

ОДИССЕЙ

2003



Соотношение новозаветных и ветхозаветных цитат
в византийской литературе

Перевод и благочестие

Миф о сакральном роде в Борисоглебских житиях:
святость как избранность и биологическая данность

Библейские цитаты в хрониках крестовых походов

«Время вывихнулось»: поругание умершего правителя

«НАУКА»

ODYSSEUS

Man in History

The Language
of the Bible in Narrative

2003



MOSCOW
NAUKA
2003

ОДИССЕЙ

Человек в истории

Язык Библии
в нарративе

2003



МОСКВА
«НАУКА»
2003

УДК 94
ББК 63.3(0)
О-42

Серия основана в 1989 году

Главный редактор
А.Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН, Г.В. БОНДАРЕНКО (ответственный секретарь),
Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора), В.Н. МАЛОВ,
С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА, П.Ю. УВАРОВ (зам. главного редактора),
Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ
Секретарь редакции М.Л. КОПЫТОВА

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,
ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ, ЖАК ДЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТинский,
В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН

Рецензенты:

кандидат исторических наук О.В. ДМИТРИЕВА,
доктор исторических наук О.Ф. КУДРЯВЦЕВ

Одиссей. Человек в истории. 2003 / Гл. ред. А.Я. Гуревич;
Ин-т всеобщей истории. – М.: Наука, 1989 –
2003. – 447 с. – ISBN 5-02-008888-9

Очередной выпуск “Одиссея” посвящен языку Библии в нарративных памятниках католического Запада и православного Востока, точнее – системе библейских образов и цитат в исторических и литературных памятниках западного (славянского) и русского средневековья.

Внимание читателя, возможно, привлечет статья о творческой судьбе Е.А. Косминского, работавшего, как все историки его поколения, в условиях борьбы с космополитизмом. В разделе “Слово и образ” продолжено обсуждение функций изображений в средние века. Обзоры посвящены таким актуальным темам, как история памяти и история культуры. Специальные исследования касаются истории церкви, государства и социальной истории.

Для специалистов и широкого круга читателей.

ТП-2003-II-№ 189

ISBN 5-02-008888-9

© Российская академия наук и издательство “Наука”, серия “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1989 (год основания), 2003

ЯЗЫК БИБЛИИ В НАРРАТИВЕ

Этой теме был посвящен “круглый стол”, проведенный в апреле 2001 г. редколлекцией “Одиссея”. Ниже публикуются частично переработанные тексты докладов и выступлений в дискуссии.

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Влияние Библии в эпоху средневековья было всеобъемлющим и напрямую зависело от церковного характера культуры. С этой, казалось бы, простой истиной приходится считаться каждому средневековому, приступающему к анализу средневековых произведений, будь то богословские труды, литургические тексты, проповедь или нарративные памятники. В самом деле, божественное откровение, жизнь Бога, отраженная в Священном писании (*Sacra scriptura*), – в фокусе средневековой культуры. Наверное, всю письменную традицию этой эпохи можно сравнить со Священным писанием, в том смысле, который придает слово “*scriptura*”. Вряд ли будет преувеличением сказать, что грамотность, образованность и знание Священного писания в средние века совпадали. Более того, даже подъем уровня грамотности в средние века происходил одновременно с распространением знания Священного писания. Библия была не только “Книгой книг”, а зачастую вообще единственной книгой, а чтение осознавалось преимущественно как *lectio divina*, т.е. чтение *Sacra scriptura*, прежде всего псалмов. Но поскольку в обучении грамоте в средние века исключительную роль играла память и главный акцент делался на речь и заучивание наизусть, то Священное писание достигало ушей всякого, даже простоголюдина, а знание библейских текстов могло передаваться изустно. Влияние Библии пронизывало не только письменную, но и устную традицию, а память средневекового человека была отягощена библейскими образами и топосами; библейские реминисценции и аналогии, фактические или словесные, часто оказывались ярче непосредственных впечатлений и рефлексии.

Следует отметить, что библейское слово или фраза в средние века обладали величайшим авторитетом. Русский историк Д.Н. Егоров не случайно говорил о “библиократизме” средневековой культуры¹. Невозможно переоценить степень влияния Библии на средневековое мышление. Ведь придать своим мыслям завершённый вид оз-

¹ Егоров Д.Н. Колонизация Мекленбурга в XIII в. М., 1914. Т. 1.

начало, как правило, облечь их в библейские топосы и риторические формулы. Вообще культура мышления в средние века определялась умением интерпретировать Священное писание. Это хорошо понимали экзегеты, которые посвящали свои усилия анализу разных значений того или иного слова из Священного писания. Так возник средневековый аллегорический канон, “многосмысленная интерпретация” Библии². Умение толковать отдельные фразы и слова Священного писания, уточнять их смысл, цитировать Библию было равносильно умению строить логические умозаключения, рассуждать, дискутировать. “Силлогизмы, – говорил Гуго Сен-Викторский, – спрятаны в Писании, как рыбы в глубинах вод”...

Даже это небольшое число примеров влияния Библии на средневековую культуру показывает, насколько важна и многогранна тема, к которой обратились участники “круглого стола”, и насколько сложны вопросы, провоцирующие ее обсуждение³.

Но нас интересовал особый ракурс этой темы. Дело в том, что на основе Библии сформировался специфический литературный язык, полный условностей и трафаретов, – язык библейской символики. Священное писание было для средневековых авторов – богословов и хронистов – тем фондом, из которого они черпали модели осмысления происходящего, топосы и клише для описания событий. Эти библейские сюжеты и мотивы, библейские цитаты и риторические фигуры широко использовались прежде всего в средневековых нарративных памятниках – анналах, летописях, хрониках, агиографии, которые дают наиболее интересный материал для историка средневековой культуры. Религиозный язык нарративных сочинений, возникших в западной и восточной христианских традициях, не был идентичен. Сопоставление этих текстов позволяет понять особенности использования в разных традициях системы библейских образов, топосов и клише, аллегорического канона⁴.

Изучение языка библейской символики в памятниках средневековья, безусловно, важно во многих отношениях⁵. Как на католическом Западе, так и на православном Востоке сущность символизма

² О средневековой экзегезе см.: *Lubac H.de. Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture.* P., 1959. Т. I–II; P., 1961. Т. III; P., 1964. Т. IV.

³ Между тем роль Библии в средние века мало изучена. Фундаментальный труд, посвященный этой теме, был написан полвека тому назад (см.: *Smalley B. The Study of the Bible in the Middle Ages.* Oxford, 1952).

⁴ Именно с этой точки зрения библейские тексты интересовали участников “круглого стола”. За пределами нашей темы, конечно же, остались лингвистические аспекты библестики, обсуждаемые в современной литературе (см., напр.: Библия. Литературные и лингвистические исследования. М., 1998; Вып. 1; *Верещагин Е.М. Библистика для всех.* М., 2000).

⁵ Подобный опыт анализа см.: *Le Moyen âge et la Bible / Dir. P. Riché G. Lobrichon.* P., 1984.

была примерно одинаковой; мир видимый и мир невидимый объединялись символическими отношениями, раскрываемыми через Священное писание. Под пером хронистов, агиографов библейские события и персонажи превращались в прототипы. В средневековой нарративной традиции постоянно происходила “библификация” фактов. *Sacra pagina* предоставлял уже готовые образцы и модели. Так, ветхозаветные персонажи рассматривались как образец средневековых государей: Давид был моделью смиренного короля, Соломон – миролюбивого правителя. Книги Маккавеев представляли аналогии с крестовыми походами или германской миссией в славянских странах: истинные “сыны Господа” боролись с полчищем неверных за “Богом данную” им землю. Изучая характер этой типизации, анализируя функции и иерархию тех или иных библейских образов, мы не только сможем выявить своеобразие мирозерцания средневековых авторов, но и вскрыть сам механизм их мышления.

Существует еще один чрезвычайно важный аспект этой темы. Средневековые люди (*literati*) не только читали Библию, интерпретировали происходящее согласно духу и букве Писания, но и переосмыслили *Sacra scriptura* на свой лад. По-видимому, в определенный момент этому способствовали подъем грамотности и возрастание значения письменной традиции. Овладевший письменным текстом Библии средневековый индивид, развивая способности к интерпретации Писания, тем или иным образом перетолковывал библейские цитаты и сюжеты и мог прийти к еретическим взглядам⁶. Каким же образом, читая Библию, используя библейские цитаты и примеры, средневековый индивид переосмыслил устоявшиеся воззрения и оценки? Как он выстраивал систему библейских образов и топосов? В чем проявлялась оригинальность использования языка библейской символики? Изучая язык Библии в нарративных памятниках, мы могли бы выявить механизм функционирования неортодоксального мышления.

В конце концов, выбор темы во многом определялся еще одним немаловажным обстоятельством. Судя по всему, язык Библии в нарративных памятниках, – тема, которая предоставляет широкие возможности для наблюдения за развитием двух традиций, вышедших из единого ложа христианской культуры. Следует заметить, что сам библейский канон в разной мере и в разное время стал известен на

⁶ Б. Сток проанализировал ситуацию, когда индивид, овладевший письменным текстом Библии и создавший свои интерпретации Писания, объединял вокруг себя группу лиц, разделявших его концепцию. Таким образом формировалась специфическая “текстуальная общность” – *textual community* (см.: *Stock B. Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the XII and XIIIth centuries.* Princeton, 1983).

Западе и Востоке. В католической традиции уже к середине XIII в. распространился унифицированный (так называемый парижский) текст Библии. На Руси вплоть до 1499 г. (до появления так называемой Геннадиевской Библии) не существовало кодекса библейских текстов (полного славянского списка). Это, безусловно, влияло на использование библейских мотивов в нарративных памятниках. Данное наблюдение не снимает ряда принципиальных вопросов: Как Священное писание влияло на религиозный дискурс в православной и латинской литературных традициях? Какой была иерархия библейских образов в православии и католицизме? Как использовались библейские мотивы и сюжеты в разных традициях? Ответ на эти вопросы приблизит нас к постижению сущности средневекового символизма, мирозерцания и способа мышления в православной и католической частях Европы. Изучение языка Библии в нарративных памятниках – ключ к пониманию разных моделей исторической и культурной эволюции средневековой Европы. Наш “круглый стол” – первый шаг в направлении решения этих проблем.

С.И. Лучицкая

С.А. Иванов

СООТНОШЕНИЕ НОВОЗАВЕТНЫХ И ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ЦИТАТ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

Данное, сугубо предварительное, сообщение никоим образом не претендует на какую бы то ни было фундированность.

Общеизвестно, что византийцы воспринимали мир сквозь призму Писания. До какой степени библейская топика влияла на реальную жизнь, следует хотя бы из такого курьезного примера, как название нашей страны. То, что она именуется Россия (через “о”), есть свидетельство примата ветхозаветной метафоры над реальной этнографией. У Иезекииля сказано: “Обрати лицо твое к Гогу в земле Магог, князю Роша, Мешеа и Фувала” (Иез. 38, 2). Поскольку в греческом языке нет звука “ш”, то слово “Рош” в Септуагинте было записано как “Рос” с омегой. С именами Гог и Магог в Византии связывали представления о страшных северных народах, а значит, загадочный “Рос” было легко подвергать сюда же. Именно поэтому, когда в IX в. под стенами Константинополя появилось некое новое племя, которое называлось “Руссы”, патриарх Фотий мгновенно произвел символическое отождествление и в своей знаменитой проповеди окрестил “руссов” “пресловутым народом”, т.е. народом из пророчества Иезекииля. Таким образом, этот библейский (а потому несклоняемый) этноним дал вскоре название “Росия”, которое в XV в. вытеснило изначальное “Русь”. Все из-за Иезекииля!

В данном сообщении речь, однако, пойдет не о Библии вообще, а о соотношении – в восприятии византийцев – Ветхого и Нового завета. Трюизмом выглядит утверждение, что в качестве базового идеологического текста для христианского государства Византии должен был фигурировать именно Новый завет, в то время как Ветхому завету предназначалась подсобная роль, роль источника пророчеств о будущих событиях новозаветной истории. Церковь в Империи ревниво следила, чтобы Ветхому завету не приписывалось чрезмерное значение. Периодически начинавшиеся в Империи гонения на иудаизм – данная тема была актуальна в IV в., затем в VII в., потом вновь в IX–X вв. и в XII в. – также ставили в центр внимания вопрос о соотношении обоих Заветов. Хороший пример этому находим в Житии Василия Нового, написанном в середине X в. Агиограф, ведущий повествование от первого лица, рассказывает, что однажды он по бесовскому искушению “прочел весь Ветхий [завет]” и поразился его истинности. С этим он отправился к своему духовному отцу Василию Новому, но по дороге, идя мимо ипподрома, испытал страстное желание посмотреть скачки и не мог устоять. Василий

встретил своего духовного сына неласково и приветствовал его язвительными словами: “А, явился тот, кто прочел весь Ветхий завет!” Святой объяснил герою, что любовь к Ветхому завету так же греховна для монаха, как и любовь к скачкам¹.

Несомненно, что к греческим образцам восходит и легенда Киево-Печерского Патерика о Никите-Затворнике. Этот монах подпал под бесовское обольщение, которое выразилось в том, что “не мог никто померяться с ним в знании книг Ветхового завета, он его весь наизусть знал: Бытие, Исход, Левит, Числа, Книгу Судей, Книгу Царств и все пророчества по порядку, и все книги иудейские знал хорошо. Евангелия же и Апостола... он не хотел читать”. Но когда бес был из Никиты изгнан, “его спрашивали о Ветхом завете, чтобы услышать от него что-нибудь. Никита же клялся, что никогда не читал книг”². Можно вроде бы сделать вывод, что средневековый человек, во-первых, четко различал два Завета, а во-вторых, относился к Ветхому с некоторой подозрительностью и начитанность в нем рассматривал как чуть ли не признак бесовства.

Оба эти вывода тем не менее должны быть признаны абсолютно ложными. Во-первых, состав Ветхого завета воспринимался византийцами весьма неоднородным; так, Псалтырь они рассматривали как совершенно особый текст, в каком-то смысле даже и не относящийся к ветхозаветному канону. Во-вторых, – и это представляет для нас сейчас наибольший интерес – выясняется, что в действительности, несмотря на ауру неблагонадежности, ветхозаветные книги были постоянно на слуху у византийцев. Например, историк XII–XIII вв. Никита Хониат рассказывает о встрече между претендентом на византийский престол Андроником Комнином и патриархом Феодосием. На поверхности их встреча выглядит невероятно благообразно – взаимные поклоны и комплименты с обеих сторон. Но, пишет Никита Хониат, Феодосий посмотрел на Андроника, мгновенно оценил кровожадность его натуры и обратился к нему с цитатой из Книги Иова: “Раньше я слышал о тебе слухом ушей, ныне же вижу тебя” (Иов 42, 5). Казалось бы, совершенно нейтральная цитата. Потом патриарх прибавил вторую, из псалма: “Что слышали мы, то и увидели” (Пс. 47, 9). Опять-таки совершенно безобидная фраза. Но реакция Андроника выглядит странной. Хониат пишет: “Он был как громом поражен, от него не скрылась двусмысленность этих слов, и он был уязвлен ими, как двуострым мечом”³. Видимо, Андронику пришел в голову более широкий контекст приведенных цитат. А именно Иов говорит Господу: “Знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено”. А если мы взглянем в более широкий контекст второй цитаты, то прочтем: “И сошлись цари, и увидели, и изумились, и смутились, и обратились в бегство, и страх объял их там, и мука, как у женщины в родах”. Таким образом, патриарх как бы провидит узурпаторские и садистические наклонности Анд-

роника и дает ему это понять, а тот улавливает этот подтекст. Неизвестно, в самом ли деле участники встречи были так искушены в Ветхом завете, но для нас гораздо важнее, что Хониат, даже если он выдумал эти детали, и особенно если он их выдумал, исходил из того, что всякий его читатель с полуслова подхватит любую библейскую цитату и безошибочно вспомнит, в каком контексте она стояла в оригинале. Но самое для нас интересное в том, что новозаветных цитат в “Истории” Хониата неизмеримо меньше, чем ветхозаветных: 228 против 731!

Является ли такое соотношение аномалией? Нами наугад обследовано несколько византийских авторов, светских и религиозных, на предмет того, как в их сочинениях (разумеется, тех, где Библия впрямую не обсуждается и не комментируется) соотносятся между собой ветхо- и новозаветные цитаты. Получились весьма любопытные цифры: у знаменитого писателя конца IX – начала X в. Арефы, архиепископа Кесарийского, в “светских” сочинениях – 1219 библейских цитат: из них новозаветных 619, ветхозаветных 600. Другой церковный писатель конца IX – начала XII в. – Феофилакт, архиепископ Охридский; у него в неаггегетических трудах из 379 библейских цитат новозаветных – 117, а ветхозаветных – 262. У Евстафия, архиепископа Солунского (XII в.), в его нецерковных сочинениях на 722 ветхозаветных цитаты приходится 403 новозаветных. Возьмем сочинения в других жанрах: в Житии Андрея Юродивого (X в.) всего библейских цитат 403, из них ветхозаветных – 229, а новозаветных – 179. В сочинении Константина Багрянородного “Об управлении империей” (X в.) на 57 ветхозаветных цитат приходится 13 новозаветных. В переписке Игнатия Дякона (IX в.) на 75 ветхозаветных – 73 новозаветных. Если проанализировать знаменитую обширную речь “греческого философа” князю Владимиру Киевскому, воспроизведенную в “Повести временных лет” (нам сейчас неважно, в самом ли деле она была произнесена и в самом ли деле была обращена к Владимиру), то окажется, что в ней 55,6% взято из Восьмикнижия, 23,3% – из Пророков и лишь 1,5% посвящены Христу. Таким образом, в византийских текстах самого разного жанра наблюдается некоторый перевес в сторону Ветхого завета. В византийском разделе новейшей компьютерной версии “Тезауруса греческого языка” пророк Исайя упоминается 387 раз, Иезекииль – 141 раз, а допустим, евангелист Матфей – 145. Такие же цифры можно привести и по другим соотношениям.

Когда читаешь византийские тексты, то возникает ощущение, что есть одна-единственная библейская книга – Псалтырь. Она занимает выдающееся место всегда, даже если новозаветные цитаты в том или ином тексте доминируют, цитаты из Псалтыри являются наиболее частыми. Вернемся еще раз к тем же самым авторам. У Арефы Кесарийского из 1219 цитат на псалмы приходится 227, у Феофилакта Охридского из 379 цитат на псалмы – 161, т.е. 42%.

У Никиты Хониата из 731 цитаты псалменных – 206, т.е. 28%, в Житии Андрея Юродивого из 443 цитат 81 – из псалмов, т.е. 21%. Этот процент никогда не опускается ниже 20. Всегда на втором месте за Псалтырью следует Евангелие от Матфея. (Все остальные евангелия идут с огромным отставанием сзади.) На третьем месте – неизменно книга пророка Исаяи. Подобное соотношение прослеживается абсолютно во всех обследованных нами сочинениях.

Разумеется, мы отдаем себе полный отчет в том, сколь ничтожно количество обсчитанных текстов, и тем не менее полученных результатов хватает уж по меньшей мере для того, чтобы констатировать: византийцы любили цитировать Ветхий завет никак не меньше, чем Новый. А ведь причины идеологического порядка, о которых шла речь вначале, должны были бы вроде обеспечить Евангелию полное доминирование.

Наверное, дело в том, что сама повседневная жизнь вызвала у человека средневековья ветхозаветные ассоциации. Мир Ветхого завета – это мир власти, мир войны, мир крови, мир насилия, мир отношений собственности и семейных распрей. Библия предлагала грубые, но легко узнаваемые примеры из жизни. Чтобы мы поняли, насколько жизненной выглядела она для человека того времени, достаточно вспомнить, как гот Вульфила, взявшийся перекладывать ее на готский язык, сознательно отказался переводить Книги Царств на том основании, что его готы и так слишком воинственны и ни к чему давать им на такую кровожадность высшую санкцию в виде библейского образца. А византийский писатель XI в. Кекавмен советовал полководцам внимательно читать Ветхий завет, потому что он идеальное пособие по военному искусству⁴. Особое значение эта книга имела для правителей: ведь в Новом завете политическая власть выглядит в лучшем случае сомнительно, а на кого было равняться императору? Не на Понтия же Пилата.

Космос Нового завета – маргинальный, а решения, в нем предлагавшиеся, не могли быть использованы в качестве рецептов повседневной жизни. Эта книга возвещала конец истории. Но история и не думала кончаться. Евангелие учило думать о горнем, но суровая жизнь средневекового человека обращала его мысли к дольнему. Именно здесь, как представляется, надо искать причину того, что ссылки на ветхозаветный материал превалируют среди библейских цитат у византийских авторов.

¹ Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового. Одесса, 1911. Ч. 2. С. 40–41.

² Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 395–397.

³ *Nicetae Choniatae Historia* / Ed. I.A. Van Dieten. В.; N.Y., 1975. P. 252–253.

⁴ Советы и рассказы Кекавмена / Изд. Г.Г. Литаврина. М., 1972. С. 154.

М.В. Дмитриев

ЕВАНГЕЛИЕ В ПОЛЬСКОЙ И УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ XVI–XVII ВВ.: ПРИТЧА О МЫТАРЕ И ФАРИСЕЕ В КАТОЛИЧЕСКОЙ (ПЕТР СКАРГА) И ПРАВОСЛАВНОЙ (УЧИТЕЛЬНОЕ ЕВАНГЕЛИЕ) ПРОПОВЕДИ

Исторические исследования европейской религиозной культуры средних веков и нового времени странным образом пренебрегают различиями двух христианских традиций в решении фундаментальнейших вопросов этики и сотериологии, т.е. тех вопросов, от взглядов на которые напрямую зависел выбор той или иной стратегии и тактики деятельности человека средневековья, формирование поведенческих установок, результатом которых было то, что мы называем историей. Эта проблема не должна быть достоянием одних только теологических дисциплин, потому что в реальности речь идет не столько о богословии, сколько о “переживаемом христианстве” (*le christianisme vécu*)¹, которое выступало едва ли не главным регулятором человеческой деятельности в ту эпоху, когда центральным вопросом жизни был вопрос “како спастись?” Исторические исследования различий “православной” и “католической” ментальности до недавнего времени отсутствовали (хотя попытки исторически проанализировать различия протестантской и католической традиций в этом отношении весьма многочисленны). Лишь в последние годы начали делать первые шаги в этом направлении².

Одна интерпретация притчи о мытаре и фарисее (Лк 18, 9–14)³ принадлежит Петру Скарге, знаменитому полемисту и проповеднику рубежа XVI–XVII вв., чьи проповеди особенно репрезентативны с точки зрения поставленной задачи не только потому, что пользовались огромной популярностью в Польше, но и потому, что в них, как и во всем творчестве Петра Скарги, было очень мало индивидуального, неповторимого. Наоборот, Скарга, по признанию компетентнейших исследователей⁴, прекрасно выразил “дух”, т.е. общие места, характерные особенности католического проповедничества в эпоху Контрреформации и Католической реформы. Именно неоригинальность, даже банальность высказываний Петра Скарги (что вовсе не ставит под вопрос его громадный литературный талант и религиозное подвижничество) дает историку вполне надежный инструмент для “замера” глубины различий между католической и православной проповедью, звучавшей в одно и то же время, в одном и том же регионе, но в разных конфессионально-культурных средах.

Второй интерпретатор притчи о мытаре и фарисее – автор Учительного Евангелия (ЕУ), вероятнее всего, Иоанн IX Агапит, константинопольский патриарх в 1111–1134 гг. Тот факт, что памятник был создан в XII в., никак не служит препятствием для решения нашей задачи, потому что широчайшая распространенность славянского перевода ЕУ в восточнославянском мире засвидетельствована сотнями списков XIV–XVII вв. и многочисленными изданиями XVI–XVII вв., самым известным из которых было издание, предпринятое Иваном Федоровым в Заблудове в 1569 г.

Сравним две интерпретации одного и того же евангельского сюжета, имея в виду, что оба текста отражают характерные, типические черты православного и католического проповедничества XVI–XVII вв.

Проповедь Скарги⁵ состоит из двух частей: первая посвящена теме оправдания человека перед Богом, которая составляет смысловой центр поучения; вторая – отвечает на вопрос, в чем был неправ фарисей.

В православной проповеди все дело сводится к обличению гордыни как главного греха и восхвалению смирения как главной добродетели. В ЕУ нет *понятия* оправдания, хотя это слово дважды встречается; но спасение мыслится в совсем иных категориях.

Стартовая констатация Скарги – непостижимость Божьего суда для людского рассудка, которому не дано понять, почему фарисей, ведший внешне праведную жизнь, осужден, а мытарь-грешник оправдан. “Как ни утрашиться перед таким таинственным Божиим судом?” – риторически восклицает он, прежде чем вывести читателя и слушателя из затруднения.

Православному автору, в отличие от Скарги, все ясно с самого начала, он не видит парадокса в осуждении фарисея, потому что фарисей просто-напросто горд собой, а “гордыня – всем злым есть вина и всякому поспешению духовному отсечение бывает”⁶.

Содержание обеих проповедей сводится к трем мотивам: а) обличению ошибок и грехов фарисея; б) объяснению достоинств и добродетелей мытаря; в) объяснению, в чем состоит спасение, как его достичь. Сравним трактовку этих трех мотивов.

ГРЕХИ ФАРИСЕЯ В ПОНИМАНИИ ПЕТРА СКАРГИ

Вторая часть проповеди Скарги полностью посвящена фарисею. Скарга начинает с того, что фарисей виноват не тем, что творил добрые дела, которые Богом завещано совершать. Он напоминает, что на Божьем суде “будут судить по поступкам, по тому, кто насколько был милосердным к Христу”. И далее следует апология до-

брых дел, “которые не только похвальны, но и ими можно даже заслужить вечную жизнь”, поэтому фарисей был прав, когда молился, постился, творил милостыню и тем самым зарабатывал себе надежду на спасение. Его ошибка и прегрешение состояли в том, что “всю надежду, без смирения и страха, он положил именно в добрых делах”. Этого делать никак нельзя, забывая о необходимости смирения и благодати. “Церковь идет средним путем: не доверяет своим делам без Божьей благодати, не остается с ними одними без надежды [на благодать]”⁷.

Скарга считает необходимым также объяснить, что фарисею никоим образом не вредили благодарения Богу за то, что ему, фарисею, в отличие от других, удается удерживаться от злодеяний, несправедливости, супружеской измены и пр. Скарга не без горячности “поддерживает” фарисея, красноречиво обличая в связи с этим тех, кто грабит, “лупит” и притесняет бедняков и крестьян⁸.

Что же тогда принесло такой вред фарисею? “Гордыня и тщеславное довольство своими поступками и праведностью – то, что он доверял себе и своим добродетелям”. Противоядие от гордыни, – конечно, смирение: “Мы должны очень самоуничижиться, когда что-то доброе в себе чувствуем, ничего не приписывая ни себе, ни своей силе, а только Божьей благодати, которое это производит с нами”. Ссылаясь на Августина, Скарга заключает: для наших поступков необходимы две вещи: благодать и Божья помощь с одной стороны, наша “работа и старание” – с другой. “Именно благодати, а не самим себе мы должны зачитывать то добро, какое есть в нас”⁹.

Скарга не забывает напомнить и о грядущем суде, в ожидании которого Бог учитывает все наши поступки. Этот суд будет “страшным” и единственно справедливым, поэтому еще одна ошибка фарисея была в том, что он поспешил сам оценить свои поступки¹⁰.

Наконец – характерно, что это суждение является для Скарги второстепенным, – фарисею повредило и то, что он с презрением отнесся к мытарю. Цитируя слова апостола Павла¹¹, Скарга считает нужным пояснить, что речь не идет о запрете осуждать явного грешника, которого следует осудить уже теперь, но о том, что к нему не нужно испытывать презрения, потому что и он может исправиться¹².

Очевидно, что фарисей далеко не так тотально и бесповоротно осужден, как в ЕУ; в его поведении немало позитивного; смирение и самоуничижение мытаря не возводятся в абсолютную добродетель, которая сама по себе может обеспечить спасение. Евангельский текст служит поводом, чтобы оказать “социальное давление” на общество, вмешаться в современную Скарге польскую жизнь. Ну а самое главное в том, что этика и “экономика” спасения строятся на иных понятиях, чем у православного автора, в целом предлагают существенно отличную от ЕУ стратегию и тактику поведения!

ГРЕХИ ФАРИСЕЯ В ПОНИМАНИИ АВТОРА УЧИТЕЛЬНОГО ЕВАНГЕЛИЯ

Гордыня, с точки зрения ЕУ, – главный порок фарисея и главное препятствие на пути к спасению вообще.

Притча о мытаре и фарисее рассматривается как подтверждение¹³ этой очень простой мысли: ничто другое так не вредно для спасения, как высокоумие, гордыня, превозношение и тщеславие, которые низвергли ангелов с небес и изринули из рая Адама¹⁴.

Гордыня многолика. Один из ликов – высокоумие и даже простое “мнение” (“многиея человеки погуби мнение, ибо сим недугом боляще человецы”)¹⁵.

Что вменяется в вину фарисею, помимо гордыни? Как сказано в поучении, первая его ошибка в том, что он “уничжает прочих”, мня себя мудрым, разумным, праведным и “паче всех человек лучша”¹⁶. Вторая – в том, что он не обращается к Богу за помощью, в то время как без помощи Бога “не может исправить никоеже добро”, “ни единаго же блага дела в пути жития сего сотворити можеи”, хотя мы и наделены самовластием.

Есть ли заслуги у фарисея? Что он делает правильно? С точки зрения ЕУ, фарисея вообще не за что похвалить! Даже пост фарисея не признается его заслугой, поскольку он осудил других людей, унизил их и тем самым “пощение гордынею изменил”. Если Скарга позитивно оценил раздачу десятины фарисеем, то автор ЕУ и тут не видит заслуги, потому что “ащелиже человек иже пол имения своего даия, нивочтоже ему вменяется превозносящуюся и тщеславящуюся о сем”¹⁷.

ЗАСЛУГИ МЫТАРЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПЕТРА СКАРГИ

ЕУ говорит кратко о фарисее и подробно о мытаре. Скарга поступает наоборот: много внимания посвящается фарисею, мало мытарю.

Так почему же мытарь оказывается в итоге оправдан, спасен? Бог определил действия мытаря своим милосердием, взволновал его. А мытарь со своей стороны отозвался на милосердие Бога, “присоединяя свою добрую волю к Божьей помощи”. “Он имел веру, с которой и пришел в церковь, а именно: Господь Бог карает грех, но милосердно поступает с послушными...” Мытарь “испугался строгости и суда Божия”, но не отчаялся и ухватился за надежду на неизмеримое Божье милосердие.

В чем же в итоге состоят достоинства поведения мытаря и его добродетели? Только в том, что он *боится* Бога, надеется на него и выказывает *послушание*. А смирение вовсе не упомянуто в связи с характеристикой мытаря.

ЗАСЛУГИ МЫТАРЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ УЧИТЕЛЬНОГО ЕВАНГЕЛИЯ

А в чем видятся заслуги мытаря в ЕУ? Мытаря Господь положил “в образ” “согрешающим человеком, и сокрушенным сердцем молитвы и исповедания творящим”, чтобы этот образ научил “всех гордыню омражати, смирение же любить”. Смирение “покаянием и исповеданием оправдает его, и на спасение приводит, и близ бога поставляет. Се обрете мытарь, и от сея вины оправдася, и спасение получи”. Хотя на его счету не было “благих дел”, на которые он мог бы сослаться, как это сделал фарисей, он “бияше в перси, и сердце уязвляше, и многи сокрушением и умилением глаголаше: Господи, милостив буди мне грешному”, и тем заслужил спасение. “Призре убо Господь на воздыхание мытаря, и на сокрушение сердца его, и биение персем и прием глаголы умиления его – со Авелем купно оправда его, жертвы же и добродетели”. А вот фарисей приравнен к Каину как человек “велехвальный и горделивый”¹⁸.

Автор, в отличие от Скарги, не видит даже внешнего противоречия в том, что мытарь в итоге поставлен “близ Бога”, а фарисей “пострадал”, “осужден бысть и в конечное погубление впаде”. Вся притча осмыслена как безусловный триумф мытаря и столь же безусловное осуждения фарисея. “Мытарь убо от грех избавися, приим фарисеево осуждение, кротостию и терпением, фарисей же от славы в пропасть безчестия впаде, оправдав себе, и осудив мытаря, и прочих людей”¹⁹.

ПОНИМАНИЕ СПАСЕНИЯ ПЕТРОМ СКАРГОЙ

Суть сотериологических представлений Петра Скарги выражена им просто, ясно и ярко: “Оправдание грешника и перенесение его из-под гнева в благодать не есть простое биение себя в грудь, опускание очей долу, ни столь краткая молитва, ни вера сама по себе, как ложно учат ереси, угождая самим себе; [оправдание –] тяжелое и почти что чудесное деяние, в котором должны сойтись многие вещи, и дары Божии, и человеческие усилия”²⁰. Обратим внимание, что это высказывание и по букве, и по духу противоположно тому, что сказано в ЕУ!

После констатации, что спасение “не осуществляется ни человеческими, ни нашими силами, являясь актом самого Господа Бога”, следуют характерные для католической проповеди рассуждения, которые я не воспроизвожу. В итоге спасение понимается Скаргой следующим образом: спасение отождествляется с оправданием; его источник и начало – благодать; благодать взаимодействует с человеческой волей; благодать являет себя в даре веры; вера просвещает человека и приводит его к Христу; вера порождает добродетели и страх; страх и вера порождают надежду на Божье милосердие; из этой надежды рождается любовь к Богу, пока еще не совершенная; эта несовершенная любовь выражается в восхищении Божиим милосердием и приводит к покаянию, отказу от грехов, к вере в слово Христово и учение церкви, к сподоблению таинств, к наполнению души “образом Христовым и духом справедливости”, за что Бог и оправдывает человека. В этой концепции нет ничего оригинального – по сравнению с католической традицией и акцентами, расставленными Католической реформой и Контрреформацией, но зато отличия от традиционной и современной Скарге православной проповеди – очень велики!

Во-первых, спасение осмысливается в категориях оправдания, что с самого начала было чуждо православной традиции²¹ и оставалось ей чуждо в Белоруссии и Украине XVI в.

Во-вторых, оправдание (или спасение через оправдание) может быть достигнуто только в результате деятельности, волевых усилий, добрых дел, хотя и недостаточных для спасения, если они не поддержаны благодатью. Такой акцент чужд ЕУ.

В-третьих, подчеркивается, что, несмотря на наши усилия, “Бог оправдывает нас по своей искренней доброте и щедрости, ибо этого никто не может заслужить”²².

Суд, справедливость, оправдание, заслуги – вот сотериологические категории проповеди Скарги. Любовь Бога к людям (любовь–благодать, *taska*) прямо приравнивается к “справедливости”²³. Бог Скарги строг, справедлив, он страшит своим гневом. Вряд ли для Скарги было мыслимо употребить распространенное православное выражение “Бог-человеколюбец”.

ПОНИМАНИЕ СПАСЕНИЯ В УЧИТЕЛЬНОМ ЕВАНГЕЛИИ

Понимание спасения в ЕУ предельно, поразительно просто: для спасения “Первое есть раскаяние, и возвращение, и смирение”. Притча о мытаре и фарисее рассматривается как подтверждение этой главной и простой мысли. Стремясь к спасению, нельзя

“уповать на себя”, что было бы выражением гордыни и “превозношения”, а претензия на праведность оборачивается унижением грешников²⁴.

В целом понимание греха, заслуг, прощения, оправдания и спасения в ЕУ оказывается едва ли не кардинально отличным от трактовки тех же тем Петром Скаргой. Согласно православному памятнику, “всем убо грехом очищение бывает смиренномудрие”²⁵. Эта тема разворачивается в прославление смиренномудрия, самоосуждения и заповеди “не судите, да не судимы будете”. Образец для подражания – библейский Лот, который, “в Содоме пребывая, ни сго же осуди, никому же понесе, того ради оправдася и огня убежа”²⁶.

Поэтому автор призывает: “себе токмо осуждаем, себе посрамляем”, чтобы не быть осужденным в день Страшного суда²⁷. Разделил бы Скарга такой взгляд?

Более того, ЕУ вообще не упоминает добрых дел и фактически прославляет принцип “неделания” как самый верный путь избежать греха: “фарисей убо яко недобр, доброе соделав осудися. Мытарь же яко добр, недобрая дела отринув, оправдася”²⁸.

Поучение завершается прославлением сердечного сокрушения, слез, смирения, раскаяния, упования на “милующего, целящего” “Бога-человеколюбца” – именно в этом смиренномудрии и смирении вообще (и ни в чем более!) усматривается верный и прямой путь в Царствие небесное²⁹.

Вот предлагаемая “формула спасения”: “И гордлыя убо в пропасть низводит человека, смирение же от падежа (sic!) возводит его. Господь убо гордым супротивится, смиренным же дает благодать”³⁰.

Итак, фарисей Скарги осужден далеко не полностью; его стремление к “добрым делам” одобрено и поддержано; главная его ошибка – упование на себя; в этом и состоит его горыня. Презрение к грешникам упоминается, но большого значения этому проступку фарисея не придается.

Фарисей ЕУ осужден полностью и однозначно; у него нет заслуг перед Богом, по той простой причине, что его деяния продиктованы гордыней и потому в “зачет спасения” не идут; его гордыня многообразна и огромна; презрение к грешнику – одно из самых порочных проявлений гордыни.

Мытарь в проповеди Скарги удостоен очень небольшого внимания; его заслуги состоят в страхе, в надежде на Божье милосердие и отчасти в смирении. Мытарь – прежде всего грешник, и потому его покаяние никак не делает из него праведника.

Мытарь в проповеди ЕУ – центральный персонаж; ему уделено намного больше внимания, чем фарисею (у Скарги наоборот).

Страх среди его заслуг вообще не упоминается. Его абсолютное и бездеятельное смирение вместе с искренним покаянием делают из него едва ли не праведника. Тот факт, что он грешник, отходит на второй план.

Спасение представлено Скаргой как сложный, многотрудный и многоэтапный процесс. Оно понимается в категориях суда и оправдания. Бог выступает прежде всего как строжайший судья. Вопросу о недостаточности человеческих сил и необходимости благодати для спасения придается центральное значение. Сотериология Скарги сложна и пессимистична.

ЕУ предлагает чрезвычайно простую концепцию спасения. Оно сравнительно легко достижимо. О суде речь не заходит, понятие оправдания периферийно и не несет большой смысловой нагрузки. Бог выступает прежде всего как милосердный отец-человеколюбец. Вопрос о благодати никак не акцентрируется. Покаяние и смирение сами по себе оказываются достаточным условием спасения. Сотериология ЕУ проста и оптимистична.

Конечно, я подчеркнул то, что различает две проповеди. Черты сходства естественны и существенны. В обоих текстах есть масса таких деталей и мотивов, значение которых для реконструкции и сравнения двух типов этоса становится видно в сцеплении со всеми остальными мотивами и элементами, в органической системе идей и представлений, пронизывающих наши памятники.

Наконец, сопоставление затруднено тем, что самый набор понятий и строй мышления в двух текстах различен; тем, что высказывания Скарги продиктованы полемическими противопротестантскими потребностями; тем, что Евангелие учительное сложилось в XII в., а проповеди Скарги составлены на рубеже XVI–XVII вв. Однако при внимательном рассмотрении все эти возражения оказываются не в силах опровергнуть того главного вывода, который следует из нашего сопоставления: проповеди Скарги и Учительного Евангелия, звучавшие в одно и то же время в польских и украинско-белорусских землях Речи Посполитой и вполне репрезентативно отражающие две христианские проповеднические традиции, существенно различны в трактовке фундаментальных вопросов христианской этики и сотериологии.

¹ Это чрезвычайно важное понятие было введено в инструментарий историков Ж. Делюмо и доказало свою эвристическую продуктивность (см.: Histoire vécue du peuple chrétien / Ed. J. Delumeau. Toulouse, 1979; Delumeau J. Le fait religieux. P., 1993; Idem. Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation. P., 1981).

² Бережная Л.А. Украинско-белорусская поэзия и драматургия XVII в. о смерти и загробном мире // Ucrainica et belorussica. Исследования по истории Украины и Белоруссии / Ред. М.В. Дмитриев. М., 1995. Вып. 1; Dmitriev M.V. La peur et le peché dans la culture de la Russie médiévale: perspective d'étude comparative // Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau. P., 1997. P. 149–155; Корзо М.А. Грех и спасение в католической и православной проповеди Речи Посполитой в XVII в.: Попытка сравнения // Славянский альманах. М., 1998. С. 52–76.

³ Синодальный перевод: “Сказал также к некоторым, которые уверены были в себе, и уничижали других, следующую притчу: два человека вошли в храм помолиться: один фарисей, а другой – мытарь. Фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю. Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо: но, ударя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику! Сказываю вам, что сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот: ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий да возвысится”.

⁴ О Петре Скарге см.: Grabowski T. Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI w. (1536–1612). Kraków, 1913; Tazbir J. Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji. W-wa, 1983; Obirek S. Wizja kosciola i pansrwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ. Kraków, 1994.

⁵ Skarga P. Kazania na niedziele i swieta calego roku. Lwow, 1884. T. 2. S. 154–166.

⁶ Евангелие учительное. Заблудов, 1569. Л. 1 об.

⁷ Skarga P. Op. cit. T. 2. S. 161–162.

⁸ Ibid. S. 163.

⁹ Ibid. S. 163–164.

¹⁰ Ibid. S. 165.

¹¹ “Кто ты, осуждающий чужого раба? Перед своим господом стоит он или падает. И будет восстановлен, ибо силен Бог восставить его” (Рим 14, 4).

¹² Skarga P. Op. cit. T. 2. S. 165–166.

¹³ Евангелие учительное. Л. 2 об.: “яко убо се истинно есть, самая словеса евангельская сказуют”, и далее приводится текст Евангелия от Луки.

¹⁴ Там же. Л. 1 об.

¹⁵ Там же. Л. 1 об.–2.

¹⁶ Там же. Л. 3.

¹⁷ Там же. Л. 4–4 об.

¹⁸ Там же. Л. 3, 6.

¹⁹ Там же. Л. 3, 5.

²⁰ Skarga P. Op. cit. T. 2. S. 155.

²¹ См.: Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. Казань, 1898; Lot-Borodine M. La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI s. // Revue de l'Histoire des religions. 1932. T. 105. P. 1–43; 1933. T. 106.

P. 525–574; Gross. La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. P., 1938; Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine. P., 1975.

²² Skarga P. Op. cit. T. 2. S. 159.

²³ Ibid.

²⁴ Евангелие учительное. Л. 1.

²⁵ Там же. Л. 1 об.

²⁶ Там же. Л. 5.

²⁷ Там же. Л. 5 об.

²⁸ Там же. Л. 5 об.–6.

²⁹ Там же. Л. 6–6 об.

³⁰ Там же. Л. 2 об.

А.М. Камчатнов

ПЕРЕВОД И БЛАГОЧЕСТИЕ

Кайка есть, да воротки нет

Русская поговорка

Всякое вероучение имеет набор фундаментальных понятий, понимание которых определяет не только сознание, но практическое поведение носителя данного учения. Для христианства такими ключевыми понятиями, без сомнения, являются понятия творения, греха, спасения, искупления, покаяния, добродетели, причастия и некоторые другие. Однако это не только понятия: *грех*, *спасение*, *покаяние* – это еще и слова определенного, славяно-русского языка; слова же – это не внешняя звуковая одежда понятий, а способ их понимания, в слове понятие истолковывается, понимается национально-специфическим образом¹. В таком случае язык в целом есть система миропонимания, а перевод с языка всегда представляет собой переинтерпретацию смысла; следовательно, говоря теоретически, характер перевода ключевых слов вероучения должен каким-то образом влиять на сознание и поведение, т.е. на характер благочестия народа.

В обыденном сознании русского православного человека существует жесткая связь между покаянием и исповедью: покаяться, значит исповедовать грехи.

Фундаментальный характер концепта покаяния свидетельствуется прежде всего Св. Писанием.

Проповедь Иоанна Предтечи есть проповедь покаяния: «В те дни приходит Иоанн Креститель, и проповедует в пустыне Иудейской, и говорит: покайтесь: ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3, 1-2).

Миссия Иисуса Христа также есть проповедь покаяния: «Иисус же, услышав это, сказал им: не здоровые имеют нужду во враче, но больные. Пойдите, научитесь, что значит: «милости хочу, а не жертвы»? Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 12-13).

Такова же проповедь апостолов: «Итак, покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши» (Деян. 3, 19).

О покающемся радуются небеса: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк. 15, 7); напротив, нераскаянность влечет к вечной гибели: «Иисус сказал им на это: думаете ли вы, что Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 2-3).

Из приведенных слов видно, что понятие покаяния теснейшим образом связано с понятием греха: грех, прежде всего прародительский, отделил человека от Бога – источника всякой жизни – и отдал его во власть смерти. Бог призывает людей вступить в новое общение с Ним, но, чтобы ответить на Божий призыв, от человека “требуется, в самой исходной точке, обращение и затем, в течение всей жизни, покаянное самосознание. Вот почему обращение и покаяние занимает значительное место в библейском откровении” (СББ. С. 813)².

Терминологически понятие покаяния в Ветхом завете выражалось др.-евр. словом *шуб*: “...глагол *шуб* передает представление о перемене пути, возвращении, повороте назад. В религиозном контексте оно означает, что человек отвращается от зла и обращается к Богу. Этим определяется сущность о[бращения], неразрывно связанного с переменной поведением, с принятием нового направления во всем образе жизни” (СББ. С. 813).

Понимание идеи покаяния как возвратного движения задавало определенный способ развития этой идеи в Ветхом завете. Первоначально покаяние достигалось путем совершения неких обрядов, т.е. понималось религиозно-магически. Древние евреи, чтобы покаяться, постились: “Тогда все сыны Израилевы и весь народ пошли и пришли в дом Божий, и, сидя там, плакали пред Господом” (Суд. 20, 26); раздирали одежды: “Когда услышал это царь Езекия, то разодрал одежды свои, и покрылся вретисцем, и пошел в дом Господень” (4 Цар. 19, 1); ложились на землю: “И молился Давид Богу о младенце, и постился Давид, и, уединившись провел ночь, лежа на земле” (2 Цар. 12, 16); приносили жертвы: “И явился Господь Соломону ночью, и сказал ему: Я услышал молитву твою и избрал Себе место сие в дом жертвоприношения. Если Я заключу небо и не будет дождя, и если повелю саранче поядать землю, или пошлю моровую язву на народ Мой, и смирится народ Мой, который именуется именем Моим, и будут молиться, и възыщут лица Моего, и обратятся от худых путей своих, то Я услышу с неба и прощу грехи их и исцелю землю их” (2 Пар. 7, 12–14); совершали между прочим и общую исповедь о грехе: “И взопили сыны Израилевы к Господу, и говорили: согрешили мы пред тобою, потому что оставили Бога нашего и служили Ваалам” (Суд. 10, 10), а также стонали и плакали, образцы уставного покаянного плача дошли до нас в Псалтыри (“Удалитесь от меня все, делающие беззаконие. Ибо услышал Господь голос плача моего” – Пс. 6, 9) и Плаче Иеремии (“Господь стал как неприятель, истребил Израиля, разорил все чертоги его, разрушил укрепления его и распространил у дочери Иудиной сетование и плач” – Плач 2, 5).

Обрядовое покаяние зачастую становилось поверхностным, когда человек не участвовал в нем всем сердцем, ограничиваясь внеш-

ней обрядовостью. “Этому искушению – ограничиться поверхностной обрядовостью – пророки противопоставляют свой призыв к обращению” (СББ. С. 814). Так, для пророка Амоса обращение к Богу означало искание добра и правосудия: “Ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых; и тогда Господь Бог Саваоф будет с вами, как вы говорите. Возненавидьте зло, и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифов” (Ам. 5, 14–15). То же мы видим и у других пророков, и с особой силой – у Исайи и Иеремии.

Содержание идеи покаяния в Ветхом завете развивалось от обрядово-магического к духовно-нравственному, однако подчеркну, что такое развитие стало возможным благодаря тому, что в еврейском языке эта идея была понята как движение – возвращение, перемена пути.

На почве греческого языка при переводе Ветхого завета, а затем и в Новом завете использовался глагол *επιστρέφω*, “в котором содержится мысль о возвращении к Богу, обуславливающим перемену практического поведения”, и существительное *μετανοια*, “перемена ума”, т.е. “имеется в виду внутренний переворот” (СББ. С. 813). При этом следует иметь в виду, что в греческом языке и греческой философии *νοῦς* – ум – это не просто ментальная способность человека; *νοῦς* надо понимать как принцип жизни – и человеческой, и космической, и даже сверхкосмической, ноуменальной³. Отсюда следует, что покаяние, понятое как *μετανοια*, означает не только перемену сознания, но и перемену всего образа жизни, перемену пути жизни. В этом свете становятся понятными евангельские слова “*сотворите же достойный плод покаяния*” – *ποιήσατε οὖν καρποὺς ἄξιους τῆς μετανοίας* (Лк. 3, 8), не очень ясные для русского языкового сознания: *достойный плод перемены ума* – это отвращение от зла и обращение к добру.

