиваться как необходимый компонент своей жизни. Об этом писал кн. Д. И. Шаховской, выделяя в деятельности земских гласных среди крестьян живое общение, невозможное в эпоху крепостного права: «Среди реформ шестидесятых годов издание земского положения занимает совсем особое место. Ни в одной другой реформе не заложено столько возможностей положительно-

¹⁷ Русская школа. СПб., 1901. № 3. С. 77.

¹⁸ Шингарев А. И. Задачи юбилея // Современное слово. 1914. № 2148. С. 4.

¹⁹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1990. С. 166.

²⁰ Джаншиев Г. А. Эпоха Великих реформ. М., 1898. С. 355.

го творчества... Введение земства создало возможность живого общения различных элементов русской провинции на положительной работе, и этим вписано было в русскую жизнь совершенно новое начало...»²¹.

Школы, библиотеки, музеи, народные дома, созданные земствами, гарантировали доступ народа к знаниям, литературе. Земства предприняли попытку познакомить народ с иными культурами и воспитать положительное к ним отношение. Они приобрели авторитет общественных учреждений, деятельность которых соответствовала расширению культурного пространства, развитию самостоятельности народа.

В период Модерна проблема культурных контактов, влияющих на изменение системы мировоззренческих координат, приобрела живой общественный интерес. Поток инноваций, прежде всего в культурной сфере, усложнил дифференциацию нации и содействовал формированию субкультур различных социальных слоев и групп. Западники, признавая многообразие культур, доказывали важность общения социумов. Взаимодействие культур способствует цивилизации общества, заключающейся в развитии духовности, восприятии общечеловеческих ценностей, сглаживании социальных контрастов. Деятельность либералов была ориентирована на развитие личностного начала путем приобщения человека к образованию, литературе, искусству. Важнейшим условием движения социума, по мысли западников, было расширение его интеллектуальной деятельности. Образование народа, приобщение его к чтению литературы должно было пробудить у него интерес к жизни других социальных слоев, расширить представления о мире, усилить желание выйти за пределы традиционного уклада. В системе культурных контактов в XIX – начале XX вв. преобладало влияние образованного общества на массы, организатором которого выступило земство. Народу была отведена роль «потребителя» знаний. Деятельность либеральной интеллигенции с целью формирования гуманистической культуры имела положительные результаты, но они оказались недостаточными, поскольку, на наш взгляд, слишком медленно шла модернизация в социальной сфере.

²¹ Шаховской И. Д. Пятидесятилетие земства // Очерки экономической деятельности земства. М., 1914. С. 3-5.