На почве латинского языка в переводах Св. Писания использовался термин *poenitentia*, образованный от слова *poena* – “наказание, кара”, заимствованного из греческого языка: *ποινή* – “возмездие, кара, наказание” (ср. индоевропейское *k oi-(na)* – наказывать, возмещать, платить цену, мстить)⁴. Идея покаяния понята в латинском языке как кара, наказание, расплата; покаяться, значит заплатить штраф. Причиной такого правового понимания было культурное влияние Рима. “Христианство с самых первых своих исторических шагов столкнулось с Римом и должно было считаться с римским духом и римским способом или складом мышления, древний же Рим, по справедливости, считается носителем и выразителем права, закона. Право (*ius*) было основной его (римлянина. – А.К.) стихией, в которой вращались все его понятия и представления: *ius* было основой его личной жизни, оно же определяло и все его семейные, общест-

венные и государственные отношения. Религия не составляла исключения, — она была тоже одним из применений права. Становясь христианином, римлянин и христианство старался понять именно с этой стороны, — и он в нем искал прежде всего состоятельности правовой⁵. Правовое понимание отношения Бога и человека вообще и покаяния в частности влечет латинскую богословскую мысль совсем по другим путям, нежели еврейскую и греческую. Уже много было сказано о юрицизме католицизма, о бездушном, формальном характере покаяния с бухгалтерской расценкой воздаяния за грехи и добрые дела, но, кажется, никто не отметил языковой природы этих особенностей католического учения о воздаянии.

В самом деле, кара, судебное наказание имеет размеры, откуда вытекает возможность арифметического приравнивания греха и наказания: покаяться, значит уплатить штраф в виде епитимьи. «Постепенно становится все более обычным, а потом необходимым акт исповеди священнику; «дела же покаяния» с давних времен налагаются церковью и определяются ею в соответствии с величиной и характером греха⁶. Но этого мало. Если грех и покаяние есть некоторые величины, поддающиеся измерению, то может случиться так, что покаяния (епитимьи) «хватит» на погашение только одного греха. «С согрешившим может, по оплошности духовника, приключиться большая неприятность. Допустим, что он покался и отбыл епитимью. Но по небрежности или невежеству священника епитимья оказывается недостаточной. В таком случае после смерти согрешивший отправляется в чистилище доплачивать долг. Бог, знающий меру согрешения и кар, придает кару, достаточную по ее величине для искупления греха полностью⁷. Таким образом, чистилище, подобно долговой яме, где пребывает грешник до тех пор, пока не уплатит сполна за свои прегрешения. Представление о чистилище возникло в первые века христианства на латинском Западе. «Бл. Августин высказал предположение, что души могут подвергнуться очищающему огню не при конце мира, а в промежутке между смертью и днем Страшного суда. Цезарий из Арля принял это предположение как догмат, а папа Григорий Великий распространил такое учение во всей Западной Церкви. Подробно оно было разработано и развито Фомой Аквинским, окончательно принято Флорентийским собором 1439 г. и подтверждено Тридентским собором⁸».

Но и на этом не заканчивается развитие идеи покаяния. Есть люди, чьи добрые дела намного превосходят их грехи, они имеют сверхдолжные заслуги перед Богом — это святые. Их сверхдолжные заслуги образуют нечто вроде обменной кассы, где за деньги можно купить часть заслуг и ими расплатиться за свои грехи; так рождается практика отпущения грехов по индульгенциям.

Как ни относиться к идее чистилища и практики индульгенций, нельзя не заметить, что они целиком вырастают из языкового понимания идеи покаяния как наказания, уплаты штрафа, являются его прямым логическим следствием.

Теперь перенесемся в средневековую Русь.

Корень нашего термина *покаяние* восходит к тому же индоевропейскому корню К^w *oi-*, что и *ποινή* → *roena* → *пеня*. Следовательно, и на славянской почве идея покаяния понята как уплата штрафа. Трудно с уверенностью утверждать, что внутренняя форма слова *покаяние* была живо сознаваемой тогда, когда св. Кирилл и Мефодий выбирали термин для перевода греческого *επιτρέφω* и *δεσποία*. Тем не менее по косвенным данным можно утверждать, что это было именно так. До сих пор в некоторых славянских диалектах, преимущественно русских, глагол *каять* значит «бить», ругать, бранить, проклинать⁹. Стоит обратить внимание на жестикуляцию, сопровождающую раскаяние: кающийся человек **бьет** себя в грудь, а словесное выражение *бить себя в грудь* метафорически означает раскаяние. Итак, идея покаяния в термине *покаяние* была понята как наказание, кара, уплата штрафа. Возможно, св. Кирилл не создавал этого слова, а воспользовался готовым термином, возникшим в моравской христианской общине под немецко-латинским влиянием¹⁰.

Русская средневековая богословская мысль (по причине ее общей неразвитости и зависимости от греческих отцов) не сделала всех выводов из такого понимания покаяния, как это было на латинском Западе. Однако такое понимание не могло не оказать и действительно оказало влияние как на практику покаяния, так и на обыденное религиозное сознание.

Практически покаяние выражалось и выражается в исповедании грехов; психологически очень трудная, исповедь являлась основной русской формой наказания и платы за грехи. В русской православной церкви сложилась традиция обязательной исповеди перед причастием: если причастие есть реальное, а не условно-символическое вхождение человека уже здесь, на земле, в Царствие Небесное, то единственное условие этого вхождения — оставление грехов; освобождение от грехов есть покаяние, а покаяние, понятое как уплата, совершается путем исповеди. Таким образом, исповедь до некоторой степени утрачивает значение особого таинства, и в быту нередко происходит подмена понятий, когда таинство исповеди называют таинством покаяния¹¹. Можно сказать, что исповедь у нас явилась неким подобием католического чистилища, в котором душа ценой признания и стыда платит за совершенные греховные деяния. Заметим, что в практике элладской православной церкви нет обязательной исповеди перед причастием, там исповедь сохраняет значение самостоятельного таинства. Что касается обыденного покаянного

сознания, то нельзя не заметить, что у русских оно невольно до некоторой степени окрашивается в фарисейские, ханжеские тона. Именно у русских сложилась циничная пословица *Не согрешишь – не покаешься, не покаешься – не спасешься*. Вспоминается также, как якут, погонщик собак, в замечательной повести Н.С. Лескова “На краю света” объяснял русскому архиерею, почему нельзя иметь дело с христианином:

- Нельзя, бачка, крещеному верить, – никто не верит.
- Что ты, дикий глупец, врешь! Отчего нельзя крещеному верить? Разве крещеный вас, идолопоклонников, хуже?
- Отчего, бачка, хуже? – один человек.
- Вот видишь, и сам согласен, что не хуже?
- Не знаю, бачка, – ты говоришь, что не хуже, и я говорю; а верить нельзя.
- Почему же ему нельзя верить?
- Потому, бачка, что ему поп грех прощает.
- Ну так что же тут худого? Неужто же лучше без прощения оставаться?
- Как можно, бачка, без прощения оставаться! Это нельзя, бачка. Надо прощение просить.
- Ну так я же тебя не понимаю; о чем ты толкуешь?
- Так, бачка, говорю: крещеный сворует, попу скажет, а поп его, бачка, простит; и он неверный, бачка, через это у людей станет.
- Ишь ты какой вздор несешь! А по-твоему это, небось, не годится?
- Этак, бачка, не годится у нас, не годится.
- А по-вашему как бы надо?
- Так, бачка: у кого украл, тому назад принести и простить проси; человек простит, и Бог простит.
- Да ведь и поп человек: отчего же он не может простить?
- Отчего же, бачка, не может простить? – и поп может. Кто у попа украл, того, бачка, и поп может простить.
- А если у другого украл, так он не может простить?
- Как же, бачка? – нельзя, бачка: неправда, бачка, будет; неверный человек, бачка, везде пойдет.

Впрочем, русский человек, надо сказать, и в грехе фарисейства тоже кается, свидетельством чего служат пословицы вроде той, что выбрана в качестве эпиграфа. Заметим, кстати, как чуткое русское ухо уловило возможность противопоставления покаяния и возвращения, обращения к Богу; в греческом языке такое противопоставление немислимо (т.е. противопоставление μετανοία–επιотρέψω).

Все сказанное выше, на наш взгляд, убедительно показывает, что в “вечном” споре реалистов и номиналистов истина находится на

стороне реалистов: слово не условный знак, придуманный для общения, а живая духовная сущность, символ, оплодотворяющий собой ум и душу человека. Изучение русского языка в наступающем столетии должно быть направлено на уяснение духовной, символической природы русского слова, которое в итоге могло бы быть увенчано созданием “Словаря русской языковой символики”.

¹ См. об этом: Лосев А.Ф. Имя. СПб., 1997. С. 190–194.

² Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Киев: М., 1998.

³ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 552.

⁴ См.: Гамакрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Благовещенск, 1998. Ч. II. С. 809. Из латинского языка это слово попало в русский в виде *пени*, возможно, через посольское посредничество; ср. *роена – итраф* (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. III. С. 223).

⁵ Сергей (Старгородский), архиеп. Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. Казань, 1898. С. 15.

⁶ Ипдугенция // Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 606.

⁷ Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 77.

⁸ Чистилище // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 233.

⁹ Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1983. Вып. 9. С. 116.

¹⁰ См.: Соболевский А.И. Церковно-славянские тексты моравского происхождения // Русский филологический вестник, 1990. № 1/2. С. 152.

¹¹ Так же, как и таинство брака, венчание нередко называют таинством; это еще более грубый подлог, ибо венчание, в отличие от причастия и исповеди, не таинство, а обряд.

М.Ю. Пармонова

МИФ О САКРАЛЬНОМ РОДЕ В БОРИСОГЛЕБСКИХ ЖИТИЯХ: СВЯТОСТЬ КАК ИЗБРАННОСТЬ И БИОЛОГИЧЕСКАЯ ДАННОСТЬ

Изучение письменной традиции о Борисе и Глебе имеет давнюю и богатую историю. Большинство исследований имеют источниковедческий характер, а их авторы ставили следующие цели: выяснить обстоятельства происхождения памятников, определить степень аутентичности содержащейся в них фактической информации, установить ценность этих произведений для реконструкции реальных событий, связанных не только с убийством Бориса и Глеба и развитием их религиозного почитания, но и с политической историей Киевской Руси конца X–XI в. В гораздо меньшей степени представлена историографическая традиция изучения этих произведений с точки зрения их собственной социальной и культурной функции, которая может быть определена не столько как задача фиксации событий, но прежде всего как способ их осмысления и морально-дидактической типизации.

Специфика моральной и религиозной рефлексии житий и летописного повествования рассматривалась, как правило, через призму их сопоставления с жанровыми канонами агиографических или исторических повествований. Свообразие древнерусских текстов, прежде всего особенности образов святых князей-страстотерпцев, объясняют отступлением от литературных шаблонов или смешением отдельных жанровых форм. Констатация того факта, что повествования о Борисе и Глебе не могут быть точно идентифицированы с помощью формальных литературных классификаций, сама по себе не является достаточной для понимания идеологической системы текстов, в частности социального и религиозно-морально-го смысла создаваемых ими концептов праведного и греховного поведения.

В связи с изучением этих сочинений ставился вопрос и о различении социально-культурных моделей, сформировавшихся в древнерусском обществе и разделяемых отдельными социальными группами и сообществами. Вместе с тем реконструкция этих моделей зависит от того, каким образом интерпретируется идеологическая структура текстов.

Исследователи¹, анализируя риторические и идеологические аспекты житий, указывают на ключевые мотивы религиозного дискурса, такие, как смирение, добровольное мученичество, сопоставление святых с Христом, братолюбие. Само по себе их использование трактуется как индикатор специфики духовно-рели-

М.Ю. Пармонова. Миф о сакральном роде в Борисоглебских житиях 31

гиозного идеала, воплощенного в образах Бориса и Глеба. Моральная и религиозно-этическая семантика этих топосов воспринимается как вполне очевидная и внеконтекстуальная, а рассуждения о создаваемой житиями модели святости в значительной степени игнорируют вопрос о соотношении отдельных религиозных мотивов со всей системой религиозной и социальной риторики текстов. Аналогичная презумпция терминологической определенности характерна и для интерпретации социальных и политических интенций борисоглебских текстов. В частности, большинство исследователей указывают на безусловную связь этих произведений с проблематикой династических и родственных взаимоотношений. Более того, ряд важнейших морально-религиозных концептов прямо трактуется как эквивалент политико-правовых и этических норм: Д.С. Лихачев, в частности, вкладывал политическое содержание в понятие «братолюбие», которое он интерпретировал как инструмент регламентации иерархических отношений между «старшими» и «младшими» князьями².

Американская исследовательница Г. Ленхофф³ рассматривает борисоглебские жития и летописное повествование о святых в контексте гипотезы о взаимодействии двух различных культурных моделей, которые она определяет как светскую концепцию родовой детерминированности статуса и обязательств человека, с одной стороны, и агиографическую модель аскетического подвига и мученичества – с другой. Степень значимости той или иной модели обуславливает не только своеобразие морально-религиозной рефлексии отдельных текстов, но и их специфику в категориях литературно-жанровой типологии. Кроме того, по ее мнению, подобная аналитическая схема позволяет идентифицировать социальный контекст и функции текстов, их связь со светским княжеским сообществом либо духовно-религиозной средой.

Работа Ленхофф занимает особое место в ряду исследований, посвященных интерпретации социального и культурного смысла борисоглебских житий: автор отказывается от формальных редуций, которые сводят специфику текстов к воспроизводимым ими жанровым конвенциям либо к совокупности прямых или косвенных заимствований из авторитетных литературных прототипов – агиографических и библейских. Вместе с тем Ленхофф, оперируя понятиями культурных моделей и их взаимодействия, имеет в виду главным образом степень участия той или иной модели в выстраивании концептуальной схемы каждого из повествований. Автор воспринимает дискурсы родства и святости как само собой разумеющиеся, замкнутые системы, что отнюдь не очевидно. Проблемой для исследования мог бы быть вопрос о специфике взаимодействия этих дискурсов, прежде всего о мере автономности литературной религиозной реф-

лексии по отношению к стереотипам и концептам традиционного родового сознания.

Устойчивый тезис, согласно которому литературная традиция о Борисе и Глебе восходит к истокам формирования специфического типа “русского святого” и особой модели русской святости⁴, требует для своего подтверждения или опровержения не только идентификации тех качеств, которые агиографические сочинения определяли как значимые для святого и тех этически окрашенных религиозных топосов, которые использовались для описания этих качеств, но и реконструкции техники формирования этих понятий и их смыслового поля. В частности, необходимо понять, в какой степени религиозный этический код святости осознавался и артикулировался как особая нормативная система, отличная от обыденных представлений о “должном поведении”, обеспечивающих самосохранение сообщества. Истолкование борисоглебских житий так или иначе упирается в две проблемы: во-первых, топика благочестия и достоинств святого и ее истолкование в категориях поведения, связанное с утверждением принципов религиозно оправданной организации общества; во-вторых, модели, используемые для типического уподобления религиозной миссии Бориса и Глеба и способ установления смысловых связей между актуальной историей и прототипом.

Предлагаемый ниже анализ борисоглебских житий является попыткой определить значение мотива родства в создаваемой древнерусскими авторами концепции святости. Центральным в этой связи представляется вопрос о том, в какой степени представления о грехе, добродетели и избранности соотносились с идеей биологической предопределенности качеств человека. Ответ на него в значительной степени зависит от выяснения номенклатуры, функций и техники использования библейских образов в качестве типических параллелей реальных событий и персонажей, описываемых древнерусскими агиографами.

Два наиболее значительных и, видимо, древних текста борисоглебского агиографического цикла представлены анонимным “Сказанием страсти и чудес святых мучеников Бориса и Глеба” (далее – Сказание) и принадлежащим Нестору “Чтением о житии и погублении святых Бориса и Глеба” (далее – Чтение)⁵. Помимо повествования о гибели братьев, оба сочинения включают рассказ о чудесах святых, описания перенесения их останков в новую церковь при детях Ярослава в 1072 г., а “Сказание” – историю перенесения мощей в 1115 г., прославления братьев как святых и чудотворцев. Время, среда и обстоятельства их происхождения⁶, а также их взаимоотношения между собой и иными текстами о святых князьях, прежде всего с летописным повествованием, были и остаются дискуссионными проблемами⁷.

Не менее сложным, чем собственно источниковедческие, представляется вопрос о том, какие произведения могли использоваться древнерусскими авторами в качестве примера для повествования о святых. Исследователи отмечают влияние византийских агиографических текстов на автора “Чтения”⁸, однако ни сочинение Нестора, ни “Сказание” как целостные произведения не воспроизводят нарративные или идеологические модели византийских житий⁹. Оба текста в той или иной степени обнаруживают знакомство с вацлавской агиографией, скорее всего – со славянскими житиями чешского святого или не сохранившимися до настоящего времени переводами латинских произведений.

В ходе изучения взаимосвязей и взаимовлияния борисоглебской и святовацлавской агиографии был выдвинут ряд гипотез и предположений, зачастую прямо противостоящих друг другу¹⁰. Некоторые из исследователей говорят, в частности, о возможности прямых текстологических заимствований, типологических и концептуальных соответствий между сочинениями обоих циклов. Очевидный, хотя и не ясный в своем конкретном содержании, факт знакомства древнерусских книжников с сочинениями, посвященными чешскому святому, сам по себе не доказывает использования этих текстов как литературной модели или идеологического прототипа борисоглебской агиографии¹¹.

Качества, которые авторы древнерусских житий приписывают своим героям в подтверждение их избранности и принадлежности к кругу образцовых христиан, значительно отличаются от номенклатуры “добродетелей святого”, используемой латинской агиографией. Прежде всего, какие-либо самостоятельные, вне рамок конфликта со Святополком, описания благочестия святых полностью отсутствуют в “Сказании” и довольно кратки в “Чтении”. В последнем случае, как это будет показано ниже, благочестие Бориса и Глеба практически смыкается с их представлением в качестве наиболее достойных, избранных потомков Владимира, что, в свою очередь, перекликается и с позицией автора “Сказания”, не прибегающего в репрезентации героев к агиографической топике благочестия. Кроме того, изображая гибель братьев как мученичество, авторы используют ряд религиозно значимых мотивов, таких, как богоугодность невинной жертвы и покорность божественному промыслу, определяющему смерть от рук врагов. Вместе с тем они отказываются от центральной для риторики мученичества темы религиозного конфликта, представляющей мученичество как акт верности христианству и защиты веры перед лицом врагов¹².

Авторы “Чтения” и “Сказания” по-разному выстраивают экспозиции достоинств святых, предшествующие рассказу об их смерти. Автор “Сказания” ограничивает сведения о братьях-мучениках ха-

2. Одиссей, 2003

рактической их положения в ряду потомков Владимира. В начале повествования, дав оценку Владимиру, автор перечисляет его сыновей, указывая, что они были отправлены отцом в разные земли, и обещая в последующем (или при иных обстоятельствах) рассказать об этом¹³. Он специально выделяет четырех из них – Бориса, Глеба, Святополка и Ярослава, отмечая города, в которых они были посажены отцом. Далее сообщается о болезни Владимира и о его решении отправить Бориса против печенегов; возвращаясь из этого похода, он узнает о смерти отца. В этом изложении заслуживает внимания лаконичная и целенаправленная идентификация святых как членов сообщества, образуемого отцом и его сыновьями¹⁴. Последующее определяется им как история взаимоотношений братьев¹⁵, четырех главных участников которой он специально указывает. Примечательно, что святые не выделяются в этом перечне в качестве бесспорно центральных и исключительных персонажей.

Как целостное повествование “Сказание” включает все события от злодеяния Святополка до победы Ярослава, и в этом контексте мученичество Бориса и Глеба не имеет статуса абсолютно значимого события. Более того, автор подробно повествует о борьбе Святополка с Ярославом и о позорной гибели братоубийцы, превращая историю отмщения и наказания преступника в самостоятельный нарративный и дидактический фрагмент своего сочинения. Сказание сюжетно и тематически имеет два фокуса: мученичество Бориса и Глеба и наказание Святополка, в этом отношении оно приближается к летописному повествованию, продолжающему историю гибели святых подробным рассказом о борьбе Святополка и Ярослава. Подобная гетерогенность как повествования, так и моральной рефлексии не может быть истолкована только в терминах специфики агиографического и историографического сочинений, которые переплетаются в “Сказании” и летописи. Равно как и объяснена в категориях двойственной зависимости авторов этих текстов от культурных моделей и социального влияния двух разных сообществ: княжеского и церковного. Возможно, синкретическое переплетение двух разных повествований – о семейной вражде и мученичестве – и двух разных моральных тем – религиозной жертвы и наказания грешника – было органической чертой осмысления этой истории в церковной литературной традиции, во всяком случае, в одном из ее течений. Подтверждением этому может служить такой примечательный памятник, как небиблейские или летописные паремийные чтения о святых. В этом произведении традиционный для подобного типа богослужебных сочинений подбор ветхозаветных фрагментов замещен рассказом об “исторических событиях” убийства Бориса и Глеба, основную часть которого составляет рассказ о борьбе Святополка и Ярослава, и обсуждение тематики греха, отверженности и наказания.

В начальной части “Сказания” отдельных характеристик удостоиваются только Святополк и Борис. Сначала автор делает акцент на “сомнительном” происхождении Святополка – развернутый рассказ об обстоятельствах его рождения разрывает лапидарное перечисление детей Владимира. В нескольких фразах он излагает историю двойного насилия над матерью Святополка со стороны братьев – Ярополка и Владимира¹⁶, однако не использует в полной мере риторического потенциала мотива исходной греховности происхождения этого “сына двух отцов”, как это делает автор летописи. Суть рассказа сводится к констатации, что Владимир не любил Святополка, поскольку он был рожден не от него; автор, следовательно, в первую очередь подвергает сомнению полноценность принадлежности этого сына к роду Владимира. Лишь много позже в тексте всплывает указание на связь греховности происхождения Святополка и его личной отверженности¹⁷. Как таковая идея наследования греховности не отрефлексирована, а в исходной характеристике фиксируется факт биологической ущербности происхождения Святополка, и именно этим качеством он противопоставлен другим братьям, включая Бориса и Глеба¹⁸. Борис, в свою очередь, представлен как антипод Святополка, причем критерии сопоставления изначально ограничены сферой отношений с отцом. Только в последующем, в связи с рассказом о подготовке Бориса к смерти, в текст включена краткая оценка моральных качеств Бориса – его щедрость, кротость, смирение и послушание¹⁹. Автор “Сказания” использует библейские топосы любимого и послушного сына, что находит продолжение и в дальнейшем повествовании: святой проявляет привязанность к отцу и покорность ему, воспринимает его как господина и покровителя²⁰. Оба святых скорбят о его кончине, а неоднократные молитвенные обращения к Владимиру отсылают к идее нерасторжимой связи сыновей с отцом и после его смерти²¹.

Итак, уже в начальной части своего повествования автор “Сказания” определяет парадигматические рамки будущего конфликта: это вражда среди потомков благочестивого и благословенного правителя, каковым предстает Владимир. “Сказание” начинается библейской цитатой: “Родъ правыхъ благословиться, и семя ихъ въ благословении будетъ”²² и продолжается рассказом о крещении Владимира и о его детях. Владимир, таким образом, отождествляется с благочестивым родоначальником и правителем, основателем богоизбранной династии. Среди детей этого правителя выделяются фигуры избранных сыновей и несправедного, грешного сына. Очевидно, что в качестве типической автор использует ветхозаветную модель избранного рода, в котором благословение передается от отца к сыну, и которая вместе с тем предполагает имманентный конфликт между истинными преемниками благодати и отверженными

грешниками. Наиболее близкой библейской параллелью, видимо, служит образ Иакова и его сыновей. Это видно и по перечню детей Владимира (только сыновей), включающему указания на их матерей, и по определению Бориса словами Притч Соломоновых как любимого и покорного сына, и по прямому сравнению обоих святых с Иосифом и Вениамином²³. Подобное уподобление реальной ситуации религиозному прототипу апеллирует не к формальным критериям конфессиональной и этической идентификации персонажей, но к синкретическому переплетению концептов родства и избранности, кровной близости и неравенства в наследовании благословения, биологической идентичности и морали.

В отличие от "Сказания", автор "Чтения" более последовательно использует собственно агиографические конвенции в начальной характеристике святых. С самого начала он определяет, что героями его произведения будут Борис и Глеб²⁴; эта концентрация на образах мучеников и самом событии их мученичества отражена и в организации повествования, в котором история гибели святых действительно занимает центральное место, а взаимоотношения Святополка и Ярослава, равно как и судьба первого, описаны в высшей степени кратко²⁵. В отличие от "Сказания", "Чтение" содержит пространное описание достоинств и благочестия святых, а также предварительную характеристику их конфликта со Святополком. Этот конфликт, таким образом, не привязан к конкретной ситуации, сложившейся после смерти Владимира, и приобретает качества давней и адресной вражды Святополка, направленной именно против Бориса и Глеба.

"Чтение" сразу выделяет святых из ряда детей Владимира, опуская какую-либо конкретизацию при упоминании потомства князя. Особый статус Бориса и Глеба как религиозных избранников определен сразу²⁶ и раскрывается в последующей презентации их достоинств. Религиозные качества братьев представлены как продолжение и подражание религиозных заслуг их отца, которому автор посвящает обширное прославление, предшествующее рассказу о святых и к добродетелям которого возвращается ниже²⁷. Борис и Глеб характеризуются как младшие и любимые сыновья Владимира, привязанность к которым со стороны отца обусловлена их благочестием и явными свидетельствами их избранности. В отличие от автора "Сказания", Нестор последовательно указывает те качества, которые свидетельствуют о святости героев: они отмечены благодатью, благочестивы, в частности, Борис привержен чтению религиозных книг, молитве, выражает желание уподобиться мученикам, обнаруживает некоторые признаки собственно аскетического поведения. Глеб изображен в соответствии с топосом мудрого ребенка²⁸ и следует брату в делах благочестия. Добродетели братьев не ограничи-

ваются в собственном смысле слова религиозными акциями: они проявляют милосердие и щедрость по отношению к иным, зависящим от них людям. Эти достоинства святых также имеют прямое созвучие с качествами Владимира и, видимо, свидетельствуют об использовании топоса благочестивого правителя как важного для создания не только идеализированного портрета князя, но и его детей. Кроме того, в отличие от "Сказания", Нестор использует метод прямого уподобления Бориса и Глеба фигурам древних святых, в частности, он обыгрывает сходство в религиозном предназначении своих героев и их святых покровителей, Романа и Давида²⁹. Следует, однако, отметить, что эти аналогии со священными прототипами вполне формальны: они не раскрывают признаков подобия религиозного служения или судьбы и вместе с тем фиксируют сходство в универсальных качествах любого святого – избранности и противостояния дьяволу, с одной стороны, и во вполне второстепенных характеристиках персонажей – так Глеб уподобляется Давиду в том, что оба они были младшими детьми – с другой.

Наконец, в "Чтении" отчетливо формулируется идея о религиозном смысле конфликта святых со Святополком. В "Сказании" вражда Святополка к Борису и Глебу не определена в своей специфике и представлена как частное проявление его властных амбиций и порождаемого ими желания погубить остальных братьев, наследников Владимира³⁰. В "Чтении" ненависть и замысел убийства появляются у Святополка еще при жизни Владимира и направлены сугубо против святых³¹; развертывающиеся впоследствии события трактуются в том же ключе, а упоминание о более широком контексте братоубийственного конфликта появляется только в заключение истории мученичества³². Таким образом, моральная рефлексия автора сознательно развернута от повествования о братоубийственном конфликте к истории святых Бориса и Глеба, центральное место в которой занимает их гибель от руки брата. Ненависть Святополка имеет два уровня мотивации: с одной стороны, она порождена завистью к святым как к любимым детям Владимира и наиболее очевидным конкурентам в наследовании власти³³, с другой – за ней скрывается извечная вражда грешника и его протагониста дьявола в отношении божественных избранников и праведников. Этот сакральный подтекст вражды старшего брата подчеркнут как двукратным упоминанием того, что "враг" вошел в сердце Святополка, не стерпев благочестия Бориса, так и отождествлением ее с ненавистью дьявола к святым, которое подразумевается сопоставлением святых с Романом и Давидом³⁴.

В отличие от автора "Сказания", Нестор четко формулирует цель своего повествования: прославление Бориса и Глеба именно в качестве святых. Религиозная значимость Бориса и Глеба подчерки-

вается и обширным введением, которое представляет собой краткий очерк Священной истории от дней Творения до обращения Владимира в христианство. В нем автор акцентирует внимание на христианизации Руси и выделяет фигуру Владимира. Таким образом, Борис и Глеб помещаются в историко-эсхатологический контекст и обретают статус образов, значимых как для христианской истории Руси, так и Священной истории в целом³⁵. Ряд структурных элементов повествования и номенклатура тем, использованных для характеристики святых в "Чтении", указывает на стремление автора следовать агиографическим конвенциям и схемам, используемым в повествованиях о святых. Такие мотивы, как прославление Бориса и Глеба в качестве образцовых христиан, их уподобление подвижникам веры и мученикам, оценка их мученичества как частного случая извечной борьбы с дьяволом и защиты веры, сближают "Чтение" с богослужебными сочинениями, прежде всего – с разными редакциями службы святым, происхождение которой относится, видимо, к тому же времени, что и написание житий³⁶. Повествовательная структура "Чтения", в частности, прямое включение святых в контекст универсальной истории распространения веры и истории христианизации их рода и земли, сходна с организацией латинских житий Вацлава, прежде всего, легенды Гумпольда, славянский перевод которой мог быть известен русскому автору³⁷. Вместе с тем Нестор, используя стандартные агиографические клише, не воспринимает их как самодостаточную риторическую и логическую модель, с помощью которой может быть выражено существо воссоздаваемой им истории.

Нестор, подобно автору "Сказания" и в отличие от создателей латинских житий, не формализует отношений святых с обществом в религиозных и этических категориях, во всяком случае, он не использует дефиниции религиозного служения как особую систему координат, не зависящую от иных норм и принципов социальной коммуникации. Примечательно, что характеристика благочестия Бориса и Глеба в "Чтении" не имеет черт аскетической религиозности (что сближает этот текст с Первой славянской легендой о Вацлаве), следовательно, автор не проблематизирует, а возможно, и не видит вообще, антинорму духовного служения и мирских обязательств. Не случайно, что в "Чтении" топика благочестия святых ставится в общий ряд с их характеристикой в качестве образцовых сыновей и добрых христианских правителей³⁸. Сакральный смысл истории святых раскрывается через ее уподобление мифологической модели, которая синкретически соединяет идеи избранничества, греха и добродетели с представлением об исходной принадлежности человека к определенному сообществу, гармонизирует обязательства духовного служения и укорененность в системе органиче-

ских связей. Такой контекстуальной моделью репрезентации святых у Нестора становится библейский миф об избранном роде, и, как создатель "Сказания", он использует историю Иакова и его детей. В своем сравнении Нестор гораздо более последовательно конструирует религиозно значимые параллели между библейскими прототипами и персонажами создаваемой им истории. Прежде всего, он акцентирует идею избранного сакрального рода. Внимание автора сосредоточено на фигуре Владимира, в характеристике которого перечень заслуг и добродетелей подчеркивает богоизбранность князя и его статус священного родоначальника. Особый свет на сакральность Владимира и его рода бросает и открывающий "Чтение" экскурс в Священную историю. Пафос этого фрагмента, как представляется, определяет не столько стремление рассказать о предыстории христианства и истории его распространения, сколько желание выстроить линию преемственности избранных народов, завершением которой становится повествование об обращении Владимира и его земли. В отличие от латинских вацлавских житий (легенд Гумпольда и Кристиана), в подражание которым Нестор, возможно, и предваряет житие подобным экскурсом, которые акцентировали в своих историко-эсхатологических пассажах идею борьбы праведников за установление веры, т.е. соединяли концепт избранности с идеей волевого этически определенного действия, русский текст представляет избранность как мистический акт божественного отличия³⁹. Сравнивая обращение Владимира с историей Евстафия Плакиды, Нестор игнорирует возможность религиозно-этической типизации, предоставляемые этим сопоставлением князя с подвижником веры, страдальцем и мучеником. По существу, он абсолютизирует факт божественного волеизъявления, результатом которого предстает неожиданное и моментальное принятие веры как самим князем, так и его народом. Подобное освобождение концепта избранности от формального этического кода, точнее, от понятия религиозного долга и усилия, становится камертоном последующего повествования.

Нестор с усердием воспроизводит свой литературный образец и в характеристике Бориса и Глеба. Оба брата буквально уподоблены младшим сыновьям Иакова – Иосифу и Вениамину⁴⁰. Они наделены важнейшими чертами прототипов: младшие и любимые сыновья, отмеченные с детства благочестием, приближенные к отцу и охраняемые им от зависти и неприязни старшего брата⁴¹. В отличие от автора "Сказания", Нестор акцентирует не столько эмоциональную близость, сколько покорность и послушание отцу, что, в частности, отражается в изображении сцены прощания Бориса с отцом перед походом против печенегов⁴². В "Чтении" отмечается взаимная близость святых, стремление младшего подра-

жать старшему; не упущена и такая важная черта, как выбор в качестве наследника (в обход критерия старшинства) Бориса, хотя указание это косвенное. Автор сообщает, что Святополк подозревает Бориса в намерении занять отцовский престол, и затем прямо сопоставляет отношение Святополка к младшим братьям с ненавистью старших сыновей Иакова к Иосифу и Вениамину⁴³. Сравнивая Бориса с Иосифом, которому было предназначено “царствовать” над братьями, автор подчеркивает (вероятно, непроизвольно) не формальный фактор наследования власти, а статус святого как истинного преемника, наследника благодати⁴⁴.

Развитие этого мотива звучит и в общем для всех агиографических текстов (включая древнейшие редакции Службы и летописное сказание) обобщающем славословии святым как просветителям и защитникам Руси. Примечательно, что по существу аналогичные характеристики святым: близость к отцу, любовь и особая связь друг с другом – содержатся и в “Сказании” и отражены с особой выразительностью в монологах, плачах-молениях святым в ожидании смерти. Данные качества представлены в этом тексте как атрибуты конкретных героев, в то время как автор “Чтения” с педантичностью подражателя и, видимо, целенаправленно воспроизводит их таким образом, чтобы подобие литературному и мифологическому прототипу не вызывало сомнений. В отличие от латинской агиографии, нередко использовавшей мотивы “наследования святости” и “благочестивого семейства”, однако разрушавшей абсолютную значимость родовой парадигмы в антинормии биологического и духовного родства, русские жития последовательно отождествляют родство и избранность. Нестор не случайно буквально имитирует ветхозаветный образ, а не использует его в символическом или метафорическом качестве, т.е. как потенциально многозначный прототип.

Нестор, таким образом, осознает необходимость введения агиографических конвенций для описания истории Бориса и Глеба, однако это не приводит к последовательной стилизации жизненных реалий в соответствии с топосами религиозного подвига и конфликта. Формальная схема противостояния религиозных антиподов плохо согласуется с историей родственной вражды и братоубийства. Так же, как и автор “Сказания”, Нестор не дифференцирует различные типы коммуникации и стоящие за ними нормы взаимодействия, потому определяет парадигматические рамки конфликта как вражду братьев, религиозный смысл которой изначально задается ее уподоблением библейской истории о Иакове и его детях. Это уподобление позволяет дифференцировать непосредственных участников конфликта – святым и Святополка – как истинных, добрых сыновей и “ложного сына”. Святополк и в “Чтении”, и в “Сказании” охарактеризован как дурной сын, который

пользуется смертью отца в своих интересах и даже радуется ей, о чем Нестор говорит прямо⁴⁵. Наиболее очевидной типической аналогией святым у обоих русских авторов выступают фигуры жертв братоубийства или родственной вражды: в первую очередь, библейские образы Иосифа, Вениамина, Авеля, а у автора “Сказания” в таком же смысле упоминаются и персонажи агиографических произведений – Вацлав, Никита и Варвара⁴⁶.

Итак, в восприятии обоих авторов конфликт между детьми Владимира, приведший к гибели Бориса и Глеба, остается по своей природе родственным конфликтом и именно в качестве акта братоубийства наделяется религиозным смыслом. Религиозное содержание этого события оба автора делают явным, соотнося его с библейской историей Авеля и Каина. В “Чтении” типологическая функция этого сюжета заявлена уже в начале произведения: упомянув в своем очерке Священной истории о первом случае братоубийства, автор оставляет этот сюжет, отметив, что о нем будет сказано в последующем, и возвращается к нему уже в связи с рассказом о действиях Святополка. Создатель второго жития равным образом сопоставляет убийство Бориса и Глеба старшим братом с преступлением Каина. Эта параллель используется и в литургических сочинениях: как в гимнографии, так и в так называемых летописных паремийных чтениях. В качестве сравнения можно отметить, что ни в одном из житий Вацлава история Авеля и Каина не привлекается для пояснения смысла излагаемых событий⁴⁷. В то же время эта библейская параллель используется авторами борисоглебских житий в качестве главного элемента интерпретации, отсылающего к двум важнейшим религиозным концептам – невинной богоугодной жертвы и греха братоубийства.

Каким же образом может быть интерпретирован подобный буквализм в воспроизведении библейских ветхозаветных прототипов, явно выходящий за пределы характерного для средневековой литературы метода уподобления, в повествованиях о Борисе и Глебе? Из исследователей, занимавшихся борисоглебскими текстами, только Б.А. Успенский выступил с развернутым историко-культурным объяснением этого явления как факта исторического сознания, а именно тенденции прямо отождествить русскую и ветхозаветную истории. В своей интерпретации он исходит из ряда особенностей борисоглебской агиографической традиции, опираясь на два ключевых аргумента: факт существования паремийных чтений о Борисе и Глебе, в которых ветхозаветный текст прямо замещается рассказом об обстоятельствах гибели святым, но сохраняется отсылка к Книге Бытия и систематическое отождествление истории русских святым с историей убийства Авеля в литературной традиции.

Успенский считает, что летописные паремийные чтения не были аномалией или случайным явлением в контексте древнерусской литературно-литургической продукции, а напротив, были порождены складывавшейся в процессе формирования культа историко-идеологической концепцией. Прямое уподобление библейской и реальной историй подтверждается фактом взаимозаменяемости «летописных» и библейских паремий князей-мучеников, которые начинались чтением из Книги Бытия о Каине и Авеле, а также общим для борисоглебской литературной традиции сопоставлением убийства князей с преступлением Каина. Эта параллель свидетельствует о том, что русские книжники воспринимали русскую историю как прямое продолжение и буквальное воспроизведение этих событий. Рассказ о Борисе и Глебе замещал историю о первом братоубийстве и «воспринимался как один и тот же рассказ, как его конкретная местная реализация»⁴⁸. Исследователь считает, что подобное «историографическое» истолкование истории Бориса и Глеба происходит уже в начальный период становления культа. Таким образом, история русской земли обрела сакральный смысл, а народ русский прямо уподоблялся священному, избранному народу Библии, каковую тенденцию ученый считает характерной и для других памятников древнерусской письменности.

В аргументации Успенского, базирующейся главным образом на анализе летописных паремий, можно отметить два уязвимых элемента.

Во-первых, сомнительно, что их авторы сознательно «переписывали» библейскую историю, заменяя ее событиями русской истории. Скорее, они смешивали жанр буквального воспроизведения библейского текста с жанром его комментирования⁴⁹, точнее, использования для пояснения «актуальной истории»⁵⁰. Паремийные чтения мало чем отличаются от нарративных памятников – житий и летописной истории о Борисе и Глебе, – которые, рассказывая о реальных событиях, сопровождают их обильным «поясняющим» цитированием библейских текстов⁵¹. Вообще, история о Каине и Авеле и проблематика невинной жертвы и братоубийства отнюдь не является смысловым центром этих чтений. Повествовательно и тематически они сосредоточены на двух проблемах – антиномии фигур праведника и грешника, раскрывающегося в противопоставлении святых и Святополка, и оправданности отмщения, выражающего божественное наказание грешника, представленного в истории борьбы Ярослава со Святополком⁵². Следует отметить, что во всех без исключения текстах – не только в житиях, но и в летописи, и в богослужебных сочинениях – отсылка к истории Авеля и Каина акцентирует прежде всего

тему греха братоубийства, а значит, авторитет библейского прототипа направлен главным образом на осуждение Святополка, которого во всех текстах непременно именуют Каином⁵³. Это примечательно, поскольку смысловой потенциал ключевого библейского прототипа актуализируется для определения модели греховного поведения, а отнюдь не для демонстрации примера религиозного поведения.

Во-вторых, даже если согласиться с мнением Успенского, что составление нетрадиционных «исторических» паремийных чтений является актом сознательной историографической рефлексии, моделирующей историю Руси как историю избранного священного народа, весьма сомнительно, что он относится к начальному периоду культа, а не отражает реалии гораздо более позднего времени. Предположения о происхождении этого текста в XII в. носят гипотетический характер, поскольку их древнейшие списки относятся ко времени не ранее XIV в., в лучшем случае – к рубежу XIII–XIV вв.⁵⁴

Интерпретация Успенским роли борисоглебской традиции в становлении древнерусского исторического сознания вызывает вопрос о том, можно ли истолковывать метод уподобления реальных событий сакральным прообразам, стереотипно повторяющийся в произведении одного цикла, очевидно связанных между собой текстологически, как сознательно смоделированную историографическую концепцию? Иными словами, не происходит ли в этой интерпретации подмены явлений – риторического приема, отражающего специфику литературного сознания, феноменом историографической рефлексии в собственном смысле слова, предполагающей осознанную концептуализацию социальных процессов? Едва ли за ветхозаветными параллелями стоит что-то большее, чем специфика литературно-риторических приемов и логического сознания русских авторов, которые, повествуя о реальных событиях, стремились буквально сопоставить их с библейскими прототипами. Религиозный смысл события становился очевидным только при условии точного совпадения того, что можно назвать собственно историей или сюжетом: он требовал полного сходства событий, персонажей, мотивов их действия. Таким образом достигалось тождество морального, религиозного и буквального смысла прототипа и реальной истории. За этим риторическим приемом прослеживается общая особенность сознания, которое можно обозначить как мифологическое, исходящее из внутреннего представления о бесконечной буквальной повторяемости одних и тех же сакральных событий.

- ¹ Можно указать среди важнейших исследования Г.П. Федотова, Л. Мюллера, Н. Ингхама, Д. Фрейданк.
- ² Лихачев Д.С. Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI–XIII вв. // ТОДРЛ. 1954. Т. X. С. 87–89.
- ³ Lehnhoff G. The Martyred Princes Boris And Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Berkley; Los Angeles, 1989.
- ⁴ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 50. Идея об особом месте агиографических образов Бориса и Глеба как своего рода архетипа древнерусской концепции святости отражена и в работе Успенского (Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000).
- ⁵ Жития опубликованы: Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. В дальнейшем тексты цитируются по этому изданию.
- ⁶ Обзор дискуссий о происхождении борисоглебских житий см.: Müller L. Studien zur altrussischen Legenden der heiligen Boris und Gleb // Zeitschrift für slavische Philologie. 1956. Bd. 25. S. 329–363; 1959. Bd. 27. S. 274–322; 1962. Bd. 30. S. 14–44; *Idem.* Neuere Forschungen über das Leben und die kultische Verehrung der heiligen Boris und Gleb // Opera Slavica. 1963. Bd. IV; *Idem.* Zur Frage nach dem Zeitpunkt der Kanonisierung der Heiligen Boris und Gleb // The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow / Ed. A.-E.N. Tachiaos. Thessaloniki, 1992. S. 321–339; Poppe A. La naissance du culte de Boris et Gleb // Cahiers de civilisation médiévale. 1981. T. 24; Поннэ А. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // Russia Medievalis. 1995. T. VIII. N 1. С. 21–68.
- В историографии XIX в. высказывалось мнение, что автором “Сказания” был монах Иаков, которому приписывали ряд иных сочинений, наиболее известное из которых “Память и похвала князю Владимиру”. Авторство Иакова представляется, однако, в высшей степени сомнительным и гипотетическим, не в последнюю очередь по причине существенного различия литературного уровня произведений. См. обзор русской историографии вопроса: Серебрянский Н.И. Древнерусские княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 103 сл.
- ⁷ “Сказание”, имеющее неоднородную структуру, в окончательном виде сложилось, вероятно, путем соединения различных – по времени написания и авторству – текстов. К более ранней его части – “Сказанию о мученической гибели Бориса и Глеба” – было позже добавлено “Сказание о чудесах”, которое включает истории переноса тел святых в 1072 и 1115 г., составленное, по мнению ряда исследователей, разными авторами в разное время. Датировка “Чтения” традиционно вызывает меньше сомнений, поскольку исследователи признают аутентичность авторства Нестора и относят происхождение памятника к 80-м годам XI в.
- ⁸ Freydank D. Die altrussische Hagiographie in ihren europäischen Zusammenhängen. Die Berichte über Boris und Gleb als hagiographische Texte // Zeitschrift für Slavistik. 1983. Bd. 28. N 1. S. 78–85.
- ⁹ В сочинении Нестора, например, прослеживается подражание “Житию Евстафия Плакиды”, на которое указывает сам автор, в создании образа Владимира (Чтение. С. 4; Шахматов А.А. 1908. С. 69; Серебрянский Н.И.

- Указ. соч. С. 86–87), однако характеристика главных героев не воспроизводит какой-либо целостной агиографической модели.
- ¹⁰ В ряду работ, рассматривающих вопрос о взаимоотношениях вацлавской и борисоглебской агиографии, можно назвать следующие исследования: Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и ее источник: Опыт анализа. М., 1957. С. 36–70; Florja B.N. Václavská legenda a Borisovsko-Glebovský cult. Shody a rozdíly // Československý časopis Historický. 1978. R. 26. N 23. S. 83–96; Ingham N.W. Czech Hagiography in Kiev // Die Welt der Slaven. 1965. Bd. 10. S. 166–182; *Idem.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages // Medieval Russian Culture / Ed. H. Birnbaum, M.S. Flier. Berkley, 1984. P. 3–30; Králík O. O nejstarší vojtešskou legendu // Československý časopis Historický. 1961. R. 9. S. 865–880; Müller L. Neuere Forschungen...; Rogov A.I. Сказания о начале чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970. С. 24–27.
- ¹¹ Косвенным, хотя и примечательным аргументом в пользу того, что литературная традиция о Борисе и Глебе в большей степени ориентировалась на самостоятельную интерпретацию их истории, нежели на следование агиографическим моделям, служит факт более широкого распространения “Сказания”, чем “Чтения”, и использование первого текста в качестве основы проложных житий – ведь именно “Сказание” отходит от канонов агиографического нарратива гораздо дальше жития Нестора. “Сказание” сохранилось более чем в 150 списках, в то время как “Чтение” – только в 25. Именно “Сказание” получило наибольшее распространение в северной русской письменности.
- ¹² Относительная индифферентность авторов житий к прямой репрезентации благочестия своих героев компенсируется подробным описанием их поведения, мыслей и намерений в ситуации ожидания смерти. Подобная нарративная пространность свидетельствует о том, что авторы не ограничиваются формальным типическим уподоблением гибели Бориса и Глеба мученичеству, как это делают авторы большинства латинских житий, повествующих о жертвах внутренней борьбы за власть. Их цель – доказать, что смерть братьев была именно мученичеством, подтверждением чему служит соответствующее истолкование мотивов и действий героев. Иначе говоря, гибель героев не рассматривается лишь как одно из благочестивых деяний в ряду других, но воспринимается как религиозный акт, абсолютно значимый, делающий явным избранность и благочестие святых. Проявляемые святыми качества, в свою очередь, выходят за рамки ситуативной обусловленности и обретают статус центральной черты их благочестия.
- ¹³ Сказание. С. 27–28.
- ¹⁴ Примечательна переработка “Сказания”, положенного в основу данной редакции, автором “Степенной книги”, который дополняет первоисточник вставками из Нестора. Наряду с иными фрагментами автор включает все важнейшие характеристики благочестия Бориса и Глеба, представляющие их как образцовых христиан и любимых сыновей Владимира, отсутствующие в “Сказании”. Видимо, в этой редакторской работе можно увидеть стремление восполнить недостаток агиографических клише,

- необходимых для более точной агиографической стилизации образов святых (*Серебрянский Н.* Указ. соч. С. 98. Примеч. 1).
- ¹⁵ “Сихъ же съповемы убо, о них же и повесть си есть” (Сказание. С. 28).
- ¹⁶ Там же. С. 27–28. История борьбы Владимира со своим братом, завершившаяся убийством последнего, подробно излагается в летописи. Автор “Сказания”, не вдаваясь в детали, ссылается на нее дважды: сообщая о происхождении Святополка, и в монологе Бориса, осуждающего братоубийственный конфликт, в котором участвовал его отец (Там же. С. 30).
- ¹⁷ Там же. С. 39.
- ¹⁸ В повествовании о Владимире и его потомках, прежде всего – в характеристике Святополка, автор “Сказания” так или иначе воспроизводит (с расхождениями или искажениями) информацию, содержащуюся в летописи, которая предшествует рассказу о событиях 1015–1019 гг. и достаточно далеко от них отстоит.
- ¹⁹ Там же. С. 31.
- ²⁰ Там же. С. 28 и след. Косвенным образом автор противопоставляет поведение Святополка в отношении отца поведению святых: если Борис и Глеб скорбят о Владимире, обращаются к нему в плачах и молитвах, то действия Святополка, скрывающего смерть отца от братьев и стремящегося воспользоваться ею в собственных интересах, характеризуют его не только как нелюбимого, но и как нелюбящего сына.
- ²¹ Там же. С. 29, 39, 41, 42.
- ²² Там же. С. 27. Эта фраза отсылает к ветхозаветным текстам: Пс. 36, 26; 111, 2; Ис. 65, 23.
- ²³ Сказание. С. 30.
- ²⁴ Чтение. С. 1, 5.
- ²⁵ “Чтение”, в отличие от остальных агиографических текстов, не содержит развернутого повествования о судьбе Святополка и мести Ярослава, а действия последнего по сути сведены к актам почитания братьев (Там же. С. 14, 11 сл.).
- ²⁶ Нестор сравнивает святых с двумя звездами: “тако светящися, акы две звезде светле посреде темныхъ: наричаю же Бориса и Глеба” (Там же. С. 5).
- ²⁷ Там же. С. 4–5, 5.
- ²⁸ “детескъ теломъ, а умъ старъ” (Там же. С. 5).
- ²⁹ Там же. С. 6.
- ³⁰ Уже при первом точном определении планов Святополка автор говорит одновременно и о его намерении погубить Бориса, и о планах устранить всех остальных братьев (Сказание. С. 31–32).
- ³¹ Намерение Святополка убить Бориса и Глеба предотвращается Владимиром, который берет младших сыновей под свою защиту (Чтение. С. 7).
- ³² О планах устранить всех братьев-конкурентов и править единовластно упомянуто лишь в конце повествования об убийстве Бориса и Глеба (Там же. С. 13).
- ³³ “Святополк “гневаеся” на Бориса, поскольку желает захватить всю власть после отца, и ненависть его усиливается после того, как Владимир взял под свою защиту Бориса, вызвав у старшего сына подозрение, что младший будет наследником престола (Там же. С. 7).

- ³⁴ Там же.
- ³⁵ См. специальную формулировку этой идеи в одном из местных списков истории Бориса и Глеба (*Абрамович Д.И.* Указ. соч. С. 89; см. также: *Поппэ А.* Указ. соч. С. 68).
- ³⁶ В частности, в древнейшей редакции так называемой “Службы митрополита Иоанна” святые прославляются за их благочестивую и целомудренную жизнь, отождествляются с древними мучениками, такими, как перво-мученик Стефан, а их смерть приравнивается к гибели за веру (*Абрамович Д.И.* Указ. соч. С. 136, 137). Мучениками за веру и благочестивыми потомками Владимира они названы и в редакции Иваничской минеи (*Бугославский Г.К.* Иваничские месячные минеи 1547–79 гг. и содержащаяся в них служба св. мученикам – князьям Борису и Глебу // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. Киев, 1900. Кн. 14. Вып. 2. С. 54).
- ³⁷ Знакомство с этим текстом косвенно подтверждается и общностью мотива вступления в брак (Бориса – в одном случае, Вацлава – в другом) вопреки желанию сохранить целомудрие.
- ³⁸ Нестор отмечает, что Борис, с одной стороны, выполнял властные функции – управлял вверенными ему землями, участвовал в экспедиции против половцев, причем, в отличие от автора “Сказания”, этот поход характеризуется как успешный; с другой стороны, он проявлял качества благочестивого правителя – милостивого к бедным и убогим. Эта характеристика по существу – калька оценки Владимира.
- ³⁹ Повествуя о крещении Руси словами притчи о работниках одиннадцатого часа, автор актуализирует идею мистического избрания и милосердия, которая остается свободной от мотива усилия и заслуг.
- ⁴⁰ Чтение. С. 7.
- ⁴¹ Аналогичные мотивы использованы и автором Лаврентьевской летописи в составлении апологетической характеристики одного из сыновей Ярослава князя Всеволода: он был любим отцом больше других братьев, находился при нем в момент смерти, радовал его своей кротостью, был с детства боголюбив; ему Ярослав предрекает восшествие на киевский престол после смерти остальных братьев, наконец, выражает пожелание, чтобы сын был похоронен рядом с ним (Полное собрание русских летописей. Изд. 2-е. СПб., 1926 [фототип. воспр. 1962]. Вып. 2. Стб. 101 (1054), 216 (1093)).
- ⁴² Чтение. С. 7; см.: *Lenhoff G.* Op. cit. P. 94.
- ⁴³ Примечательно, что Нестор, подобно автору “Сказания”, не только указывает, что больной Владимир посылает Бориса против печенегов (ратнии), но и в отличие от него изображает святого как победителя врагов (Чтение. С. 7).
- ⁴⁴ Связь Бориса и Глеба с Владимиром именно как святых сыновей со святым отцом отразилась и в литургических текстах, посвященных Борису и Глебу, и в более поздних житиях Владимира, например, в проложном житии XIII в. (*Серебрянский Н.* Указ. соч. Прил. С. 16).
- ⁴⁵ Чтение. С. 7.
- ⁴⁶ Там же. С. 7, 9; Сказание. С. 30, 8. Ср. также с летописным сказанием, в котором вообще отсутствуют типологические сопоставления братьев с библейскими персонажами.

⁴⁷ Из ранних житий этот образ использован только в Легенде Кристиана, однако автор упоминает Авеля и Каина лишь для того, чтобы подчеркнуть различие между Вацлавом и Болеславом.

⁴⁸ Успенский Б.А. Указ. соч. С. 22 и след.

⁴⁹ В предложенном Кравецким анализе летописных паремий высказывается предположение, что собственно ветхозаветным чтением является только первая паремья, в основном составленная из цитат из книги Притчей, а две другие, повествующие о реальных исторических событиях, представляют собой ее специфическое расширение (Кравецкий А.Г. Из истории паремийного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковые традиции восточных славян. М., 1991. С. 42–50).

⁵⁰ Ленхофф полагает, что составитель этого текста плохо понимал специфику паремийных чтений как буквального воспроизведения соответствующих фрагментов Библии и, вероятно, вообще не воспринимал Ветхий завет как Священное писание, которое не может подвергаться переработке и переделке (Lenhoff G. Op. cit. P. 76).

⁵¹ Абрамович в комментарии к изданию борисоглебских текстов считает происхождение небиблейских паремий загадочным и полагает, что первоначально этот текст не был предназначен в собственном смысле слова для богослужебных целей, т.е. не был паремией по своему изначальному предназначению и жанру (Абрамович Д.И. Указ. соч. С. XVIII).

⁵² Первая часть этих чтений составлена из ряда библейских цитат и не содержит сведений об “исторических событиях”, выстраивает антиномию праведного и греховного поведения, а две другие повествуют о гибели святых – главным образом – о борьбе Ярослава со Святополком.

⁵³ “Видите ли, братие, немилосердие оканьяго? Видите ли втораго немилосердие Каина явльшася? Мышлящю убо Каину, рече, како и кымъ образомъ погубить брата своего Авеля: не бяще бо тогда ведети, кымъ образомъ смерть бывает. И се яви ему злодеи врагъ, в нощи спящю, убиствою Въставъ же, увидевъ во сне, и тако уби брата своего Авеля” (Чтение. С. 9). “И обрет, яко же преже Каина на братоубийство горяща, тако же и Святопѣлк поистине въторааго Каина, улови мысль его, яко да избить вся наследники отца своего, а сам приметь единъ всю власть...” (Сказание. С. 32). “Разгневавъся братоубица, яко Каин преже, Святопѣлк оканьяни: явися законопреступни и к зависти убиство приплете, властью прельстивъся славолюбия и отъмщения правдынаго не убежа” (Служба. С. 140).

⁵⁴ Обзор рукописей см.: Успенский Б.А. Указ. соч. С. 55–57. Примеч. 11–12.

ЯЗЫК БИБЛИИ В РАННИХ РАССКАЗАХ РУССКИХ ЛЕТОПИСЕЙ О МОНГОЛО-ТАТАРСКОМ НАШЕСТВИИ

Роль библейских книг особенно велика в культуре христианского средневековья, как западного – католического, так и восточного – православного. Провиденциализм сознания во многом предопределил специфику средневековой книжной культуры, для которой важнейший критерий значимости того или иного события заключался в “соотнесенности происходящего с надмирным”. Отношение к текстам Священного писания как к некоему семантическому фонду определяло характер и способы восприятия окружающей действительности, приемы организации “художественного пространства” средневековой культуры.

Однако было бы не совсем правильно сужать круг произведений, формировавших семантический фонд средневекового книжника, только лишь каноническими текстами Священного писания. Между ними и памятниками оригинальной письменности зачастую существовал целый “культурный слой” произведений духовной литературы, возникших под непосредственным или же опосредованным влиянием книг Священного писания, бытовавших наряду с ними в книжной традиции средневековья и также “помогавшей” средневековому человеку осмысливать, оценивать и описывать происходящее. Собственно, этим кругом памятников и формировался “язык Библии” как универсальный (в рамках религиозного мировосприятия) инструмент отображения мира.

Анализ “языка Библии” позволяет объяснить не только отдельные, непонятные при буквальном прочтении места произведений средневековой литературы, но и выявить замысел книжников, активно его использовавших. Попытаюсь проиллюстрировать механизм использования “языка Библии” на материале ранних рассказов русских летописей, посвященных описанию монголо-татарского нашествия на Русь, обращая внимание главным образом на характер восприятия книжниками самих татар, а также позиции летописцев по поводу возможного сопротивления ордынцам.

Немаловажной особенностью восприятия ордынцев в древнерусской литературе, в отличие от значительной части западноевропейских сочинений о монголо-татарах, является полное отсутствие “этнографической” информации о завоевателях. Если рассказы западноевропейских путешественников и миссионеров изобилуют сообщениями о внешнем виде, одежде, “жилищах и имуществе”, пище, религиозных верованиях и обычаях, обрядах, нравах, “судопроизводстве, судах, смерти и похоронах”, войске, оружии, военных “хит-

ростях при столкновении” и других чертах быта и характера народа, то в древнерусских произведениях, авторы которых также имели возможность непосредственно наблюдать за жизнью завоевателей, описание ордынцев практически лишено черт, присущих им как реально существующему этносу. По сути дела, в древнерусских повествованиях монголо-татары лишены “особенностей”, “отличительных черт”, наоборот, в них делается попытка обнаружить в ордынцах лишь общие черты, свойственные для всех завоевателей вообще; можно сказать, что книжников вместо “этнического” интересует лишь “символический” аспект идентификации ордынцев. По этому принципу описания самих завоевателей, их действий, оценка их численности, выявление причин их нашествия, датировка событий, интерпретация происходящего и многое другое оказываются во многом “оторванными от реальности”.

Если отказаться от поверхностного, на мой взгляд, утверждения, что древнерусская литература являлась своеобразным “рупором” антиордынских настроений, активно призывала читателей к “героической борьбе с монголо-татарскими захватчиками”, прославляя героев этой борьбы, окажется, что памятники, повествующие о нашествии Батюга, содержат по сути разные, часто противоположные трактовки событий.

Один из ранних рассказов о нашествии Батюга дошел до нас в составе *Ипатьевской летописи* (далее – *Ипат.*)¹. Восприятие монголо-татар и борьбы с ними в *Ипат.* существенным образом отличается от восприятия “поганных” в других ранних повестях о нашествии Батюга: по мнению исследователей, помещенные в *Ипат.* известия о татарском нашествии составлялись в то время, когда галицкий князь Даниил Романович “не потерял надежды на создание союза западно-европейских государей для отпора монголо-татарам”.

В представлении книжника татары – народ, наделенный многочисленными отрицательными качествами. Однако, помимо традиционных для литературы того времени характеристик татар как “нечестивых”, “поганных”, “безбожных”, в рассказе *Ипат.* ордынцы наделяются и некоторыми на первый взгляд более “земными” качествами. Так, по мнению книжника, в наибольшей степени татарам была присуща “лесть”. Дважды при описании татарского взятия Рязанской земли летописец указывает, что ордынцы князя и княгиню “изведоша на лести... и убиша”, а “всю землю избиша”²; при осаде Владимира Батюга с “лестью” обращается к горожанам, а епископ Митрофан молится о том, чтобы паства не “убоялась прельщения нечестивых”³; рассказывая о мужестве обороняющих Козельск горожан, книжник подчеркивает, что “словесы лестными не возможно бе град пряти”⁴; осадив Киев, татары “хотя прельстити” горожан, но те их “не послушаша”⁵. Вообще, создается впечатление,

что татары одерживают победы в значительной мере именно благодаря своей “лести”, за счет умения “прельстить”; это позволяет исследователям делать вывод о том, что в восприятии летописца “успехи татар были вызваны не столько их силой, сколько коварством и вероломством”⁶.

Действительно, чаще всего упоминания книжника о том, что татары “льстивые” воспринимаются буквально – как указания на то, что ордынцы – “это люди без чести и совести, с которыми нельзя иметь никакого дела”. Однако, судя по всему, летописец не ограничивался только констатацией факта татарского коварства: хитрость, обольщение, тем более проявленные ордынцами во время военных действий, сами по себе вряд ли привлекли бы столь пристальное внимание книжника. Другое дело, что такие качества, как “льстивость”, использование “лести” (ср. значения слов “льстивый”, “лестный” в древнерусском языке “коварный”, “являющийся хитростью”, “имеющий целью обман”, “лживый”, “обманчиво влекущий”, “таящий в себе опасность”, “пагубный”, и даже “антихрист”⁷), должны были порождать у читателей достаточно четкие ассоциации с примерами нечестивого поведения вообще, а также с качествами “нечестивых” народов в частности. В текстах Священного писания льстивость, коварство – суть неотъемлемые черты тех, кого называют “нечестивыми”: “уста его (нечестивого. – *В.Р.*) полны проклятия, коварства и лжи; под языком его мучение и пагуба”⁸, во время прихода в город “нечестивого” “обман и коварство не сходят с уст его”⁹, “человек лукавый, человек нечестивый ходит со лживыми устами”¹⁰, “помышление праведных – правда, а замыслы нечестивых – коварство”¹¹, “нечестивый народ” “придет без шума и лестью овладеет царством”, а “поступающих нечестиво против завета привлечет к себе лестью”¹² и т.д.

Наряду с подобным указанием на “нечестивость” татар в рассказе *Ипат.* практически полностью отсутствуют столь популярные в то время сентенции книжника относительно нашествия безбожных как “кары Господней за грехи наши”, а также распространенная в литературе идея о необходимости покаяния. При этом главной темой рассказа о нашествии монголо-татар в *Ипат.* является тема спасения души в условиях “погибели Русской земли” (“види бо землю гибноущоу Рускою от нечестиваго”¹³). В рамках этой темы одна из важнейших морально-нравственных проблем, решаемых автором рассказа, – проблема борьбы с татарами: в отличие от других ранних летописных рассказов в *Ипат.* борьба с ордынцами выглядит как наиболее предпочтительный способ поведения.

Автор сравнивает поведение жителей двух русских городов, подвергшихся нападению татар, – Владимира-на-Клязьме и Ко-

зельска. Основания для сравнений много: это и молодость князей, оставшихся в осажденных городах, и замыслы татар “обольстить” жителей обоих городов, и тема “нетленных венцов”, которая оказывается ключевой в этих рассказах. Владимирцев, оставшихся после отъезда великого князя Юрия Всеволодовича на попечение княгини, молодого князя Всеволода и епископа Митрофана, Батый нытается “прельстить”. Епископ старается ободрить защитников города: “Чада, не оубоимся о прельщеньи от нечестивых и не примемъ си во оумъ тленьнаго сего и скоро минующаго житья, но о иномъ не скоро минующемъ житьи попечемься, еже со ангельскыи житье. Аще градъ нашъ пленныи копиемъ возмоутъ и смерти ны предаст, азъ о томъ чада поручьникъ есмь, яко венца нетленьнаа от Христа Бога примете”. Услышав призыв владыки, “вси начаши крепко боротися”¹⁴. Однако натиск татар усиливался, и, видя это, руководитель обороны князь Всеволод “оубояся”, поскольку “бе бо и сам млад”. Надеясь на снисхождение татар, Всеволод “изъ града изииде”, неся “дары многии”, надеясь “от него (Батыя. – В.Р.) животъ прияти”. Однако ордынский хан, “яко свирепый зверь не пощади оуности его, веле предъ собою зарезати и градъ всь избье”, при этом епископ и прочие горожане погибают в огне, “душа своя предаша в роуце Богу”¹⁵.

История с осадой Козельска иная: уже на подступах к городу Батый, узнав, что жители Козельска “оумъ крепкодушный имеютъ”, понимает, что “словесы лествыми не возможно градъ прияти”¹⁶. “Крепкодушные козяне” совет “створше не вдатися Батыю, рекше яко аще князь нашъ младъ есть, но положимъ животъ свои за нь, и zde славоу сего света примше, и там небесные венца от Христа Бога примемъ”¹⁷. Жители Козельска героически защищают свой город, от их рук гибнет, по словам летописца, четыре тысячи “поганых”, и, несмотря на то что город все-таки оказывается взятым, захватчики не смеют “его нареци градъ Козлескъ, но градъ злыи, понеже бишася по семь недель”¹⁸. Таким образом, для того, чтобы обеспечить себе “не скоро минующее житие”, необходимо, по мнению автора рассказа Ипат., активно противостоять “поганым”; покорность, податливость “обольщениям” – суть забота о “тленном”, не столь значимом для христиан, “житии”.

Определение козян как “крепкодушных”, видимо, не является случайным. Сам термин, судя по всему, не часто встречается в русских средневековых памятниках¹⁹. Тем более интересно обнаружить указанный термин в памятнике, синхронном рассказу Ипат. и также посвященном событиям ордынского нашествия. В четвертом “Поучении” Серапиона Владимирского встречается слово “крепкодушие”: “врагъ нашъ дьяволъ, вдиевъ ваш разум, крепкодушье, и не възможеть понудити вы на грехъ, но посрамленъ отходит”²⁰. Таким обра-

зом, можно предположить, что, по замыслу автора Ипат., жители Козельска не просто обладали мужеством, необходимым в борьбе с захватчиками, но и имели более важное для православных христиан качество, позволявшее им противостоять даже проискам дьявола, который, по мнению Ефрема Сирина, во времена, когда “исполнится нечестие мира”, “духом лести” будет искушать людей и “обольщать мир своими знаменьями и чудесами по попущению Божию”. В этой ситуации “великий подвиг нужен для верных, чтобы устоять против” совершаемых обольщений²¹.

Кстати, мотив борьбы прельщением “поганых” получает развитие и в житийной Повести о Михаиле Черниговском, в которой характерной чертой монголо-татар также является “лесть”, а самым распространенным действием ордынцев – “прельщение пустошною славою мира сего”, чему и противостоит святой князь – великомученик. Для автора рассказа Ипат. совершенно очевидно, что “малодушные губят себя”, для людей же “крепкодушных” лучше погибнуть в бою и обрести “царство небесное”, чем, рассчитывая на милость “поганых”, попытаться спастись, лишившись тем самым “венцов нетленных”. Таким образом, видно, что и летописец, и автор княжеского жития в рамках рефлексии по поводу феномена нашествия монголо-татар решают проблему более общего порядка – проблему определения эталона поведения, необходимого для спасения души. Нейтральная на первый взгляд характеристика татар как “лестивых” несет в себе важную смысловую информацию, позволяющую не только выявить отношение автора к происходящему, но и реконструировать его представление о более существенных для любого верующего категориях.

В рассказе Новгородской первой летописи старшего извода (далее – НПЛ)²² монголо-татары предстают не просто в качестве врагов – захватчиков, разоривших русские города, но главным образом в качестве неотвратимого зла – зла, само происхождение, формы проявления и результаты которого лежат, так сказать, в “потусторонней” плоскости. Подобный подход к характеристике монголо-татар проявляется в целом ряде деталей их описания.

Книжник ведет речь в первую очередь об иноплеменниках в принципе – об иноплеменниках, обладающих заранее заданными качествами, набор которых определяется самой миссией татар как “карающего меча Господнего”. Поэтому, рассказывая о нашествии татар на Русь, автор летописной статьи НПЛ избегает указаний на какие-либо конкретные черты ордынцев. Наоборот, говоря даже о численности татар, летописец прибегает к явно символическим указаниям. Так, в его рассказе подчеркивается, что “иноплеменници, глаголемии Татарове” (чаще летописец называет их “измаильтянами”) пришли на Рязанскую землю “множества бесчисла, а к а

п р у з и”²³. Книжник не просто отмечает “бесчисленность” татарского войска, но и дает вполне определенную параллель к библейским текстам, в которых приход саранчи является одним из видов “казней Божиих”²⁴, а также к тексту “Откровения” Мефодия Патарского, в котором именно *Измаильтяне* “на земли хождохоу”, “мнози яко проузи”, пленяя “землю и грады”²⁵. Таким образом, книжник не столько дает информацию о численности татар, сколько указывает на функцию “поганых”: они пришли для наказания Руси, в качестве “кары Господней”, и при этом подводит читателя к необходимым параллелям между татарами и “нечистыми народами”, в частности измаильтянами, которые, согласно предсказанию Мефодия Патарского, должны покорить мир накануне “последних времен”.

Для усиления темы “казней Божиих” летописец активно прибегал к образам упомянутого “Откровения” Мефодия Патарского; видимо, поэтому среди прочих атрибутов измаильтян татарам в описании автора рассказа НПЛ присуще стремление к “поруганию” “черниц и попадей и добрых жен и девиц пред матерьми и сестрами”²⁶, действие с помощью “огня” и “меча”: татары избивают “овых огнемь, а иных мечемь”, в результате взятия городов люди “уже огнемь кончаваются, а нини мечемь” и т.д.

Явные параллели с “мечем карающим” прослеживаются в текстах Священного писания, а также в предсказательной литературе: “и вы падете от меча, потому что вы отступили от Господа, и не будет с вами Господа”; “и воевали сыны Иудины против Иерусалима, и взяли его мечем, и город предали огню”; “спешите... чтоб не застиг и не захватил нас, и не навел на нас беды, и не истребил города наши мечем”; “если придет на нас бедствие: меч наказующий, или язва, или голод...; и он навел на них царя Халдейского, и тот умертвил юношей их мечем в доме святыни их, и не пощадил ни юноши, ни девицы, ни старца седовласого, все предал Бог в руку его”; “и за беззакония наши преданы были мы, цари наши, священники наши, в руки царей иноземных, под меч, в плен и на разграбление и на посрамление”; “убойтесь меча, ибо меч есть отмститель неправды, знайте, что есть суд”²⁷ (ср.: “падоуть мьчемь вси боляре силны...”; “и преданыи мьчемь и мьчемь погыбноуть”²⁸) и т.д.

Татары в рассказе новгородца действуют крайне успешно, что особенно бросается в глаза на фоне почти полного отсутствия указаний на какое-либо сопротивление русских. Связано это, вероятно, даже не столько с реальными успехами татар (успехи, конечно, были велики), сколько с авторским представлением о том, что Божьему гневу противиться невозможно. Именно поэтому татары, действующие в качестве орудия этого гнева, не встречают никакого сопротивления со стороны русских,

которые оказались в “недоумении и страхе”. Объяснение же причин такого “недоумения” дает сам летописец в самом начале рассказа о нашествии Батые. “Но уже бяше Божию гневу не противитися, – писал книжник, – яко речено бысть древле Иесу Наугину Богомь; егда веде я на землю обетованную, тогда рече: азъ пошлю на ня преже васъ недоумение, и грозу, и страхъ, и трепетъ. Также и преже сихъ отъя Господь у насъ силу, а недоумение, и грозу, и страхъ, и трепетъ вложи в нас за грехы наша”²⁹. Подобное “недоумение” проявилось в поведении многих персонажей летописного повествования.

Летописец пишет о страхе, который охватил русских. Однако этот страх был вызван отнюдь не столько татарами, сколько тем, что знаменовало их приход. “И кто, братье, о семь не поплачется?”.. – вопрошал книжник и далее объяснял причины страха: “Да и мы то видевши, устрашилися быхомъ ... грехов своихъ плакалися с въздыханиемъ день и ночь”. Очевидно, что “страхъ и трепетъ” являются не только посланными на русских “от Бога” напастями, но и характеристикой того внутреннего состояния, которое было присуще современникам трагических для Руси событий. Осознанная вдруг греховность стала очевидной благодаря ниспосланному Господом казням – вот внутренняя причина того “недоумения”, которое приводит к невозможности противостоять “поганым”. Таким образом, людские грехи и неотвратимость наказания – вот главные темы новгородской версии рассказа о монголо-татарах.

Составитель рассказа *Лаврентьевской летописи* (далее – Лавр.) вполне традиционен в восприятии нашествия в качестве наказания Господня “за грехи” русских людей. При этом книжник проводит идею о том, что наказание русских не является милостью Божией по отношению к “поганым”: “попусти Богъ поганья, не акы милоя ихъ, но нас кажа”, что находит перекличку с известным пассажем из “Откровения” Мефодия Патарского. Комментируя описанную им картину нашествия измаильтян, Мефодий, ссылаясь на текст из Священного писания, пишет: «Рече бо Богъ Израилю: “видиши, не любе те въвожду на землю обещания, на грехъ дея живущихъ на ней”. Также и сыномъ Измаилевомъ, не любе дасть имъ силоу, да преимуть землю христианьску, нь грехомъ дея безакония ихъ (т.е. христиан. – В.Р.) тако имъ творить»³⁰.

Составитель Лавр. не останавливается на констатации факта “казней Господних”, постигших Русь. Под его пером ситуация обретает еще более драматический характер, что достигается за счет проведения в рассказе достаточно явных, по крайней мере для средневекового читателя, аналогий между происходящими вокруг событиями и эсхатологическими предзнаменованиями³¹.

В этих условиях решение проблемы, связанной с возможностью сопротивления татарам, для составителя рассказа Лавр. очевидно: сопротивление Господнему гневу в принципе греховно, а потому обречено на поражение. Именно с этих позиций выступают защитники стольного Владимира и в первую очередь оставленные в городе сыновья великого князя.

Книжник рисует перед нами картину полного смирения князей Всеволода и Мстислава, чей дух сломлен безысходностью ситуации: их позиция состоит в том, что *“си вся наведе на ны Богъ грех ради нашихъ, яко же пророкъ глаголетъ: несть человеку мудрости, ни е(сть) мужества, ни ес(ть) думы противу Господеву. Яко Господеву годе быс(ть), тако и быс(ть), буди имя Господне благославлено в веки”*³². Исходя из этого, они заявляют, что *“луче ны ест оумрети перед Золотыми враты за святую Богородицу и за правоверную веру х(рист)ьяньскую”*, и лишь благодаря бывшему при них воеводе, не давшему *“воли ихъ быти”*, остаются в стенах города. Когда же воля Господня исполняется, татары, не встретив особого сопротивления, берут город, Всеволод и Мстислав, а глядя на князей, и большинство горожан, действуют согласно своим представлениям о том, как нужно себя вести в подобной ситуации: *“бежа Всеволод и Мстислав, и вси людье бежаши в Печерный город”*, другая же часть горожан (*“епископъ Митрофанъ и княгини Юрьева съ дчерью и с снохами и со внучаты и прочие княгини Володимеря с детми, множества много бояръ и всего народа людий”*) *“затворишася в церкви святыхъ Богородица и тако огнемъ без милости запалени быша”* или же погибла под ударами ворвавшимися в церковь татар³³. Владимир подвергается разорению, гибнут церкви и монастыри, татары не щадят никого *“от оуного и до старца и суцаго младенца”*. Персонажи рассказа демонстрируют полный отказ от какого бы то ни было сопротивления, при этом именно князья – потенциальные руководители обороны – первыми отказываются от противостояния, готовые на жертвенную смерть, смиренное – в молитве – ожидание гибели, но никак не на защиту стольного града от *“поганых”*. Аналогичным образом ведут себя в летописном рассказе и другие участники событий.

Составитель Лавр. уделяет огромное внимание проблеме спасения человека в условиях разящего *“батога Божьего”*. По справедливому замечанию Я.С. Лурье, *«едва ли можно говорить об “активной антитатарской тенденции”*» рассказа Лавр.; *«основная его тема – отчаяние, “страх и трепет” и покорность перед Божьими казнями и “напастями”, дающими право “внити в царство небесное”*» (курсив мой. – В.Р.)³⁴.

Автор рассказа о нашествии в редакции Лавр. предлагает собственную *“концепцию”* спасения. По его мнению, путь к

спасению лежит через мученичество во имя веры, через покорность, через жертвенность. Путь жертвенности избирают сыновья великого князя – Всеволод и Мстислав, безропотно подчиняющие свою судьбу воле Господней (*“яко Госпведи годе быс(ть), тако и быс(ть)”*). Этот же путь избирает растерзанный татарами князь Василько: о нем книжник сообщает, дословно цитируя рассказ об убийстве Андрея Боголюбского, что князь *“кровью мученической омывсья прегрешении своих”*³⁵. (Судьба Андрея, застигнутого убийцами врасплох и погибшего, по выражению книжника – автора *“Сказания об убиении”* князя, *“аки агня непорочна”*³⁶ – *“образец для подражания”* в представлении составителя рассказа о нашествии монголо-татар.) Привлекая цитату также из рассказа об убийстве Андрея Боголюбского, книжник пишет и о гибели на реке Сити великого князя Юрия Всеволодовича (*“Георгие, мужьства тезоимените, кровью омывсья страданья ти. Аще бо не напасть, то не венец, аще не мука, ни дарове”*)³⁷. Достаточно симптоматично и то, что великий князь назван летописцем *“новым Иовом”* (*“новии Иовъ быс(ть) терпением и верою”*). Подчеркну, что именно Иову принадлежит фраза *“яко Господеву годе быс(ть), тако и быс(ть), буди имя Господне благославлено в веки”*, вложенная летописцем в уста сыновей великого князя³⁸. Кроме того, при помощи включения в текст рассказа прямых цитат, книжник *“заставляет”* великого князя, произносящего предсмертную молитву, говорить словами св. Бориса и Глеба³⁹, покорившихся воле Божией безвинных жертв и благодаря этому приобщенных к святости.

По мнению летописца, кара за грехи настолько тяжела, что уже одно это дает *“гарантии”* спасения, вечную жизнь людям: *“се нам сущюю радость скорбь, да и не хотяще всякъ в будущий векъ обрящем милость. Душа бо сде казнима всяко, в будущий суд милость обрящет и лгъчи от муки”*⁴⁰. Подобной точки зрения придерживались и авторы житийных повестей о князьях великомучениках – Михаиле Черниговском и Михаиле Тверском. Черниговский князь едет в Орду не только для того, чтобы *“обличити прелесть его (Батыя. – В.Р.), ею же лгътитъ крестьяны”*, но и затем, чтобы *“кровь свою проливати за Христа и за вероу крестьянскоую”*, *“тцатися пострадами”*⁴¹. Михаил Тверской также ищет способа, *“како бы пострадами”*; ордынский *“царь”*, обрекая Михаила на гибель, *“не веси, аже ся своею казнию исплел еси ему (т.е. Михаилу. – В.Р.) венец пресветел”*; благодаря мученической кончине Михаил *“спричтеса с лики святых и съ сродникама своима, з Борисом и Глебом, и с тезоименитым своим с Михаилом с черниговским”*⁴². Таким образом, увиденный книжником путь спасения человека предполагал отказ от активного сопротивления *“поганым”*: спасение будет даровано

тому, кто подвергнется “казням Божиим”, отсюда пассивное, в молитве, ожидание “казни”, готовность к жертве – вот идеал должного поведения христианина, в представлении составителя рассказа Лавр. о нашествии Батыя.

* * *

На примере произведений, посвященных нашествию монголо-татар на Русь, видно, сколь многообразно и многофункционально было использование “языка Библии” авторами произведений древнерусской литературы.

Рассуждая о причинах нашествия “поганых”, книжники пытались обнаружить глубинные смыслы происходящего и с этой целью обращались к образам духовной литературы. Древнерусские авторы воспринимали бедствия, обрушившиеся на Русь, в качестве “казней Божиих”, ниспосланных на Русь “за грехи”, и нашествие Батыя рассматривалось ими лишь как частный случай, как одно (пусть и самое жестокое) из возможных наказаний.

Анализ летописных текстов позволяет говорить о главной проблеме повествований – проблеме, связанной с возможностью и путями спасения человека (в условиях появившихся “соблазнов” и “прельщений”; в условиях ниспосланных “казней Божиих”; в условиях надвигающихся эсхатологических предзнаменований в лице “иноплеменных”). В этом плане можно говорить о наличии трех различных способов разрешения этой проблемы. Автор южно-русского памятника, Ипат., по сути, соглашаясь с практической бесперспективностью военного противостояния татарам, на первый план выдвигает идею *духовного сопротивления* “прельщениям поганых”; для него залогом спасения являлось “крепкодушие” человека, способного не поддаться “лести”. Для составителя НПЛ – наиболее пессимистично оценивающего происходящее – спасение, если и возможно, то только путем *покаяния*, исправления от “грехов”. Редактор, работавший над составлением Лавр., в качестве наиболее верного способа спасения говорит о необходимости *смирения*, готовности к жертве, к испытаниям, путем которых только и возможно обрести “венцы нетленные”.

Провиденциализм средневекового сознания предопределил и способы восприятия и отображения монголо-татар, и характер мышлений книжников о сути происходящего. “Язык Библии”, таким образом, оказывался универсальным инструментом, позволявшим в рамках религиозного мировосприятия отображать события окружающей действительности, давать им адекватные оценки. Без выявления этого языка невозможно понять те цели, которые ставили перед собой древнерусские авторы, те системы образов, которые ими создавались, те проблемы – художественные и морально-нравственные, – которые они решали.

- ¹ Составление рассказа датируется временем не позднее начала 60-х годов XIII в.
- ² ПСРЛ. М.; Л., 1965. Т. 2. Стб. 778.
- ³ Там же. Стб. 779.
- ⁴ Там же. Стб. 780.
- ⁵ Там же. Стб. 782.
- ⁶ Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси, XI–XIV вв. М.; Л., 1960. С. 303.
- ⁷ См.: СлРЯ XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8 С. 214–215, 322–323.
- ⁸ Пс. 9, 28.
- ⁹ Пс. 54, 3–12.
- ¹⁰ Пр. 6, 12.
- ¹¹ Пр. 26, 24.
- ¹² Дан. 11, 21; 11, 32.
- ¹³ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 786.
- ¹⁴ Там же. Стб. 779–780.
- ¹⁵ Там же. Стб. 780.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. Стб. 780–781.
- ¹⁸ Там же. Стб. 781.
- ¹⁹ См. СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 8. С. 33–34. Ср.: Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 1353; Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1991. Т. 4. С. 322.
- ²⁰ Памятники литературы Древней Руси, XIII век. М., 1981. С. 452. “Слова” (или Поучения) владимирского епископа Серапиона датируются 70-ми годами XIII в.
- ²¹ Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 84.
- ²² Составление рассказа датируется временем не позднее первой половины XIV в.
- ²³ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 74. (Далее: НПЛ.)
- ²⁴ См. ч. пр.: Исх. 10, 4–19; Суд. 6, 5; 7, 12; 3 Цар. 8, 37; 2 Пар. 6, 28; 7, 13; Пс. 77, 1, 104, 34; Иер. 51, 27; Иоиль 1, 4; 2, 5; Откр. 9, 3; 9, 7.
- ²⁵ Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897. С. 87, 94, 98; 104, 109, 112 (здесь и далее указаны номера страниц второй пагинации).
- ²⁶ НПЛ. С. 75. Ср.: “осквернены боудуть жены ихъ от скверныхъ сыновъ Изъмаилевъ”. Подробнее см.: Истрин В.М. Указ. соч. С. 93–94 и др.
- ²⁷ Чис. 14, 43; Суд. 1, 25; 2 Цар. 15, 14; 2 Пар. 20, 9; 36, 17; Езд. 9, 7; Иов 19, 29.
- ²⁸ Ср.: Истрин В.М. Указ. соч. С. 93, 94 и др.
- ²⁹ НПЛ. С. 75.
- ³⁰ Истрин В.М. Указ. соч. С. 93 и др.
- ³¹ Подробнее см.: Рудаков В.Н. Восприятие монголо-татар в летописных повестях о нашествии Батыя // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 151–153.

- ³² ПСРЛ. Изд. 2-е. Л., 1927. Т. 1. Вып. 2. Стб. 461.
³³ Там же. Стб. 463.
³⁴ Лурье Я.С. Лаврентьевская летопись – свод начала XIV века // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 63.
³⁵ ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 467.
³⁶ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 589.
³⁷ ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 468.
³⁸ Эту же фразу произносит перед гибелью и Михаил Тверской. См.: Охотникова В.И. Пространная редакция Повести о Михаиле Тверском // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Сб. трудов. Л., 1985. С. 23. Повесть датируется 1319–1320 гг. Ср.: Иов 1, 21.
³⁹ См.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 465; Прохоров Г.М. Повесть о Батыевом нашествии в Лаврентьевской летописи // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 80.
⁴⁰ ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 464.
⁴¹ Серебрянский Н.И. Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 56–58.
⁴² Охотникова В.И. Указ. соч. С. 17, 22, 25.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПСРЛ	– Полное собрание русских летописей;
СлРЯ XI–XVII вв.	– Словарь русского языка XI–XVII вв.;
ТОДРЛ	– Труды Отдела древнерусской литературы.

Е.К. Плетнева

BIBLIA JUDAICA ET BIBLIA CHRISTIANA:
О ВОЗМОЖНОСТИ
СРАВНИТЕЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

С нашей точки зрения, позиция сравнения герменевтических методов универсальных текстов культуры и выявление между ними черт сходства и различия является для историка одной из самых перспективных. Поэтому сравнение еврейской и христианской герменевтических традиций представляет, возможно, один из лучших объектов исторической компаративистики. Мы рассмотрим два религиозных мира, две культуры, различные по своему духовному, социальному и лингвистическому выбору и в чем-то схожие между собой, что, на наш взгляд, оправдывает возможность их сравнения. Поскольку смысл сравнительного метода в истории направлен в первую очередь на выявление логики функционирования каждой из рассматриваемых нами религиозных систем, то мы должны стремиться сопоставлять не детали, а культурные, символические и идеологические представления каждой из них.

Попытаемся сравнить два различных способа интерпретации библейских текстов: с одной стороны, в еврейской, с другой – в христианской культуре. Действительно, можно поставить вопрос: читают ли евреи, изучающие Танах, и христиане, держащие в руках Ветхий завет, одну и ту же книгу? Ведь различие герменевтических подходов между двумя традициями неизбежно ведет к различному прочтению-интерпретации текста еврейской Библии и христианского Ветхого завета. Герменевтика играет определяющую роль в любой религии, которая обладает признающимися за богооткровенный священный текст, представляющий собой источник вероучения. Являясь религиями Откровения, еврейская и христианская традиции всегда считали возможным постижение изначального смысла священных текстов исключительно изнутри собственной религиозной традиции, поскольку, как, например, говорил Гиллель, “никакой текст не говорит сам за себя”.

Вопрос адекватной интерпретации и, как следствие, перевода текстов Священного писания ведет к дополнительным трудностям. Так, несомненно, что Септуагинта, греческий перевод текста еврейской Библии, была плодом усилий выдающихся раввинистических авторитетов. Более того, перевод Септуагинты был сделан 70 еврейскими мудрецами на lingua franca своего времени, т.е. на греческий, прежде всего с целью удовлетворения потребностей находящихся в диаспоре эллинизированных евреев Александрии. Но этот перевод никогда не рассматривался как аутентичный тексту Священного писания. Еврейская традиция не признавала равенства ме-

жду переводом и оригинальным текстом, ибо то, что сказано на иврите, не тождественно сказанному на другом языке. Так, в Талмуде перевод Священного писания на греческий был признан большой бедой. Это неприятие самой возможности перевода Священного писания есть следствие убежденности еврейской герменевтики, что никакой перевод, являясь неизбежно интерпретацией, не охватывает все возможные смыслы первоначального текста, а следовательно, не имеет абсолютного характера. Исходя из этой перспективы, несовершенство Септуагинты объясняется необходимостью выразить библейские понятия языком греческой культуры, безусловно, накладывавшей свои ограничения и имплантировавшей новые смыслы в первоначальный текст. Примером того, насколько перемена в значении терминов древних текстов могла породить проблемы в отношениях между еврейской и христианской традициями, служит передача в Септуагинте еврейского термина "тоар" греческим словом "номос". Представления христианских авторов о еврейской религии как о своде законов, возможно, в значительной степени объясняются этим неправильным, но впоследствии ставшим каноническим для христианской традиции переводом. К сожалению, греческий термин не вместил в себя все многообразие значений еврейского понятия, понимаемого не только как закон, но и как указание, руководство, порядок. Таким образом, можно констатировать значительное расхождение между еврейской и христианской традициями в том, что касается методов, допустимых при разъяснении смыслов Священного писания: для евреев смысл содержится только в Библии на иврите, христианские традиции считают авторитетными ее перевод на греческий, латинский и другие национальные языки. Кроме того, необходимо учитывать, что то, что христианские традиции (впрочем, также не совпадающие между собой) называют Ветхим заветом, не тождественно тому, что еврейская традиция именует Танах. Например, канонический текст греческого Ветхого завета включает в себя ряд книг, которые хотя и высоко ценятся еврейской традицией (отдельные цитируются даже в Талмуде), но тем не менее этой традицией в качестве Священного писания не рассматриваются. Кроме того, западная и восточная ветви христианства не были едины между собой в способах усвоения текстов, канонизированных традицией как Ветхий завет. Зарождавшееся христианство ставило перед собой задачу универсальной проповеди и, разумеется, стремилось обратиться к прозелитам на доступном им языке. При этом восточная традиция восприняла как аутентичный греческий текст Септуагинты, что, впрочем, вполне объяснимо из лингвистической перспективы. В том, что касается герменевтики, восточная традиция христианства считала для себя основным принципом одного значения в каждом стихе Священного писания. Герменевтическим авто-

ритетом являлось при этом достигнутое на Соборах мнение Церкви: в частности, восточная традиция считает, что Священное писание должно толковаться только так, как его понимали Отцы Церкви, согласно Собору 691 г. Однако на Западе было предпринято несколько латинских переводов непосредственно с масретского текста Библии, один из которых, Иеронима, был впоследствии канонизирован в Вульгате. Таким образом, традиция западного христианства оправдывала переводы текстов еврейской Библии исходя из внутренних потребностей христианства. Латинский мир признал возможным существование, наряду с каноническим, других переводов текстов Священного писания, в чем можно убедиться на протяжении всего средневековья и что в итоге привело к Лютеру с его принципом *soia scriptura*. Что касается принципов еврейской герменевтики текстов Священного писания, то она трактует их в свете интерпретаций Устной Торы. Этот тип герменевтики называется Мидрашом (буквально то, что "требуется" текстом). Мидраш – это то, что религиозная традиция требует от текста для исполнения жизненных заповедей, и для нормативных целей еврейского Закона (Галахи) раввинистический Мидраш является обязательным. Именно эта традиция установила в свое время перечень канонических книг Танаха, прочтение которых считалось невозможным без герменевтики, т.е. без Устной Торы. Вот почему изнутри еврейской религиозной традиции, допускающей лишь целостное понимание Торы (как Устной, так и Письменной), невозможно установить различий между Священным писанием и традицией. И следствия из этого герменевтического принципа были существенны для культуры в целом. Так, Талмуд полон противоположных мнений, и причина, заставляющая еврейскую традицию принимать возможность существования различных интерпретаций священного текста, состоит в осознании ограниченности человеческого разума. В Талмуде есть выражение "как молот дробит скалу", по аналогии еврейская традиция утверждает, что Танах содержит в себе множество возможных интерпретаций и отсюда как логическое следствие – отсутствие у интерпретаторов единства относительно религиозной доктрины. Поэтому можно сделать вывод, что постоянно творящаяся еврейская герменевтическая традиция в вероучительных вопросах стремилась дать представление о многозначности слова Божия. Однако буквальное значение текста никогда не игнорировалось, о чем говорили многие средневековые комментаторы, истолковывая раввинистическое утверждение, "что стих не может отойти от его прямого значения". Буквальное толкование текстов Священного писания далеко уводит еврейскую традицию от аллегорической или типологической экзегезы, столь характерной для христианского способа выявления смыслов Ветхого завета. Ведь христианское истолкование Библии, исходя из

его ключевого герменевтического принципа, состоящего в параллельности прочтения книг двух Заветов, по необходимости является христоцентричным. В то время как еврейская герменевтика всегда настаивала на непосредственном восприятии таких терминов, как “Израиль”, “Сион”, “Иерусалим”, заставляя некоторых Отцов Церкви говорить о “плотских иудеях”. Впрочем, между еврейской и христианской герменевтическими традициями зачастую встречаются совпадения, в частности, в том, что касается толкований отдельных фрагментов из Писания, не допускающих буквалистского прочтения (например, это касается антропоморфных выражений телесных атрибутов Бога, таких, как “рука Бога”). Однако в традиции еврейской герменевтики как буквальный, так и закрепленный в раввинистической экзегезе, опирающейся на Устную Тору смысл библейского текста не рассматривался как исчерпывающие все его возможные значения. В дополнение к этим методам Священное писание интерпретировалось также аллегорически (как притчи) или мистически теми, кто в состоянии был воспринять эзотерическое его значение. Возможность различного истолкования библейских текстов находит свою поддержку в Талмуде, который отсылает нас к следующему стиху из Псалма: “Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это” (61/62, 12).

С.И. Лучицкая

БИБЛЕЙСКИЕ ЦИТАТЫ В ХРОНИКАХ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ

В контексте обсуждаемой проблемы – специфики библейского языка в нарративных памятниках – хроники крестовых походов обретают особо важное значение. Дело в том, что их текст буквально испещрен библейскими цитатами, скрытыми или прямыми. Это не кажется удивительным, если вспомнить, что средневековые писатели воспринимали крестовый поход как Священную историю, которая переживается в реальных событиях, а эпизоды и действующие лица крестоносной эпопеи часто отождествляли с библейскими. В настоящем очерке я могу лишь в общих чертах отметить некоторые особенности библейского языка хроник крестовых походов, не выявляя в целом всю систему библейских сюжетов и образов и ограничусь небольшим числом примеров.

Напомню, что уже первые историографы *iter sacrum* сближали события крестового похода и тексты Священного писания. Так, для Гвиберта Ножанского крестовый поход – это “деяния Бога через франков”, а его движущая сила – в воле небес¹. О том же писал в своей хронике Роберт Монах: крестовый поход был предначертан Богом, “это поистине божественное, а не человеческое творение”². Эти слова подтверждает Эккехард из Ауэры, говоря, что крестовый поход совершился “не столько по воле людей, сколько по воле божественной”³. Хронист Фульхерий Шартрский о начале крестового похода вообще сообщал на языке псалмов: “Это – от Господа и есть дивно в очах наших”⁴.

Итак, крестовый поход – “деяния Бога”, это предприятие божественного происхождения, и хронисты стремились вписать эти события в контекст истории Спасения, найти их прообраз в Священном писании. Петр Тудебод почти буквально отождествлял евангельские события и начало крестоносного движения, цитируя строки из евангелия от Матфея: «“когда приблизилось время” (*cum iam appropinquaret ille terminus*)», – пишет южноитальянский хронист в прологе к своей хронике, – Христос сказал своим ученикам: “если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною” (Мф. 16, 24) – тогда возникло движение по всей Галлии»⁵. Так факты библейской истории с легкостью превращаются в прототипы событий крестового похода. Провиденциализм оказывается существенной чертой латинских писателей. Вообще с точки зрения хронистов, в Священном писании можно обнаружить пророческие высказывания, предвосхищающие и всецело оправдывающие крестовый поход. Например, хроника Гвиберта Ножанского начинается своего рода библейским предвещанием: “Приступая к это-

3. Одиссей, 2003

му сочинению, мы приведем некоторые примеры из Писания, которые, как мы считаем, согласовываются с военными походами, нами предпринятыми⁶.

Хронисты чаще всего обнаруживают предсказания событий крестового похода в Ветхом завете, в сочинениях пророков – Исайя, Захарии и др. Это не случайно – ведь именно Ветхий завет давал почти неограниченные возможности для символического уподобления разных событий и персонажей. К тому же число примеров и аргументов, которые средневековый автор мог почерпнуть из Ветхого завета, значительно больше в сравнении с Новым заветом. С точки зрения Гвиберта Ножанского, миссия, которой облечены крестоносцы, избранничество, которое они приняли благодаря предопределению, были предсказаны в псалмах: “С востока приведу племя твое, и с запада соберу тебя” (Пс. 23, 5)⁷. Исполнение пророчества Давида видит в крестовом походе Фульхерий Шартрский: “Все народы, Тобою сотворенные, придут и поклонятся пред Тобою, Господи, и прославят имя Твое”⁸ (Пс. 85, 9). Крестовый поход оказывается таким образом предсказанным в сочинениях библейских пророков. Повествуя о начале крестоносного движения, Роберт Монах сообщал: “Это и многое другое мы обнаружили в книгах пророков”⁹. “Многое об этом мы прочитали у пророков”¹⁰, – говорил об экспедиции в Святую Землю Фульхерий Шартрский. Им вторил Эккехард из Ауэры: тексты пророков у всех на устах и в сердцах¹¹.

Гвиберт Ножанский ясно говорит о своем намерении найти в книге пророка Захарии параллели к современным событиям: “Мы считали, что ныне следует также поразмышлять, можем ли мы обнаружить у пророка Захарии что-то созвучное осаде Иерусалима”¹². В духе исполнения библейских пророчеств, основываясь на книге Захарии, Гвиберт Ножанский трактует и последнюю цель крестового похода: “В тот день сделаю Я князей Иудиных – как жаровню с огнем между дровами и как горящий светильник среди снопов, и они истребят все крестные народы справа и слева, и снова населен будет Иерусалим на своем месте, в Иерусалиме” (Зах. 12, 6)¹³. По мнению Гвиберта Ножанского, в этом огне божественной любви сгорят все – как осаждающие город, так и находящиеся в нем, и лишь немногие будут причастны *pietas Christianitatis* и станут свидетелями эсхатологической драмы. Далее он предсказывает, что крестоносцы, завоевывающие Иерусалим, будут сражаться против Антихриста: “Без сомнения знаем мы, что Бог предпринял начатое не только ради освобождения города, но, выступая против грядущего неистовства Антихриста, обильно сеет семена, которые принесут плоды”¹⁴. Этот пассаж хроники явно перекликается со словами из речи Урбана II, которую Гвиберт Ножанский приводит выше: папа в своей речи утверждал, что присутствие христиан в Святой Земле

якобы необходимо для ближайшего появления Антихриста: “...ведь ясно же, что Антихрист не против евреев и язычников будет вести войну, но, в соответствии со значением имени своего, выступит против христиан”¹⁵. Основываясь на пророчестве Захарии (Зах. 12, 1–6), Гвиберт Ножанский предполагает, что в святом городе соберутся как христиане, так и иноверцы и состоится последняя битва времен, завершением которой станет победа Христа над силами Антихриста, предсказанная пророком: “А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления...” (Зах. 12, 10)¹⁶.

В поисках интерпретации крестового похода хронисты нередко прибегали к цитированию псалмов. Эти библейские цитаты помогают им осмыслить по аналогии борьбу крестоносцев против мусульман как борьбу народа Бога против язычников. Смысл этого уподобления заключается в том, чтобы показать: Бог помогает рыцарям Христовым в сражениях против неверных. Псалмы применяются при описании трех главных событий Первого крестового похода: отправление в поход, битва при Антиохии, осада Иерусалима. Раймунд Ажильский, в сочинении которого почти все библейские цитаты заимствованы из псалмов, говоря о провансальских воинах, приводит следующее восклицание: “Блажен народ, у которого Господь есть Бог – племя, которое Он избрал в наследие Себе” (Пс. 32, 12)¹⁷. В подтверждение этой мысли писатель приводит и другие цитаты из псалмов, уподобляя крестоносцев ветхозаветным евреям, сражающимся против язычников: “Восстань на помощь нам, и избавь нас ради милости Твоей!” (Пс. 43, 27)¹⁸. Крестоносцев, по его словам, во время сражений поддерживает “Господь, крепкий и сильный; Господь, сильный в брани” (Пс. 23, 8)¹⁹. Число псалмических цитат резко увеличивается, когда хронисты приближаются к повествованию о завоевании Иерусалима. Тогда религиозное ликование достигает высшего предела. Вот как описывает взятие Иерусалима Фульхерий Шартрский: “клирики вместе с мирянами... звенящим от ликования голосом пели новую песнь Господу”²⁰. В этом пассаже звучат явные библейские реминисценции, подразумеваются строки из псалмов: “Пойте ему новую песнь; пойте Ему стройно, с восклицанием” (Пс. 32, 3)²¹. “Воспойте Господу песнь новую; воспойте Господу, вся земля!” (Пс. 95, 1)²²; “Боже, новую песнь... на десятиструнной псалтири воспою Тебе” (Пс. 143, Пс. 9)²³. В описании Раймундом Ажильским завоевания Иерусалима также можно встретить цитаты из псалмов. День взятия Иерусалима, с точки зрения хрониста, – “день истощения всего язычества и утверждения христианства, день обновления веры нашей”²⁴. И в заключение хронист приводит еще одну псалмическую цитату: “Сей день сотворил Господь: возрадуемся и возвеселимся в оный” (Пс. 117, 24)²⁵.

Наиболее часто в хрониках крестовых походов используются образы и сюжеты Ветхого завета, из которого средневековые авторы широко заимствуют примеры и аргументы для своей интерпретации происходящего. В этом случае крестовый поход часто уподобляется переходу ветхозаветных евреев через Чермное море. Почти все хронисты Первого крестового похода сравнивают крестоносцев с ветхозаветными евреями и называют крестовый поход *passagium*. Так, Бодри Дейльский в своей хронике сообщает: «Сыны Израилевы, выведенные из Египта, которые, пройдя через Чермное море, превосхитили Вас»²⁶. Особенно часто эти сравнения встречаются в 22 и 23 главах 7 книги сочинения Гвиберта Ножанского²⁷. Такое восприятие крестового похода, по-видимому, было подготовлено всей многовековой традицией паломничества. Несомненно, первые христианские паломники в Святую Землю, прокладывая в начале IV в. туда пути, принимали во внимание пути евреев, направлявшихся в Землю Обетованную, равно как и многие места, связанные с евангелической историей. Крестоносцы, хотя и не повторяли этот путь буквально, но следовали ему образно. Эти поиски аналогий, эта библейская атмосфера характерна, в частности, для историографии Первого крестового похода.

Очень часто битвы крестоносцев и мусульман соотносятся с битвами ветхозаветных евреев и язычников. Нет такого эпизода борьбы против сарацин, который не оказался бы эпизодом библейской борьбы против моавитов и аммореев. Стилизуя рассказ в духе ветхозаветных образов, хронисты говорят о победе малочисленных христиан над полчищами язычников. Так, автор «Деяний Адемара», рассказывая о победе крестоносцев, приводит ветхозаветную цитату, наделяя эпизод войны символическим смыслом – Бог на стороне христиан: «как говорится в песни Моисеевой, «как бы мог один преследовать тысячу и двое прогонять тьму, если бы Заступник их не предал их, и Господь не отдал их!»²⁸. Библейские реминисценции часто возникают спонтанно, по ассоциации. Хронист Фульхерий Шартрский также сближает борьбу крестоносцев против неверных с борьбой Маккавеев и Гедеона против язычников: «Вспомните Маккавеев и Гедеона и многих других, которые не на свою, а на силу Господа уповая, с небольшим числом людей побеждали многие тысячи», – говорит хронист, описывая сражение Бодуэна I и эмира Дамаска в 1115 г.²⁹ С Маккавеями сравнивает крестоносцев и Гвиберт Ножанский: «Если некогда благочестие послужило к славе Маккавеев, поскольку они сражались за святыни и Храм, то и вам, о рыцари Христовы, дозволено с оружием защищать отечество»³⁰. В средневековой хронографии Маккавейские книги весьма часто давали аналогию немецкой колонизации славян, крестовым походам и пр.³¹ При помощи этих библей-

ских образов хронисты описывали, как «истинные сыны Господа» боролись против полчищ неверных.

Из ветхозаветных сюжетов в хрониках присутствует тема осквернения святых мест языческими нечистотами. Она постоянно звучит в сочинениях латинских хронистов, особенно в приводимой ими речи Урбана II на Клермонском соборе³². Борьбу христиан и мусульман хронисты осмысливают в категориях борьбы *fides* и *idolatria*, и, описывая кощунственные действия иноверцев, их надругательства над христианами и христианской верой, основываются на известной цитате из псалмов: «Господи! язычники пришли в наследие Твое; осквернили святой храм Твой, Иерусалим, превратили в развалины» (Пс. 78, 1). Так, Бодри Дейльский рассказывает, что мусульмане разрушают христианские храмы, устраивают в христианских церквях стойла и хлевы для животных, христиан истребляют огнем и мечом³³. Гвиберт Ножанский сообщает, что мусульмане убивали католиков или насильно обращали их в ислам; они торговали в храмах и профанировали святыни³⁴. Примерно те же сцены рисует и Роберт Монах³⁵. Все хронисты описывают статуи Мухаммада, якобы водворенные на место скульптурных изображений Христа в превращенных в мечети храмах. Отголоском ветхозаветной цитаты (Пс. 78, 1) звучит возглас Бодри Дейльского «Иерусалим оказался во власти языческих нечистот!»³⁶. Отмечая присутствие мусульманских святынь на Храмовой горе, он писал: «...храмовая территория стала местом собрания непочтительных народов: дом молитвы стал вертепом разбойников», почти буквально повторяя евангельскую цитату: «И говорил им: дом Мой домом молитвы наречется, а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф. 21, 13). В этих пассажах библейские цитаты призваны воссоздать обобщенный образ воинствующих врагов-иноверцев, выступающих против представителей истинной веры подобно тому, как агрессивные язычники выступали против ветхозаветных евреев. Этот образ был хорошо знаком средневековому читателю...

Подводя итог этим беглым наблюдениям о библейском языке хроник крестовых походов, отмечу, что чаще всего Священное писание цитируют Гвиберт Ножанский и Роберт Монах – видимо, лучшие его знатоки. Можно с уверенностью сказать, что среди этих цитат в хрониках латинских авторов доминируют сочинения Исайи и псалмы. В целом цитаты можно рассматривать не только как риторические фигуры...

Библейские цитаты были своего рода типизацией событий крестового похода и способом осмысления происходящего. Хронисты возвращались в круг неизбежных библейских аналогий, фактических и словесных. В этом цитировании отражается под-

спудная работа хронистов, связанная с уподоблением современных фактов событиями Священной истории. Таким образом, цитаты – своеобразный “символ” коллективных представлений о крестовом походе. При помощи библейских текстов хронисты открывали символический смысл в событиях священной войны, пытаясь в *visibilia* увидеть *invisibilia*. Именно таким образом и выстраивалась в латинской хронографии концепция крестового похода.

В целом Священное писание интерпретируется в хрониках паразитически независимо по отношению к экзегетической традиции, аллегорическому канону. Библейский текст обретает в хрониках значение позитивного пророчества, предсказания события исторического (каковым являлся крестовый поход), а не мистического, но при этом Писаниям возвращен их собственно реалистический смысл. И тем не менее аллегория существует и далека от того, чтобы, например, топография *iter sacrum* уточнялась бы при помощи библейских текстов. Особенность иносказательного толкования в латинской хронографии, кроме всего прочего, состоит в том, что в противоположность обычному канону в хрониках предметом аллегории является не Христос, но христиане – крестоносцы, а также особый час в истории церкви.

- ¹ Guiberti Novigenti Die Historia qui dicitur Gesta Dei per Francos // RHC. Hist. Occ. P., 1879. T. IV.
- ² Roberti Monachi Historia Hierosolymitana // RHC. Hist. Occ. P., 1866. T. III: “hoc enim non fuit humanum opus, sed divinum”. P. 723.
- ³ Ekkehardi Uraugiensis, abbatis Hierosolymita seu libellus de oppressione liberatione ac restauratione sanctae Hierosolymitanae ecclesiae // Hg. H. Hagenmeyer. Tübingen, 1877. P. 42: “non tam humanitus quam divinitus”.
- ⁴ Fulcherii Carnotensis Historia Hierosolymitana / Ed. H. Hagenmeyer. Heidelberg, 1913. P. 65: “a Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris” (Cf. Ps. 117, 23).
- ⁵ Petri Tudebodi Historia de Hierosolymitano itinere / Ed. J.H. Hill, L. Hill. P., 1977. P. 31: “Si quis vult post me venire abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me” – “facta est utique in mofio universas Gallorum regiones”.
- ⁶ Guiberti Novigenti Dei Gesta... P. 237: “In hujus voluminis exordio, quaedam exempla prae buimus Scripturarum quae tanto quod explicuimus negotio conuenire putamus”. P. 237.
- ⁷ Guiberti Novigenti Dei Gesta... P. 237: “Ab Oriente adducam semen tuum et ad occidentem congregabo te...”
- ⁸ Fulcherii Carnotensis... P. 164: “ut sit credendum adimpletam prophetiam Davidis, qui dixit in Psalmo: “omnes gentes quascunque fecisti venient et adorabunt coram te, Domine”.

- ⁹ Roberti Monachi Historia Hierosolymitana // RHC. Hist. Occ. P., 1866. T. III. P. 882: “Haec et multa inuenimus in prophetis libris quae congruunt huic liberatione factae aetatibus nostris...”
- ¹⁰ Fulcherii Carnotensis... P. 328: “De hoc itinere... plurima in prophetis legimus”.
- ¹¹ Ekkehardi Uraugiensis... P. 311.
- ¹² Guiberti Novigenti Dei Gesta... P. 237: “...putavimus attendendum nunc etiam an Iherosolimitanae obsidioni aliquid consonum apud Zachariam prophetam reperire possimus...”
- ¹³ Guiberti Novigenti Dei Gesta... P. 238: “In die illa, ponam duces Juda sicut caminum ignis in lignis, et sicut facem ignis in faeno: et devorabunt ad dexteram et ad sinistram omnes populos in circuitu”. В другом месте, цитируя по памяти новозаветную максиму (Лк. 21, 24), Гвиберт Ножанский предсказывает конец времени: “Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников”. Guiberti Novigenti Dei Gesta... P. 238: “Jerusalem, unquit Dominus, calcabitur a gentibus, donec impleant tempora nationum”.
- ¹⁴ Ibid. P. 239: “...Procul dubio scimus Deum ista nequaquam pro unius civitatis liberatione coepisse, sed contra venturi rabiem Antichristi, haec semina, longe lateque fructifacere jecisse”.
- ¹⁵ Ibid. P. 138: “perspicuum namque est Antichristu non contra Judeos, non contra gentiles bella facturum, sed, juxta etymologiam sui nominis, Christianos pervasurum”.
- ¹⁶ Ibid. P. 240: “Et effundam super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum...”
- ¹⁷ Raimundi de Aguilers Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem // RHC. Hist. Occ., P., 1866. T. III. P. 259: “O quam beata gens cujus est Dominus Deus ejus! O quam beatus populus quem Deus elegit!”
- ¹⁸ Ibid: “Exsurge et adjuva nos, Domine, propter nomen tuum!”
- ¹⁹ Ibid.: “Dominus fortis et potens in praelio”.
- ²⁰ Fulcherii Carnotensis Historia... P. 305: “clerici simul et laici, exsultationis voce altisona canticum novum Domino decantando”.
- ²¹ Ps. 23, 3: “Cantate ei canticum novum bene psallite in vociferatione”.
- ²² Ps. 95, 1: “Canite Domino canticum novum/canite Domino omnis terra”.
- ²³ Ps. 147, 9: “Deus canticum novum cantabo tibi in psalterio decacordo psallam tibi”.
- ²⁴ Raimundi Aguilers Historia... P. 300 f: “dies haec, inquam, totius paganitatis exinatio, Christianitatis confirmatio, et fidei nostrae renovatio...”
- ²⁵ Ibid.: “haec est dies quam fecit Dominus exsultemus et laetemur in ea”.
- ²⁶ Baldrici episcopi Dolensis Historia Hierosolymitana // RHC. Hist. Occ. P., 1879. T. IV. P. 14: “Filii Israel ab Aegyptiis educti, Rubro Mari transito, vos praefigurarunt, terram illam armis suis, Jesu duce, sibi vindicaverunt...”
- ²⁷ Guiberti Novigenti Dei Gesta... Lib. VII.
- ²⁸ Gesta Adhemari... // RHC. Hist. Occ. P., 1895. T. V. P. 355: “Sicut dicitur in Cantico Moysi (Deut. XXII, 30) quod unus persequatur mille et duo fugabant decem millia...”
- ²⁹ Fulcherii Carnotensis Historia... P. 589: “mementote Machabaeorum et Gedeonis et aliorum plurimum, qui non in sua sed in Domini confidentes virtute cum paucis multa milia prostaverunt”. См. Книги Маккавеев и Книга судей. Гл. 6–9.

- ³⁰ Guiberti Novigentis Historia... P. 138: "Si Machabaeis olim ad maximam profuit pietatis laudem, quia pro ceremoniis et Templo pugnarent, et vobis, o milites Christiani, legitime conceditur, ut armorum studio libertatem patriae defendatis..."
- ³¹ Егоров Д.Н. Колонизация Мекленбурга в XIII в. М., 1915. Т. 1. С. 115ff.
- ³² Его речь сохранилась в основном в хрониках французских бенедиктинцев – у Гвиберта Ножанского, Бодри Дейльского и Роберта Монаха. См.: Guiberti Novigentis Historia... P. 137–140; Baldrici Dolensis Historia... P. 12–13; Roberti Moachi Historia... P. 727–730.
- ³³ Baldrici Dolensis Historia... P. 13.
- ³⁴ Guiberti Novigentis Historia... P. 138.
- ³⁵ Roberti Monachi Historia... P. 728–729: "Domini Sepulchri quod ab immundis gentibus possidetur, et loca sancta, quae nunc inhoneste tractantur et irreverenter eorum immundiciis sordidantur..."
- ³⁶ Baldrici Dolensis Historia... P. 13: "Jerusalem...sub spurcitiā paganorum redacta est..."

М.Ю. Парамонова

ДИСКУССИИ: ОПЫТ ОБОБЩЕНИЯ

Изучение функций и семантики библейской топики в средневековом нарративном дискурсе имеет важное и, быть может, ключевое значение для понимания специфики самосознания средневекового общества.

Большая часть докладов и полемических выступлений, прозвучавших на "круглом столе", была сосредоточена на анализе конкретных исторических явлений: отдельных текстов, мотивов, топосов. Вместе с тем значение изученных интеллектуальных практик выходит за границы отдельных примеров. Дискуссия позволила выявить в обеих традициях – как православной, так и католической, – круг явлений, сходных по формальным и функциональным параметрам. В частности, можно указать на широкое использование ветхозаветных образов при репрезентации реальных исторических событий и персонажей, на обращение к библейским сюжетам как дидактическим моделям и примерам социального поведения, на употребление библейского тематического и терминологического тезауруса как основы моральной рефлексии. Обмен мнениями акцентировал, однако, не внешнее сходство практик и приемов, а, напротив, различие семантической и дидактической структур, скрывающееся за кажущейся идентичностью понятий и способов их употребления. Участники "круглого стола" стремились уйти от оценочных и эмоционально окрашенных суждений, хотя некоторые тезисы и высказывания не были сформулированы на языке беспристрастного рационального анализа исторических явлений.

Общие образы и слова, с одной стороны, и различные значения и толкования – с другой, так может быть сформулирован имманентный парадокс усвоения одних и тех же текстов в различных культурных традициях. Черты сходства и различия в семантике библейских мотивов определяются их контекстуальными связями не только с *Sacra pagina* и теми произведениями, в которые они включены, но и с историко-культурной традицией в целом. Вопрос, поставленный в одном из докладов (Е.К. Плетневой), "читали ли представители разных традиций одну и ту же Библию", дополнив его сомнением в сходстве самих процедур прочтения, можно воспринимать как реальную и обоснованную проблему.

Следует выделить три ключевые темы, которые связаны с анализом поставленной проблемы и нашли отражение как в докладах, так и в сопровождавшей их оживленной дискуссии.

1. Первая из них касается номенклатуры библейских образов, сюжетов и моральных топосов, используемых в нарративных сочинениях для изображения реальности. В частности, в докладе

С.А. Иванова было показано, что формальный статистический анализ византийских повествовательных источников самого разного типа свидетельствует о предпочтении авторами ветхозаветных параллелей для прояснения смысла актуальных для них событий. Распространенность подобной практики, входившей в противоречие с официальным церковным утверждением приоритета Нового завета, характерной не только для византийской, но и для русской и западноевропейской литературных традиций, нуждается в объяснении. Прозвучавшие в докладе и последующем обсуждении мнения включали широкий спектр интерпретаций: от большей актуальности ветхозаветных сюжетов, дающих почву для аналогий и буквального отождествления их с различными ситуациями повседневной политической и социальной жизни, до необходимости учитывать реалии литургической и дидактической практик. В частности, речь шла о масштабах распространения в рамках письменной культуры и ученой традиции отдельных книг Священного писания, об их доступности в качестве самостоятельных сочинений, в составе компиляций или в толкованиях религиозных авторитетов.

Кроме того, немаловажное значение имеет ответ на вопрос, в какой степени ветхозаветные образы воспринимались буквально, в качестве самостоятельного примера, или же были пропущены через призму новозаветной топики, в соответствии с экзегетическим принципом префигурации. Глубина ассоциации ветхозаветных событий и персонажей с новозаветными, а также наличие в ученой церковной культуре развитой и устойчивой традиции наделения этих событий определенными смыслами существенно важны для понимания функций этих цитат в конкретных текстах. Хотя подобная контекстуальная семантика зачастую не находит отражения в прямых авторских комментариях, очевидно, что мы имеем дело с разными смыслами и толкованиями, скрывающимися за одними и теми же библейскими образами. Формальный и статистический анализ частоты обращения к библейским прототипам, несомненно важный для выявления механизмов наделения реальности религиозно-историческим и моральным значением, требует обращения к исследованию риторики и семантики средневекового памятника.

2. Именно этот аспект – выявление семантики библейских и связанных с ними религиозных мотивов – стал центральным в большинстве докладов и выступлений. Пожалуй, общая для всех докладов посылка – принципиальное признание того факта, что язык Библии и порожденный ею религиозный дискурс не является замкнутым, тождественным себе самому и неизменным в своем содержании идеологическим комплексом. Его использование есть процесс интерпретации, содержание и результаты которой зависят от множества факторов. В их ряду, безусловно, важнейшими являются тип

и степень укорененности в письменной традиции методов библейской экзегезы, осведомленность церковной ученой элиты в различных истолкованиях библейских иносказаний, четкость различения буквального, метафорического и абстрактного смыслов библейских сюжетов. Принципиальное значение имеет и уровень развития и логического мышления, и понятийно-категориального аппарата. Речь идет о степени автономии религиозных понятий, их обособленности от обыденного и традиционного словоупотребления, а соответственно о способности выявить различную религиозно-смысловую подоплеку, даже если на лексическом уровне они описываются сходным образом. Например, в древнерусской литературе понятия любви, смирения, страдания наделяются моральным и сакральным содержанием, однако не становятся полноценными религиозными терминами, поскольку не предполагают различия между собственно религиозным деянием и обыденной ситуацией. В латинской, равно как и византийской традициях, унаследовавших культуру формальных логических дистрикций и дефиниций, религиозные добродетели понятийно и по существу обособлялись от иных человеческих качеств и деяний. Семантическая автономия религиозного дискурса была связана с систематическим использованием языка формальной логики, этики и риторики в практике ученой и церковной элиты.

Ряд докладов (В.Н. Рудакова, М.Ю. Парамоновой, М.В. Дмитриева) свидетельствует о том, что на примере различных по времени происхождения и жанру памятников (летопись, жития, проповедь) можно говорить о буквализме интерпретации библейских прототипов в древнерусской традиции. В летописных рассказах татаро-монгольское нашествие прямо отождествляется с апокалиптическим народом израильтян Мефодия Патарского. Это отождествление столь буквально, что делает избыточными какие-либо конкретные «этнографические описания», характеристику конкретных конфессиональных или моральных качеств врага. В борисоглебской агиографической традиции фигуры святых вписаны в модель ветхозаветного избранного рода, а их убийство рисуется как буквально возвращение к истории первого братоубийства – к истории Каина и Авеля. Притча о фарисее и мытаре дает основания для отождествления смирения не только с необходимым, но и с абсолютно достаточным условием религиозного спасения.

Доклады В.Н. Рудакова и С.И. Лучицкой позволяют, в свою очередь, сделать некоторые наблюдения относительно понятийного инструментария хронистов. Оба сообщения посвящены теме изображения христианскими историками сходных ситуаций столкновения «своих» с врагами – язычниками (или иноверцами). Таковыми в одном случае являются татаро-монголы, в другом – мусульмане, противостоящие крестоносцам. При сопоставлении прежде всего мож-

но отметить, что латинские летописцы гораздо более изобретательны в использовании библейских параллелей и аналогий и не так склонны к буквальному описанию событий: древнерусские авторы в большей степени привязаны к образу неотвратимой и неизбежной угрозы, столь органично и буквально накладывающейся на реальную ситуацию разгрома и разорения русских земель. Кроме того, риторика европейских хронистов вполне определенно характеризует описываемый конфликт как конфессиональный, а цели христианских воинов – как священную войну. Подобная тенденция, как следует из доклада Рудакова и последующей дискуссии, была не свойственна древнерусским авторам.

Концепты греховности, неотвратимости божественного возмездия и покаяния как источника спасения определяют суть происходящего в летописях и дидактических наставлениях (например, в проповедях епископа Серапиона Владимирского). Этому толкованию противостоит версия Ипатьевской летописи, развивающей идею сопротивления и гибели как пути отстаивания веры и спасения. Ни одна из летописных моделей, однако, не связывает задачи христианского народа и войска с целями реального расширения и упрочения христианского мира. Смирение, покаяние и стойкость в вере рассматриваются в перспективе неотвратимости апокалиптического финала и вместе с тем описываются в религиозных понятиях реальную ситуацию побежденных. Эти понятия не связаны с этически определенной задачей утверждения веры как действенной альтернативы греховности и пути искупления; они не подразумевают и борьбы против врагов веры как деятельности, цели и смысл которой лежат за пределами традиционной ситуации борьбы народов. В католической традиции идея борьбы с иноплеменниками заменяется концепцией религиозного служения. Широкое использование топонимов греховности, покаяния и божественного наказания накладывает здесь на дифференциацию собственно светских и религиозных задач, стоящих перед сообществом, причем истинные цели христиан отождествляются с защитой и расширением веры, а война – с “*bellum sacrum*” против язычников, специфически “военной” ипостасью миссионерской деятельности. Характерное для латинской традиции отождествление религиозного служения с активным участием в распространении христианства и его реализацией в делах позволяло логически корректно моделировать программу благочестивой деятельности в миру, не впадая в сакрализацию мирского как такового.

Аналогичное различие концептуального контекста и семантики религиозных терминов в проповедях отмечается и в докладе М.В. Дмитриева. Рассматривая латинский и православный примеры интерпретации притчи о фарисее и мытаре, автор обнаруживает, что за различным пониманием одного и того сюжета стоит принци-

пиальное расхождение в глубинном понимании основополагающих проблем – религиозного спасения и благочестия. Католический автор подразумевает под этими идеями целостную систему религиозно значимых деяний, мотивов и личностных добродетелей, в то время как православная традиция ставит во главу угла смирение как интуитивное и эмоциональное качество, достаточное для истинной веры. Ключевая для этой притчи категория смирения имеет совершенно разное значение в этих толкованиях: в католической традиции она становится этической нормой религиозного поведения и инструментом личной дисциплины и самосовершенствования; в православной трактовали смирение как врожденное и интуитивное качество, значение которого выходит за пределы религиозного контекста. В последнем случае обыденное и религиозное значение этого понятия неотвратимо сближаются до полного тождества.

В ходе завершающей дискуссии был затронут (имеющий, видимо, фундаментальное значение) вопрос о принципиальном отношении церковных и ученых традиций православной и латинской Европы к Священному писанию, прежде всего, с точки зрения укорененности методов его рационального понимания. Выступившие отметили, что мистическому и интуитивному (*духовный разум*) постижению Писания, укорененному в практике древнерусской церковной традиции, может быть противопоставлена последовательная практика рационального истолкования различных заключенных в Писании смыслов, получившая развитие в латинской ученой культуре. Проблема заключается в том, чтобы выяснить, какое влияние это принципиальное расхождение практик и установок ученых культур оказало на расхождение историко-социальных традиций в целом.

3. Третья тема, затронутая на “круглом столе”, – это функциональный аспект использования языка Библии в нарративных сочинениях и литературной традиции. М.В. Дмитриевым была поставлена проблема того, каким образом христианство становилось органической частью сознания и социальных практик, превращаясь из учения в способ самоидентификации и поведенческую парадигму, как взаимодействовали письменная культура и реальная жизнь. Речь идет о необходимости определить, в какой степени, каким образом и почему предлагаемые в качестве примеров и нормативных образцов библейские модели становились частью социальной жизни, определяли мотивацию поведения людей. Поиски ответов на эти вопросы выходят за рамки тематики данного “круглого стола”, однако они явно или подспудно определяют направление дальнейшего поиска в сфере этой проблематики.

А.Л. Беглов

ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ В СССР В 1920–1940-х годах:
СТРАТЕГИИ ВЫЖИВАНИЯ

Взаимоотношения государства и Церкви – одна из самых драматич- ных страниц истории советского периода. В последние годы было много сделано для осмысления государственной политики в отноше- нии Церкви¹. Давление на верующих и духовенство было огромным, но церковная жизнь продолжалась и очень часто в формах, запрещенных советской властью. Ниже мы попытаемся нащупать основные модели поведения тех, кто оказался в ситуации наиболее острого противостояния, – среди членов *церковного подполья*, а также понять, какими мотивами руководствовались они, решаясь на “двойную” жизнь.

Эпитет “церковный” в нашей работе имеет узкое значение и оз- начает лишь то, что имеет отношение к Российской (с 1943 г. – Рус- ской) православной церкви. Религиозные объединения, перестав- шие к 1917 г. быть ее частью, например старообрядцы, находятся вне нашего исследования. “Подполье” же мы понимаем в *юридиче- ском* ключе: все сферы жизни Российской православной церкви, оказавшиеся с определенного момента за пределами легальности, описываются понятием “церковное подполье”. На практике это оз- начает, что, например, община, не имеющая законодательно преду- смотренной государственной регистрации, находится на нелегаль- ном положении, т.е. в подполье. Такой логики придерживались кар- рательные органы, когда обвиняли членов таких общин в создании “нелегальных антисоветских организаций”. Такая логика была по- нятна и самим участникам подполья, которые знали, что за принад- лежность к незарегистрированной группе они могут поплатиться.

Юридическое понимание подполья позволяет нам отойти от пре- обладавшего в последние годы как в светской, так и в конфессио- нальной историографии “*церковно-политического*” подхода (име- ется в виду церковная политика, необязательно имевшая собственно политическую подоплеку²). В русле этого подхода всякая церковная группа оценивалась с точки зрения своей оппозиционности или ло- яльности по отношению к руководству Московской патриархии. Так, начиная с 40-х годов зарубежные историки и публицисты (при- надлежавшие в основном к Русской православной церкви заграни-

цей) собирали и популяризировали сведения о церковном подполье в СССР, делая акцент на оппозиционных общинах³. По тому же пу- ты в целом пошла и новейшая отечественная историография⁴.

Расколы 20–40-х годов – одна из значительных и болезненных страниц истории Церкви советского периода. Но понимание потаен- ной церковной жизни той поры как исключительно оппозиционной легальному священноначалию далеко не отражает действительности. Известны не только нелегальные “сергианские” общины (про- существовавшие до начала 90-х годов⁵), но и легальные общины и даже епархии оппозиционеров (конец 20-х – начало 40-х годов)⁶. Юридическое понимание подполья позволяет шире взглянуть на это явление, сделать объектом исследования самые разнообразные со- бытия церковной жизни, оказавшиеся в советский период за преде- лами легальности – независимо от их церковно-политической, аске- тико-эксклезиологической и собственно политической ориентации.

Сделаем еще одну оговорку. Для органов советской власти сло- во “подпольный” всегда имело политический оттенок и означало “антисоветский”. Нелегалы для них – это те, кто *ушел* в подполье, чтобы бороться *против* советской власти. На деле же в религиоз- ном подполье оказывались не только те, кто “ушли в подполье”, противопоставив себя государству, легальной церкви и т.д., но и те, кто “оказались” в нем, были вытеснены из легальной жизни по при- чине специфической конфигурации советской юридической систе- мы. На деле в церковном подполье далеко не всегда присутствовал элемент *противопоставления* себя легальной церкви или даже со- ветской власти. Поэтому и мы исключаем этот компонент значения из своего понимания термина.

Хронологические рамки нашей работы обусловлены содержа- нием государственно-церковных отношений и местом в этих отно- шениях церковного подполья. 20–30-е годы были периодом форми- рования этого явления; в 40-е годы подполье на короткий период стало с метной составляющей государственной политики в отноше- нии Церкви. Конец 40-х годов знаменует собой новый поворот в го- сударственно-церковных отношениях и вместе с этим новое измене- ние в отношении к церковному подполью со стороны власти.

Противостояние советского государства и Церкви, как известно, началось с первых дней существования советской власти. Отвергнув предложение о заключении между Церковью и государством кон- ституционного пакта, выдвинутое Поместным собором 2 декабря 1917 г. в Определении “О правовом положении Православной Рос- сийской Церкви”⁷, большевистское правительство своим знамени- тым Декретом от 20 января (2 февраля) 1918 г. “Об отделении цер- кви от государства и школы от церкви” лишило Церковь прав юри- дического лица и *de jure* – всего имущества⁸. Через четыре года был

сделан следующий шаг. В ходе кампании по изъятию церковных ценностей партийное руководство поставило задачу уничтожения Российской православной церкви. Юридически это решение было обосновано 8 мая 1922 г., когда московский трибунал в ходе процесса над группой духовенства, обвинявшейся в сопротивлении Декрету об изъятии церковных ценностей, провозгласил, что он «устанавливает незаконность существования организации, называемой православной иерархией»⁹. В этот период возможность легального существования имели лишь общины верующих на местном уровне. Органы центрального и епархиального церковного управления не регистрировались¹⁰. Начальник 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ и главный «куратор» Церкви Е.А. Тучков¹¹ прямо говорил о высшем и епархиальном управлении Патриаршей церкви (в противовес признанной властями обновленческой) как о нелегальных¹². С этого момента регистрация органов центрального церковного управления, без которых невозможно каноническое функционирование Православной церкви, стало в руках государства желанной приманкой, способом давления на церковную иерархию.

Регистрация Патриархии была достигнута в 1927 г., а уже в апреле 1929 г., с момента принятия постановления ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях»¹³, были введены жесткие ограничения религиозной жизни, в частности обязательная регистрация религиозных обществ, налагался запрет на благотворительную и образовательную деятельность. Легальность перестала быть пряником и превратилась в кнут. За ее пределами окончательно остались монашество, церковная благотворительность, образование, хозяйственная деятельность и вся масса незарегистрированных или снимаемых с регистрации общин. 1929 год стал тем рубежом, когда церковное подполье обрело массовый характер и оформленные очертания. Существование незарегистрированного прихода или монашеской общины стало в 30-е годы одним из главных поводов для репрессий против духовенства, как легального, так и служившего тайно, как лояльного митр. Сергию, так и оппозиционного по отношению к руководству Патриархии.

В 1932 г. почти полностью была уничтожена Ставропольская епархия Патриаршей церкви. Возглавлявший ее митр. Серафим (Мещеряков) был обвинен в руководстве через «сеть благочинных» «антисоветским террористическим иоаннитским подпольем». По делу было вынесено порядка 300 приговоров к высшей мере наказания¹⁴. А в 1937 г. в Загорске подобным же образом были уничтожены остатки братии Троице-Сергиевой лавры. Ее оставшиеся в городе насельники во главе с последним наместником архим. Кроном (Любимовым) были обвинены в создании нелегального монастыря и монархического подполья. Одной из трех ключевых фигур

дела был загорский благочинный, помогавший лаврским монахам¹⁵. Это только два разномасштабных примера того, как в ходе репрессий сопрягались (иногда искусственно, иногда обоснованно) легальная и подпольная части Российской церкви¹⁶.

Тем временем само подполье становилась одной из основных форм сохранения церковной жизни в условиях гонений. Массовое закрытие храмов вынудило множество священников, не желавших покидать свои села, перейти к нелегальному служению. Часто, в случае ареста священников, нелегальные молитвенные собрания организовывали бывшие псаломщики, церковные старосты, монахи закрытых монастырей. Вместе с тем отдельные архиереи рукополагали тайных священников из числа советских служащих и научных работников для окормления подпольных общин¹⁷ (эта практика сохранилась в Патриаршей Церкви по меньшей мере до 70-х годов¹⁸). Закрытые монастыри также не прекращали свое существование. Их бывшие насельники в складчину покупали домики в городах и деревнях, занимались доступными промыслами и по возможности старались поддерживать монашескую жизнь. Вместо закрытых монастырей возникали десятки и сотни «домашних монастырьков», в которых обитали по четыре-шесть насельников¹⁹. Параллельно с середины 20-х годов шел процесс создания изначально тайных монашеских общин. Они возникали в силу естественного притяжения людей (часто молодежи, стремившихся вести духовную жизнь и в новых условиях) к их руководителям, обычно авторитетным духовным наставникам²⁰. Уходили в подполье и церковные образование, благотворительность, хозяйственная деятельность²¹. Так «жизнь Церкви уходила в подполье (...) Не сама Церковь, но жизнь, деятельность ее»²².

К началу 1930-х годов сложилась ситуация, когда в легальных формах религиозная жизнь была практически невозможна, а пребывание в подполье было смертельно опасно. Вместе с тем запрещенная церковная жизнь продолжалась. Почему же люди решались на нелегальное отправление своих религиозных нужд? Как они выживали в условиях пристального контроля властей и постоянной опасности? Как вели себя участники подполья при встрече с советской действительностью? С точки зрения реакции на советскую действительность можно выделить два типа поведения членов известных нам тайных общин²³.

Весной 1924 г. при расположенном в центре Москвы Высоко-Петровском монастыре начинается сеть тайных монашеских общин²⁴. Узлами этой сети были несколько духовников, бывших насельников известной в начале века Зосимовой пустыни, в конце 1923 г. нашедшие пристанище в Высоко-Петровском мона-

стыре под покровительством его настоятеля, постриженника Зосимовой пустыни еп. Варфоломея (Ремова)²⁵. К 1928 г. состоялись первые постриги. В начале 30-х годов численность тайных постриженников петровских отцов, по нашим подсчетам, достигала 200 человек²⁶. Есть основания предполагать, что это была одна из крупнейших тайных монашеских общин Патриаршей церкви. В своей работе зосимовские наставники имели в виду масштабную сверхзадачу. Они считали, что, несмотря на гонения, монашество – как аскетическая традиция – не должно угаснуть²⁷. Ими были сформулированы принципы выживания “монашества в миру”, “монашества без стен и одежды”, предусматривавшие особое отношение к светской работе, общественной жизни, особое поведение в быту.

Работа традиционно была одним из важных компонентов монастырской жизни и воспитания инока. Но в условиях советского города 20–30-х годов именно она должна была подвергнуться наибольшему переосмыслению. Духовные дети зосимовских отцов работали в государственных учреждениях, в научно-исследовательских институтах, на производстве и в кооперативах. Вообще варианты трудоустройства могли быть самые разные. “Если Господу угодно будет, постарайся восстановиться в правах, а для сего – никого же и ничего же не боясь – вступи в артель (Губ-швей – кажется так), не примут – толкнись в другую, откажут – займись частной работой”, – наставлял в начале 1932 г. свою духовную дочь, монахиню Ксению, отбывавшую ссылку, один из зосимовских старцев, схиархим. Игнатий (Лебедев)²⁸.

Существовали и ограничения. Характерно замечание о. Игнатия в письме к м. Ксении: “Если это фабрика – то поступать не надо”. Его смысл становится понятен из воспоминаний м. Игнатия: зосимовские наставники избегали заводской среды, опасаясь, что она неблагоприятно скажется на духовном состоянии их подопечных. Некоторых из своих духовных дочерей о. Игнатий старался направить в научно-исследовательские учреждения. Одну из них старец просил устроить лаборанткой в НИИ, “так как ей по ее хорошенькому личику очень опасен был завод с его грубой обстановкой”²⁹.

Параллель мы находим в жизни тайного монастыря архим. Гурия (Егорова), существовавшего в Ташкенте и Фергане в 33–44 годы. Возник он после того как о. Гурий, отбыв заключение на строительстве Беломорканала, вышел за штат и вместе со своими учениками – в общей сложности порядка 15 человек – уехал из Ленинграда. В 1944 г. почти все насельники этого монастыря вышли на открытое служение, а о. Гурий был назначен заместителем Троице-Сергиевой лавры – первым после ее открытия. Затем он принял епископский сан, был епископом Среднеазиатским, позднее – митрополитом Ленинградским.

Духовные дети о. Гурия работали в государственных учреждениях. Ближайший его ученик, тайный иеромонах Иоанн (Вендланд), будущий митр. Ярославский, преподавал в Среднеазиатском индустриальном институте и занимался научными изысканиями в области петрологии вулканических пород Приташкентского района. Летом члены общины, в том числе архим. Гурий участвовали в геологических экспедициях, организуемых Среднеазиатским геологическим управлением, в качестве специалистов-геологов или подсобных рабочих³⁰. Во время этих экспедиций в пещерах и горах Средней Азии совершались богослужения и даже – Литургии³¹.

Лояльное отношение к “советской” работе не было прерогативой помпнающего подполья. Члены общины архим. Серафима (Батюкова), оппозиционно настроенного по отношению к заместителю патриаршего местоблюстителя митр. Сергию, миряне и некоторые монашествующие также работали в научных и государственных учреждениях, хотя их наставник находился фактически в затворе. Мы знаем о внутренней жизни этой общины лишь по воспоминаниям ее членов-мирян, для которых лояльность советской работе обосновывалась христианской добросовестностью. Одна из участниц общины вспоминала: архим. Серафим «высоко ценил труд и считал клеветой на христианство разговоры о том, что труд является проклятием для человека. (...) Батюшка очень отрицательно относился к тем, кто свое недобросовестное отношение к работе пытался прикрыть “принципиальными” соображениями. Ни при каких обстоятельствах он не допускал мысли о вредительстве или обмане при исполнении гражданских обязанностей»³².

Иногда занятость на государственном или кооперативном предприятии была своего рода маскировкой основной деятельности инока. Так, старшая сестра в общине архим. Игнатия, монахиня Евпраксия была регентом левого хора Высоко-Петровского монастыря. Но, поскольку ее церковное служение советская власть не считала полноценной трудовой деятельностью, она состояла членом артели портных и брала заказы по шитью на дом. По причине ежедневной занятости на богослужениях м. Евпраксия не имела времени шить сама, и в этом ей помогали ее духовные сестры³³. Но случаи такой работы-маскировки были редки. Вообще же в Петровских общинах был сформулирован принцип отношения к “советской” работе как к монастырскому послушанию, т.е. как работе, исполняемой для Бога и для своей монашеской общины: “Зосимовские старцы (...) вменяли работу в государственных учреждениях как послушание в монастыре. И послушник должен был относиться к своему послушанию со всей совестью, со всей ответственностью, со всей любовью”³⁴.

Так, работа в советских учреждениях для членов этих тайных монашеских общин обрела религиозный смысл, вошла в их тайное аскетическое делание как один из важнейших компонентов и вместе с тем освящала, наполняла смыслом советскую повседневность³⁵: “Матери Игнатии приходилось по своей работе возвращаться в самой гуще мира, она не была, как мать Евпраксия, отделена от него почти непроницаемой стеной и со временем для нее стало ясно, что многое из внешнего может и должно измениться, хотя бы для того, чтоб сохранить в большей неприкосновенности внутреннюю жизнь. (...) Бог судил матери Игнатии, чтоб многие сестры работали вместе с ней, занимаясь посланным Богом трудом с тщательностью и любовью как святым послушанием. И как скит³⁶ и его делание было душою жизни матери Евпраксии, так в работе вместе со своими духовными сестрами мать Игнатия и яже с ней находили оправдание своего бытия. Еще батюшка (Игнатий. – А.Б.) своим прозорливым оком в ранней юности дал матери Игнатии счастье считать свою работу святым послушанием, и теперь делом ее жизни было выполнение этих слов батюшки. И его благословение, а через батюшку – и благословение Божие почивало на деле рук собранных батюшкой же, хотя и было немало скорбных страниц в их жизни”³⁷.

Подобное отношение к служебным обязанностям открывало перед членами тайных общин благоприятные перспективы социализации в советском обществе. Со временем ученики петровских отцов заняли важные посты в ряде научных учреждений столицы: в Центральном НИИ туберкулеза Академии медицинских наук СССР, в Институте возрастной физиологии, в Институте переливания крови. Выход на открытое церковное служение прервал научную карьеру о. Иоанна (Вендланда), но он вполне состоялся как ученый-геолог, дважды был делегатом Международных геологических конгрессов (в 1937 и 1984 гг.)³⁸.

Членов упомянутых общин отличало не только добросовестное отношение к трудовым обязанностям. Не оставались они в стороне и от общественной работы. Митр. Иоанн (Вендланд) вспоминал: “Профессиональный Союз предложил мне очень интересную общественную работу: руководить кружком юных натуралистов-геологов при Ташкентском Дворце пионеров. Это была увлекательнейшая работа – мы ставили эксперименты, работали с образцами, проводили экскурсии, а на лето я устраивал ребят – мальчиков и девочек – к своим коллегам-геологам в различные геологические партии. До сих пор у меня остались друзья из этих ребят. Отец Гурий с сочувствием и заинтересованностью относился к нашей работе, чем, несомненно, содействовал успеху”³⁹. Разумеется, на участие в общественной жизни, равно как на профессиональный рост членов этих

общин, существовало важное ограничение, ведь все они были беспартийны.

Добросовестная работа, ставшая частью религиозного делания, осознавалась и как *гражданская позиция*, соединяя в себе церковность и гражданственность: “Время шло, мы жили удивительной жизнью: с одной стороны, глубоко церковной, с другой – активно-гражданской. До сих пор я считаю такое соединение самым лучшим. Но, должно быть, на практике такое соединение трудно осуществить. Только очень своеобразные условия тридцатых годов позволили жить так, как жили мы”⁴⁰.

Одним из таких условий была поведенческая установка на маскировку собственной религиозности в повседневной жизни. Само определение современного им монашества как “монашества без стен и одежды” дает ключ к пониманию их стратегии. В уже цитированном письме о. Игнатий говорит об этом подробнее: “Также в сердце нашем пред Всеведцем *будем и монашествовать* дондеже (пока) гнев Божий мимо идет, а пред людьми будем Екатериною (как и я – Агафон, а не Игнатий). (...) Исповедуйся у старичка-священника от Варвары Великой с именем Екатерина (...) апостольник – когда одна на правиле, черный платок в церкви тоже пока не надо” (курсив мой. – А.Б.)⁴¹. Предлагая духовной дочери “монашествовать в сердце”, а не “перед людьми”, наставник рекомендует ей не только в повседневном общении, но и в случае исповеди пользоваться мирским, а не монашеским именем. Его собственное имя в схиме (Игнатий, Агафон – имя в мантии) тоже было известно лишь церковной власти и узкому кругу доверенных лиц⁴². Подобно этому и ей надлежит не разглашать тайну своего монашества: даже черный платок – атрибут “черничек”, или “монастырок” – благочестивых женщин, живших одиноко, но пострига не имевших, – в публичном месте для нее нежелателен. Такую стратегию можно назвать *бытовой маскировкой* собственного монашества и даже собственной церковности. Подобным же образом обстояло дело и в тайном монастыре архим. Гурия: “Своей церковности мы не афишировали, – вспоминал митр. Иоанн, – более того – стремились к тому, чтобы никто из посторонних (даже моя мама) о ней не знали. Это достигалось очень легко, потому что мы не были болтливы, а в гражданской жизни работали очень напряженно”⁴³.

Целью такой “маскировки”, как мы сказали, было сохранить в неприкосновенности духовную жизнь тайных христиан. Новое осмысление работы и общественной жизни, осторожное поведение в быту позволяли сохранить неизменным духовное руководство новоназначенных со стороны более опытного монаха, церковную и келейную молитву, общежительный принцип монашества. Хотя и здесь проявлялись особенности “монашества в миру”: у московских общин

церковная молитва была перенесена в приходской храм бывшего Высоко-Петровского монастыря, где богослужение совершалось по уставу Зосимовой пустыни; в общинах архим. Гурья и Серафима (Батюкова) богослужение совершалось тайно в домах наставников. При реализации принципов общежития акцент делался не на имущественной (все общее), а на духовной стороне общинной жизни (взаимная любовь), поскольку не все члены, например петровских общин, жили совместно. Вместе их связывало духовное руководство, отношения монашеской субординации, периодическая совместная молитва (монашеское правило), иногда – работа, а также – общая касса: члены общины отдавали в общее пользование часть своей зарплаты. Эти средства шли на нужды общины и на поддержку заключенных или сосланных ее членов.

Имея в виду ключевую задачу сохранения церковной жизни, можно понять парадигму поведения названных нами общин. Сохранить духовную жизнь можно было лишь *продолжая жить* и в условиях, для нее никак не предназначенных. Их стратегия была стратегией именно *выживания*. Путь ее реализации – вхождение членов этих общин в окружающую их гражданскую, социальную и, наконец, культурную среду. Ключевая задача определяла и принцип отношения тайных христиан к советской повседневности, который можно назвать принципом *аскетической прагматики*: при выборе места работы, участии в общественной жизни допустимо то, что позволяет сохранить должный духовный настрой и чистоту христианской совести. Если говорить о церковном подполье в терминах *конформизм – nonконформизм*, то поведение членов описанных общин напоминает конформистскую модель. Но благодаря ей их члены достигли поставленной цели. Несмотря на то что репрессии 30-х годов выбили из их рядов почти всех руководителей и многих собратьев, эти группы (если не легализовались во второй половине 40-х годов) сохранили свою структуру и продолжали существовать до естественной смерти их членов в 70–80-х годах, а некоторые из них до наших дней. Впрочем, подобная инкультурация была не единственной моделью поведения в церковном подполье 20–40-х годов.

Летом 1944 г. на стол Сталину легла докладная записка наркома внутренних дел, в которой речь шла о высылке из Рязанской, Воронежской и Орловской областей в восточные районы страны более 1500 человек «истинно-православных христиан». Это была самая массовая депортация русского населения в этот период. Для нас важны детали повседневной жизни членов этих общин, которые нашли отражение в этом документе: «(...) рядовые участники живут в домах с замурованными окнами, мужчины отпускают волосы, женщины отвергают брак (...) Сектанты ведут паразитический образ жизни и

проводят антисоветскую работу: налогов не платят, от выполнения государственных обязательств и от службы в Красной армии уклоняются, на вызовы в советские органы не являются, соответствующих документов не принимают. Из-за боязни советского влияния на детей участники организации не пускают их в школу и воспитывают в духе враждебности к советской власти⁴⁴. Массовый затвор, который, как следует из приведенной цитаты, практиковали члены этих общин был конечно исключительным случаем. Но в остальном в записке Берии перечислены практически все поведенческие установки, которых придерживались участники церковного подполья, враждебно настроенные по отношению к советской действительности⁴⁵. Главным мотивом их враждебности были *эсхатологические настроения*, связывавшие пришествие антихриста и приближение «конца света» с революцией 1917 г. и установлением советской власти⁴⁶. Такие настроения мы можем назвать вслед за А.В. Журавским *антисоветским эсхатологизмом*⁴⁷.

Группы, проникнутые этим умонастроением, возникают уже в 20-е годы. Распространены они были в основном в сельских районах и городах черноземных областей России, Поволжья, восточных областей Украины. Численность большинства этих групп не превышала двух-трех десятков человек и не выходила за пределы одного или нескольких соседних приходов, но некоторые разрастались до массовых движений, охватывавших целую область или регион. Первоначально они существовали в рамках легальных приходов, поддерживались или даже вдохновлялись их священниками или бывшими насельниками закрытых монастырей, жившими по соседству. С начала 30-х годов, в связи с закрытием храмов эти группы и их лидеры постепенно лишаются регистрации и становятся частью церковного подполья. В некоторых областях этот процесс продолжался до 40-х годов⁴⁸. В 20-х же годах, в ходе борьбы с обновленчеством, у представителей этих групп, помимо антисоветско-эсхатологических воззрений, формируется представление о «церкви лукавующих», служители которой, именуя себя слугами Христа, на деле служат антихристу. В 30-х годах антицерковные взгляды распространяются на духовенство и приходы, оставшиеся в общении с митр. Сергием (Страгородским). (Тогда же члены радикальных групп начинают именовать «обновленцами» и «сергиан».)

Отождествление советской власти с властью антихриста заставило членов столь радикально настроенных групп бойкотировать практически все ее мероприятия, а ее учреждения воспринимать как антихристовы. Прежде всего это коснулось работы в колхозах, совхозах, а позднее и в государственных учреждениях⁴⁹. Отказ от вступления в колхоз и выход из колхоза – ключевая реакция участников эсхатологических групп при соприкосновении с советской действительностью.

тельностью⁵⁰. Считалось, “что вступающие в колхозы продаются антихристу, колхозникам на лбы будут ставиться печати, они будут гореть в аду и т.п.”⁵¹. Так же обстояло дело и с хлебозаготовками: “Грабят и грабят крестьян без конца, а крестьяне-дурни еще и хлеб добровольно сдают. Не надо сдавать хлеб антихристу, ибо наш хлеб – это наша кровь, которую антихрист пьет вместо вина, как написано в наших святых книгах”⁵². Антиколхозные настроения усугублялись тем, что многие местные руководители ставили знак равенства между колхозником и атеистом. В 1934 г. работники Комиссии по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР писали в своем отчете: «В связи с сплошным коллективизированием ряда районов в них наблюдаются такие явления, когда местные работники, считая коллективизированное крестьянство неверующим, ликвидируют молитвенные здания, обычно мотивируя – “учитывая, что окружающее население коллективизировано на %% и что количество верующих единоличников весьма незначительно, молитвенное здание ликвидировать”. Понятие, что коллективизированное крестьянство неверующее, разделяется работниками некоторых краев и областей»⁵³.

Оговоримся еще раз. Не всем оппозиционерам было свойственно нелояльное отношение к “советской” работе. Один из воронежских “иосифлян” прот. Иоанн Стеблин-Каменский, в 1929 г. заявлял: “Лицам, приходившим ко мне и вопрошавшим о вступлении в кооперацию, колхозы, коммуны и т. п. участия в новом устройстве сельского хозяйства, всегда отвечал в том духе, что если при этом, как мне известно, не требуется отказа от веры, то, разумеется, в подобном участии греха быть не может”⁵⁴. Такая позиция больше походит на аскетическую прагматику петровских отцов, чем на радикальное отрицание колхозов с позиций антисоветского эсхатологизма.

Атрибуты советской гражданской, общественной и хозяйственной жизни – документы, паспорта, участие в выборах, членство в профсоюзе, подписка на займы, пенсии и так далее – также воспринимались как знаки пришествия антихриста, как его печать: “В Евангелии сказано, что накануне последнего отживания (очевидно, – “последние времена”. – А.Б.), т.к. на земле появились антихристы, будут ставить печати на людей, а кто не будет принимать печати, будет смертельно гонимый. Чтобы избежать это нужно усердно молиться и предостерегать будущее. Грех иметь паспорта, профсоюзную книжку, принимать участие в голосовании по выборам правителей, грех воспитывать детей в Советском духе и отдавать их в школу”⁵⁵. Не было приемлемо для членов этих групп участие в массовых акциях советской власти, равно как обращение к традиционным с 30-х годов для советского человека формам досуга: «Ни в каком случае нельзя ходить на идольские ихние праздники и праздни-

вать с ними революционные праздники: Октябрьскую, Новый год и т.п. (...) а в особенности демонстрации... одно слово “демон страстей”. Не ходи по театрам и кино (...) Радио, чтобы не гремело, выброси вон»⁵⁶. Как приобщение к “печати антихриста” воспринималось участие и в переписи населения⁵⁷: “Так, в селе Тушино – Сенгилевского района (Куйбышевской области. – А.Б.) имеется секта неплательщиков, состоит из 12-ти хозяйств, отправляет богослужение без попа, по очереди в домах своих членов. При проведении Всесоюзной переписи населения (1937 г. – А.Б.) отказались от заполнения бланков, заявив: “Мы овцы не вашего стада, подчиняемся только одному богу”. На протяжении нескольких лет уклонялись от уплаты налогов и др. общественных обязанностей”⁵⁸.

Отрицательное отношение к легальной церкви, характерное, как было сказано, для таких групп начиная с 30-х годов, особенно упрочилось в 40-е годы. В одном из произведений, бытовавшем в радикальной среде в послевоенные годы, об этом говорится: “Еретики возьмут власть над церквами, будут ставить своих служителей благочестия... Первым делом их гонение будет на истинных пастырей”⁵⁹. А вот пример из справки Управления МГБ по Алтайскому краю от 6 апреля 1948 г. (с сохранением грамматики оригинала): В крае «имеется некоторая часть православных верующих, попавших под влияние антисоветского элемента, которая бойкотирует вновь открытые церкви, мотивируя тем, что в ней совершаются богослужения за Советскую власть. Так один из верующих, проживающих в гор. Рубцовске, где официально действует православная церковь, по этому вопросу говорил: “Церкви, которые сейчас открыты, являются Советскими, а священники – советскими агитаторами, поэтому службу они ведут за Советскую власть. Посещать эти церкви ни в коем случае нельзя». Верующая, проживающая в Змеиногорском районе, заявила так: “Священники в этих церквях поставлены от партии, под ризой у них медали, службу они ведут сокращенно, не так как раньше была служба, они обновленцы, поэтому в церковь ходить никогда не надо, надо избегать эти церкви, крестик покупать так же не надо, т.к. на них находили серп и молот, колоски, пятиконечную звезду и СССР”⁶⁰. Некоторые группы в послевоенные годы прямо отождествляли с антихристом Патриарха Московского и всея Руси, а духовенство легальной церкви – с лжепророками⁶¹; действующие церкви они называли “капищами антихриста”⁶².

Поведение членов эсхатологических групп в быту не отличалось скрытностью. Демонстративный затвор или начертание на стенах жилищ и одежде множества крестов⁶³, которые практиковали некоторые радикалы, были крайностью, но крайностью для таких групп характерной и воспроизводившейся в их среде с известной регуляр-

ностью. Появились эти формы обособления от мира уже в 20–30-е годы. Как видно из записки Берни, они были распространены в первой половине 40-х, а затем вновь активизировались во второй половине 50-х годов⁶⁴.

Бойкот колхозных работ, неучастие в общественной жизни, как и игнорирование действующих церквей, в условиях села выделяли приверженцев антисоветского эсхатологизма. Закрытые двери и ставни при домашних молениях скорее были средством устранить чужаков, чем скрыть факт моления, тем более что для соседей они, как правило, не были тайной. Иногда они выступали инициаторами этих молений. «Через день или два в деревне случилось печальное происшествие. Вдруг с громким плачем в домик (монахини Марии – А.Б.) прибежали несколько женщин и со слезами рассказали, что в их семье за что-то арестовали молодого хозяина (...) И женщины бросились за молитвенной помощью к матери Марии. Перебивая друг друга, они рассказывали подробности этого неожиданного и несправедливого ареста и требовали, чтобы тут же, моментально, все встали и молились, чтобы его выпустили. Они кричали: «Акахвист! Акахвист!», то есть «акафист». Больше ничего они, собственно, и не знали и требовали, чтобы мы все время читали вслух акафисты»⁶⁵. Порой радикалы устраивали групповые шествия – импровизированные крестные ходы, привлекавшие внимание не только односельчан, но и властей: «30 мая 1943 года в селе Николо-Азяси, Мокшанского района Пензенской области группа активных церковников в количестве 30-ти человек организовала шествие по селу с иконами и церковным песнопением, сопровождавшимся антисоветскими выкриками: – «долгой колхозы и совхозы, пусть будут все единоличниками и нам будет лучше». Проходя по селу и собрав толпу свыше 100 человек, в поле около села организовали моление, на котором всем присутствующим производилось «отпущение» грехов. Во время этой церковной церемонии по адресу проходящих мимо колхозников раздавались выкрики: «...если бы колхозов не было, вы бы такой муки не видели»»⁶⁶.

В целом приверженцы антисоветского эсхатологизма стремились не спрятаться от мира антихриста, а отделиться от него. Это вполне соответствовало их задаче – остаться чистыми, незапятнанными антихристовыми происками. Их стратегия выживания была стратегией размежевания с падшим миром. Они вполне могут быть названы *нонконформистами* церковного подполья. Но именно по причине своего изоляционизма они были более уязвимы для карательных органов, чем общины «конформистов»⁶⁷.

Мы описали два типа поведения, сформировавшихся внутри церковного подполья в 20–40-х годах. В отношении к «советской

работе, общественной жизни и повседневности эти поведенческие парадигмы практически противоположны, как противоположны были их мотивы. С одной стороны – попытка сохранить монашескую и шире – духовную жизнь в условиях гонений, требовавшая инкультурации в окружающую среду. С другой – попытка размежевания с «миром антихриста», обусловленная антисоветско-эсхатологическими представлениями, и как следствие – изоляция от советского окружения. Попробуем проследить истоки этих поведенческих парадигм.

Общины «конформистов» были так или иначе связаны с двумя столицами. Тайный петровский монастырь возник и существовал в Москве; большинство членов общины архим. Серафима (Батюкова) жили в Москве или ближайшем Подмосковье, а сам их руководитель – в Загорске. Духовные чада архим. Гурия (Егорова), как и их наставник, были жителями Ленинграда. С течением времени Москва (для петровских иноков и членов общины архим. Серафима) оставалась центром притяжения и тогда, когда отбыв сроки заключения, их члены селились во Владимирской или Рязанской областях. С точки зрения социального состава наибольшим разнообразием отличались общины Высоко-Петровского монастыря. Вот примерная социальная структура тайной общины архим. Игнатия (Лебедева), наиболее многочисленной из петровских общин. Представители аристократии – 10% (среди них были представители родов Голицыных и Ширинских-Шахматовых). Крестьяне (рязанские, костромские), занесенные в столицу волнами коллективизации – 10%. Рабочие – 5–6% и столько же провинциальные горожане и интеллигенты. Монахини, насельницы закрытых монастырей – 1,5%. Остальные две трети – дети московских служащих и интеллигенция: инженеры, врачи, преподаватели, художники и театральные деятели. Именно этот слой доминировал и среди петровских богомольцев. Социальный состав основных семей других петровских наставников был в целом таким же⁶⁸. Обратим внимание на то, что монахини закрытых монастырей были представлены в петровских общинах довольно незначительно. Хотя они и окормлялись у бывших зосимовцев, но внутри их тайных монастырьков проникали редко. Когда же это происходило, встреча разных духовных школ была чревата острыми конфликтами⁶⁹. В тайном монастыре архим. Гурия насельниц и насельников закрытых монастырей (кроме него самого) вообще не было. Его духовными детьми были выходцы из семей служащих, брат и две сестры Вендланды происходили из дворянской семьи; все они были работниками науки и здравоохранения Ленинграда⁷⁰. Служащие и интеллигенция Москвы преобладали и в общине архим. Серафима (Батюкова). Правда, здесь было больше монахинь закрытых монастырей – возможно, до трети или половины состава общины⁷¹.

Общины "конформистов" в возрастном отношении были довольно молоды. Основная масса петровских постриженников родилась в 1900–10-х годах. К этому же поколению принадлежало большинство членов общин архим. Гурия и Серафима. У о. Гурия были духовные чада, родившиеся и в 20-х годах. Родившиеся в 1870–1880-х годах, в общине архим. Игнатия (Лебедева) составляли примерно 5–8%. Скорее всего, столько же их было в петровских общинах в целом. Более значительную часть (очевидно, около трети) родившиеся в конце XIX в. составляли в общине архим. Серафима (Батюкова). В "конформистских" общинах преобладали женщины. Среди духовных детей о. Игнатия иноков-мужчин в начале 30-х годов было примерно 10–12%. Все они довольно быстро вышли на открытое служение, были арестованы и либо утратили в ссылках и лагерях, либо потеряли связь со своими духовными сестрами. В 40-х годах петровские общины были сплошь женскими. В монастырьке архим. Гурия примерно пятая часть насельников были мужчинами.

Изоляционистские общины локализовывались, как правило, вдалеке от столиц. Исследователи выделяют четыре центра радикальных движений: 1. Центральное Черноземье (Воронежская, Липецкая, Тамбовская области) и Краснодарский край; 2. Восточная Украина, прежде всего области, граничившие с Центрально-черноземной областью (Ворошиловградская, Харьковская, Сумская), и примыкавшие к ним районы Орловской, Курской, Белгородской областей; 3. Поволжье (Татария, Чувашия, Мордовия, Ульяновская, Пензенская, Саратовская, Куйбышевская области); 4. Ивановская, Ярославская, Горьковская области, где поведенческий радикализм был тесно связан с оппозиционными настроениями духовенства. В 40-х годах изоляционистские общины проникают в Алтайский край и Сибирь (Новосибирская, Томская, Кемеровская области, Красноярский край) и в Казахстан. Это было следствием высылки в эти регионы верующих из центральных областей России⁷². Особенно заметны они стали здесь со второй половины 50-х годов, когда, отбыв сроки заключения или освободившись по амнистии, радикалы снова объединялись в общины, образуя целые поселки⁷³. В Алтайском крае к началу 1948 г. было "учтено 90 нелегальных групп церковников и сектантов с количеством участников до 3000 человек", т.е. в среднем по 30 человек в каждой группе⁷⁴.

Первоначально изоляционистские общины были распространены в основном в сельских районах, реже – в городах упомянутых областей. Но уже с конца 20-х годов в связи с коллективизацией начались миграция их членов в города и промышленные центры. По оценкам исследователей, к концу 60-х годов около четверти радикалов центральных областей были горожанами⁷⁵. Главной соци-

альной опорой антисоветско-эсхатологических групп являлись крестьяне. Коренные горожане (торговцы, кустари), по позднейшим оценкам, в этих группах составляли в среднем 3–5%. Значительной стратой среди радикалов были насельники и насельницы закрытых монастырей. В конце 60-х годов они еще составляли порядка 13% от числа радикалов центральных областей России⁷⁶. В 30–40-е годы этот процент должен был быть еще выше. По причине крайне отрицательного отношения к колхозам большинство носителей антисоветско-эсхатологических настроений в 30-е годы оставались единоличниками. В 40-е годы в местах распространения изоляционистских групп доля единоличников среди населения достигала 10–15%⁷⁷.

Но антисоветский эсхатологизм находил для себя питательную почву не только в описанной выше среде. 12 декабря 1927 г. заместитель патриаршего местоблюстителя митр. Сергей принял депутацию Ленинградской епархии, состоявшую из епископа, двух священников (в том числе профессора, бывшего преподавателя Петербургской духовной академии) и одного мирянина. Профессор протоиерей Василий Верюжский настаивал на том, что он является "выразителем мнения сотни своих друзей и знакомых и, надеюсь, тысячи единомышленных научных работников Ленинградской епархии".

– Ну а чего же тут особенного, что мы поминаем власть? – спросил (митр. Сергей – А.Б.) (...) – Раз мы ее признали, мы за нее и молимся. Молились же за Нерона.

– А за антихриста можно молиться? – спросил в свою очередь профессор протоиерей Василий Верюжский.

– Нет, нельзя!

– А вы ручаетесь, что это не антихристовая власть? (...) А дух-то ведь антихристов, не исповедующий Христа, во плоти пришедшего! (...) а как возможность-то есть, что это антихрист, то мы и не молимся⁷⁸.

Это было одно из первых выступлений деятелей иосифлянского раскола, пожалуй, самого мощного оппозиционного движения 20–40-х годов. К сожалению, мы не знаем, реализовался ли "профессорский" эсхатологизм этих иосифлянских лидеров в какой-то определенной модели поведения. Выше мы указывали, что поведенческий изоляционизм далеко не всегда был свойствен церковным оппозиционерам.

По сравнению с общинами "конформистов", среди радикалов процент мужчин был несколько выше: порядка 30–40% рядовых членов, а среди мирян – руководителей групп – их было подавляющее большинство⁷⁹. Достоверно оценить возрастной состав участников этих групп несколько сложнее. В конце 40-х годов возрастная струк-

тура изоляционистских общин Тамбовской области была примерно такая: 1920-е годы рождения – 50%, 1900–20-е годы – 30%, остальные родились в конце XIX века⁸⁰. Однако в 40-е годы состав изоляционистских общин Центрального Черноземья претерпел существенные изменения: массовая депортация 1944 г. вывела из их рядов многих старых членов, а в послевоенные годы они претерпели заметный приток молодежи⁸¹. Скорее всего, в 20–30-х годах основную часть радикалов составляли люди, родившиеся в 1890–1900 гг.

Особая ценность аскетической традиции (и традиции духовной жизни), которую стремились сохранить общины “конформистов”, понятна: это был верный путь к богообщению, пройденный их предшественниками. «Духовные купцы мы, братие (...) ищем многоценную жемчужину, которая есть Христос наш Спаситель, сокровище непохищаемое. Блажен и трижды блажен, кто постарался приобрести эту небесную жемчужину, этот небесный жемчуг божественной молнии Христа». (...) Сокровище наше – это самое для нас драгоценное в мире, столь драгоценное, что мы держим его сокровенно, скрываем его от людей, как скрывают свое богатство купцы земные, боясь, чтобы кто-нибудь не похитил его у них»⁸². Так писал, повторяя слова древнего святого отца, основатель зосимовской традиции игум. Герман (Гомзин; †1923). Истоки же эсхатологии изоляционистов, скорее всего, кроются в том, как реагировала их религиозность на политические и социальные катаклизмы XX в.

В сентябре 1950 г. в городе Усмани Воронежской области произошел такой случай⁸³. Жительница села Красное, что в 8 км от Усмани, В. Каширская в первых числах сентября стала уверять знакомых о скором наступлении “кончины света”, приурочивая его дату к дню солнечного затмения – 12 сентября. Каширская призывала верующих подготовиться к этому дню: надеть крест, исповедаться, причаститься. Слухи распространились по соседним селам, и 10 (воскресенье) и 11 (Усекновение главы Иоанна Предтечи) сентября в Успенской церкви Усмани наблюдалось скопление большого числа верующих: 11 сентября – до 2000 человек с детьми. Священники исповедывали их и причащали с 6 часов утра до 2 часов дня. Каширская пыталась проповедовать и в церкви и призывать к покаянию, однако настоятель храма ей этого не позволил, хотя – что было поставлено государственными органами ему в вину – и “не принял мер к разоблачению шарлатанства Каширской”. По этой причине у верующих, как сказано в отчете уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви, сложилось впечатление, что Церковь поддерживает пророчество. В результате работа в колхозе имени “17 партсъезда” и занятия в школе 11 сентября были парализованы. После 12 сентября возбуждение стало спадать, и наплыв верующих в усманскую церковь прекратился. Как следует из докумен-

та, Каширская была колхозницей и прихожанкой легального храма. Но в остальном ее поведение тяготело к изоляционизму: о ней сказано, что ее муж осужден как изменник Родины (возможно, поэтому она не могла вести хозяйство как единоличница), что детей она не пускает в школу, считая это делом “антихриста”, “отзываясь в этом же духе и в отношении колхозов”.

Представляется, что этот случай дает нам ключ к пониманию антисоветского эсхатологизма. Каширская узнала о грядущем солнечном затмении почти за две недели. Наверняка она почерпнула эту информацию не у местной знахарки, а из радиопередачи. “Просветительские” усилия советской власти наложились на скрытые эсхатологические настроения и дали всплеск массового “религиозного возбуждения”. В последующие десятилетия подобные примеры будут встречаться регулярно. В середине 60-х годов многочисленные публикации советской прессы о “снежном человеке” будут ассоциироваться у носителей эсхатологических настроений с “явлением антихриста”, прятаясь до того времени в горах. Аналогичные известия о некоем загадочном озере в Африке будут восприниматься как обнаружение “логовища антихриста”; известия о мощном извержении вулкана – как освобождение антихриста из “кладезя бездны” (см. Откр. 1:1–2, 11:7, 17:8, 20:3) и т.п.⁸⁴. Сообщения об ашхабадском землетрясении (1948 г.) и о обрушившемся на Камчатку цунами воспринимались как знамение “конца света”. Причем последнее подавалось как изустное, а не газетное сообщение и обрастало дополнительными подробностями: “С Камчатки идет огненная лава и все сжигает. Одна женщина приехала оттуда”⁸⁵.

Думается, масштабные социальные катаклизмы 10–40-х годов и последующие модернизационные усилия советской власти, в том числе попытки естественнонаучного просвещения через средства массовой информации, вызвали у многих своего рода травматический шок и активизировали дремавшие до той поры эсхатологические настроения, придавая им отчетливо антисоветскую окраску. Социальной базой этих настроений стали слои, не чуждые крестьянской общинной психологии: сельское и провинциальное духовенство, часть сильно “окрестьянившегося” к началу XX в. монашества⁸⁶, горожане еще вчера бывшие сельскими жителями или тесно связанные с сельской средой⁸⁷, и, конечно, само крестьянство. Антисоветско-эсхатологические группы воспроизводили общинный дух, старались сохранить то, что активно разрушала сталинская коллективизация. Общинный же образ жизни “конформистов” был только средством сохранить монашеские идеалы. Антимодернизационный пафос эсхатологических настроений проявлялся не только в отказе вступать в колхозы и участвовать в акциях советской власти, но и в бойкоте тракторов, сельскохозяйственных машин⁸⁸, в отказе пере-

ходить с трехполья на многополье: ибо Бог – в трех Лицах⁸⁹. В традиционном космосе россиянина гармонично сочетались самодержавная государственность, православная церковность, общинная социальность. Их единство имело религиозный характер. Радикальная советская модернизация разрушала и это единство, и его отдельные компоненты, что естественно вело к возникновению радикальной религиозности с ее изоляционистскими поведенческими установками. Впрочем, отдельные элементы изоляционистской парадигмы появляются задолго до 1917 г. В их числе – родительский запрет на продолжение учебы в школе дольше 1,5–2 лет⁹⁰. Его иногда даже несколько смягченную модификацию (разрешение ходить в школу до 4-го класса) мы находим у изоляционистов советского периода⁹¹. Это еще раз подчеркивает антимодернизационный характер изоляционистской модели поведения. Также еще в предреволюционные годы возникли и начали набирать силу такие внецерковные движения, как иннокентьевцы или иоанниты⁹². Советский период обострил эти процессы и придавал религиозное, эсхатологическое напряжение антимодернизационному пафосу изоляционистов.

В 40-е годы церковное подполье на короткий период (1943–1948) становится фактором церковной политики. Ссылаясь на значительное число незарегистрированных молитвенных домов, Совет по делам Русской православной церкви (а, возможно, через него и МГБ) пытался обосновывать свою позицию в отношениях с Церковью перед лицом других инстанций, а епископат – добиться открытия большего числа храмов⁹³. Тогда же подполье оказалось важным кадровым резервом легальной Церкви. Самый яркий пример – это судьба архим. Гурия (Егорова), вышедшего в 1944 г. на открытое служение. Вместе с тем в эти годы церковная оппозиция окончательно переходит на нелегальное существование: часть бывших оппозиционеров воссоединилась с патриархом Алексием I, другая часть окончательно ушла в подполье. В этих группах их нелегальное бытие все прочнее ассоциируется с отрицательным отношением к “сергианской” иерархии и к легальной Церкви в целом. Антисоветский эсхатологизм, церковно-оппозиционные настроения, подпольный статус, изоляционистская парадигма поведения все больше смыкаются, образуя единый мировоззренческий сплав. Так в 40-е годы начинает формироваться альтернативная религиозная субкультура, противопоставляющая себя базовой религиозной культуре Патриаршей церкви, как легальной, так и подпольной ее части⁹⁴. Позднее носители этой субкультуры присвоят себе имя “катакомбников”, а свои общины станут называть “катакомбной церковью”⁹⁵. Но от собственно церковного подполья они будут удаляться все дальше и дальше. Уже в 20–30-е годы среди носителей антисоветского эсхатологизма появились течения, далекие от церковного и вообще от хри-

стианского мировоззрения. Так, например, федоровцы считали, что антихрист (большевики) пришел в 1917 г., а в 1922 г. совершилось второе пришествие Христа – основателя их движения Федора Рыбалкина, и началось 1000-летнее царство праведников. Еще раньше в Центральном Черноземье появились иоанниты, полагавшие, что в праведном Иоанне Кронштадтском воплотилась сама Святая Троица. В Мордовии существовали николаевцы, почитавшие воплощенного Бога в лице императора Николая II. Михайловцы, стефановцы, чердашники и тому подобные движения также почитали своих руководителей за воплощенного Христа⁹⁶. В середине 40-х годов изоляционисты фактически лишились священства, что было воспринято ими как очередное знамение конца времен. В одном из произведений того времени говорилось, что теперь истинных христиан “накрыла тьма на определенное Богом время”, не стало истинного священства и “архангельский глас умолк”⁹⁷. Советские религиозеды, с конца 50-х годов занявшиеся изучением “внецерковных православных движений”⁹⁸, застали изоляционистские общины уже в виде сформировавшейся религиозной субкультуры. Вместе с тем отдельные элементы изоляционистской поведенческой парадигмы мы находим и в ограде легальной Церкви, ее прихожанка В. Каширская, проповедовавшая о близком конце света в селах близ Усмани, – одна из представительниц этого процесса. Еще в начале 80-х годов в храмах, например, Псково-Печерского монастыря, можно было встретить беспаспортных прихожанок.

Мы видели, что в недрах церковного подполья 20–40-х годов просматриваются две поведенческие парадигмы. Одна была нацелена на социализацию в советском обществе, другая – на изоляцию от него. Социализация “конформистов” была, конечно, частичной: общая с советским окружением профессиональная и общественная жизнь помогала сохранить в тайне их религиозность. Эти общины были гораздо более устойчивы перед лицом репрессивных органов, чем общины изоляционистов; их стратегия была стратегией именно выживания. Мотивы инкультурационной поведенческой парадигмы обусловлены ее основной задачей – сохранением религиозной жизни в качестве таковой. Изоляционизм же покоится на жестких идеологических установках – антисоветском эсхатологизме и его следствиях: катарских (спасутся только избранные), харизматических (основатель – носитель особого дара Святого Духа или даже воплощенный Бог), хилиастических (наступило 1000-летнее царство) настроениях⁹⁹. Результаты оказались противоположны. В 90-х годах нам довелось общаться с несколькими представителями “конформистских” общин. Было очевидно, что они сохранили традиционную религиозную культуру. В послевоенные годы они не только дали легальной Церкви кадры священнослужителей и церковных работ-

ников; оставаясь в подполье, они много сделали для развития церковной литературы, апологетики, гомилетики, христианского образования¹⁰⁰ – тех областей церковной жизни, которые не могли в те годы полноценно существовать в легальных условиях. В отличие от “конформистов”, изоляционисты создали собственную субкультуру. Подлинно, “эсхатологическое сознание, переходя в крайности, неизбежно обретало маргинальные формы. Подобное вырождение происходило и с русскими зилотскими движениями (стригольники, старообрядцы – в прежние века (...)), изначально выступавшими в качестве ревнителей церковного благочиния и благочестия, но завершавшими свой исторический путь беспоповством. Это сложное и трагическое явление в русской церковной жизни еще до конца не исследовано”¹⁰¹. Таков был финал последовательного неконформизма изоляционистских общин. Определенная степень конформизма, по-хоже, была условием выживания церковного подполья в СССР.

В случае с обозначенными поведенческими парадигмами мы имеем дело с двумя типами реакции русской религиозности на политические и социальные изменения первой половины XX в. Столь различные реакции, безусловно, отражают ее глубинный дуализм. Цельный, религиозно освященный космос огромной массы российского населения болезненно отреагировал на нарушение собственной целостности, на изъятие одного или нескольких своих компонентов. Мировоззрение же лучших представителей монашества, нацеленных на углубленную духовную практику, относительно спокойно встретило государственные и социальные изменения и приспособилось к ним. Причины столь радикального расхождения двух ветвей, казалось бы, единой русской религиозности – предмет для последующих изысканий.

¹ Васильева О.Ю. Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999; Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999; Кривошапкина Н.А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997; Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие, 1941–1961 гг. М., 1999.

² Ср.: Цыпин В., протоиерей. О катакомбах XX века: Беседа в редакции // Альфа и Омега. 2002. № 1(31). С. 108–109.

³ Андреев И.М. Заметки о катакомбной церкви в СССР. Джорданвилль, 1947; Польский М., протопресвитер. Новые мученики российские: В 2 т. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1949–1957.

⁴ См.: Шкаровский М.В. Русская православная церковь... С. 217–260. Он же. Иосифлянство: течение в Русской православной церкви. СПб.

1999. Более взвешенный взгляд на феномен “катакомб” дал Д.В. Поспеловский, предположивший, что «самая значительная часть “катакомбников” никогда не порывала с митрополитом Сергием. Они ушли в подполье только потому, что открытое совершение религиозных обрядов оказалось невозможным (...) и, когда это стало возможным, т.е. после 1943 г., восстановили с ним (избранным патриархом Сергием. – А.Б.) каноническую связь и литургическое общение». (Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 174). Канадский исследователь привел много примеров “двойного существования” Русской церкви, взаимодействия и взаимопроникновения ее легальной и подпольной частей (см. Там же. С. 173–176, 314–330), однако из-за ограниченности источниковой базы его исследования его ценные наблюдения сохраняли характер гипотезы.

⁵ Об одной из них см.: Гарькавый И. Страница жизни Церкви // Альфа и Омега. 1995. № 1(4). С. 114–125.

⁶ См., например, Шкаровский М.В. Иосифлянство... С. 100.

⁷ Русская православная церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 13–15.

⁸ Там же. С. 25–30.

⁹ Архивы Кремля: Политбюро и церковь, 1922–1925 гг. М.; Новосибирск, 1997. Кн. 1. С. 212; ср.: Покровский Н.Н. Предисловие // Там же. С. 48–49.

¹⁰ Санкт-Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных материалов, 1917–1941. Сб. документов. СПб., 2000. С. 109; Покровский Н.Н. Предисловие. С. 104–105.

¹¹ О нем см.: Васильева О. Дело архиепископа Варфоломея, или “Человек-загадка” против Русской православной церкви // Альфа и Омега. 2000. № 4(26). С. 192–205.

¹² Цыпин В., протоиерей. История Русской церкви. М., 1997. С. 109.

¹³ Русская православная церковь и коммунистическое государство. С. 250–261.

¹⁴ Коллекция ГАРФ.

¹⁵ Архимандрит Георгий (Тертышников). Жизнеописание архимандрита Кронида (Любимова), наместника Свято-Троицкой Сергиевой лавры // Альфа и Омега. 1998. № 2(16). С. 160–161; За Христа пострадавшие. Голоса на Русскую православную церковь, 1917–1956: Биографический справочник. М., 1997. Кн. 1: А–К. С. 144.

¹⁶ О репрессиях против “непоминающего” духовенства подробнее см.: Шкаровский М.В. Иосифлянство...

¹⁷ См., например: Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 118–119.

¹⁸ См.: Гарькавый И. Указ. соч. С. 114–125; Каледа Г. протоиерей. Полнота жизни во Христе: Проповеди. М., 1996. С. 194–195; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 479–480.

¹⁹ “Женская Оптина”: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 454; Пыльнева Г.А. Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхимонахе Иннокентии. М., 1998. С. 12; Левин О.Ю., Просветов Р.Ю., Алленов А.Н. Кирсанов Православный.

- М., 1999. С. 101–102; *Монахиня Игнатия*. Старчество на Руси. М., 1999. С. 104–105; *Арцыбушев А.П.* Милосердия двери. М., 2001. С. 31.
- ²⁰ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001; *Митрополит Иоанн (Вендланд)*. Указ. соч. С. 98, 100–101.
- ²¹ Об одном из интересных примеров подпольной церковной благотворительности см.: *Каледа Л.* Воспоминания об отце – священнике Владимире Амбарцумове // *Альфа и Омега*. 2000. № 2(24). С. 251–252.
- ²² *Китер Н.* Православная церковь в СССР в 1930-е годы // *Церковно-исторический вестник*. 1998. № 1. С. 58.
- ²³ Среди наших источников, с точки зрения их происхождения, можно выделить две группы: созданные самим церковным подпольем и созданные государственными органами, в ведении которых находилась Церковь в советский период. Среди последних – документы религиозной комиссии ВЦИК, карательных органов, позднее – Совета по делам Русской православной церкви. Среди документов первой группы – переписка, проповеди, мемуары и другие архивные материалы деятелей церковного подполья. Сейчас нам известно несколько архивных комплексов такого рода, опубликованных полностью или частично: 1. Документы, вышедшие из общины тайного непоминающего священника архим. Серафима (Батюкова); (см.: *Василевская В.Я.* Катакомбы XX века: Воспоминания. М., 2001). 2. Архив поминающих тайных монашеских общин Высоко-Петровского монастыря, освещающий деятельность девяти священников и интересный не только для историка церковного подполья, но и для исследователя аскетической традиции известной в начале века смоленской Зосимовой пустыни. В него входят как документы, созданные деятелями подполья, так и образцы церковного самиздата 20-х – начала 30-х годов (обзор см.: *Беглов А.* Архиепископ Варфоломей (Ремов): *Argumentum advocati Dei* // *Церковь в истории России*. М., 2001. Вып. 5). 3. Обширный архив еп. Варнавы (Беляева), частично опубликованный П.Г. Проценко (см.: *Проценко П.Г.* Биография епископа Варнавы (Беляева). В Небесный Иерусалим: История одного побега. Нижний Новгород, 1999). 4. Воспоминания о тайном поминающем монастыре архим. Гурия (Егорова) (см.: *Митрополит Иоанн (Вендланд)*. Указ. соч. Помимо этих крупных документальных блоков, восходящих к частным архивам, опубликованы разрозненные воспоминания современников о других подпольных общинах, содержащие важные детали. Мы остановились на первой группе источников более подробно потому, что эти документы пока малоизвестны и еще не вошли в широкий научный оборот. В силу новизны названных источников приемы их интерпретации находятя пока в стадии становления. Поэтому представляется важным поворачивать информацию, содержащуюся в документах второй группы, особенно в отчетах карательных органов 30-х годов, свидетельствами участников подполья.
- ²⁴ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. С. 66, 68, 70, 126, 128, 140–143.
- ²⁵ О нем см.: *Архиепископ Варфоломей (Ремов)*. Письма и автобиография. Подготовка текста, публ., вступ. заметка и примеч. *А.Л. Беглова* // *Аль-*

- фа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 353–378; [*Беглов А.*] Жизненный путь архиепископа Варфоломея // Там же. 1998. № 4(18). С. 119–129.
- ²⁶ См.: *Беглов А.* Архиепископ Варфоломей (Ремов).
- ²⁷ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. С. 131.
- ²⁸ Там же. С. 295–296.
- ²⁹ Там же. С. 212, 216.
- ³⁰ *Митрополит Иоанн (Вендланд)*. Указ. соч. С. 114.
- ³¹ *Каледа Г., протоиерей*. Очерки жизни православного народа в годы гонений: (Воспоминания и размышления) // *Альфа и Омега*. 1995. № 3(6). С. 139.
- ³² *Василевская В.Я.* Указ. соч. С. 100.
- ³³ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. С. 325; Ср.: *Она же*. Старчество на Руси. С. 276 и др.
- ³⁴ *Монахиня Игнатия*. Старчество на Руси. С. 72.
- ³⁵ В архиве м. Игнатии сохранилась примечательная фотография, запечатлевшая группу тайных монахинь за книгой (опубликована: *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. С. 213.) Не зная, кто изображен на снимке, сцену можно принять за урок ликвидации безграмотности или занятия кружка культпросвета.
- ³⁶ Имется в виду дом старшей по постригу сестры, который члены общины между собой называли “скитом” и где сосредотачивалась жизнь их тайной монашеской общины: читались служба и монашеское правило, совершались тайные постриги, собирались сестры для обсуждения возникавших вопросов.
- ³⁷ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. С. 274–275.
- ³⁸ *Митрополит Иоанн (Вендланд)*. Указ. соч. С. 12.
- ³⁹ Там же. С. 118.
- ⁴⁰ Там же. С. 117.
- ⁴¹ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. С. 295–296.
- ⁴² Там же. С. 81.
- ⁴³ *Митрополит Иоанн (Вендланд)*. Указ. соч. С. 117.
- ⁴⁴ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 9401. Оп. 2. Д. 65. Л. 305–306. Опубликовано: *Шкаровский М.В.* Иосифлянство... С. 262–263; ср.: *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь... С. 2.
- ⁴⁵ В отличие от групп “конформистов”, при описании которых мы пользовались, как правило, текстами, созданными их участниками, о жизни и идеологии этих групп мы знаем в основном из документов, созданных государственными органами.
- ⁴⁶ *Демьянов А.И.* Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977. С. 83.
- ⁴⁷ *Журавский А.В.* Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского) // *Нестор*. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. Православная Церковь в России и СССР. Источники, исследования, библиография / Ред. номера *С.Л. Фирсов*. С. 350.
- ⁴⁸ *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 21–30.
- ⁴⁹ Там же. С. 39–40.

- ⁵⁰ См., например: *Клибанов А.И.* Современное сектантство в Тамбовской области: (По материалам экспедиции Института истории АН СССР в 1959 г.) // *Вопросы истории религии и атеизма.* 1960. Т. 8. М., С. 97; *Митрохин Л.Н.* Реакционная деятельность "истинно-православной церкви" на Тамбовщине // *Вопросы истории религии и атеизма.* М., 1961. Т. 9. С. 159; *Никольская З.А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Там же. С. 168; *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 32, 92; а также: ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Л. 30 об.; Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Л. 13.
- ⁵¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Л. 31.
- ⁵² *Шкаровский М.В.* Иосифлянство... С. 106.
- ⁵³ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 65.
- ⁵⁴ *Шкаровский М.В.* Иосифлянство... С. 232.
- ⁵⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 125.
- ⁵⁶ *Митрохин Л.Н.* Указ. соч. С. 157–158.
- ⁵⁷ *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 80–81.
- ⁵⁸ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Л. 44.
- ⁵⁹ *Митрохин Л.Н.* Указ. соч. С. 156–157.
- ⁶⁰ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 124–125.
- ⁶¹ *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 88–89.
- ⁶² *Никольская З.А.* Указ. соч. С. 166.
- ⁶³ См., например: *Навагинский С.* Церковное подполье: (О секте "федоровцев"). Воронеж, 1929. С. 12, 21, 23, 33, 35.
- ⁶⁴ *Клибанов А.И.* Современное сектантство в Тамбовской области. С. 98–99; *Он же.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 191–193; *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 35–36; *Никольская З.А.* Указ. соч. С. 173–174.
- ⁶⁵ *Монахиня Досифея.* О матушке Марии // *Василевская В.Я.* Указ. соч. С. 302.
- ⁶⁶ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Л. 13.
- ⁶⁷ См., например: *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь... Указ. соч. С. 257–258, 260.
- ⁶⁸ *Беглов А.* Архиепископ Варфоломей (Ремов).
- ⁶⁹ *Монахиня Игнатия.* Старчество на Руси. С. 104–105; *Она же.* Старчество в годы гонений. С. 90, 174–175.
- ⁷⁰ *Митрополит Иоанн (Вендланд).* Указ. соч. С. 110–111, 122.
- ⁷¹ См.: *Василевская В.Я.* Указ. соч.
- ⁷² *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 40–42.
- ⁷³ *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь... С. 259.
- ⁷⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 121. Нужно лишь учитывать, что среди учтенных "сектантов" могли быть представители протестантских деноминаций, а среди "церковников" – верующие, принадлежавшие Патриаршей церкви, но собиравшиеся на молитву в частных домах из-за отсутствия действующих церквей.
- ⁷⁵ *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 46.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ *Никольская З.А.* Указ. соч. С. 167–168.

- ⁷⁸ *Цыпин В., протоиерей.* История Русской церкви. С. 170–171.
- ⁷⁹ *Никольская З.А.* Указ. соч. С. 168–169.
- ⁸⁰ *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 233.
- ⁸¹ *Демьянов А.И.* Истинно-православное христианство. С. 39–40.
- ⁸² Заветы о молитвенном делании. Благословение монашествующим и всем ревнующим о благочестии Смоленской Зосимовой пустыни схигумена Германа. Б. м., 1995. С. 3–4.
- ⁸³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Лл. 191–193.
- ⁸⁴ *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 89.
- ⁸⁵ *Митрохин Л.Н.* Реакционная деятельность "истинно-православной церкви" на Тамбовщине. С. 157.
- ⁸⁶ *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 165–174.
- ⁸⁷ *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи: (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: В 2 т. СПб., 1999. Т. 1. С. 282–349.
- ⁸⁸ См., например: *Мальшиев Ив.* Что скрывается под маской религий // *Безбожник.* 1931. 30 авг. № 47(477). С. 1.
- ⁸⁹ *Демьянов А.И.* Указ. соч. С. 105.
- ⁹⁰ *Миронов Б.Н.* Указ. соч. С. 339.
- ⁹¹ См.: *Демьянов А.И.* Истинно-православное христианство. С. 40 и цит. нами архивные документы.
- ⁹² *Зырянов П.Н.* Указ. соч. С. 248–252; *Вопросы истории религии и атеизма.* Т. 9. М., 1961. С. 298; *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 194.
- ⁹³ Подробнее см.: *Беглов А.* Епископат Русской православной церкви и церковное подполье в 1920–1940-е гг. // *Альфа и Омега.* 2003. № 1(35). С. 147–155.
- ⁹⁴ Подробнее см.: *Беглов А.* Эволюция церковной жизни в условиях подполья: итоги двадцатилетия (1920–1940-е гг.) // Там же. № 2(36) (в печати). Ср. *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 40–41. Термин *альтернативная религиозная субкультура* гораздо точнее раскрывает суть соответствующего явления, чем словосочетание *альт. рнативное православие*, употребляемое некоторыми религиоведами. (См.: *Солдатов А.* От РПЦЗ к РПАЦ: истоки "альтернативного" Православия в современной России. Ч. 1–2 // *Религия в России / Религия в истории.* 2001. 30 окт.: <http://religion.russ.ru/history/20011030-soldatov.html>; 1 ноября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011101-soldatov.html>).
- ⁹⁵ Такое понимание "катакомб" в корне будет отличаться от чисто терминологического ("катакомбный" – значит "нелегальный") употребления этого понятия представителями "сергианского" подполья. См.: *Каледа Г., протоиерей.* Очерки жизни православного народа в годы гонений. С. 139–140; подробнее о понятии катакомбы см.: *Беглов А.* "Катакомбное наследие": в реальности и на самом деле // *Религия в России / Проблемы.* 2001. 22 окт.: <http://religion.russ.ru/problems/20011022-beglov.html>.

⁹⁶ Демьянов А.И. Указ. соч. С. 20, 78–79, 86–87; Клибанов А.И. Современное сектантство в Тамбовской области. С. 93–94; Никольская З.А. Указ. соч. С. 166. В нашу задачу не входит религиоведческий анализ этого явления, но сопоставление названных движений приводит к мысли о нечуждости им хлыстовской идеи о возможности воплощения Христа или Богородицы в конкретном человеке, тем более что в ряде случаев регионы распространения этих движений и хлыстовства совпадают (см.: Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. С. 224–227, 249–277). Кроме того, питаемый антисоветским эсхатологизмом пафос противостояния истинного христианина с советской действительностью, церкви истинной и церкви “лукавнующей”, Бога и антихриста смецал мировоззрение изоляционистов в сторону дуализма, подобного манихейскому (ср.: Демьянов А.И. Указ. соч. С. 78).

⁹⁷ Никольская З.А. Указ. соч. С. 187.

⁹⁸ Термин А.И. Клибанова (см.: Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность: (Социологические и исторические очерки). М., 1969; Он же. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 193; ср.: Демьянов А.И. Указ. соч. С. 61).

⁹⁹ Ср.: Журавский А.В. Указ. соч. С. 350.

¹⁰⁰ Подробнее см.: [Беглов А.] От публикатора // Там же. 1996. № 2/3 (9/10). С. 165–166; Он же. От публикатора // 1997. № 2(13). С. 280–282; Гарькавый И. Указ. соч. С. 114–125.

¹⁰¹ Журавский А.В. Указ. соч. С. 346.

М.В. Пулькин

САМОСОЖЖЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ В XVIII ВЕКЕ ПО МАТЕРИАЛАМ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ

В первые годы после реформ патриарха Никона вопрос о допустимости самосожжений стал одной из центральных тем в дискуссиях старообрядческих наставников. Заметное место в числе первых произведений, посвященных этой проблеме, занимает “Жалобница поморских старцев против самосожжений” (1691). Ее авторы обращаются ко “всюду рассеянным за имя Христова пречестным отцам” с “соборным предложением”. Они просят рассудить о “странном учении” “самогубительной смерти”, кратко излагают историю распространения на Руси этого “необычного учения” об очищении огнем, называют имена “учителей”, проповедников “беструдного спасения”, которые “сами бо отнюд не сожигаются”, кратко описывают историю возникновения “огненной смерти”. Последствия самосожжений, по словам авторов “Жалобницы”, ужасны: “И умножиша всюду плач и туга и запустение велико, тмочисленное бо сожжгоша сами себя поселянского рода, и многия села и жилища запустеша”¹.

Примечательно, что широко распространенные в этот период эсхатологические идеи при критике самосожигателей явно отступают на второй план. Лишь однажды в “Жалобнице” цитируются слова проповедников самосожжений, обращенные к сторонникам “огненной смерти”: “... да не отлучимся правия веры, яко ныне время антихристово есть, а инако спастися отнюд не возможно”². В старообрядческих сочинениях против самосожжений использовались аргументы, более понятные простым “поселянам”: сторонники “древлего благочестия” в конце XVII в. утверждали, что предавшие себя огню на том свете “в саванах лежат скорбны, сетующе и сипяще нехотобно и озирающесе вспять, неизреченно трепещуще и яко бы мучения некоего ждуще”³.

Идеи “Жалобницы” развиты в другом старообрядческом трактате XVII в., направленном против самосожжений – “гарей”, “Отразительном писании о новоизобретенном пути самоубийственных смертей” наставника Евфросина⁴, который главной целью своего служения считал развенчание немногочисленных аргументов самосожигателей. Он собрал вокруг себя всех наиболее заметных противников самосожжений и вел устные полемические беседы с проповедниками самоистребления. Для борьбы против распространения пагубного учения Евфросину, в частности, потребовалось доказать, что крупнейший старообрядческий идеолог протопоп Аввакум был введен в заблуждение своими учениками и только по не-

ведению благословил "гари". Как писал Евфросин, один из учеников протопопа, Сергей, "загре сам себе и раскаяся рек: аз де вино вен вопросом своим ... не так сказал есми, что сами самовольно збираются... но поведях, яко от рук мучительских урываются и сожигаются"⁵. Введенного в заблуждение протопопа не поддержали даже ближайшиe сподвижники – пустозерские узники: "отец Аввакум со страдалцы и со юзники о том не думал и не советовал, но ему одному так разсудилось"⁶.

Другим важным аргументом, на который опирались сторонники самосожжений, стал пример антиохийской христианки Домнины и двух ее дочерей: спасаясь от разнузданных солдат императора Диоклетиана, они бросились в реку и таким образом совершили самоубийство. Самосжигатели, "на Домнину, яко на образ, зря", подталкивали своих сторонников к "гарям". Но Евфросин и здесь находит путь опровержения: он обращает внимание на сомнения первых христиан в обоснованности причисления Домнины с дочерьми к числу мучеников: «бысть сомнение... между верными: "нарекут ли ся в мученицех?"». Резюмируя свои возражения, Евфросин предписывает сторонникам терпеть любые мучения, но не совершать самоубийство: "тонимым бегати, самем не наскакивати, ятым (схваченным. – М.П.) же не отступати, но мужески о Христе страдати, убийства же самоистреблением всякий путь, а наипаче самосожигательный отнюдь да отсечется"⁷.

Таким образом, в конце XVII в. сформировались два диаметрально противоположных взгляда на самосожжение. При этом противники "гарей" разработали систему аргументов, призванных предотвратить распространение "самовольного мученичества". Как показало дальнейшее развитие событий, эти доводы не смогли поколебать решимость сторонников самосожжений. "Гари" продолжились в XVIII в., а отдельные рецидивы имели место и в XIX столетии⁸. Не в последнюю очередь практика "огненной смерти" стала возможной благодаря богословскому обоснованию самосожжений.

В это же время (конец XVII в.) на Выгу⁹, которому суждено было в ближайшем будущем стать центром беспоповского старообрядчества России, формировались совершенно иные взгляды на самосожжение. Участие в нем рассматривалось не только как возможная, но и необходимая мера, противопоставленная "окаянному животу", т.е. неправедной жизни в "мире антихриста". Идея завершения истории, прихода антихриста в произведении сторонника самосожжений, выговского уставщика, одного из наиболее известных деятелей старообрядческого движения начала XVIII в., Петра Прокопьева¹⁰, не является центральной. Он предпочел сосредоточиться на указаниях о том, кто именно и каким путем может спастись в наступающие "последние времена": "Сей путь спасительный и бого-

угодный, – говорилось в послании Петра Прокопьева одному из основателей Выговского общежития, Даниле Викулину, – еже во время нужды благочестивыя ради нашея христианския веры от гонителей себе смерти предати, в огонь или в воду или ино никак, паче же с немощными сиротами и престарелыми и маловозрастными отротаты, не могущими никак укрывтися"¹¹. Указания "Жалобницы" на то, что идея самосожжений противоречит Священному писанию, вызывала недоумение. Петр Прокопьев утверждал, что многие праведники предпочитали ту или иную разновидность смерти осквернению: "и святыя праведники и Богу угодники сия сотворившия, и есть ли где в Божественном Писании запрещено о сих, и который собор отверже таковая, или кто от святых возбрани тому быти, пощещи и не обрящещи"¹². В своей проповеди Петр Прокопьев мог опереться на слова протопопа Аввакума: "Добро те сделали, кои в огне-т забегали. Мы же разсуждали между собою: кажется, не худо оне сделали, да не осквернят риз своих, еже есть святого крещения, и во огонь себе ринули и в воды..."¹³.

В дальнейшем, в начале XVIII в., основатели Выговского общежития высказывались по вопросу о самосожжениях осторожно. Им, в частности, пришлось опровергать отвратительное обвинение в преднамеренном провоцировании самоубийств с корыстными целями – для того, чтобы завладеть имуществом погибших. В то же время выговские старообрядцы вновь подтверждали, что самосожжение является для них вполне обоснованным и при определенных условиях необходимым деянием. Как говорилось в ответах выговских старообрядцев на вопросы священника Петровских заводов Иосифа, "пощади, Боже, души наши от такого суетумудрия, еже нам за прибыток любовещного имения человеков в пожжение оболщевати, сие в нас никогда же бысть, ни быти хошет. Но имамы мы учение церковное, еже точию за сохранение благочестия смерть паче произвещати, неже со отвержением истины насладитися богатств и сладостей немирного сего мира"¹⁴.

Заметим, что ужасные ругательства в адрес противников самосожжений резко контрастировали с высказываниями, призванными обосновать самоубийство в глазах тех, кто намеревался принять "огненную смерть". Здесь шли в ход "словесы сладкосердья", которые "яко стрелы пронзоша сердца незлобивых"¹⁵. Так, в 1764 г. во время подготовки к самосожжению в Троицком Зеленецком монастыре старообрядческий наставник увещевал двух женщин, опасавшихся мучений, следующими словами: "огонь их не возьмет, а выйде душа безо всего, и выдеет ангел, и на главы их венцы положит, и ладаном будет кадит"¹⁶. Тем, кто нуждался в более рациональных оправданиях самоубийства, "старец" давал более подробные объяснения. Спасшийся в последний момент из огня крестьянин

Павел Еремеев на допросе показал, что «слышал от объявленного наставника своего, что священномученик Мефодий, патриарх царьградский, в житии своем написал: «Вопросит царь с мертвых дань, в тья времена отрекутся люди православныя веры и святого крещения, и честнаго животворящего креста, без бою, без мук и ран?»». Но не желающие отречься «волею своею будут собираться и огнем сожигатся. Всякого их Господь причтет с мученики». Теперь, утверждал наставник, древнее пророчество сбылось: «оное де святой Мефодий писал про нынешнее время, ибо ныне с мертвых дань берут, потому что государь Петр Первый узаконил ревизии и когда сколько написано в ревизии людей, то хотя ис того числа многие и помрут, однако ж народ принуждают подати до будущей ревизии платить». Совсем иначе поступали «благочестивые цари». Они «збирали с одних живых, а за мертвых не требовали». Но самое главное, Петр I «оставил правую веру и старопечатные книги, а принял новообъявленные», заложив тем самым основу отступничества: «и к нему многие люди преклонились без бою, без мук»¹⁷.

Наконец, для оправдания самосожжений использовался традиционный для старообрядческих сочинений аргумент – «видения». Старообрядцы утверждали, что сгоревшие пребывают на том свете «во светлом месте и в венцах», а не пожелавшие «самозгорети» прикованы к вечно вращающемуся колесу¹⁸, символизирующему, вероятно, бесцельную жизнь в мире антихриста. (Иногда «мучение на адском колесе» изображалось в русской народной прозе как одна из мук, уготованных грешникам¹⁹.) Еще одним доказательством стали предания: в конце XX в. записаны фольклорные тексты, повествующие о том, что сгоревшие на реке Пижме* «мученики-сожигатели впоследствии якобы найдены нетленными»²⁰.

Распространение эсхатологических настроений в конце XVII – начале XVIII в. привело к тому, что призывы к самосожжению нашли отклик в сердцах многих православных людей того времени. В последнее десятилетие XVII в. по Северу России прокатилась волна самосожжений. Первыми в этом трагическом ряду были «гари» в Каргопольском уезде, в Дорах. «За ними последовали такие крупнейшие в истории старообрядчества массовые самоубийства, как Палеостровские «гари» 1687 и 1688 гг. (в них, по старообрядческим преданиям, погибло до 4 тыс. человек) и Пудожская «гарь» 1693 г. (более тысячи человек)²¹. До конца XVIII в., по подсчетам Д.И. Сапожникова, в Тобольской губернии произошло 32 самосожжения, в Олонецкой – до 35, в Архангельской – 11, в Вологодской – до 10, в Новгородской – 8, Ярославской – 4, Нижегородской, Пензенской и Енисейской – по 1, а

* Приток р. Печоры на территории Республики Коми.

всего – 103 сожжения²². При этом имело место постепенное сокращение численности погибших: в первых самосожжениях (конец XVII в.) погибали тысячи, затем – сотни и в конце столетия – десятки²³.

Ослабление эсхатологических настроений в конце XVIII в. привело к превращению «гарей». Вполне вероятно, что к этому времени в огне самосожжений погибли все радикально настроенные старообрядцы – сторонники «огненной смерти». Однако опасность рецидивов беспокоила местные власти и в екатерининскую эпоху. Так, первый олонецкий губернатор Г.Р. Державин отдал в 1784 г. «секретное распоряжение земской полиции о недопущении раскольников сжигать самих себя, как они прежде часто из бесноверства (так! – М.П.) чинили»²⁴. Олонецкий и архангельский генерал-губернатор Т.И. Тутолмин обвинял старообрядцев в провоцировании самосожжений: «Бесчеловечнейшие из раскольников лицемеры, пользуясь легкомыслием невежд сих (местных жителей. – М.П.), легко склоняют их к самосжигательству, предполагая обратить тем большее на сообщества свои внимание»²⁵. Наконец, аналогичные оценки старообрядческому обряду самосожжения давал в 1784 г. князь А.А. Вяземский: «...раскольники одного с ними отчества людей и того же государства подданных отвращаются и ненавидят... многие из них убегают в леса, иные за границы, а иные и сожигаются, чрез сие явно в государстве жителей уменьшается, умаляются государственные доходы, также и земли остаются впусте»²⁶.

Таким образом, организация самосожжений на протяжении всего XVIII в. оставалась главным обвинением, которое власть предъявляла старообрядцам. Эти обвинения не в последнюю очередь были связаны с тем, что «гари» происходили на окраинных, малонаселенных территориях, а значит, наносили максимальный ущерб государственным интересам. Локализация самосожжений, на первый взгляд, представляется парадоксальной: в них участвовали жители тех губерний, где давление на старообрядцев не отличалось высокой интенсивностью. На самом деле объяснение именно такого размещения «гарей» заключается, во-первых, в наибольшем распространении влияния старообрядчества именно на той территории, где репрессии оставались менее ощутимыми, а во-вторых, в том, что эти земли стали последним пределом, где мог скрыться от «слуг антихристовых» приверженец «древлего благочестия». После этого, вновь подвергаясь преследованиям, он находил лишь одно спасение – огонь.

Вполне возможно, что длительная эволюция старообрядчества привела к тому, что лишь на первых этапах его существования самосожжения были ответом на гонения, а в дальнейшем, после прекращения преследований (в царствование Екатерины II), появ-

ления богатых и многолюдных старообрядческих "общежителств", ослабления эсхатологических настроений мотивы саможжения стали иными. В частности, как будет показано далее, саможжениями выражался протест не только против "мира антихриста", но и против тех старообрядцев, которые отказались от радикальных воззрений. Кроме того, вполне вероятно, что в разных регионах России имели место разные, хотя и объединенные общим эсхатологическим содержанием, точки зрения самих старообрядцев на столь радикальную форму неприятия окружающего мира. Наконец, представители различных старообрядческих толков даже на одной территории могли по-разному реагировать на события и выбирать момент для саможжения, руководствуясь собственными критериями.

Но при всех существенных различиях все же можно утверждать, что призрак "огненной смерти" постоянно витал над старообрядческими поселениями. Появление любой опасности неизбежно приводило к дискуссии о том, не наступил ли момент, когда, "яко в некую прохладу", пора войти в огонь. Так, при приближении комиссии О.Т. Квашнина-Самарина (в 1731 г.) "лучшие люди во общежителстве (Выговском. — М.П.) начаща думати, что сотворити, овии и ко страданию глаголаше готовитися, яко и отцы прежние в Палеостровском монастыре огнем сожглися, а которые не хотят страдати, те разбежались, и в руки им не втатися, кои еще хотяху пожити, а овии лутчие люди о сем начаща от Писания рассуждати и препятствовати, что страдати де не за что"²⁷.

Будучи результатом внимательного анализа действительности, сопоставления происходящих в стране событий с эсхатологическими пророчествами, саможжения всегда оставались продуманным мероприятием. Судя по архивным документам, саможжению предшествовала длительная и, пожалуй, довольно хладнокровная подготовка. Вероятно, к середине XVIII в. старообрядцами был накоплен значительный опыт в этой сфере. Первоначально старообрядческие наставники не открывали истинных целей своего прихода, а занимались обычным для "расколоучителей" делом — совершением обрядов. На этом этапе для пришельца было важно преодолеть "синдром отчуждения"²⁸. Вполне заурядным был и облик старца. Как говорится в показаниях свидетелей старообрядческого саможжения, "оному раскольническому сборищу начальником был пришедший в ту деревню на масленой недели неведомо откуда старик, а как ево звали именем, и отчеством и прозванием, не знают, толко имелся на нем серый кафтан, а на голове холщеной серой кукул"²⁹. В дальнейшем дорожный статус старообрядческого наставника играл важную роль в обретении им позиций лидера: дорога существенно облегчала обмен эзотерической информацией, а страннику было значитель-

но проще, чем местному жителю, занять положение духовного наставника в крестьянской среде³⁰. Происхождение старообрядческих наставников, вдохновлявших местных жителей на саможжения в XVIII в., в отличие от более ранних саможжений всегда оставалось тайной как для самих крестьян, так и для следствия.

Информация о подготовке "гари" никогда не отличалась подробностью: в сообщениях, поступавших в органы власти, вероятно, сливались воедино два этапа деятельности "старца": совершение обрядов и подготовка к саможжению. Как видно из доношения в Синод епископа Олонецкого и Каргопольского Амвросия, старообрядцы "между собою младенцев крестят, исповедывают грехов, монахов и монахинь по своему обряду постригают, построено у них згорелой дом и приготовлены для згорения смолники, порох, смола и прочее и намерены со всеми семействами згореть"³¹. Таким образом, хотя были и исключения, как правило, саможжению предшествовало строительство специального помещения, располагавшегося в отдаленных от жилья местах.

Высокое предназначение спасителя заблудших душ освобождало "старца" от обычных человеческих чувств и привязанностей. Непосредственно перед саможжением разворачивались душераздирающие сцены борьбы за случайно оказавшихся в центре событий родственников между старообрядческими наставниками и оказавшимися вне стен предназначенной для "згорения" "ызбы" крестьянами. Наставники, как правило, оставались непреклонны. Именно об этом свидетельствует ответ старообрядческого наставника на просьбу крестьянина Евстрата Исаева: "... жены в дом не отпущу, а естли хочешь, то ты оставайся здесь с нами Богу молиться, жене же ево ответил: естли ты с мужем своим пойдешь в дом, то руки и ноги сломаем и убьем до смерти и, наконец, устраивая Исаева рогатиную, принудил выйти вон"³².

В некоторых случаях попытки спастись из "згорелого" дома достигали успеха. Однако это становилось возможным лишь после того, как саможжение начиналось. Чудом спасшиеся люди указывали на то, что участие в нем было принудительным. Так, крестьянин Иван Губачев в 1765 г. "из дому ево отлучился от убожества хлебного и недороду для прокормления работой". Вскоре он нанялся в работники к богатому старообрядцу. Спустя некоторое время Губачев заметил, что "показанный раскольник с собравшимися к нему неведомыми людьми, коих было человек до тридцати, начал збираться к саможжению и начал же носить в ту избу, в которой их зборище было, солому и бересту, то он, Губачев, просился из дому вон, но оной Иванов (хозяин. — М.П.) его не выпустил"³³. В 1755 г. "выгнатой из гари" крестьянин Аким Иванов, сын Мохнатин, объявил на допросе, что бежал из родных мест, спасаясь от рекрутской повин-

ности, и "от нестерпения великих морозов" поселился у старообрядцев. Узнав об их намерениях, Аким пытался спастись, "но токмо прочими бывшими в той гари людьми не выпущен был, а когда зажгли, тогда, вбежав в верхние жилища, бросился из окна"³⁴.

Итак, несомненным доказательством планомерности подготовки к самосожжению стало создание запасов легковоспламеняющихся материалов – пороха, смолы, бересты, соломы. Здесь ничего не изменилось со времен создания "Жалобницы": "в толпы собираются купно мужи и жены со младенцы своими, и многочисленне заключившиеся в едином храме, и довольно ограждают храмину ту тростичами и соломою и изгребием сухим, и своими руками себя сожигают, остаток же плотей зверем и птицам в плоть предается"³⁵. Особое значение при организации самосожжений придавалось "железному утверждению" – замкам и решеткам на окна и двери. Их ковали сами старообрядцы непосредственно перед самосожжением, специально для "згорелого" дома.

Так, в 1755 г. крестьянин Иван Кондратьев в своих показаниях утверждал: "... ко окнам и дверям железные крюки, петли и решетки и прочее железное утверждение на то строение ковал, выходя в Кунозерское раскольническое жилище, записной того ж погоста раскольник Изот Федоров, который с женой Ириною в той избе с прочими людьми погорел"³⁶. Важно отметить, что в подготовке к самосожжению заметное участие принимали старообрядческие скиты – поселения, где эсхатологические настроения были наиболее ощутимы и оформлены. Кроме того, именно в скитах создавались условия для продуманной и целенаправленной подготовки к самосожжению (в данном случае в скитах изготавливали решетки для "згорелого" дома).

Созванные из окрестных деревень приверженцы "древлего благочестия" и невольные жертвы обстоятельств становились участниками целой череды длительных и, как правило, неторопливо совершаемых обрядов, в основном тех, к которым верующий человек прибегает перед смертью. Основу подготовительных мероприятий составляло перекрещивание водой (предшествующее крещению огнем). Кроме того, отмечены случаи пострижения в монашество по "раскольничьему" обряду, исповедь. Вполне возможно, что подготовительные обряды были сложнее. Судить о происходящем в "згорелых" домах мы можем лишь на основании показаний "команд", посланных для "увещевания" старообрядцев, а также прочих сторонних наблюдателей. Так, например, судя по доношению в Сенат старосты Кимежской волости Каргопольского уезда, для самосожжения в 1765 г. было привезено из Чаженгского старообрядческого поселения "в грамоте умеющих для пения дватцать девок"³⁷. Подробности совер-

шаемых с их участием обрядов неизвестны, однако вполне вероятно, что они принимали самое активное участие в церемониях, предшествующих самосожжению.

Сведения о сборе сторонников, обрядах самосожигателей, постройке "згорелого" дома и предстоящем ужасном обряде разносились по округе довольно быстро, привлекая внимание духовных и светских властей, но не приводя ни к приближению времени самосожжения, ни к попыткам штурма старообрядческого здания. Напротив, важной составляющей этого этапа подготовки к самосожжению стала полемика между представителями старообрядцев (чаще всего старообрядческими наставниками), с одной стороны, и присланными для увещевания представителями "никонианского" духовенства – с другой. Сама по себе полемика такого рода бессмысленна: обе стороны всегда оставались при своем мнении. Но обличительные речи старообрядцев позволяли выиграть время, необходимое для совершения обрядов, а священники действовали в соответствии с предписаниями начальства.

Важно отметить, что довольно часто в ходе обмена репликами проявлялось отношение старообрядцев к Выговской пустыни. Высок оценивая благочестие первых обитателей "общежительства", старообрядцы, как правило, были настроены резко критически к тому положению, в котором пустынь оказалась в середине XVIII в., т.е. ко времени отказа от радикальных настроений, теснейшим образом связанных с эсхатологическим мировоззрением. Как говорилось в показаниях старообрядца Ивана Кондратьева, обвинения сводились к следующему: "...онные выгорецкие раскольники живут з женами, и ходят по разным городам, сообщаются и хлеб едят с протчими обывателями, а у них в собрании того ничего не бывало, и мяса не едали, и вина не пили"³⁸.

Это позволяет сделать осторожное предположение о том, что самосожжения середины XVIII в. возглавляли представители филипповского толка, одного из наиболее "радикально-пессимистических" (С.А. Зеньковский) в старообрядчестве. Аргументом в пользу такого утверждения может служить тот факт, что основатель филипповского толка был изгнан из старообрядческого Выговского общежительства в начале 1740-х годов³⁹. Именно в это время, с точки зрения вождей самосожигателей, завершилось благочестие в старообрядческой общине. При этом "ряд источников указывает на то, что выговцы... вынудили филипповцев прибегнуть к самосожжению 14 октября 1740 г."⁴⁰ Однако было бы большой ошибкой приписывать организацию всех самосожжений филипповцам: под их руководством, если таковое вообще имело место, происходили незначительные самосожжения. Пик "гарей" пришелся на период до появления филипповского толка.

Суровые обвинения выдвигались в адрес «никонианской» церкви («...а у вас на престоле имеется антихрист»), светских властей, отступников из числа самих приверженцев «древних» обрядов. Так, старообрядцы, запершиеся в Троицком Зеленецком монастыре Новгородской епархии, объявили, что в настоящее время в России «как святых церквей, так и священников никого у нас нет, тож как и государя, так и архипастырей никого не имеем, а коих хотя мы и почитаем, то де все неверные». Далее старообрядцы перешли к критике религиозных воззрений своих противников: «о тайнах Спасителя нашего так выговаривали дерзко, то де и описать нельзя такого их злого беззакония». Наконец, исчерпав проклятия, но «не удовольствовавшись тем скверноречием», старообрядцы выкинули из окна «нерукотворенной образ, которой написан на жести, сказывая, что-де это не образ Спасителя, а написал сам сатана»⁴¹.

Иной характер поведения старообрядцев – полный отказ от полемки – отмечается крайне редко. Так, Белозерская воеводская канцелярия доносила в 1755 г. в Сенат, что, обнаружив старообрядческую «ызбу», предназначенную для самосожжения, «увещеватели» пытались к ней подойти, но это им не удалось: «...из избы ис построенных в три ряда бойниц, кои имелись вместо окон, со всех четырех сторон из ружей стреляли немалое время и при всем выговаривали то, что вы де за люди, и чтоб к ним не ходили, объявляя, ежели к ним будут подходить, то всех перестреляют»⁴². Однако и в данном случае заявления о причинах самосожжения, в крайне урезанном виде, все же присутствовали: находящиеся в «ызбе» люди в ответ на предложение разойтись, отвечали, «что-де горят они за двоперстное креста сложение... и закричали оне все великим криком, а что закричали, того за великим тогда от пожара и огня шумом расслышать было невозможно»⁴³.

Лишь в редких случаях реплики самосжигателей были предельно краткими. В 1784 г. старообрядцы-участники самосожжения в Ребольском погосте Олонецкой губернии в ответ на вопрос о причинах своих действий заявили: «Что вам до того нужды?»⁴⁴. Сохранились свидетельства о спокойном отношении старообрядцев к осаде и сочувствию их к служилым людям, вынужденным исполнять непростые обязанности. Так, во время самосожжения в Каргопольском уезде (1754) старообрядцы «говорили команде и понятым, чтоб отступили от избы немедленно, понеже де у них есть пуда з два пороха, что слыша и боялись (осаждающие. – М.П.), дабы и их могло от подорву пороху убить, от избы отступили, и так толко отступили, тотчас порох и взорвало»⁴⁵. Во время самосожжения в Линдозерском погосте в 1757 г. старообрядцы «из окон выметали несколько барановых шуб, сермяжных кафтанов поношенных, вовсе негодных, также и холста конца с три добровольно и объявляли, что де за труд

салдатом». Неожданный презент был принят, продан, а вырученные деньги «употреблены при сыщеских делах на бумагу, чернила, сургуч и свечи»⁴⁶.

Должностные инструкции, которыми руководствовались команды, имеющие дело со старообрядцами-самоубийцами, и вообще отношение к этой особенности «раскольнических» обрядов заметным образом менялось в течение изучаемого периода: происходило постепенное смягчение наказаний за подготовку и осуществление самосожжения. Первоначально Петр Великий распорядился сжигать сторонников «огненной смерти». Тем самым дорога к отступлению для них была отрезана: в случае отказа от добровольной смерти их ждала аналогичная казнь. При Елизавете Петровне было велено наказывать самосожженцев «политической смертью», «которая, как известно, состояла в том, что виновного клали на плаху и объявляли ему смерть, а потом, подняв с плахи, посылали в каторжные работы»⁴⁷.

В царствование Екатерины II воинским командам, имевшим дело со старообрядцами, готовыми к самосожжению, предписывалось «стараться все то окончить с доброхотством, человеколюбием и с осторожною кротостию, дабы все объявленное скопище не погубило себя». В феврале 1764 г. был опубликован сенатский указ, согласно которому для увещевания «раскольников» следовало избирать наиболее умеренных представителей старообрядчества, которые личным примером, при близости убеждений, могли воспрепятствовать «душепагубному о сожжении самих себя намерению»⁴⁸. Это требование закона применялось на практике: в 1764 г. во время захвата старообрядцами Троицкого Зеленецкого монастыря к собравшимся «по раскольническому своему суемудрию для созжения» старообрядцам были направлены «для уговаривания оных к выходу раскольников из Новоладожского купечества». Однако их миссия не увенчалась успехом: собравшиеся для самоубийства, «ругаясь и понося, согласие не дались»⁴⁹.

Внимательное изучение дел о самосожжениях показывает, что все эти распоряжения неукоснительно соблюдались, и вовсе не грубость властей и их представителей в лице «команд», присланных для увещевания старообрядцев, служили причиной того, что самосожжения все-таки происходили. Отдельные данные позволяют утверждать, что самосожжения происходили в канун церковных праздников (например, Пасхи) и все предшествующие обряды были рассчитаны исходя из того, чтобы самосожжение пришлось на праздничные дни. Во-первых, праздник в народном сознании связывался с переходом в новое качество, реинкарнацией⁵⁰. Таким образом, выбор времени для самосожжения вполне соответствовал «традиционным представлениям о рождении, крещении, смерти и воскресении боже-

ства (Бога) как проявления всеобновляющего круговорота в природе и человеческой жизни⁵¹.

Во-вторых, возможно психологическое объяснение выбора времени для самосожжения. Оценивая последствия реформ Николая, известный психиатр И.А. Сикорский утверждал: "... разделение русских людей на старообрядцев и православных не остается без серьезных психологических последствий, оно способно колебать настроения народных масс, особенно среди событий исключительных. Успех и подъем духа у одних может вызвать противоположные чувства у других"⁵². Вполне вероятно, что это обстоятельство учитывали старообрядческие наставники, которым значительно легче было подтолкнуть своих сторонников к самоубийству именно во время ликования православных – приверженцев "никонианской" церкви. (Старообрядцы, как правило, были лишены возможности открыто отмечать церковные праздники и довольно часто остерегались демонстрировать свою принадлежность к "раскольническим" сообществам.)

Последние минуты перед самосожжением наиболее драматичны, а сохранившиеся о них сведения наиболее информативны. Так, в доношении в адрес Синода "обретающегося у сыску и искоренения воров и разбойников" поручика Харитоновов говорилась: старообрядцы, "служа по расколу своему молебное пение, друг с другом прощались, и взяв по пучку лучины с огнем и имевшее у них для скорого зажжения, которое и под потолком имелось, а именно лучина и береста, и смолье, и прочее зажгли, и при том наставник во старческом одеянии, взяв ножи и роздал прочим со объявлением тем, ежели кто из них будет к окошкам подходить и кидаться вон, то б колоть и не выпускать из той гари никою"⁵³.

Приведенная цитата показывает, что состав участников самосожжения неоднороден: старец-руководитель самосожжения опирался на немногочисленную группу наиболее решительных сторонников, которые в момент поджигания находящейся под потолком бересты должны были удерживать остальных участников трагедии в здании, даже путем ножевых ударов. Вполне вероятно, что помощники были нужны старцу для поддержки в решающий момент: по мере приближения кульминации самосожжения старообрядцев одолевал страх смерти. По утверждению П.Н. Милюкова, в ряде случаев "предприятие (самосожжение. – М.П.) откладывалось или расстраивалось вовсе"⁵⁴. Для предотвращения такого рода неудач привлекались "неведомые люди" – спутники старца.

Имеющиеся источники не дают оснований для категорических выводов о том, насколько значимым для приверженцев "древлего благочестия" становилось то место, где произошло самосожжение. Вполне вероятным, на основании отрывочных свидетельств, пред-

ставляется следующее: место самосожжения отнюдь не было сколько-нибудь важным объектом для сторонников старообрядческого вероучения. "Жалобница" говорит об этом весьма категорично: "И едва ли кто от них в погребение земли предается, вси люди, яко самосужденников (самоубийц. – М.П.) гнушаются"⁵⁵. Это высказывание подтверждается и более поздними свидетельствами. После осмотра места самосожжения, произошедшего в 1784 г. в Ребольском погосте, был составлен подробный рапорт. Как указывалось в этом документе, присланном в Олонецкую духовную консисторию петрозаводским иереем Иоанном Иоанновым, "изба с построенною ригакою и сенями, в которой скопище для сожжения учинено было, сгорела вся до основания, а кости, раздробившиеся от огня на мелкие части, поверх земли, и между ими поверх ж земли три части мяса обгоревшие, от огня ж, хотя имеется, но человеческие оне или другие, признать их подлинность не можно, которые части по приказанию нашему в земле крестьянами на том згоревшем месте и зарыты"⁵⁶.

Вероятно, в огне погибали те, кто в какой-либо мере поддерживал идею коллективных самоубийств. Кроме того, с самосожжением у многих местных жителей были связаны тяжелые воспоминания. Наконец, сторонники самосожжений остерегались открыто заявлять о своих убеждениях и из этих соображений не посещали места "гарей". Все это стало причиной того, что места массовой гибели старообрядцев в большинстве случаев не становились объектом поклонения. Память о происшедшем сохранялась лишь в местных преданиях. Однако здесь, наряду с реальными, проявлялись и фантастические подробности: "В северном конце Шуезера, в деревне Рийхи-ваара, жил гордый народ Паны. Их хотели обратить в эту веру, но они не подчинились. (...) И когда их снова пришли принуждать, то они сожгли себя, но не отреклись от своей веры. На том месте, говорят, видны руины – четыре небольшие груды камней"⁵⁷. Лишь однажды не удалось обнаружить в архивных документах явное свидетельство о почитании погибших самосожженцев. В 1855 г. в селении Совдозеро Янгозерского прихода была "распечатана" старообрядцами часовня, построенная на месте "гарей". Как говорилось в рапорте повенецкого земского исправника, адресованном губернатору, "часовня сия очень вредна для православия еще тем, что умы слепцов возводит к мнимо мученикам, и все простые держащиеся раскола прихожане в Воздвижение Креста собираются в сей часовне и поминают самосжигателей"⁵⁸.

Сведения о поминовении сгоревших старообрядцев встречаются и в этнографических данных, связанных с другими регионами Европейского Севера России. Так, на протяжении длительного времени сохранялась благоговейная память о старообрядцах, сгоревших в 1743 г. на р. Пижме. В начале XXI в. на деревенском кладбище со-

хранялся большой деревянный крест и часовня, построенные в память о них. О трагическом событии повествует легенда: «когда скитники горели... из монастыря выпрыгнула девица Елена, превратилась в голубицу и упорхнула. Пролетела сколь туды, откуда пришли солдаты, и застыла на большущем камне на высоком берегу Пижмы. Тот камень и зовут Еленин страж. Все, кто проезжает по реке, вспоминают сгоревших. Рядом с ним течет ручей, дек его тоже Елениным называют»⁵⁹.

* * *

Итак, самосожжения, во-первых, не являлись прямым результатом преследований старообрядцев и, во-вторых, имели значительно более глубокие, чем кажется на первый взгляд, не до конца постигаемые обычной, повседневной логикой основания. Однако это не означает полное отсутствие рациональных основ. И действительно, самосожжения всегда отличались тщательной подготовкой, стремлением вовлечь в специально построенное для «згорения» здание наибольшее число людей. Нет сомнений также и в том, что самосожжение представляло собой довольно сложный комплекс обрядов, продиктованных эсхатологическими настроениями и теснейшим образом связанных с обоснованием различных уровней, — от «обнаружения» антихриста до богословской аргументации в пользу самоубийств.

¹ Цит. по: Демкова Н.С. Из истории ранней старообрядческой литературы. «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691 г.) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 49.

² Там же. С. 50.

³ Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжений 1691 г. СПб., 1895. С. 73.

⁴ О нем подробнее см.: Елеонская А.С. Гуманистические мотивы в «Отразительном писании Евфросина» // Новые черты в русской литературе и искусстве (XII – начало XVII в.). М., 1976. С. 263–276.

⁵ Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным в рукописном. СПб., 1898. С. 68.

⁶ Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. С. 110.

⁷ Там же. С. 109, 114.

⁸ Об этом подробнее см.: Пругавин А. Самоистребление: Проявления аскетизма и фанатизма в расколе // Русская мысль. 1885. Кн. 1. С. 86–111.

⁹ Имеется в виду старообрядческое Выговское общежительство, существовавшее в 1694–1854 гг. В настоящее время дер. Данилово Медвежьегорского р-на Республики Карелия (о Выговском общежительстве подробнее см.: Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и культура. М., 2002. Т. 1–2).

¹⁰ О нем подробнее см.: Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 223.

¹¹ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 17 (Барсов Е.В.). № 1125. Л. 1.

¹² Там же. Л. 7.

¹³ Послание сибирской «братии» // Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. М., 1991. С. 225.

¹⁴ Цит. по: Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. Т. 1. С. 52–53.

¹⁵ Цит. по: Демкова Н.С. Указ. соч. С. 57.

¹⁶ Рапорт поручиков Овсянникова и Помогалова // Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 7. Оп. 1. Д. 2138. Л. 56 об.

¹⁷ Там же. Л. 56.

¹⁸ Пигин А.В. Жанр видений как исторический источник (на выговском материале XVIII в.) // История и филология: проблемы научной и образовательной интеграции на рубеже тысячелетий. Петрозаводск, 2000. С. 219–220.

¹⁹ Пигин А.В., Разумова И.А. Эсхатологические мотивы в русской народной прозе // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995. С. 66.

²⁰ Дронова Т.И. Старообрядчество на Нижней Печоре // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 35.

²¹ Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 64.

²² Сапожников Д.И. Самосожжения в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII в.). Исторический очерк по архивным документам. М., 1891. С. 158.

²³ Пругавин А. Указ. соч. С. 94.

²⁴ Записки Гавриила Романовича Державина с литературными и историческими примечаниями П.И. Бартенева. М., 1860. С. 264.

²⁵ Исторические примечания о древностях Олонецкого края и о народах, прежде там обитавших, и Топографическое описание о городах и уездах Олонецкого наместничества // Архив Карельского научного центра РАН. Разряд 6. Оп. 6. Д. 230. Л. 12.

²⁶ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 304. Л. 10.

²⁷ Ис оуия Выговской старообрядческой пустыни. Изд. по рукописи Ивана Филиппова. СПб., 1862. С. 383.

²⁸ Подробнее об этом см.: Щепанская Т.Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 116.

²⁹ Показания «крестьянской женки» Марьи Михеевой на допросе в Олонецкой духовной консистории // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 65. Д. 107. Л. 62.

³⁰ Щепанская Т.Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник. С. 124.

³¹ Дополнение в Синод епископа Олонецкого и Каргопольского Амвросия // РГИА. Ф. 796. Оп. 65. Д. 107. Л. 1.

³² Доношение Санкт-Петербургского губернского правления Святейшему правительствующему Синоду // Там же. Л. 73.

³³ Доношение Олонецкой воеводской канцелярии правительствующему Сенату // Там же. Оп. 46. Д. 180. Л. 1 об.

- ³⁴ Протокол допроса Акимы Иванова сына Мохнатина // РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1652. Л. 30.
- ³⁵ Демкова Н.С. Указ. соч. С. 55.
- ³⁶ Доношение в правительствующий Сенат обретающегося у сыску и искоренения воров и разбойников Санкт-Петербургского гарнизона Какорского полку поручика Харитонову // РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1652. Л. 29.
- ³⁷ Там же. Л. 9 об.
- ³⁸ Показания крестьянина Ивана Кондратьева на допросе в Олонейской воеводской канцелярии // Там же. Л. 30.
- ³⁹ Подробнее о филипповцах см.: Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. С. 295–297.
- ⁴⁰ Юхименко Е.М. Выговский историк и настоятель Мануил Петров // Европейский Север: история и современность. Петрозаводск, 1990. С. 119.
- ⁴¹ Репорт Новоладожской воеводской канцелярии Правительствующему Сенату // РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2138. Л. 16.
- ⁴² Доношение в правительствующий Сенат из Белозерской провинциальной канцелярии // Там же. Ф. 17. Оп. 1. Д. 1652. Л. 8.
- ⁴³ Там же. Л. 9.
- ⁴⁴ Показания дьячка Ребольского погоста Повенецкого уезда на допросе в консистории // РГИА. Ф. 796. Оп. 65. Д. 107. Л. 64 об.
- ⁴⁵ Доношение Каргопольской воеводской канцелярии в Правительствующий Сенат // РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1652. Л. 22 об.
- ⁴⁶ Национальный архив Республики Карелия (далее – НАРК). Ф. 445. Оп. 1. Д. 220. Л. 45–45 об.
- ⁴⁷ Попов А. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 330–331.
- ⁴⁸ Сенатский указ “О поступании с раскольниками, собирающимися для самосожжения...” // Полное собрание законов Российской империи. СПб. 1830. Т. 17. № 12 326.
- ⁴⁹ Рапорт Новоладожской воеводской канцелярии правительствующему Сенату // РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2138. Л. 16.
- ⁵⁰ Подробнее об этом см.: Фаменицын А.С. Божества древних славян. СПб. 1884. Вып. 1. С. 210, 252; Зеленин Д.К. Восточно-славянская этнография. М., 1991. С. 401.
- ⁵¹ Криничная Н.А. “Сынове бани” (мифологические рассказы и поверья о духе-хозяине бани). Петрозаводск, 1995. С. 27.
- ⁵² Сикорский И.А. Эпидемические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах (близ Тораполя): Психологическое исследование. Киев. 1897. С. 96.
- ⁵³ Доношение в Сенат обретающегося у сыску и искоренения воров и разбойников Санкт-Петербургского гарнизона Какорского полку поручика Харитонову. Л. 27.
- ⁵⁴ Миллюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1994. Т. 2, ч. 1. С. 76.
- ⁵⁵ Демкова Н.С. Указ. соч. С. 57.
- ⁵⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 65. Д. 107. Л. 63.
- ⁵⁷ Устная поэзия тунгудских карел / Изд. подгот. А.С. Степанова. Петрозаводск, 2000. С. 245.
- ⁵⁸ НАРК. Ф. 1. Оп. 46. Д. 22/570. Л. 4.
- ⁵⁹ Цит. по: Дронова Т.Н. Указ. соч. С. 36.

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА В КУЛЬТУРЕ

Ю.В. Иванова

ЛЕОНАРДО БРУНИ АРЕТИНО: ПОЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА В ЭПОХУ ГОСПОДСТВА РИТОРИКИ

Одним из самых видных – и одновременно самых загадочных – явлений в итальянской гуманистической литературе начала XV в. по праву может быть признан “Диалог к Петру Гистру”¹, созданный Леонардо Бруни (1370/74–1444). На протяжении двух дней персонажи Бруни, прибегая к самой изощренной аргументации и блистая знанием классических авторов, пытаются составить мнение о том, как следует оценивать творчество так называемых флорентийских венцов – Данте, Петрарки и Боккаччо. В числе спорщиков – образованнейшие граждане Флоренции: сам Бруни, секретарь Римской курии, будущий флорентийский канцлер; коллекционер-антиквар и библиофил Никколо Никколи, к мнению которого, когда речь шла о вопросах культуры и меценатской деятельности, прислушивался сам Жозиме Медичи; Колуччо Салутати, флорентийский канцлер, во время изображенных в диалоге событий за ним закрепилось прозвище “обезьяна Цицерона”, поскольку даже выработанный им стиль дипломатической переписки свидетельствовал о его литературных предпочтениях.

Никколо Никколи, славный, помимо широчайшей классической образованности, имевший еще и в высшей степени трудный характер и пагубную склонность к раздорам, в ходе первого собрания произносит в адрес Данте, Петрарки и Боккаччо сокрушительную инвективу. Однако при этом он демонстрирует настолько тонкое знание сочинений трех венцов, что становится непонятно, зачем столь отчаянному нелюбителю их творчества надо было изучать его с таким прилежанием. К слову, по ходу диалога начитанность Никколи в сочинениях трех венцов подтверждается фактически: оказывается, что он не раз бывал замечен не только в покупке, но и в переписывании их сочинений. За первым проведенным в беседе днем следует второй: инвективу сменяет энкомий, вложенный автором в уста все того же Никколи. Но и здесь поклонники трех венцов не получают окончательного удовлетворения: в последний момент своей речи Никколи словно вывертывается, объявляя, что “отдал бы за речь Петрарки все письма

Вергилия и за стих Петрарки – все песни Цицерона”². “Письмами Вергилия” мы не располагаем; зато, ознакомившись с дошедшими до нас фрагментами “песен Цицерона” (о существовании которых Бруни, кажется, не знал), мы можем сказать наверняка, что как поэт он вряд ли мог сравниться с собою же – оратором. Итак, автор диалога оставляет нас (похоже, и участников действия тоже) в недоумении. Правда, за отдаленную аллюзию на парадокс Никколи можно счесть тезис, содержащийся в составленной Бруни биографии Петрарки: редким и удивительным даром, примером которому не сыскать у древних, следует признать совмещение в одной личности, так сказать, Вергилия и Цицерона, т.е. способность писать и стихами, и прозой. Петрарка превзошел тех, кто был выше него в каждом из родов словесности по отдельности, поскольку он этим даром обладал³.

Пополнить очередным мнением ряд суждений, претендующих стать разрешением бруниевой загадки, не входит в наши намерения. Фабула “Диалога к Петру Гистру” интересует нас, в первую очередь, как *exemplum* – со всеми дидактическими коннотациями этого термина. Пафос произведения – пересмотр окостеневшего образа Прошлого, которое устоялось в своих формах и не предполагает иного отношения к себе, кроме давным-давно сложившегося. При этом критическое взглядывание вовсе не обязательно призвано сокрушить авторитеты. Наоборот, переоценка явлений прошлого мыслится как единственный путь воскресить их в их подлинной значимости – не той, что продиктована авторитарной властью традиции, но той, что понимается исходя из возможности соотносить эти явления с интересами и обстоятельствами современности, понять, *каким образом* они принадлежат истории, которая продолжается непосредственно сегодня⁴.

Поэтому если разговор о творчестве Данте, Петрарки и Боккаччо для участников бруниева диалога и оказывается поводом для оттачивания риторического мастерства, то – вопреки распространенному мнению – все же вовсе не в первую очередь. Довольно-таки спокойное отношение собеседников Бруни к оценочным суждениям, состоящим в отношениях взаимного исключения, не “беспринципность”, а “объективность”: примем во внимание, что три флорентийских венца творили в эпоху, внушавшую особую неприязнь представителям новой культуры. Устремить взгляд не непосредственно к античности, а к “жалкому” прошедшему веку было для них уже попусту⁵. К прошлому следовало обратиться – пусть даже с окликом, и довольно дерзким, – чтобы посмотреть в его истинное, но забытое лицо. Этот мотив будет возникать всегда, когда Бруни придется обращаться к минувшему, будь то к его событиям или к словам, от него дошедшим.

“Диалог к Петру Гистру” начинается обсуждением состояния классических сочинений, волей судьбы уцелевших и оказавшихся в распоряжении гуманистов. Наряду с прочими порицаниями адептов варварской (т.е. позднесредневековой университетской) учености звучит сравнение Аристотеля (в схоластическом исполнении) с Актеоном, в облике оленя не узнанным и растерзанным собственными собаками. В гуманистической критике всей предшествовавшей философской традиции одно из общих мест – упрек в подмене истинного Аристотеля его лживым призраком, который, сами не вполне понимая это, сотворили переводчики-схоласты по причине несовершенства принятого у них метода перевода. Диапазон предпосылок, обусловивших разительное расподобление Аристотеля привычного, латинского с Аристотелем настоящим, греческим, оказался чрезвычайно широк: от элементарного незнания философского тезауруса и дурного качества бывших в ходу “оригинальных” текстов философа (в обращении с которыми свобода переписчиков подчас простиралась вплоть до замены неизвестных слов на знакомые) до принципиальной невозможности буквальной, “пословной” перевода философского текста с древнегреческого языка классического периода на средневековую латынь⁶.

Совершенно очевидно, что ознаменовавшие начало гуманистического движения формирование критического отношения к латинскому языку в его “средневековом” изводе и освоение языка Цицерона и Вергилия имеют важнейшие историко-культурные импликация. Почему, например, Византия не знала Возрождения в том радикально-революционном виде, в каком его узнала Западная Европа? Специалисты по культуре позднего средневековья не устают высказывать признаки так называемого византийского Ренессанса; попытки установить хронологические границы этого явления предпринимались многократно – и все же вряд ли кому-либо удастся изгнать из словосочетания “византийское возрождение” оттенок гипотезы. Мы позволим себе предположить, что Византии именно потому было суждено сравнительно легко пережить процессы, связанные с глобальной исторической трансформацией и сопровождающей ее сменой антропологических парадигм, что византийская культура оказалась в значительно меньшей степени затронута одним из существеннейших конфликтов, определяющих способ исторического развития культуры западной⁷.

Основная роль здесь, по-видимому, принадлежит понятийному языку греческого богословия. Греческие *νοῦς* или *λόγος* передать латинскими *mens* и *ratio* довольно трудно: решаясь на такого рода перевод, мы неисторически переходим из одной онтологии в другую. Византийцы не были склонны формально-логически поверять истинность теологических представлений: они никогда не забывали о

том, что возможности языка и мышления значительно превышают то строго определенное число способов технически эффективной эквивалентности терминами, в пределах которого так старались удержаться их западные коллеги, гордившиеся своим поистине виртуозным умением превращать смысл таинств в упражнение для вышколенного ума⁸. Не без посредства единого межнационального языка Западной церкви в культуру средневекового Запада вливалась предрасположенность к бесконечным классификациям, разграничениям, к спекуляциям, в основе которых лежала аристотелианская бинарная логика, а в более позднюю, уже схоластическую эпоху – стремление попросту отождествить с логикой мышление⁹. Господствующий язык философии фактически перестал осознавать потребность в средствах, позволяющих описывать бытие человека, очень плохо поддающееся логизированию. Как раз от невнимания к “антропологической составляющей” и было застраховано мышление христианского Востока, унаследовавшее язык эллинской философской традиции, переработавшее его и усовершенствовавшее.

Трудами св. Григория Паламы и его единомышленников восточно-христианская антропология не была сломана и отстроена заново, но получила новый мощный импульс в своем развитии. В то время как носителям латиноязычной культуры, чтобы отвоевать для человека по праву принадлежащее ему место внутри культуры, пришлось решительно отринуть (по крайней мере, в своих декларациях) всю предшествовавшую традицию с ее выродившейся искусственной латынью. Тогда же язык схоластов, утратив чувство реальности, усиленно “соделывал не-сущее сущим” (по слову Софокла) и плодил бесплотные призраки силами собственной грамматики (весьма показательны мрачные насмешки трезвомыслящих оккамистов, умолявших своих оппонентов хотя бы предлоги избавить от субстантивации и не превращать их в категории ради дальнейших интеллектуальных спекуляций)¹⁰.

Поэтому гуманизм на латинском Западе должен был начинаться – и начинался в поэзии и прозе первого гуманиста Франческо Петрарки – возвращением языка человеку и человека в язык. Гуманистическая критика схоластического мышления как пути к достижению истины исходит из того, что истины вне человека нет, в то время как любая логическая операция в схоластическом исполнении подменяет всякое существенное для человека содержание абстрагированной, очищенной от этого содержания структурой. Отсюда ненависть следующих за Петраркой поколений гуманистов ко всему отвлеченному и бестелесному (заставившая их при всем рвении к наукам пренебречь, в частности, логическими и метафизическими штудиями – у современных им греков, кстати, не вызывавшими отвращения) и страстная, подчас кажущаяся то помешательством, то

проявлением узости натуры, любовь ко всему индивидуальному, конкретному и осязаемому, от редких латинских вокабул до полустершихся античных монет.

Отречение от бывшего в ходу у схоластов принципа перевода *ad verbum* прозвучало *ex cathedra* во Флоренции на рубеже XIV–XV вв. Свет исходил с Востока: в 1397 г. в Италию с дипломатическими поручениями прибыл византийский ритор Мануил Хризолор – ко времени своего переезда в Европу он уже много лет содержал на родине школу, и слава этой школы достигала италийских берегов. На протяжении нескольких лет Хризолор преподавал по приглашению флорентийского правительства в городском университете. О нем у нас сведений немного; известно, что не все его культуртрегерские инициативы увенчивались успехом: например, он хотел ввести в университетский курс платоновскую философию, но не нашел поддержки аудитории. Черед классической философии еще не наступил: у аудитории Хризолора была куда более простая и существенная потребность – в языке. Хризолор наставлял своих студентов в греческом, в то время как сами они заново овладевали классической латынью.

Преподавательский опыт и знание обоих классических языков подсказывали Хризолору, что непосредственное пословное переложение на латынь греческого оригинала порой ведет к полному извращению его смысла: для многих весьма часто употребляемых греческих слов-терминов (за которыми стояла к тому времени философская традиция двух тысячелетий) попросту не может существовать точных латинских эквивалентов, как не может их существовать и для значительной части греческих синтаксических конструкций. До Хризолора процесс перевода подразумевал наличие своего рода “общественного договора”: для удобства переводчик изобретал термины и грамматические образования, не известные классической латыни и нередко выглядевшие как надругательство над ней; в лучшем случае за некоторыми латинскими словами он закреплял несвойственные им значения. Однако таким путем иногда удавалось достичь точности, позволявшей исследователям последующих веков в случае утраты греческого оригинала его восстановить, используя латинский текст. Дословное воспроизведение оригинала имело и историческое обоснование: по сути, вся латинская философская терминология со времен Цицерона (а богословская – от Мариа Викторина) была переводом – и, что неизбежно, переосмыслением терминологии, выработанной традицией эллинской философии. Возможно, это обстоятельство отчасти оправдывает непоследовательность Хризолора в его переводческой практике: требуя от учеников *sententiam transferre*, сам он перевел платоново “Государство” до-

словно. Его перевод выправляли его же ученики-итальянцы – сначала Уберто Дечембрио, затем, через много лет, его сын Пьер Кандидо.

Флорентийскими лекциями Хризолора фактически начинается история перевода и его теоретического осмысления в эпоху Возрождения, но не только. Когда фокус концепции перевода перемещается от изолированного термина к значению слова, определенному всем множеством связей, в которые это слово вовлекается, становясь элементом произведения, – тогда коренным образом изменяется и взгляд на язык в целом. Преподавательская деятельность Хризолора – на первый взгляд, почти исключительно прикладная – самим фактом столкновения двух языков, история совместного бытия которых во все времена была столь драматичной, что способствовала рождению представления о самодовлеющей ценности языка. Переводческая работа, которая на протяжении нескольких веков лишь подтверждала идею существования вневременного, независимого ни от каких средств выражения смысла, находящегося в языке не более чем приблизительное, далекое от совершенства воплощение, теперь обрела иное направление: творцом смысла признавался язык. И поскольку материальность – одна из существеннейших сторон языка, она никоим образом не может упускаться из виду в процессе его освоения. Таким образом, ценность смысла и эстетическая ценность в представлениях первых поколений гуманистов оказались нераздельны. Усвоив это представление, гуманистическая культура кватроченто, по крайней мере на полвека, ступила на путь риторики.

Леонардо Бруни принадлежал, наряду с Карло Марсупини, Амброджо Траверсари и Джаноццо Манетти, к числу замечательных переводчиков, которым довелось пройти школу Мануила Хризолора. Его деятельный ум занимали поистине титанические проекты – чего стоил один только замысел дать латинскому миру всего Платона! Он принялся за свои переводы, уяснив прежде из Цицерона, что не только эвристическая мощь учений Платона и Аристотеля, но и красноречие этих философов весьма славилось у древних. Невиданное ранее доверие к возможностям хорошо разработанного литературного языка сделалось исходной интуицией, водившей пером переводчика. Мнение, что истины попросту не существует вне правильности и отточенности ее языкового выражения, сложилось еще в переводческой практике Цицерона. Бруни же мог подтвердить его, руководствуясь собственным опытом расшифровки неуклюжих абстракций, заполонивших страницы латинских вариантов “Никомаховой этики” и “Политики”¹¹. Ощущение недостаточности, более того, невозможности “чистой” истины – предпосылка к упразднению оппозиции знака и смысла. Форма и содержание как бы врастают друг в друга и обмениваются ролями и характеристиками; симво-

листская эстетика отвлеченностей уступает место живейшему интересу к конкретности слова в его исторической изменчивости, в индивидуальности его семантического наполнения и звукового облика, но самое главное – в его и рационально, и чувственно воспринимаемой красоте.

Бруни, занятый “Никомаховой этикой”, в предисловии к собственному ее переводу (1416–1417) обрушил на своего предшественника водопад сокрушительной критики – резкой, но, как может показаться сегодня, не вполне последовательной¹². Указания на недоразумения с существеннейшими философскими терминами оказываются у него в одном ряду с выпадами против вроде бы невинных стилистических промахов. Например, Бруни говорит, что нельзя употреблять одно лишь слово “*bonum*” (благо), когда речь идет о противостоящих друг другу философских школах, поскольку каждая из них понимает это *bonum* по-своему: например, стоики отождествляют его с *honestum* (добродетелью), а эпикурейцы, отрицая приоритет *honestum* перед всеми остальными благами, *bonum* тем не менее все-таки признают, только считают таковым *voluptas* (наслаждение). Это *voluptas* подменяется, в свою очередь, *delectatio*. Дальше текст становится уже совершенно темным. Вместо оппозиции *voluptas* – *dolor* возникает непонятное противопоставление *delectatio* – *tristitia*. Итогом усилий переводчика становится откровенная, с точки зрения Бруни, бессмыслица: там, где уместно *vitium* (порок, недостаток), переводчик-схоласт пишет *malitia* (злость, низость). Причиной обвинений в невежестве, обильно расточаемых Бруни, конечно, оказывается не просто не вполне корректное словоупотребление. Возмущение гуманиста вызывает “монологичное” отношение его предшественника к философской традиции со всем своеобразием и самоценностью составляющих ее явлений, с одной стороны, и весьма небрежное обращение с латинским языком, на самом деле обладающим величайшими смысловыми и эстетическими возможностями, – с другой.

Казалось бы, второй существенный недостаток работы переводчика-схоласта – заимствование ключевых понятий из оригинального текста без подбора для них латинского эквивалента – должен хоть как-то компенсировать искажение значений, имевшее место в других случаях. Но выясняется, что этот прием способен столь же эффективно выхолостить значения понятий, как и неадекватный перевод. Задачу переводчика Бруни усматривает в том, чтобы запечатлеть оригинальную, конкретную авторскую речь, овладев всеми доступными средствами для преодоления неотождественности словесных эквивалентов из двух различных языков. Эту задачу нельзя ни упростить до воспроизведения содержащейся в подлиннике словесной последовательности, ни возводить к представлению о заклю-

ченной в тексте абстрактной и внеличной истине, благоговение перед которой заставляет переводчика свысока относиться к исконным намерениям автора. Однако до свойственной романтической культуре реабилитации “свободной игры ума” при переводе Бруни, конечно, еще далеко: просто он убежден, что всякому греческому слову – при условии хорошего знания классической литературы и исторических реалий! – можно подыскать точную латинскую замену. Нет нужды отягощать латинский текст “Никомаховой этики” трудными для произнесения и понимания грецизмами *euŋarētia*, *botolochia*, *agrcia*, когда в нашем распоряжении – широко распространенные в древнеримской литературе *urbanitas*, *scurrilitas* и *iusticia*. Если за тысячу лет до наступления эпохи гуманизма бл. Августин требовал от начинающего толкователя Священного Писания умения без труда восстанавливать в памяти и одновременно удерживать в уме как можно больше библейских контекстов употребления одного и того же понятия, то теперь Бруни ставит перед переводчиком сходную задачу – но объектом столь пристального изучения делается уже преимущественно языческая литература. Только близкое знакомство с образцами классического латинского стиля позволит переводчику не написать “*in ludo*”, если речь идет об игре слов, и не поставить “*in ioco*”, если говорится об игре в мяч или в кости.

Значение требований, сформулированных Бруни в нескольких письмах и в предисловиях к его версиям аристотелевских сочинений, не ограничивается рамками истории перевода: чтобы эти требования стали возможны, должны были в корне перемениться представления о границах эстетического, о взаимоотношениях между автором и его творением. Презумпция существования трансцендентного смысла, заведомо превосходящего всякое материальное выражение, не только сказывалась в переводческой практике (об этом мы уже говорили), но и определяла отношения между произведением и воспринимаящим сознанием: понимать следовало не то, что мог сказать автор, воззрения которого были обусловлены его принадлежностью к определенной исторической эпохе, а то, что он *должен* был сказать, чтобы силой своего авторитета или соблазнительной стройностью мысли не навредить вере и нравственности читающего. “Охота за рукописями” – страсть многих гуманистов первых поколений – привела к стремительному расширению числа источников, работа с которыми не требовала от читателей способностей к изощренным умозаключениям, зато позволяла им овладеть огромным запасом конкретно-исторических сведений. Единичность, случайность исторического факта оказалась в противоречии с идеей трансцендентного смысла, заведомо изъятого из ситуации его становления. Абстракции слабо помогали при попытках разобраться в эмпирическом материале. Если ранее творчество конкретного авто-

ра оценивалось исходя из его способности более или менее верно отражать безусловно значимую и именно поэтому на самом деле никогда и никому не принадлежавшую идею (или же, напротив, безжалостно искажать ее), то теперь и за автором, и за эпохой было безоговорочно признано право на смыслотворчество.

Означенное право не просто признавали, отводя десятки страниц собственным сочинениям исследованию извлеченных из классических текстов концептов, но и соблюдали на практике. Особенно выигрывали от этого сочинения с жесткой терминологической структурой, требующей ее аккуратного и последовательного воспроизведения при переводе: примером тому может служить история интерпретаций одного из важнейших аристотелевских этических понятий – *τἀγαθόν* (в исходном значении – *благое, полезное, счастливое*). Путем анализа ряда аристотелевских контекстов Бруни пришел к заключению, что в “Никомаховой этике” не что иное, как “деятельность” отождествляется с высшим благом, т.е. с “конечной целью всего, что делается человеком”¹³. Надо ли говорить, что толкование, прекрасно вписывающееся в этические представления самого Бруни, вызвало отторжение у тех, кто не принимал его воззрений?¹⁴ После появления его переводов довольно неожиданным образом понятие аристотелевское *τἀγαθόν* привлекло к себе самое оживленное внимание, став предметом дискуссий: стоит ли толковать его как высшее благо или все же разуместь как *bonum ipsum*, “благо само по себе”. Тема, выросшая из переводческого затруднения, оказывается благодатной: вспомним только, до чего всего несколькими годами позже в ее обсуждении договаривались персонажи диалога “Об истинном и ложном благе” Лоренцо Валлы. А ведь если посмотреть на его произведение глазами историка литературы, то оно оказывается довольно непосредственным продолжением исполненных ученого спокойствия разысканий Бруни.

Самко для нас первостепенную важность имеет, конечно, не столько работа тех или иных интерпретаторов в споре о термине (хотя в наших переводах Аристотеля мы до сих пор следуем по пути, проложенному Бруни), сколько то обстоятельство, что словесное значение для гуманиста перестает быть абстрактным: оно связывается с авторским замыслом; слово выступает как концепт, сформировавшийся в конкретных исторических обстоятельствах и отражающий мнение конкретной личности.

Поэтому знание исторических реалий становится еще одним условием адекватного перевода. Цитируя аристотелеву “Политику” в интерпретации переводчика-схоласта и сопровождая критические рассуждения о переполняющих ее нелепостях образцом собственно переводческого искусства (*De interpretatione recta*, 1420 г.?), Бруни показывает, как пагубно сказывается на качестве текста невольное

абстрагирование невежественного переводчика от современного оригиналу действительности. Мало того, что каждая строчка его труда изобилует разного рода погрешностями против стилистики и даже грамматики латинского языка, – на этих нелепостях Бруни иногда останавливается и раздражается градом насмешек и потоками lamentаций. Особенное негодование вызывает у него употребление слова “congregatio” (стадо – прежний переводчик явно испытывал давление средневековой терминологии, обозначавшей теократическое государство как congregatio fidelium) вместо “contio” (народное собрание). Но предшественник гуманиста “антиисторичен” и в области политики и права: так, он смешивает понятия “principatus” (императорская или царская власть) и “magistratus” (власть выборная, городская) и употребляет неясное “honorabilitas” вместо вполне конкретного “census”. Причем последнее недоразумение вынуждает Бруни привести историческую справку о census. Он объясняет, что ценз – это общая стоимость имущества гражданина; посредством ценза управлялись когда-то греческие города-государства, а в Риме ценз был введен царем Сервием Туллием, который впервые разделил население города не по географическому, а по имущественному принципу, в соответствии с цензом установил для граждан общественные повинности (Бруни указывает даже размер доходов каждой из групп граждан) и предписал раз в пять лет производить переоценку имущества. Справедливости ради следует признать, что переводчик-схоласт был довольно добросовестным – мы не найдем в его работе, например, сознательно допущенных лакун, в то время как еще старинный Фойгт обвинял Бруни в слишком вольном обращении с текстами и обилии пересказов вместо переводов, – но “средневековое” представление о добросовестности в переводческой работе не распространялось за пределы одного отдельно взятого текста. Добросовестность, которой требует Бруни, другая: ведь его интеллектуальные горизонты определяются не школой, а подлинно классическим образованием. Однако же и плоды просвещения не всегда бывают безупречны. Жизнь греческого полиса в демосфеновой “Речи за Ктесифонта” у Бруни стилизуется под Рим: вместо βουλή (афинский Совет пятисот) возникает senatus, вместо богатой сщцорία¹⁵ – экономически неопределенная tribus¹⁶.

Свойственная носителям гуманистической культуры страсть к различению исторических модуляций и довольно тонких оттенков смысла слова и текста позволила им постепенно выработать ту способность, которую мы называем теперь “чувством стиля”. При мером тому может служить опять-таки переводческая практика Бруни и его собственное осмысление этой практики. Можно предположить, что мечта Бруни самостоятельно перевести все сочинения платоновского корпуса (которую со временем ему пришлось

оставить – и все же он перевел довольно много; исполнить его намерение было суждено только Фичино спустя полвека) не могла осуществиться из-за препятствия, заключенного в самом методе перевода, избранном Бруни. В текст трактата о переводе он ввел довольно длинную цитату. Это переложение речи, которую Сократ произносит в опровержение зачитанного для него Федром лисиева опуса о достоинствах невлюбленного поклонника. Излишне говорить о том, насколько привлекательна была для Бруни и его единомышленников “теоретическая” сторона этого платоновского фрагмента (ее тема – диалектика любви, изложение учения о двух противоборствующих влечениях, владеющих человеческой душой, – стремлении к благу и тяге к удовлетворению похотей). Однако предметом комментария Бруни оказывается не содержание речи; иногда возникает даже ощущение, что как раз содержание для переводчика – пройденный этап. Он более всего внимателен к средствам, позволяющим платоновскому Сократу создать абсолютно гармоничное художественное произведение, в котором смысл выстраивается – а не облекается – формой, а каждый момент формы свидетельствует об эйдосе текста. Бруни говорит об особой правильности, о совершенном ритме платоновской речи (Tota ad numerum facta oratio) – и выражение “ad numerum” допускает здесь самое широкое толкование. Так, в противопоставлении “врожденного стремления к наслаждениям” “приобретенному мнению относительно наибольшего блага” переводчик видит не просто риторическую фигуру, позволяющую подчеркнуть оппозицию двух нравственных свойств. В его интерпретации (очевидно, близко подходящей к намерениям самого Платона) эта простая, казалось бы, антитеза становится достоянием уже не риторики, но антропологии. Подобранная с классицистической точностью и упорядоченная в строгом согласии с законами красноречия терминология (которую не возьмется исправлять и сам Фичино) отвечает дуальности человеческой теории преодоления человеком своей низменной, погрязшей в телесных удовольствиях природы и восхождения к абсолютному благу путем познания своего истинного предназначения. Переведенный фрагмент обрывается там, где Сократ сам перебивает себя, обращаясь к Федру с вопросом о природе неожиданно охватившего его вдохновения. Софистической ловкости своего оппонента (Лисия) он противопоставляет собственный дар прозрения – дар, имеющий божественную, мистическую природу¹⁷. Переход от диалектического рассуждения к методу ложных этимологий у Платона, как кажется, должен отражать смену уровня бытия, на котором разворачивается действие диалога. Бруни, то ли верно оценив философскую напряженность этого момента, то ли подчиняясь в данном случае безупречной филологической интуиции, от-

казывается от рабского следования платоновскому тексту и средствами латинского языка пересоздает содержащийся в подлиннике троп: по Платону, *ερωσ* заимствует свое имя *ἀλ' αὐτῆς τῆς ῥώμης* (от той самой силы), которая подчиняет себе всего человека и господствует над ним¹⁸; у Бруни *amor* происходит *ab ipsa insolentia, quod absque more fiat* (от той самой невоздержанности, которая возникает помимо воли)¹⁹.

* * *

Переводческие озарения Леонардо Бруни, безусловно, были одним из вершинных литературных достижений эпохи, к которой он принадлежал. Эпохи, не слишком-то этими достижениями славной: в пособиях по истории итальянской литературы о ней говорится вскользь или не говорится вовсе; в обиходе исследователей культуры кваттроченто за ней закрепилось название “риторической”. Чтение сотен увесистых томов, вышедших из-под пера гуманистов начала XIV в., остается уделом специалистов, да и среди них слывет довольно скучным занятием. Можно ли найти тому причину, не прибегая к оценочным суждениям? Если ранее мы видели свою задачу в том, чтобы осветить “позитивные” стороны литературной деятельности одного из самых талантливых и эрудированных представителей первых поколений гуманистического движения (для решения этой задачи следовало смотреть на первую треть XIV в. из предшествующей эпохи – из позднего средневековья), то в заключение попробуем взглянуть на эту деятельность с другой стороны, как бы из будущего. Тогда станет очевидно, что гуманисты первой половины века строили замок на песке: ситуация, когда все интеллектуальные усилия в итоге сводятся к выработке литературного языка, *заведомо классического*, а язык при этом не имеет никакого другого назначения, кроме себя самого, неминуемо должна каким-то образом разрешиться. Манифесты Лоренцо Валлы, именовавшего правильную латынь “великим божеством” (*magnum numen*) и всерьез утверждавшего, что римляне некогда правили миром только благодаря величю своего языка, – ярчайшее проявление языкового нарциссизма, набирающего силу пропорционально развивающейся дистрофии мысли. И в середине XV в. безграничная вера в язык и его возможности уже не смогла заглушить сильнейший метафизический и теологический голод: одной из основных интуиций, подчиняющих себе европейское мышление, всегда было недоверие к видимому и осязаемому; за бранными очертаниями чувственного мира, в том числе за непрестанно рождающимися и исчезающими звуками и знаками языка, всегда прозревалось нечто менее сомнительное и более существенное – неизреченная идея-первообраз, “бестелесная субстанция”, истинное бытие. Нестойкое синкретическое единство эстети-

ческой и философской составляющих, присущее слову в гуманистической литературе эпохи Бруни, было обречено распасться – для того, чтобы на смену ему пришли зиждущиеся на филологической интуиции, но оттого ничуть не теряющие в подлинности философия и поэзия Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, Лоренцо Великолепного и Анджеоло Полициано.

¹⁸ Leonardo B. *Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus* // *Prosatori latini del Quattrocento* / A cura di E. Garin. Torino, 1976. Vol. 1. Наиболее полный на сегодняшний день обзор работ о жизни и творчестве Леонардо Бруни см.: Fubini R. *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*. Milano, 2001. P. 66–69, 75–103. Библиография русскоязычных трудов о Л. Бруни несравненно беднее: в частности, подробный разбор интересующего нас диалога “К Петру Гистру” мы обнаружили лишь в книге М.С. Корелина “Ранний итальянский гуманизм и его историография” (М., 1892) и в статье Л.М. Баткина “Итальянский гуманистический диалог XV века” (Из истории средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 175–221). Однако немногочисленность отечественных работ компенсируется их значимостью в мировом контексте исследований гуманистического движения: труд М.С. Корелина по сей день входит в число самых полных пособий по истории раннего гуманизма, а теория *гуманистического диалогизма*, изложенная в работе Л.М. Баткина, представляется одной из наиболее интересных и концептуально насыщенных попыток интеграции жанра диалога в культурный контекст итальянского гуманистического движения. Л.М. Баткин полагает, что человеку Возрождения была присуща неоплатоническая по духу интуиция реализующего себя как абсолют духовного бытия, воплощение которого оказывается смыслом всякой (в том числе, конечно, культуростроительной) его деятельности. И наоборот: любое явление культуры воспринималось как конкретное, частное проявление единой духовной сущности. Согласно Л.М. Баткину, существеннейшее культурно-историческое достижение эпохи Возрождения состояло в том, что именно тогда впервые в истории была осознана не только правомерность, но и безусловная ценность одновременного сосуществования различных – даже в корне противоречащих одна другой – истин, а следовательно, и взаимоисключающих мнений, взглядов, оценок. Этим особым возрожденческим релятивизмом, недоверием к возможности разрешения идейных противоречий в однозначном и окончательном синтезирующем суждении обусловлены, в частности, по мнению Л.М. Баткина, важнейшие композиционные и содержательные особенности парадигматического для гуманистической словесности жанра – диалога. Персонажи гуманистического диалога словно разыгрывают роли, отстаивая в споре позиции, обратные тем, которых они придерживаются в жизни, или довольно неожиданно изменяя в ходе беседы защищаемые ими тезисы на противоположные. В пространстве гуманистического диалога царит “разноголосица”, устранить которую операцией синтеза (предполагаемого канонами этого жанра) невозможно.

но: всякая речь примирена в нем с другими речами "сопряженностью всех голосов, самодействием диалогической структуры" (С. 207). Таким образом, композиция ренессансного диалога оказывается зримым отображением вожденного, но недостижимого идеального культурного пространства, совпадающего с (идеальной же) сущностью человека Возрождения и вмещающего в себя все множество действительных и возможных воззрений, концепций, высказываний. Этот способ мышления и видения, определяемый стремлением, "сохраняя звучание каждого голоса в отдельности (...), уравновесить их, уравновесить общее и индивидуальное", Л.М. Баткин и называет, насколько мы понимаем, гуманистическим диалогизмом.

Однако следует признать, что при всей ее стройности разработанная Л.М. Баткиным теория оставляет все же нерешенными некоторые вопросы, относящиеся к культурным контекстам не только отдаленных от нас эпох, но и современности. Представляется, что частные тезисы, формулируемые автором в ходе рассуждений, не всегда подтверждаются фактически. Так, трудно вполне согласиться с тем, что в платоновских диалогах точку зрения Платона "выражает Сократ и только Сократ" и "ничего более монологичного, чем платоновский диалог" (С. 213): как тогда следует смотреть на диалоги Платона, в которых Сократ не участвует, — если к тому же иметь в виду, что эти диалоги составляют немалую часть платоновского корпуса? Кажется, нелегко отрицать, что этот факт затрудняет решение вопроса о "монологизме" платоновских диалогов — как затрудняет его, на наш взгляд, и весьма искусное изображение Платоном обстоятельств, в которых Сократ открывает и преподаст свою "единственную истину" (С. 214): порой единственность истины (как и само ее существование) может оспариваться контекстом ее обнаружения, в его сугубой конкретности. Ввиду этих сомнений, мы вынуждены признать, что предметная ориентация терминов "монологизм" и "диалогизм" в работе Л.М. Баткина, а также сами способы соотнесения последних с соответствующими конкретными культурно-историческими феноменами в целом остаются для нас неясными: при всей очевидности бахтинского генезиса этих терминов далеко не очевидным представляется характер их связи с каким-либо из исследовательских контекстов, в которых они применяются М.М. Бахтиным.

Если понимать "диалогизм" неоплатонически, т.е. как признание возможности сосуществования различных мнений "в соотнесенности с божественно-тотальным" (С. 210), то почему оказывается "не общительным" мышление *инициаторов* (С. 214), т.е. представителей античной или раннехристианской культур? Ведь тогда под определение "диалогической" подпадает, например, практически вся экзегетическая деятельность этих эпох.

Если же обратиться к собственно текстам гуманистических диалогов, и к диалогу Бруни в первую очередь, то нам представляется, что все-таки нельзя игнорировать характер аргументации в обеих "притворных речах" Никколи. А принимая во внимание предметное содержание этих речей, утверждать, что совмещение противоположных точек зрения в диалоге "К Петру Гистру" "достигается не логикой, а общением"

(С. 186), будет довольно трудно. Ведь и в пользу, и против трех флорентийских венцов Никколи приводят вполне расхожие тезисы, в основе которых оказывается всякий раз одна и та же логика — вполне, кстати, современная самому Бруни и очень для него естественная. Доказательством тому могут служить составленные Бруни жизнеописания Данте и Петрарки, в плане оценок творчества этих поэтов хотя и более сдержанные (как того требует жанр), но все же не очень отличающиеся от интересующего нас диалога.

Вовсе не отрицая безусловной важности предпринятой Л.М. Баткиным в рамках избранного им культурологического подхода реконструкции образа ренессансного человека, мы в данном случае все же склоняемся к его альтернативе — подходу историко-филологическому. В первую очередь мы предлагаем учитывать то обстоятельство, что литература, явлениями которой нам приходится заниматься, создавалась в эпоху *не ставшего, но с невероятной скоростью становящегося языка*. Нам представляется, что язык гуманиста эпохи Возрождения (во всяком случае, представителя первых гуманистических поколений) был коррелятом столь верно охарактеризованной Л.М. Баткиным "громкой и плодотворной *скованности* духовным материалом, над которым он (ренессансный человек. — Ю.И.), казалось бы, господствовал" (С. 210). И здесь "божественно-тотальному", из которого, по мнению Л.М. Баткина, исходил и к которому стремился ренессансный человек, мы вынуждены противопоставить как раз отсутствие какого бы то ни было осязаемого основания. Поэтому очевидно, что раннеренессансный гуманист должен был испытывать значительные затруднения с самоидентификацией (тому, что он их действительно испытывал, сохранилось множество свидетельств). У новой личности просто нет других средств для объяснения себя и мира, кроме тех, которые она заимствует из памятников античной словесности — естественно, при этом вместе с терминами как-то усваивая и концепты, ими подразумеваемые. Личность интересующей нас эпохи вообще была обречена "готовому слову" (термин А.В. Михайлова). И обречена тем в большей степени, чем меньше она умела с этим словом справиться (а в начале XV в. в гуманистической среде проблемы с сочинениями античных классиков возникали порой даже на уровне грамматики — не говоря уже об интерпретации содержания памятников). Когда говорить от первого лица приходится заимствованными, т.е. в большей или меньшей степени чужими словами, возникает определенный зазор между эстетической завершенностью готовой речи и неготовностью собственного внутреннего содержания, которое к тому же себя пока и не знает: ведь для его развертывания еще не выработан подходящий язык. Амплитуда реакций личности на всякий факт самовысказывания посредством готового слова может быть самой широкой: от ощущения насилия над собой, подчас переходящего в депрессию, до нарциссического любования собственным образом, этой речью представленным. Одним из следствий несоответствия (или неполного совпадения) личности с позицией, выражаемой ею от первого лица, будет желание "остановить мгновение", придав ему эстетическую завершенность, — в нашем случае из какой-то части себя слепить персонаж диалога: отчасти играя, а отчасти и

не без доли насилия отделить от себя и объективировать в этом действующем лице фрагмент собственного сознания, лишенного внутренней скрепы. Гуманистический диалог действительно состоит из серии эстампов; более того, поведение его персонажей имеет несколько каталептический характер – здесь наши наблюдения вполне совпадают с замечаниями Л.М. Баткина (С. 214). Поэтика раннеренессансного диалога определяется двумя противоположными тенденциями: стремлением шутя перемерить все действительные или возможные интеллектуальные маски, с одной стороны, и тяготением к классическим, эстетически завершенным и правильным формам – с другой. В плане историко-антропологическом за этим типом поэтики стоит глубокая языковая недостаточность, неспособность сколько-нибудь прояснить для себя собственные интуиции и превратить их во что-то реальное. Возможно, этим и объясняются многочисленные (и порой самые невероятные) противоречия, которых исполнены как воззрения, так и биографии ранних гуманистов.

² Цит. в пер. Л.М. Баткина (Указ. соч. С. 187).

³ "Ebbe il Petrarca nelli studi suoi una dote singolare, che fu attissimo a prosa ed a verso; e nell'uno stilo e nell'altro fece assai opere: la prosa sua è leggiadra e fiorita, il verso è limato e ritondo ed assai alto: e questa grazia dell'uno stilo e dell'altro è stata in pochi o in nullo fuor di lui, perché che la natura tiri o all'uno o all'altro, e quale vantaggio per natura a quello si suole l'uomo dare: onde addivenne che Virgilio, nel verso eccellentissimo, niente in prosa valse o scrisse, e Tullio, sommo maestro nel dire in prosa, niente valse in versi" (Solerti A. Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio, scritte fino al decimosesto. Milano, 1904. P. 291). Этот же мотив возникает в "Жизнеописании Франческо Петрарки" Джанотто Манетти (Ibid. P. 307).

⁴ Составляя жизнеописание Петрарки, Бруни помещает туда краткий, но содержащий довольно жесткую концепцию очерк истории латинского литературного языка (Solerti A. Op. cit. P. 289–290). Эта же концепция изложена в первой книге его "Historiae florentini populi". Попытки обозначить историческое место великих поэтов прошлого века в истории литературы предпринимал не только Леонардо Бруни, но и другие современные ему авторы их жизнеописаний: Филиппо Виллани (Ibid. P. 82–83, 275), Сикко Полентон (Ibid. P. 154), Джанотто Манетти (Ibid. P. 306–307, 680).

⁵ Ср. замечание Джанотто Манетти: "Itaque quemadmodum apud vulgares homines litterarum ignaros et omnis doctrinae imperitos praeclari viri in maxima et ingenii et eruditionis admiratione habentur, ita apud eruditos et doctos cuncta passim vulgaria scripta, in quibus illi excelluisse perhibentur, floccipendentes et pro nihilo habentes parvi existimantur et fiunt. Ita evenit ut plerumque ab ignavis et indoctis hominibus laudentur, eruditorum vero nullus vel poemata, vel fabulas aliave eorum scripta, nisi forte vel ridendi, vel iocandi gratia, aliquando in manus sumit..." (Solerti A. Op. cit. P. 110).

⁶ Copenhaver B.P. Translation, terminology and style in philosophical discourse. The Cambridge History of Renaissance Philosophy / Ed. Ch.B. Schmitt Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye. Cambridge, 1988. P. 75–110.

⁷ Речь идет о конфликте между, с одной стороны, теоретическим сознанием и соответствующей ему дискурсивной техникой, все с большей уве-

ренностью утверждающей свою автономию, и, с другой – теми жизненно-практическими основаниями, которые определяют ее собственно историческое бытие, да и бытие всякой живой традиции: результатом бесконечного развертывания предметного поля и расширения концептуальных рамок теоретической рефлексии становится ее полнейшая несоразмерность историческим возможностям и ценностям человеческого бытия, а в конечном счете – забвение ею собственного смысла и места в этом бытии. Этот конфликт был и остается предметом напряженнейшей философской рефлексии виднейших мыслителей Запада. Трудно даже перечислить труды, основной темой которых он стал. Для того чтобы обозначить его аспект, наиболее важный для нашего исследования, мы выбираем фрагмент "Письма о гуманизме" М. Хайдеггера (пер. В.В. Библихина): «...бытие... своим расположением делает возможной мысль и тем самым о-существление человека и, значит, его отношение к бытию. (...) Когда мысль подходит к концу, выпадая из своей стихии, она компенсирует эту потерю тем, что отвоевывает себе статус в качестве τέχνη, инструмента воспитания, т.е. в качестве некоей школы, позднее – в качестве дела культуры. Философия понемногу превращается в технику объяснения из первопричин. Люди уже не думают, они "занимаются философией". (...) Язык оказывается на службе опосредования между каналами связи, по которым распространяется опредмечивание в виде единообразной доступности всего для всех, игнорирующей все границы. Так язык идет под диктатуру публичности. (...) Последняя, однако, сама тоже есть метафизически обусловленное, ибо вырастающее из господства субъективности завладение и распоряжение открытостью сущего в видах абсолютного опредмечивания всего на свете. (...) Повсюду и стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех применениях языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа. Простая отточенность языка еще вовсе не свидетельство того, что такое разрушение нам уже не грозит. Сегодня она, пожалуй, говорит скорее о том, что мы еще не видим опасность и не в состоянии ее увидеть, потому что еще не встали к ней лицом. Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть при всем том не причина, а уже следствие того, что язык под господством европейской метафизики субъективности почти неостановимо выпадает из своей стихии. Язык... поддается нашей голой воле и активизму и служит орудием нашего господства над сущим. (...) На сущее как действительное мы реагируем расчетливо-дейтельно, но также и научно, и философски, вооруженные объяснениями и обоснованиями. (...) Как если бы уже было раз навсегда решено, что истина бытия в принципе держится на причинах и объяснительных основаниях или, что то же, на невозможности их отыскать» (Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 194–195). Разумеется, компетентное рассмотрение обозначенной проблемы потребовало бы от нас обращения к ряду источников. Помимо работ М. Хайдеггера, в философском наследии которого этот вопрос занимает одно из центральных мест, укажу также на тексты, имеющие парадигматическое значение для исторического и идеологического сознания современной европейской культуры и раскры-

вающие полярные возможности осмысления означенного выше вопроса. “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология” Э. Гуссерля, “Диалектика Просвещения” Т. Адорно и Хоркхаймера, “Восстание масс” Х. Ортеги-и-Гассета, “Одномерный человек” Г. Маркузе, “Человек в эпоху уравнивания” М. Шелера.

- ⁸ Сравнительный анализ греческой и латинской богословской терминологии принадлежит к числу наиболее разработанных тем весьма широкого круга богословских трудов, в том числе написанных на русском языке. Вернее даже сказать, что трудно указать на сколько-нибудь серьезное исследование такого рода, где эта тема не была бы затронута: в частности, в своих сочинениях, ставших классическими, ее касались А.И. Бриллиантов (“Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены”), С.Л. Епифанович (“Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие”), архим. Киприан Керн (“Антропология Григория Паламы”), В.Н. Лосский (“Очерк мистического богословия Восточной Церкви”, “Догматическое богословие”), А.Ф. Лосев (“Очерки античного символизма и мифологии”). Из самых современных русскоязычных работ можно отметить “Феноменологию аскезы” С.С. Хоружего (1998).
- ⁹ Исторические и концептуальные предпосылки, предопределившие этот путь развития западноевропейского мышления, описаны М. Хайдеггером (см.: Хайдеггер М. “Логика” и ее происхождение // Он же. Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. СПб., 1998. § 47. С. 198–201).
- ¹⁰ Означенный процесс рассмотрен, в частности, в трудах К.О. Апеля: *Apel K.O. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico; Он же. Язык и истина в современной ситуации философии: Некоторые соображения по поводу завершения неопозитивистской философии языка в семиотике Чарльза Морриса / Пер. Б. Скуратова // Апель К.О. Трансформация философии. М., 2001 (особенно С. 39, 48 и далее). Ряд в высшей степени точных и остроумных высказываний относительно схоластического вырождения мышления и языка см.: Свасьян К. Становление европейской науки. Ереван, 1990. С. 101–116.*
- ¹¹ Переводы этих трудов, выполненные Бруни, см.: *Decem librorum moralium Aristotelis / tres conversiones: prima Argurophilii Byzantij / secunda Leonardi Aretini / tertia vero Antiqua. P., 1504 (без пагинации).*
- ¹² Все сочинения Леонардо Бруни, которые рассматриваются ниже, известны нам по изд. *Baron H. Leonardo Bruni Aretino humanistisch-philosophische Schriften. Leipzig, 1928.*
- ¹³ “Quare sit unus aliquis omnium agibilium finis est: id certe esset summum in agendo bonum (I, 7)”, “...summum sit hominis bonum: animi operatio secundum virtutem (Ibid.) – “ὅστ’ ἐῖ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ’ ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν” (1097a), “τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν” (1098a).
- ¹⁴ О том, насколько обнаруженная Бруни у Аристотеля идея оказалась близка переводчику, свидетельствует тот факт, что почти одновременно с переводом “Этики” он на родном наречии создает поэтический опус под несколько громоздким названием “Канцона нравоучительная, где содержится рассуждение о счастье, согласно мнениям философов” (*Canzone*

morale, nella quale si tratta della felicità, referendo l'opinioni de' filosofi, 1421). Там Бруни излагает позиции эпикурейцев, последователей Сократа и Платона, затем мнение Аристотеля и сам принимает сторону перипатетиков. Этические воззрения представителей различных философских школ античности рассмотрены также в одном из диалогов Бруни (*Dialogus de moribus ad Galeotum amicum dialogo parvorum moralium Aristotelis ad Eudemium amicum suum respondens*).

- ¹⁵ В Афинах – группа из шестидесяти состоятельных граждан, обладаемых исключительно высокими налогами.
- ¹⁶ *Accame Lanzillota M. Leonardo Bruni Traduttore di Demostene: la Pro Ctesiphonte. Genova, 1986. P. 89.*
- ¹⁷ И, однако же, относительно слов Сократа здесь (как и всегда у Платона) нельзя утверждать с уверенностью, что сказаны они всерьез, без иронии. При ближайшем рассмотрении выясняется, что и тема, и этимология, задействованные Платоном, уже имели место в “Елене” Исократы, и автор “Федра” подчеркивал свою вовлеченность в полемику с предшественником, играя изобретенным тропом (см.: Шичалин Ю.А. Два варианта платоновского Федра // Платон. Федр / Под ред. Ю.А. Шичалина. М., 1989. С. XXX).
- ¹⁸ В диалоге “Кратил” совершенно иная этимология (420ab).
- ¹⁹ “ἐπιθυμία... ἀπ’ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπιθυμίαν λαβοῦσα, ἔρω ἐκλήθη” (С. 238). Позже Марсилио Фичино при переводе этого же пассажа сохраняет греческое речение: “Nam cupiditas... ἀπ’ αὐτῆς ῥώμης id est robore est vehementia, ἔρω id est amor appellata est”.

СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

О.Е. Кошелева

“БЕСЧЕСТЬЕ СЛОВОМ” ПЕТЕРБУРГСКИХ ОБЫВАТЕЛЕЙ ПЕТРОВСКОГО ВРЕМЕНИ И МОНАРШАЯ ВЛАСТЬ

Занимаясь историей обывателей Петербурга петровского времени и просматривая в связи с этим материалы городских судебных инстанций, я не могла не обратить внимание на множество исков по поводу нанесения бесчестья. Защиту людям их чести гарантировала уже Русская правда и все последовавшие за ней законодательные своды¹, а обращение в суд по поводу бесчестья² издревле практиковалось во всех городах и весях страны. Однако ни в одном из этих правовых документов само понятие “честь” не определялось, речь в них в первую очередь шла о штрафных санкциях. Параллельно с делами о бесчестьи в Московской Руси развивалось местничество – своего рода тоже специфическая практика отстаивания чести. Она существенно отличалась от принятых форм защиты чести как в западноевропейском обществе, так и в вестернизированном русском: в местничестве речь не шла о личном достоинстве, но о высоком или низком положении рода в государственной структуре через должностные “места” его членов. В отличие от местнических дел дела о бесчестьи оставались обойденными вниманием историков, и лишь недавно появилась специально посвященная им книга известной американской исследовательницы Нэнси Коллманн, основанная на обширном архивном материале³. Как и в других своих работах, в ней автор стремится сконцентрироваться не на особенных, а на схожих с европейскими чертах российской истории. Коллманн впервые обратила серьезное внимание на тот лежащий на поверхности факт, что честь в Московской Руси отстаивали через суд представители всех слоев населения, вплоть до самых низших, а также иноземцы и иноверцы. “Тяглое население, справедливо отмечает она, – было так же чувствительно к поношению своего социального статуса, как и бояре”. В русской практике защиты чести Коллманн находит больше общего, чем различного, с западноевропейскими обычаями. В ней она усматривает не только отстаивание “места” (т.е. социального статуса), но и личного достоинст-

О.Е. Кошелева. “Бесчестье словом” петербургских обывателей... 141

ва: законодательство, считает Коллманн, отражает “уважение обществом достоинства, неприкосновенности и репутации личности”, будучи “озабочено защитой личного достоинства от устной обиды и унижительного действия”. И далее констатирует: “... москвитам, так же как и испанцам, не нравились оскорбительные слова, удары палкой или камнем, ущерб имуществу или дому”⁴. Похоже, исследовательница полагает, что любое агрессивное действие и каждое бранное слово являлось “бесчестьем”, подлежащим судебному преследованию.

Возвращаясь к моим петербургским обывателям, подававшим, как и их предки, в городской суд иски о бесчестьи, я не могу не задаться еще раз теми же вопросами: какой смысл скрывается за их словами, что именно они понимали под защитой чести? Для этого в первую очередь следует четко определить, какие конкретные слова и действия расценивались как бесчестье, составить их список и поискать, не найдется ли в них какого-либо “общего знаменателя”. Однако эта задача – “четко определить” и увидеть не только то, что лежит на поверхности, потребовала множества процедур: обращения к специфике судебных нарративов, к особенностям места действия (Петербурга), к “контрастивным” источникам (законодательству, посланиям, словарям и др.), к действиям и словам, связанным с честью и бесчестьем людей XVII–XVIII вв.

Копание в чужих склоках многовековой давности с целью выудить из них бранные слова (в филологии называемые “инвективы”) может показаться читателю занятием малопочтенным. Но именно они оказываются лакмусовыми бумажками ценностных ориентаций, позволяют понять то, чем люди в себе дорожили. Ведь обидеть другого можно далеко не всяким словом, а только таким, которое затрагивает ценностные представления человека о собственной персоне. Эти ценности суть различны: моральные, эстетические, интеллектуальные, престижные и прочие, все они так или иначе находят отражение в брани гораздо ярче, чем в каких-либо трактатах⁵. Не даром материалы судебных тяжб пользуются высоким спросом в исторической антропологии⁶. Однако прежде чем непосредственно к ним обратиться, придется проделать долгий путь.

ДАЕТСЯ ЛИ ЧЕСТЬ “ПРОСТО” ИЛИ “НЕ ПРОСТО”?

Что же понималось под словом “честь” в русской традиционной культуре? Н. Коллманн полагает, что в отсутствие “у москвитов” размышлений о чести “в форме нарратива” ее смысл может быть раскрыт только через судебные дела⁷. Она оперирует своей базой данных, представляющей около 600 случаев обращения в суд по де-

лам о бесчестьи. Отвечая на этот же вопрос, Л.А. Черная вообще не затрагивает судебных дел, а основывается только на древнерусской письменности, в которой нарративов о чести нет, но сами антонимы "честь" и "бесчестье" употребляются чрезвычайно широко⁸. Б.Н. Флоря в центр своей работы поставил только законодательные статьи о бесчестьи, начиная с киевских времен и кончая Соборным уложением, однако его интересовал не смысл понятия "бесчестье", а социальная структура общества, нашедшая четкое отражение в этих статьях, что само по себе об этом понятии многое говорит⁹.

Исследователи подчеркивают многозначность термина "честь". Л.А. Черная в качестве основных выделяет три его значения: "честь как достоинство человека – это всеобъемлющее, главное значение; честь как слава, в особенности воинская; и, наконец, как святость"¹⁰. Черная не сосредоточивает внимания на понятии "честь" как социальное положение, но тем не менее приводит много примеров такового. Коллманн также выделяет три "самостоятельных дискурса" чести. По ее мнению, "особенно волновали жителей Московии обвинения в нарушении закона". Судя по нескольким приведенным примерам, имеются в виду оскорбления словами "вор", "изменник", "неслуга", и "это напоминает" ей Домострой "с его призывами не лгать, не обманывать, не красть". Далее, "семья, семейная честь" и "тесно связанная с нею сексуальная чистота" образовывали вторую, наиболее чувствительную сферу". "Третьей, наиболее часто встречающейся заботой, было социальное положение"¹¹. На мой взгляд, как будет показано ниже, понятие "честь" ни в коей мере не связано с Домостроем или какими-либо иными моральными поучениями, а первый и второй "дискурсы" оба относятся в основном к социальному положению.

"Честь" как социальный статус оказывается главным значением слова в XVII – начале XVIII в. и единственным в сфере судопроизводства. Чтобы обосновать это, обратимся к некоторым текстам, оказавшимся вне поля зрения упомянутых исследователей.

О природе "чести" и ее смысле писал царь Алексей Михайлович, поскольку его понимание "чести" несколько отличалось от понимания в среде вельмож, которые считали, что "честь" им дается "просто" от рождения, царь же пытался указать на их неправоту. В письме к боярину В.Б. Шереметеву тема чести даже выделена подзаголовком: "Твоя боярская честь почему не просто?" Царь писал, что действительно есть "честь породная", т.е. данная от Бога при рождении, но она остается сокрытой до тех пор, пока не будет дарована царской властью через пожалования в чины и назначения на должности ("И то ведаем мы, великий государь, что по вашему отечеству (речь идет о боярском роде Шереметевых. – О.К.) боярская честь

вечная, а дается произволением великого и вечного Царя и Небесного Владыки и нашим (т.е. царским. – О.К.) тленным призыванием. А и то бывает, что и господа ваши (т.е. старшие члены семьи. – О.К.), имеющие родителей своих в боярской же чести, самим же и по смерти свою не приемши той чести (...) По изволению Божию ваш государский чин пребывает, и над вами, честными людьми, боярская честь совершается... Не просто Бог изволил нам, великому государю и тленному царю, честь даровати, а тебе (боярину. – О.К.) прияти"¹². Царь карал отнятием чести ("а буде князь Василей солгал, и у него отнять честь, а за корысть приговорить чего доведется"¹³). Существует, отмечал царь, "честь" высокая и низкая и дается она не "просто", но, чем больше "честь", тем больше ответственности и обязательств перед богом и людьми ("Молю же ся вам, не разделяйтесь, ниже унывайте, понеже суд великий бывает на великих, меньший убо прощен будет и достоин милования есть. Сильнии ж крепко истязаны будут..."¹⁴). "Высокой чести" должно сопутствовать и соответствующее "честное" поведение ("и в том ты перед Богом... солгал... и так делают недумные люди (зачеркнуто: "бесчестные люди". – О.К.)... от века того не слыхано, чтобы природные холопы государю своему... писали неправдою и лгали"¹⁵).

"Честь" и "ложь" для Алексея Михайловича вещи несовместимые, "честь" безусловно отнимается при обнаружении "лжи" (за другие проступки следуют иные наказания), именно на это он и указывал боярам. Здесь проглядывает еще средневековое понимание отношений между слугой и господином: на высоком месте оказывается тот слуга, к которому господин испытывает высокое доверие, т.е. предполагает в нем наличие высоких моральных качеств, в первую очередь верности. Со временем слово "честный" утратило значение "знатный", "благородный", сохранив в современном языке именно это понятие "говорящий правду". Алексей Михайлович не исключал и себя из этого правила, считая, что на нем как на обладателе высшей чести лежат и самые высокие обязательства и он как "раб Христов" не может подводить своего Высшего "господина".

Отказ бояр в местнической практике вступать в должность, назначенную царем, означал отношение к ней как к "низкой" и тем бесчестящей весь род (царское пожалование думным "чином" в отличие от должности никогда не оспаривалось) и являлся личным актом по защите "породной" чести. Отмена местничества в 1682 г. означала запрет такого рода возражений. Государство полностью взяло на себя роль защитника и гаранта должности и места, занимаемого в нем подданным (т.е. его *чести*), ликвидировав всякую "самодеятельность". Оно формировало и отчасти перекодировало самоидентификацию подданных, крепко связав ее с "местом", выделенным ему в государственной структуре. Сам "счет местами", выясне-

ние, кто занимает место ниже, а кто выше, продолжал оставаться в сознании людей еще долгое время и проявлялся в межличностных конфликтах. Свидетельство тому – резко возросшее после 1682 г. количество дел о бесчестьи¹⁶.

Какой бы малой, в рубль ценой, ни была “честь” у “обышних людишек” по сравнению с людьми “родословными”, но и у них она имелась (“понеже малого и великого Той сотворил есть и о всех единаче промышляет”¹⁷). В Соборном уложении 1649 г. власть произвела точную и четкую расценку стоимости чести каждого подданного, на основе которой он мог получить компенсацию за бесчестье (Гл. 10, ст. 27–100 и др.). Она устанавливалась в соответствии либо с денежным жалованьем потерпевшего, либо с “указной суммой”, определенной для тех, кто государева жалованья не получал. Многочисленные сословные группы общества были вписаны составителями Уложения в единое “тело” государства через помещение их на определенные ступеньки двух лестниц, ведущих к вершинам власти царя и патриарха. Каждое “место” на этой “лестнице” получило в Уложении свою “цену”, которая и выплачивалась за бесчестье занимавшего ее человека, фактически “бесчестили” место, а не человека как такового. Например, ямщик оценивался в пять рублей, певчий дьяк – в три рубля, церковный конюх – в рубль, пономарь – в два рубля, просвирница – в три. Если пономарь становился дьяконом, то получал уже иную цену за свою “честь”, как и более высокое жалованье. За пределами государственной “лестницы” оказывались осужденные преступники (воры и изменники) и наемные работники (поденщики).

Законодательство петровского времени в вопрос о бесчестьи добавило лишь незначительные новые штрихи, суды по-прежнему выносили свои решения на основе Соборного уложения. Социальная “лестница” уже сильно изменила свой вид: появились новые чины, звания, должности и категории населения, не существовавшие во времена действия Соборного уложения и не включенные в его статьи (такие, например, как “школьники” или “матросы”). Казалось бы, логика требовала законодательных уточнений, тем не менее они не последовали, что не мешало представителям “новых” социальных категорий без колебаний приходить в суд с исками о нанесении им бесчестья.

В речи первой половины XVIII в. слово “честь” в значении приобретенного социального положения отчасти заменяло не родившийся еще пока термин “сословие”. Это отражает свойственный XVIII в. поиск в языке терминов для определения многочисленных социальных групп¹⁸. Так, крестьянин-писатель И.Т. Посошков, наставляя своего сына на тот случай, если ему в жизни придется пойти в наемные работники, т.е. стать на самую низшую ступень общест-

ва, писал: “О чести же своей, во младенчестве бывшей, нимало не скорби...” (т.е. не сожалей о своем более высоком по рождению крестьянском положении). В.Н. Татищев следующим образом употреблял слово “честь”, отмечая у нее наличие разных степеней: “Они (городовые дворяне. – О.К.) хотя той чести, как московские, не имели, однако ж чины доставали и много в знать происходили и до боярства”²⁰. Здесь хорошо отражено то же понимание, что и в письмах царя Алексея Михайловича: “честь” дается Богом, “чин” – царем. Петр I, раздавая чины, все менее считался в этом отношении с богоданностью “чести”.

Одним из наказаний, предполагаемых судом для дворянства, наряду с казнью, заключением и телесными наказаниями, являлось “отнятие чести”. Легким вариантом этого Петр I считал “извержение” военного человека из “чину”, лишение его жалованья, “отсылка” из полка или “из государства”. Усугубленным вариантом было публичное отнятие чести: преломление шпаги и объявление наказанного “вором” (или “шельмом”). Петр объяснял, что значит “честь лишен”: “то есть из числа добрых людей и верных (имеется в виду верных слуг государевых. – О.К.) извергнут”: его не принимают ни в какое “дело” (так он становится “бездельником”), ему отказывают в любой судебной защите, он не допускается в “кампании” и лишается общества “добрых людей”²¹. “Обесчестить” подданного или нанести какой-либо урон его “чести”, понимаемой как социальный статус, имела право только государева власть и никто иной. Действия частных лиц, наносивших “бесчестье”, были подсудны.

Отталкиваясь от этих соображений по поводу смысла и значения слова “честь”, посмотрим, какими словами ее возможно было нарушить, т.е. осуществить “бесчестье словом”.

КАКОЕ СЛОВО “БЕСЧЕСТИТ” ЦАРСКОГО ПОДДАННОГО?

Соборное уложение, озабоченное исключительно определением размеров штрафа за бесчестье, не уточняло, что означает “обесчестить словом”, какие именно слова относятся к “бесчестящим”, а какие нет²². Не найдем подобных объяснений и в петровское время. В.Н. Татищев, поместивший в свой “Лексикон российский” (ок. 1733 г.) слово “бесчестье”, не внес в его понимание ничего нового по сравнению с Соборным уложением, тем не менее сам факт внесения этого понятия в толковый словарь свидетельствует о его значимости для Татищева. Он записал так: “В законах Российских весьма древних и суще до Рюрика (sic!) установлено и доднесь хранится, кто кого обещестит словом, то должен против

оклада обиженного деньги ему заплатить, а жене против мужа вдвое, дочери девице вчетверо, сыну, есть ли сам оклада не имеет, против отца вполы. О чем в Уложении в 10 главе написано²³. Подчеркивание Татищевым древности и самобытности понятия "бесчестья" на Руси, безусловно, было связано с его желанием "актуализировать" прошлое страны, обратить внимание читателя Лексикона (особенно иностранца) на существование традиции защиты "чести" русского человека, делающей его близким к западным образцам. В последнем устремлении Н. Коллманн оказывается близка к В.Н. Татищеву.

О том, что понималось под "бесчестьем словом", может кое-что поведать указ Петра I с боярским приговором от 1700 г. В мае из Судебного приказа было аннулировано 16 поданных туда исков о бесчестии, и царь в указной форме заявил, что оскорбительные, по мнению жалобщиков, слова не могут считаться поводом к подаче иска. Какие же выражения оказались в этих, видимо, случайно попавшихся Петру под руку, делах? "Волно де, тебе лаять" – "шпынок турецкой" – "из-под бочки тебя тащили" – "не Воротынской, де, ты, лаешь" – "ребенок" – "сынчишка боярской" – "мартынушка-мартышка" – "черти тебе сказывают" – "трус" – "отец твой лаптем шти хлебал" и "отец твой лапотник" – "подговаривал" – "злодей" – "подскорб" – "поди толко в допрос, а что соберешь, и то очисти, и вчерась было меня на площади удавил" – "разоренье, де, мне от тебя" – "мучал, де, ты меня" – "приехал, де, ты на чужую землю грабителем"²⁴.

И.Е. Забелин, а вслед за ним Н. Коллманн называют эти жалобы, раздражившие царя, "странными", "смешными", "нелепыми" и "пустяшными", явно находясь под влиянием стереотипа о том, что бояре были глупыми и спесивыми, а Петр – просвещенным²⁵. Вряд ли любое из этих выражений показалось бы безобидным нашему современнику, если бы публично было ему адресовано. Да и Петр воспротивился против подобных исков совсем не потому, что они были необидными для людей, а потому, что они являлись незначимыми с государственной точки зрения. По некоторым косвенным приметам можно также заметить, что все эти иски возникли с целью затянуть ответчиками судебное разбирательство, зацепившись хоть за какое-нибудь слово противника и подав на него встречный иск. Таким образом, указ ставил целью борьбу с судебной волокитой. Петр, хотя и не смог вывести общего определения тех ругательств, которые наносят "бесчестье", а которые нет, следуя древнерусской традиции мыслить более метафорически, чем категориально, все же определил их как слова, которые истцы "приличают за бесчестье... приметками своими". Это можно понять в том смысле, что истцы оценили определен-

ные слова как "бесчестящие" субъективным образом, приписали им оскорбительное значение, в то время как имелось некое официальное, "правовое" или общепринятое понимание "бесчестья". Однако, как уже отмечалось, в законодательстве такового определенно не существовало, хотя оно явно подразумевалось, подразумевал его и сам Петр.

Обращаясь к данному указу, Н. Коллманн полагает, что это всего лишь "попытка ограничить пустяшные тяжбы из-за колоритных эпитетов, которые прежде квалифицировались как очевидное оскорбление"²⁶. Однако почему сделан вывод о том, как такие оскорбления "прежде квалифицировались", неясно. Трактовка этого же указа Л.А. Черной не более удовлетворительна: в нем, по ее мнению, "намечается новый принцип оценки чести: не по положению оскорбленного лица, а по сути самого оскорбления"²⁷. Речь в указе, однако, идет совершенно о другом: о запрещении вольного и расширительного толкования юридического казуса "бесчестья" и включения в него всяких не относящихся к делу выражений. Все упомянутые в нем "неподходящие" оскорбления не касаются социального положения: например, "дурак" и "ребенок" относятся к умственным способностям, "лапотник" указывает на бедность, "трус", "подговорник", "злодей" – на недостойное поведение, "ис под печки (или бочки) тебя вытащили" означает "замарашку". И только "сынчишка боярской" указывает на чин, но суть оскорбительности тут, видимо, в уменьшительном "сынчишка" по отношению к "сыну боярскому" же.

Из этого указа ясно, что брань не во всех случаях была бесчестящей в юридическом смысле, и в понятиях "бранить" и "бесчестить" имелась разница (например: "учали меня бранить и бесчестить" или "ежели салдаты учнут бить челом... в бою, в брани и в бесчестье своем"²⁸). Такое различие отражено и в главе "О поносительных прозвах, бранных и ругательных словах" Воинского артикула (1715). Артикул 151 рассматривает случай, когда один офицер о другом "чести касающиеся и поносные слова будет говорить, дабы тем его честное имя обругать и уничтожить"... а артикул 152 – случай "ежели кто, другаго не одумавшись с сердца, или не опамятовась, бранными словами выбранит..."²⁹. В первом случае речь идет о словах, затрагивающих честь, которые произносятся преднамеренно, во втором – о всех остальных ругательных словах, которые могли слететь с языка в результате всплеска эмоций. Первое действие каралось жестче, чем второе. Видимо, слово, признаваемое юридически как "бесчестившее человека", означало оскорбление его социального статуса.

Пора вернуться к нашим петербургским обывателям и посмотреть, что они понимали под "бесчестьем".

В СУДЕ

Надворный и подчиненный ему Нижний (или Провинциальный) суды возникли в 1719 г. в ходе петровской судебной реформы³⁰, в который горожане (посадские люди) обращались с гражданскими и уголовными исками. Иски знатных персон в этих судах практически отсутствуют, поскольку они шли со своими проблемами в Сенат, в Юстиц и Военную коллегии, зато в Провинциальный суд шли решать споры даже женщины из городских низов. Например, вполне обычным выглядит иск о бесчестии солдатки, предъявленный ею «подьяческой работнице», с жалобой на то, что та ей «камнем швыряла в спину», «по лицу ударила и бранила всячески»³¹. Возможно, мелочный, житейский характер этих дел явился причиной того, что до сих пор рука историка к ним так и не прикоснулась. В то же время эти материалы позволяют «впустить в историю людей, которые остаются за ее гранью», — людей, которые долгое время были «потерянными для истории»³², в нашем случае — для истории Петербурга.

Эти рассерженные петербуржцы являлись в судебную канцелярию, жалуясь на то, что их чести нанесен урон и рассказывая свою версию произошедшего. Однако запись их слов, через которую нам так хотелось бы «увидеть» реальных людей прошлого, есть плод судебного делопроизводства, подчиненный своей логике, правилам и формам. Ими руководствовался дежурный подьячий, осуществлявший соответствующий отбор того, что именно из сумбурных рассказов о нанесении бесчестия фиксировать в документе, а что оставить за его пределами³³. Он отбирал и записывал в челобитную главное для судебного дела, т.е. те оскорбительные слова или действия, которые подпадали под правовое понятие «бесчестия», и были ли тому свидетели. При этом часто он едва касался или вообще оставлял без внимания причины конфликта. Лишь в редких случаях текст записи представляет собой достаточно обстоятельный и полный рассказ, зачастую это именно те тексты, в которых сам же подьячий оказывался истцом и писал челобитную сам о себе. Показания свидетелей записывались по тому же принципу. Таким образом, мы не можем говорить о словах и поступках, которые имели место в реальности и в их полном объеме, а только о том, что из них оказалось зафиксированным в суде — факт для нашей темы чрезвычайно существенный.

Защита от «бесчестия» в Петербурге имела свои особенности. Здесь еще не успели сложиться механизмы, контролировавшие поведение человека в небольшом социальном локусе, где на развитие конфликта издавна влияли устоявшиеся «клановые» и соседские связи, сеть родственных отношений, традиции вражды и дружелью-

бия. Иначе говоря, нанести человеку «бесчестие» в месте, где обоих ссорящихся хорошо знают, или в месте, где вокруг них чужие люди — вещи суть разные. Особый колорит петербургскому быту придавали постоянные стычки русских обывателей с иноземцами, во множестве жившими и работавшими в Петербурге: культурное взаимонепонимание порождало здесь повышенный «градус» конфликтности. Иноземцы часто апеллировали к суду, будучи ограничены в других возможностях урезонить обидчиков.

Посмотрим, какие же рассказы о бесчестии сохранились в судебных делах за 1719–1721 гг. Они, как уже отмечалось, в большинстве случаев достаточно лаконичны. Например, истица, жена наборщика Хозлякова, показала, что «ходила она из двора своего в Белозерскую улицу к лавочке для покупки калача, и у той лавочки означенной Никита Терентьев бранил ее всякою неподобною скаредною бранью и бесчестил»³⁴. Как и почему произошел этот и другие подобные инциденты, что это были за брань и бесчестие, остается неизвестным. Конфликт, вероятно, принял бы конкретные очертания при допросе свидетелей, однако множество явочных челобитных и исков о бесчестии не доходило до судебного разбирательства³⁵. Пригодными для исследования, таким образом, оказываются не все, а лишь развернутые нарративные тексты.

БЕСЧЕСТИЕ ЖЕНЩИН В ПОКАЗАНИЯХ
ПЕТЕРБУРГСКИХ ОБЫВАТЕЛЕЙ

Женских челобитей о бесчестии³⁶ в судебных материалах встречается больше, чем мужских. Выигрыш дела сулил хорошую материальную выгоду и имел очень высокую степень вероятности благоприятного для истицы исхода при наличии надежных свидетелей. Видно, что это влияло на активность небогатых женщин в подаче исков о бесчестии, что не исключает существования подобных исков на других основаниях. Женщины стремились иметь поверенного в делах и не ходить в суд самостоятельно, но иногда они могли и лично отвечать перед судьями. Например, Василиса, Панкратьева дочь, подавшая иск о бесчестии, заявила, что ее стряпчий заболел и что «к улике» она встанет лично³⁷. В августе 1718 г. старая дева 30 лет дворянка Пелагея Мякинина выиграла дело о бое и бесчестии у дьяка Михаила Гуляева, которому суд присудил выплатить ей восемь (!) окладов ее отца (96 руб.), но дьяк сбежал, ничего не заплатив. Мякинина в течение нескольких лет ходила в суд с требованием заставить дьяка выполнить решение суда и к тому же оплатить ей «проести и волокиту»³⁸.

“Финской земли” девка Катерина Петрова, видимо, наемная работница, била челом в Надворном суде на “спишного мастера Германа Фамбалеса” “в бою и увечье и во взятые от нея платья и в недоплатных деньгах заработных”. Обе тяжущиеся стороны не знали русского языка, на котором осуществлялось судопроизводство, поэтому Фамбалес (фон Болес) доверил “за себя ходить” в суд своему переводчику Захару Фелштинину. Катерина намеревалась встать “к улике” сама, а с собой привести в качестве переводчика “графа Растрелия человека Индрика Копора”. Но суд не состоялся – тяжущиеся согласились на мировую, в которой, однако, Катерина выглядит проигравшей стороной, так как за судебные издержки было установлено “пошлины платить ей, Катерине”³⁹.

Стычки женщин с местными властями, наводившими в городе порядок, также находят отражение в делах о бесчестьи. Возможностью подать в суд на бесчестье женщины пользовались как острасткой и приучением представителей правопорядка к вежливости. Солдат-преображенец Ильин подал в суд на сотского за то, что он бранил и толкал его жену. Сотский на допросе представил конфликт следующим образом: в 1720 г., в июне месяце, когда по летнему времени было запрещено топить печи, он пришел “на квартиру ево, исцову... для осмотра печатей у печей, которые были запечатаны, приходил и усмотрел, что жена ево, исцова, топилла избу в неуказанные дни. И в вышеозначенные печи он, ответчик, с пятидесяцким Матвеем Ильиным и з десятицким с Иваном Ивановым, огонь по указу государеву залили, и жену ево, исцову, под караул на съезжий двор к поручику Ягнатеву брали для того, что она топила избу в неуказанные дни”⁴⁰. Иначе говоря, произошло то, что в народе называлось “тащить на съезжую”. Объяснения сотского, что он действовал согласно своим обязанностям, “а никакою бранью он, ответчик, жены ево, исцовой, не толкал”, ему не помогли: он был признан виновным. У этой сцены оказался свидетель-крестьянин, который показал, что ответчик женщину бил и при этом “в груди ее толкнул”, что тоже, видимо, являлось особо оскорбительным действием.

Подобную же сцену в Мокрушинской слободе описал в полиции и другой сотский, однако солдатка Ирина Иванова, которую сотский с десятским потащили на съезжую, пыталась защититься не иском о бесчестьи, а со страху закричала “слово и дело”, и история в результате этого закончилась для нее плохо – битьем батогами. Сам же конфликт тяжущиеся стороны в полиции описали совершенно по-разному. Ирина утверждала, что стражи порядка зашли к ней в избу и сотский говорил ей “непристойные слова к блуду”, в это время появились ее братья и выгнали непрошенных посетителей вон. Такая ситуация открывала перед Ириной воз-

можность подать иск о бесчестьи, но только в том случае, если бы ее рассказ подтвердили свидетели, уличив во лжи сотского. Тот же утверждал, что, обходя посадские дворы для приказа жителям выставляться на ночь рогатки, в доме Ирины он услышал шум и, зайдя в него, кроме хозяйки, обнаружил там еще двух выпивавших женщин и двух бурлаков. Они затеяли с представителями власти драку, а те их взяли под караул⁴¹.

Не обходилось без использования обвинений в женском бесчестье и во множестве стычек между хозяевами петербургских дворов и их постояльцами. “Квартирные” ссоры обострялись тем, что военные и их жены оказывались в жилищах горожан не по желанию их хозяев, а по указу о постое. Хозяин двора подьячий Вареникин подрался с женой своего постояльца капрала Васильева. Причина, которую он выдвинул, встав на суде к ответу, также показывала его защитником правопорядка – он возражал против содержания в семье капрала не зарегистрированной в полиции работницы и “сталкивал” ее со двора на улицу, а капралова жена работницу у него “отбивала”. Несмотря на правоту своих действий, Вареникин осуществлял их в грубых формах, и в этом была его ошибка. Две соседки-солдатки в суде дружно показали, что Вареникин свою постоялицу вытолкнул на двор и, “толкнув, бранил матерны и говорил, что отломает руки и ноги”. Вареникину пришлось потерпевшей заплатить⁴².

Жена солдата-преображенца Григория Казанцева попала в переделку потому, что решила блюсти нравственность хозяина своего двора подьячего Льва Малыгина. Она увидела в окно, как подьячий целовал девку-работницу, и начала громко возмущаться. Тогда он и Казанцеву стал тащить в свою избу силой, а она вырвалась “и о таком бесчинстве кричала”. Показания девки-свидетельницы быстро решили дело: она сказала, что хозяин “ту жену целовал, и за груди ее держал”, и если бы та не вырвалась, то мог и изнасиловать. Малыгин также был приговорен к выплате потерпевшей двух мужних окладов⁴³.

Материалы петербургского суда, таким образом, дают отрицательный результат в отношении “бесчестья словом”: женское “бесчестье” здесь оказывается в основном описанным через оскорбительное действие (бой), а не через “бесчестье словом” (лишь единожды мне встретилось польское “курва”⁴⁴). Однако это могло быть спецификой записи именно этого судейского коллектива. Поэтому используем примеры “женских” оскорблений, приводимые Н. Коллманн, это “воровка”, “сука”, “блядь”, “курва”, “плутовка”⁴⁵.

**“БЕСЧЕСТЬЕ СЛОВОМ” МУЖЧИН
В ПОКАЗАНИЯХ ПЕТЕРБУРГСКИХ ОБЫВАТЕЛЕЙ**

23 сентября 1721 г. Нижний суд вынес приговор по делу двух переругавшихся между собой иноземцев, в котором француз-трактирщик Гибсон “искал” на немце-лекаре Иване “Отте”. Последний бранил истца “матерно, называл шелмом, гунстватом* и вором”. Ответчик признал, что “гунстватом и шелмом” он Гибсона называл, а “вором” – нет. Распрос двух свидетелей, таким образом, оказался направленным на выяснение этого вопроса: называл “вором” или не называл. Первый свидетель, француз Приэр, показал, что истец был назван “шелмом, гунстватом, мошенником и вором”. Любопытней показание второго свидетеля – русского живописца Петра Заварзина: “называл Отто исца шелмом, гунстватом и мошенником по-русски, а – вором, не знает, так как промеж себя говорили по-немецки”. Как по-немецки произносится слово “вор”, Заварзин не знал, поэтому и не смог сказать, прозвучало ли оно или нет⁴⁶. Зато типичные немецкие ругательства⁴⁷ стали к тому времени столь обычны, что они и Заварзину, и подьячему, записавшему его показание, были знакомы и воспринимались как русские. Этими же словами в 1702 г. актеры-иноземцы обругали капитана Преображенского полка: “Учали меня бранить и бесчестить неподобными словами и называли меня гунствотом, шелмом, куеном, шпиц бубе”^{1*48}.

Суть конфликта, произошедшего между учеником В. Зайцевым и дворовым человеком князей Долгоруких М. Сахаровым, в поданной последним явочной челобитной оказалась не раскрытой, но в нем также прозвучало слово “вор”, дававшее возможность начать судебное разбирательство. За Сахаровым было записано следующее: “в Санкт Петербурхский Надворный суд пришел я, нижайший, для смотрения своего помещика дела, и в том же Надворном суде будучи, ахтитектурских дел ученик Василий Зайцов господ ево поносил всякими неподобными словами и ево бранил же всякою неподобною бранью и называл воровским проискателем”. Из всей “неподобной брани” для иска о бесчестии выделено только одно наиболее весомое оскорбление, а именно: “воровской проискатель”⁴⁹. Любопытно отметить, что в суде при записи явки с иноземным словом “архитектурный” справились гораздо хуже, чем с немецкими ругательствами.

Дворяне Корсаков и Крекшин также довели ссору между собой до судебного разбирательства: Крекшин не отрицал, что назвал

* Гунствот – от нем. *Hundsfott* и польского производного *huncwot* – мерзавец, прохвост.

^{1*} *Spritzbuben* (нем.) – жулик, мошенник.

Корсакова “не слугою”, но объяснил, став к ответу в суде, что сделал это «будто для того, что он, истец, наперед называл ево, Крекшина, вором и “неслужащим”»⁵⁰. Это выражение родилось давно: например, в 1640 г. его использовали два владимирских дворянина, называя друг друга “не слугами”⁵¹.

Обратимся к конфликту, произошедшему в вольном доме (т.е. питейном заведении) крестьянина Спиридона Шепилова в связи с приходом к нему бомбардира Герасима Крылова, который требовал вернуть две взятые с корабля бочки. Крылов в иске выдвинул обвинение в битье и бесчестье. Свидетель, на которого ссылались обе тяжущиеся стороны, денщик Никита Лисицин, постарался дать подробные показания. Он пришел в девятом часу утра на двор к Шепилу с малоприятным требованием того, “чтоб он на тот двор в особую полату пустил стоять солдат”. Одновременно явился корабельный бомбардир Герасим Крылов и стал говорить: “...для чего ты мне его императорского величества бочек не отдаешь, понеже те бочки ему надлежит отдать на корабль, для того, что, де, на нем, Крылове, тех бочек камисар спрашивает”. Шепилов ответил, что отдал бочки “компанейщикам”. Крылов, который, видимо, отвечал за пропажу бочек, впал в негодование и сказал Шепилу: “...так, де, люди добрыя не делают, а делают так бездельники”. Оскорбительное слово “бездельник” было произнесено.

Оно возникает и в других случаях: в вологодской ратуше молодой купец-каторжник И. Рыбников⁵² аналогичным образом обозвал бурмистра “бездельником”, и за эти его “невежливые” перед судейским столом слова был тотчас приговорен к битью батогами: “буде кто, прийдя в приказ, судью обесчестит непригожим словом – и того за государеву пеню бить кнутом или батоги” (Соборное уложение. Гл. 10. Ст. 106). Так Рыбников был наказан за оскорбление государственной должности, но за оскорбление своей купеческой чести бурмистр мог “ежели похочет... своего бесчестья искать судом особл...во”⁵³.

Вернемся, однако, к конфликту между Шепиловым и Крыловым. После произнесения слова “бездельник” Шепилов утратил всякую сдержанность и сказал в ответ “чо, де, ты в дом мой пришел драгца или браница”, и стал сам ругать Крылова “всякою неподобною бранью матерны, “да и капралу кусок оставь”, – говорил”. Бранью дело не ограничилось: “И кинулся он, Шепилов, на него, Крылова, и левою рукою ухватил ево за ворот, а правою рукою он, Шепилов, ево, Крылова, ударил под живот кулаком”. При этой сцене присутствовали четверо работников Шепилова, один из которых вмешался в драку. Крылов принялся тут же призывать (и “записывать”, – показал Лисицин) свидетелей, т.е. дальнейшие действия в свою защиту у него не вызвали долгих размышлений: подавать дело

в суд, благо свидетелей конфликта оказалось немало. Но разошедшийся Шепилов не унимался: “Крылова бил кулаками под бока и вон из избы выбивал и всячески матерны неудобными словами он, Шепилов, ево, Крылова, бранил же, и фискалом называл, и выбил, ево, Крылова, он, Шепилов, из избы вон”⁵⁴. Из всех “неудобных” выражений в показании свидетеля снова письменно зафиксированно только одно – “фискал”.

Из вольного дома переместимся в Военную коллегию, где июньским днем произошла ссора между двумя ее мелкими служащими: подьячим Яковом Ключаревым и канцеляристом Михайлом Володимировым в присутствии секретаря Емельянова, которому и пришлось нехотя свидетельствовать. Ключарев подал иск, что коллега нанес ему бесчестье, сказав, “будто пребыл, де, скотом с козю”. Иначе говоря, речь зашла о скотоложестве. Ответчик “заперся” в том, что “исца ничем не обесчестил” и “таких слов не говаривал”. Свидетель же подтвердил, что разговор какой-то про козу был: «говорил, де, ему, Ключареву, Володимиров: “ты, де, брат, козу [...], а в какой образ (т.е. каким образом. – О.К.), того, де, он, Емельянов, не знает»⁵⁵. Невнятность показаний свидетеля здесь связана с пропуском в записи табуированной лексики, которая в брани обычно дословно не фиксировалась, если на то не было особых причин⁵⁶. Ответчик не явился на суд, из-за чего был признан виновным. О грехе ближнего своего ему следовало сообщать либо духовному отцу, либо военному начальнику⁵⁷, а не публично говорить об этом в присутственном месте.

Из всех ругательных слов, произнесенных во время квартирной ссоры, канцелярист Надворного суда Семен Ремезов счел нужным выделить “собачий сын”. Как работник суда он имел возможность написать явочную челобитную самостоятельно, что он и сделал, весьма подробно изложив обстоятельства ссоры и отметив ее причины и ход развития событий. Об ответчике, своем соседе, он, в частности, написал: “...в вечеру напился он, Петр, пьян; знатно, не хотя оных ево денег ему (Ремезову. – О.К.) отдать, по разговоре ево к нему о том, бранил ево злословными словами, он, Петр, и жена ево, и сын, и называл он, Петр, собачьим сыном, а как он, Петр, ево бранил, и в то время были свидетели”⁵⁸.

“Бесчестье” мужчине могла нанести и женщина: так, вдовая попадья Параскева обвинялась поручиком Рукиным и собиралась лично стать в суде к ответу⁵⁹; на иноземку Марту Бланки жаловался в нанесении ему бесчестья Преображенского полка гренадер Аняков: она называла его “гунсвотом и шелмом”⁶⁰. Среди малоинформативных записей жалоб о нанесении бесчестья мужчинам женщинами особенно интересна жалоба Максима Солимского, служителя А.Д. Меншикова, на Евдокию Федорову, дочь Солимскую. Его

явочная челобитная с заявкой на последующий иск о бесчестьи представляет собой редкий нарратив с объяснением причин конфликта, его описанием в лицах с цитированием произнесенных слов и с моралью в конце.

16 апреля 1721 г. Солимский оказался в доме кондитерского мастера Матвея Хозле, куда пришла Евдокия, вдова его дяди “Преображенского полку сержанта Максима Григорьева Солима”. Между ними началась ссора. Племянник, тезка покойного, стал высказывать свои претензии: “И говорил он ей, чтоб она побывала на гробу мужа и отпела понофиды (панихиды. – О.К.), и веселица перестала для того, что муж ея, а его дядя, умре недавно, в прошлом 720 году, октября 13 дня”. В ответ он услышал “ругательские речи”, которые, как представляется, постарался передать подробно, чтобы обоснованно доказать свое “бесчестье”, ибо в речах Евдокии он усмотрел и “брань”, и “упрек”, и “проклятье”, и “поруганье”: “И за то она бранила ево всячески, также и умершего своего мужа, и проклинала, и говорила ему в упрек и в поруганье, что вы с дядею своим, а с вышепомянутым ея мужем, холопы боярские, а у меня при прежнем муже, которой был посадочкой человек, служили ж при мне в холопстве и лутчи ж дяди твоего, также и тебя. И муж, де, мой был холоп боярской”. Вариантов оскорблений в лексиконе спорящих, наверняка, имелось немало, но здесь снова выбрано, как наиболее “сильное”, слово “холоп”. Оно вполне могло соответствовать реальности, так как не было ничего невозможного в том, что боярский холоп оказался в армии. Да и сам Солимский называл себя “служителем” Меншикова, что мало отличалось от “боярского холопа”. Словам Евдокии Максим Солимский постарался придать вдвойне оскорбительный характер, указав на то, что они относились к покойному мужу: “И диковина, де, какая... была как она умершему своему мужу жена зла является и после смерти ево тако ругателски ево поносит. И такие речи ругательския говорила, что будто лутче дяди ево... служили ей при прежнем муже в холопстве”. Но все это неправда, утверждал Максим: “А муж ея был не холоп боярской, служитель, де, его царскому величеству от лейб-гвардии в Преображенском полку ундер-афицером многие годы”. В этой фразе слова “холоп” и “служитель” прямо противопоставлены друг другу. Недаром и себя Максим Солимский называет именно “служителем” Меншикова.

Рассказ уже было заканчивается перечислением свидетелей ссоры: “Хозла жена ево, да ученик ево, Густав Иванов”, но затем выходит на новый виток – Максим счел необходимым обрисовать моральный облик Евдокии: “А она... рада, забывши мужа своего... и после смерти ево ходячая в Санкт Питер бурхе по причинным и непостоянным местам, пьет, и веселица, и танцует и непостоянничает, и им, мужем своим... ругается напрасно, а на гробе ево, приехав с Мо-

сквы, живет здесь многое время, никогда не бывала, а ево не поминает и поминать не хочет... И как правилу святых отец, так и указам царского величества весьма является чинить противно, и умершему своему мужу иставитца немалым злодейством, забыв страх Божий”.

В развитие мысли о “веселой” вдове Максим решил добавить подробности о том, что происходило во время его визита в дом Хозле: “Но как он в тож время стал говорить помянутого конфетного мастеру ученику Густаву, чтоб он на скрипке не играл и веселиться с нею, теткою ево, перестал, но он, Густав, и помянутого мастера жена, и работница их латышка Марья потому ж ево бранили и ругали все, соглася заодно всячески напрасно и грозили учинить над ним с ней, теткою ево, зло, а какое, не объявили”.

В заключительном абзаце челобитной Максим еще раз подытоживает, в чем, собственно, состоит нанесение ему бесчестья: “и на тетку будет бить челом о бесчестьи своем, в том, что она и к мужу своему после смерти ево является ругательница и называет ево холопом боярским, и что будто у нее в холопстве лутчи ево служили”⁶¹. Вероятно, челобитчик мог пожаловаться в церковный суд, которому положено было разбираться с проблемами благочестия и пением панихид, но он предпочел суд светский. В этом случае он смог под свое челобитье подвести многозначительный подтекст: утверждает, дескать, его тетка, что у нее холопы были лучше, чем офицеры лейб-гвардии Преображенского полка, служащие царю. Важным было и имевшее место поругание родственных отношений. Соборное уложение утверждало недопустимость проявления неуважения (т.е. бесчестья) младших родственников по отношению к старшим женщинам к мужчинам.

“УНИЖАЮЩИЕ” СЛОВА

Итак, сложилась небольшая “коллекция” “мужских” ругательств, извлеченных из петербургского судебного делопроизводства: “вор”, “неслужащий”, “бездельник”, “холоп”, “фискал”, “скот”, “сабака”. Вникнем поглубже в их смысл и значение.

Слово “вор”, как уже был случай убедиться выше, официально (в законодательстве) обозначало человека, лишенного чести. Как весьма важное оно оказалось включенным и в татищевский Лексикон российский: «“Вор”... весьма разное значит, в пространственном разумеется изменник, бунтовщик и разбойник, в кратком же — тать»⁶². При употреблении данного слова в качестве ругательного в него вкладывается именно первый смысл (“татем” же, т.е. тем, кто крадет чужое, обычно не ругались), сводивший положение человека в государстве, его “честь”, к нулю. Оскорбительность слов “вор” и

“изменник” состояла не в том, что воровать нехорошо, как это считает Н. Коллманн, а в отлучении человека от государства и от общества, ибо преступник чести не имеет. Заповеди грехов, и в их числе “не укради”, о которых шла речь в Домострое, никак не связаны с “бесчестьем”, о них давали отчет на исповеди.

Значение выражения “не слуга” можно проиллюстрировать выдержкой из письма 70-х годов XVII в. князя П.И. Хованского родным с предупреждением, чтобы они не действовали опрометчиво, подавая челобитные о его отставке от воеводской службы: “Господа ради, не можете бить челом обо мне. Вижу то я и сам, что мне с вами до той зимы не видаться, только не могу, когда намеренно мне, от той службы отбиться. Не сделайте меня вечно *не слугой*, что обо мне бить челом...”⁶³. Быть “не слугою” означало попасть в опалу и не получать должностных назначений на государевой службе, оставаться не у дел, стать никчемным. В этом проявлялось средневековое понимание дворянами своего высокого положения в обществе именно как государевых слуг. “Слуга” и “холоп” в обществе того времени понятия совершенно различные, “холопом” можно было назвать самого себя в порядке вежливого самоуничижения, но назвать “холопом” другого было оскорбительно, есть свидетельство того, что слово “холоп” фигурировало в жалобах на бесчестье⁶⁴. “Холоп” — это тот, кто сам себя продал в рабство или это сделали его предки; слуга же — положение “породное”, определенное происхождением⁶⁵. Когда слово “холоп” употреблялось как бесчестяющее, суть бесчестья не заключалась в указании на несвободное состояние, как это может показаться сегодня, а на низкое положение в обществе⁶⁶.

Слово “бездельник” означало “беспольный”, “незначительный”, не пригодный к делу, отставленный от дела, в первую очередь — от “государева дела”. Помета “оставлены к делам” на списках населения, сделанных в связи с введением в 1724 г. подушного налога⁶⁷, показала, что данные категории людей были исключены из сословия крестьян, платящих этот налог, и должны были не платить государству, а служить ему — делать “дела” государевы, т.е. находиться на более высокой ступени общества.

Слово “бездельник” так же, как и именование “не слугою” или “вором”, оскорбляло человека через понижение его социального положения, называло его “ником” в мире, состоящем из чинов.

Слово “фискал” являлось новшеством петровского времени. Эта почетная должность занимала достаточно высокое место на “лестнице чинов”, но в народной среде слово, обретя нарицательное значение, превратилось в ругательство, которое по сей день остается таковым, “Фискал”, т.е. доносчик по службе, сообщал властям о противозаконных действиях граждан, “повреждающих казенный ин-

терес". Если учесть, что обязанностью всех подданных Российского государства было "извещать" власти о противозаконных деяниях вплоть до несоблюдения тайны исповеди⁶⁸, то отрицательное отношение к фискалам можно считать свидетельством определенного морального неприятия обществом подобного доносительства. Много известно о "фискалах" всех времен, ибо доносы остаются в архивах, но ничего не остается после тех, кто по закону должен был бы донести, но не донес. Поэтому невозможно "определить процент" "недоносчиков" в обществе, где донос стремились сделать нормой отношений. Однако сам по себе незначительный факт употребления слова "фискал" в качестве оскорбительного в обыденной разговорной речи дает повод предположить существование в обществе морального противодействия, с одной стороны, доносительству и изветам, с другой – "государственным интересам".

Бесчестье Ключарева, которому заявили, что он был "скотом с козю", только на первый взгляд представляется связанным со сферой сексуальности и указывающим на греховность его поведения. На самом деле поводом подачи жалобы было не то, что истца заподозрили в заторном грехе, а то, что его при этом косвенно назвали "скотом". Это дало ему возможность обратиться в суд. От свидетеля добивались, было ли сказано именно это слово или просто говорилось о каких-то там отношениях с козой. Этот случай уместно сравнить с тем, над которым особенно потешались исследователи: "бесчестье" состояло в словах "что ты смотришь на меня зверообразно"⁶⁹. Его в духе упомянутого выше указа от 1700 г. Петр I считал недопустимым и наложил на истца огромный штраф. Саму возможность подачи этой жалобы истец, без сомнения, усмотрел в том, что его сравнили со зверем ("скотом", ср. современное "скотина"), и такое сравнение в случае с Ключаревым судьи сочли приемлемым для жалобы на бесчестье. Приемлемым потому, что оно словесно "выбрасывало" человека из общества людей, причисляя его к "скотам" и "зверям".

Лишь отчасти оказывается близка к "скоту" инвектива "собачий сын". Подьячий Ремезов, которого так называли, точно определил этот вид брани как "злословные слова", т.е. слова, которые могут принести зло, своего рода "заклинание", хотя сам он вряд ли это осознавал. Зато современные исследователи изучили смысл этого ругательства (почему именно собака, а не какое-либо другое животное?) досконально, обнаружив его корни в языческой культуре. Использование в бранных выражениях "пса", "собаки", "суки" было чрезвычайно распространено и относилось к матерной брани, сохранявшей в себе языческий субстрат, будучи сродни проклятию или заклинанию. Языческий смысл всех ругательств, связанных с "псом", соответствовал православному "враг Божий"⁷⁰. Сфера матерных ос-

корблений входила в компетенцию церкви, недопустимость матерной брани для христианина разъяснялась в специальных церковных поучениях на эту тему. Но "собачья" лексика часто учитывалась и светским судом по аналогии со "скотом".

Общим во всех этих "бесчестящих" словах оказывается то, что они наносили бесчестье "социального" плана, осуществляя словесное "перемещение" оскорбляемого на низкий социальный уровень или вообще на положение вне общества.

Набор принятых в обществе ругательных слов зависел в числе прочего и от того, кем они произносились, мужчинами или женщинами, а также в адрес кого они произносились. М. Дингес, исследовавший судебные дела об оскорблениях, рассматривавшихся в Париже XVIII в., отмечал, что женское и мужское поведение при нанесении оскорбления значительно различалось. В частности, «мужчин женщины оскорбляли, недвусмысленно высказываясь по поводу их сексуального достоинства, в то время как между самими мужчинами подобные нападки были не в ходу. Женщин же как мужчины, так и женщины обзывали почти исключительно "шлюхами»⁷¹. Последнее утверждение вполне сходится с российским материалом (блядь, курва)⁷², который дает еще и оскорбления социального плана (воровка, плутовка) и матерного (сука). А вот сексуальных оскорблений женщинами мужчин в русских записях не встречается, хотя их использование в устной форме не исключено. Зато имеются женские оскорбления социального характера: Евдокия Солимская ругала своего покойного мужа, а заодно и племянника "бойрским холопом", "скидывая" его таким образом в низ общества.

Следует сказать и об "импортных" инвективах, встретившихся мне в петербургских делах о бесчестии, – "мерзавец" (Hundsfott), "обманщик" (Schelm), "мошенник" (Spitzbuben). Их специфика в том, что они в отличие от русских относятся к неформальному поведению, к моральному облику человека. Слову "шельм", как отмечалось выше, Петр пытался навязать русское значение "вор". Немецкие оскорбления в русском языке прочно не укоренились, видимо, все-таки потому, что в нем самом было достаточно слов с тем же смыслом. А вот немецкое слово "фискал", наоборот, обрело не имевшееся у него на родной почве значение морального порицания⁷³.

Отечественные "петербургские оскорбления" оказываются вполне рядоположны тем, которые произносились в другом месте, в другое время и другими по своему социальному положению людьми: "воры", "изменники", "страдники", "псаревы внуки", "холопы боярские", "конюховы дети", "князь-дьяк", "князь-подьячий"⁷⁴ – такую брань фиксируют дела думных людей, общавшихся между собой в Московском Кремле на Красном крыльце в правление отца и стар-

шего брата Петра I. Они имели ту же основу, что и "петербургская" ругань; указать на низкое положение на социальной лестнице, публично "унизить" человека. Здесь, однако, высказываемые эпитеты чаще относились к предкам оскорбляемого, которого хотели ими "утянуть вниз". Например, Федор Плещеев в 1659 г. говорил боярину князю Ю.А. Долгорукому, что его дядя был "коломенского епископа слуга", на этом основании обзывал "Долгоруких" "панахидными князьями" и упрекал: "...ты, де, князю, ни к чему не годен, изменник, де, дядя ваш, и за тое, де, измену он был бит кнутом"⁷⁵.

"Счет" между людьми в том, кто "выше", а кто "ниже", происходил в повседневном быту во всех слоях населения. Его впитал в себя восприимчивый ко всем жизненным нюансам русский язык, изобилующий уменьшительными суффиксами, с помощью которых можно было походя "унизить" человека, называя его "князишком", "сынишком" и проч. Слово "счет" употребляли в качестве синонима к слову "перебранка": например, свидетель показывал, что истец и ответчик "стояли на площади против сеней Канцелярии вотчинных дел и между собою *"щетались"*, т.е. ругались⁷⁶.

Такое "унизительное" бесчестье четко соответствует рассмотренному выше пониманию чести как определенному месту на "лестнице чинов". Честь как богоданное, "законное" место в социуме, которому власть является гарантом, "честь", через которую происходило "причастие" к этой власти, занимала огромное место в самосознании человека рассматриваемого времени. Именно такую "честь", связывавшую человека с властью, защищал закон, поэтому далеко не каждая ругань подходила под юридический казус "бесчестья". Именно поэтому в суде на бумагу заносились не все подряд сказанные в конфликтах бранные слова, а лишь наносившие удар именно по чести/месту (такие, как "изменник", "вор", "бездельник" и проч.) и за которые можно было привлечь к суду. Коллман отмечает имеющийся в ее базе данных "большой набор разнообразных насмешек и прозвищ", которые она обобщает под названием "боевые слова, способные спровоцировать ссору". К сожалению, этот "большой набор", который мог бы поколебать мое утверждение о том, что подобных "посторонних" для бесчестья оскорблений в судебных делах быть не должно, ею никак читателю не представлен. В нескольких приведенных из этого "набора" примеров к ним можно с натяжкой отнести только одно – "лысый дьявол" (остальные – это уже обсуждавшиеся "сукин сын", "собака", "щенок")⁷⁷.

Иначе говоря, тексты судебных дел построены таким образом, что отражают хотя и важный, но лишь один "оскорбительный" дискурс. Если не принимать этого во внимание, то на основании судебных дел можно легко прийти к выводу, что в русском языке нет инвектив морально-этического характера, оскорбляющих человека

ское достоинство, в то время как они были просто неважны с точки зрения государства. Их отражение следует искать в источниках другого типа. Существование наряду с "бесчестьем" таких понятий, как "обида", "сором" (срам), "оскорбление", также говорит о наличии иных способов морального травмирования человека. Вероятно, в житейских конфликтах люди называли друг друга трусом, лжецом, предателем, негодяем, мошенником, дураком, уродом и т.п., только тут не было писца, который бы "стенографировал" для нас все эти выражения.

БЕЗБОЖНЫЕ И САМОУНИЧИЖИТЕЛЬНЫЕ СЛОВА

Возможность увидеть иные "бранные" дискурсы открывается в письмах и посланиях, написанных с желанием уязвить адресата. Это особая тема, которой здесь необходимо коснуться лишь для выявления контраста с инвективами в судебных текстах. Хрестоматийный пример – письмо чигиринских казаков турецкому султану, являющееся литературным произведением. В отношении "бусурмана" "казаки" не стесняются в выражениях: наряду с тем, что и его "утягивают" низкими социальными статусами (повар, бронник, колесник, винокур, свинопас и проч.), его также наделяют связями и отношениями с "врагом божьим" и его царством ("товарищ сатанин", "бездны адовой султан", "клевет сатанин", "сонмища адова внук", "проклятого сатаны гонец", "распятого Бога враг"), помимо этого султана называют "псом", "аспидом", "шпынем", "скаредом", "жмотом"⁷⁸.

Сходные выражения можно найти и в эпистолярном наследии царя Алексея Михайловича. Вот как он начинает свое гневное послание "задуровавшему" казначею звенигородского Савво-Сторожевского монастыря: "врагу Божию и богоненавистнику и Христопродавцу и разорителю Чудотворцеву дому и единомысленнику сатанин, врагу проклятому, ненадобному шпыню и злomu, пронырливому злодею казначею Никите!"⁷⁹. Царь также использует слова "окаянный" и "сатанин ангел". Другое, сходное по стилю, послание написано несколько лет спустя: "Врагу креста Христова и новому Ахитофелу, князь Григорию Ромодановскому... И сам ты трюкаянный и безглавной ненавистник рода христианского... и наш верной изменник и самово истинново сатаны сын и друг дьяволов". И еще – весьма характерное – тому же князю Ромодановскому: "...друг дьяволов, вспомани, девятый сын (т.е. самый младший из братьев. – О.К.), кем взыскан!"; и наконец (обращение в звательном падеже): "завистниче и верный наш непослушниче паче всех человек!"⁸⁰ В этих пассажах на первое место вынесено поругание не светской "чести", а отнесение человека к "врагам Божьим".

По наблюдениям Л.А. Черной, “литературные произведения отражали четкую разделительную черту между внешней честью, приобретаемой в суе мире сего, и внутренней, дающей, как правило, за отказ от первой”⁸¹ (еще раз вспомним в этой связи наставление И.Т. Посошкова: “О чести же своей, во младенчестве бывшей, нисколько не скорби...”). Люди, отвернувшиеся от светских почестей, от власти, не радевшие о высоких чинах, но думавшие в первую очередь о душе, также назывались “честными”, но их “честь” в отличие от светской чаще именовалась “благочестием”. Если человеку ближние его указывали на неблагочестивость, то он не мог обратиться по поводу с жалобой в светский суд.

Отстаивание людьми собственной “чести” через недопущение какого-либо умаления или искажения своего социального статуса, имело и вариант “антиповедения”: думая о необходимости смирения, человек сам по отношению к себе применял все возможные уменьшительные эпитеты. Таковые лучше всего прослеживаются по челобитным и письмам, в которых автор называет себя адресату, например: “... нищая и беспомощная, на свете ненадобная и в конец разоренная Матвеева женишка Осиповича Кровкова Агашка челом бьет”⁸². При обращении к другому человеку подобное самоуменьшение требовалось как проявление к нему уважения. Например, в семейной переписке старший брат выговаривал младшему за то, что тот его бесчестит, называя себя к нему в письме “раб, брат твой”, а не “раб, братишка твой”, разъясняя ему: ты “братом писал еси величия ради, мниши себе равна; негли несть тако (это совсем не так. — О.К.)”⁸³. Бояре называли себя в письмах друг к другу “нищими” и “убогими”⁸⁴ (например, князь Б.А. Голицын писал брату князю В.В. Голицыну: “...по сем един от убогих Бориско челом бью”⁸⁵). Сам царь Алексей Михайлович изыскивал возможность “унизиться”, определяя себя в письмах “милостивого” характера как “раб Христов и тленен царь Алексей”⁸⁶ и даже “недостойный во псы, не только в цари, да еще и грешен, а называюсь его же, Светов, раб, от кого создан”⁸⁷.

“Я О СВОЕЙ ПЕРСОНЕ НЕ ГОВОРЮ...”

Понятия чести и бесчестия и социальные практики, с ними связанные, могут многое поведать о картине мира русского человека. Они являлись значимыми для всех, начиная с царя и кончая простой солдаткой. Почему? Как кажется, потому, что они осуществляли объединение всего общества в нечто единое, делали каждого причастным к власти, а власть — к каждому. Можно без сомнений согласиться с Н. Коллманн в утверждении, что “честь” незримо стягивала все

общество, создавала связь между индивидом и царем, давала “некоторую теоретическую основу единства” и была “как бы параллельна православию”, “царь ставил себя в центр сообщества чести и насыщал ею все свои институты и репрезентенции”⁸⁸. Это же замечает и Л.А. Черная: “...царская честь согревала каждого, попавшего под сень крыл двуглавого орла”⁸⁹.

“Честь” в таком ракурсе видится как некий дар, поднесенный властью всем подданным, наподобие того, как священник через рукоположение принимает на себя часть Божьей благодати. Возможна и другая метафора: “честь” является неким виртуальным наделом, выделенным “местом” в мистическом теле государства, наподобие того, как происходило наделение помещьем из государевой земли всех слуг государевых, поэтому “честь” оценивалась в денежном выражении. То “бесчестье”, о котором речь шла в суде, призывает нас осознать важный момент: перед нами некая игра, происходящая в государственном учреждении, на государственном “поле”. Власть принимает в ней участие и ее организует.

Защиту чести подданных государством можно рассматривать как исполнение им функции социального или полицейского контроля. А можно иначе — как практику “материализации” государственной власти, как осуществление причастности к ней всех подданных. Поэтому подданные принимают игру в “бесчестье” с большим энтузиазмом. В петровское время “единение” подданных с государством, выдвинувшим чуждые многим из них ценности, подверглось серьезной проверке на прочность. Несмотря на серьезные изменения в стране, традиционная система защиты от “бесчестия” не переставала столь же эффективно функционировать на всех уровнях общества, в том числе в построенном Петром вестернизированным “парадизе”. Она как старая, но прочная скрепа продолжала работать на единение государства и отчасти разочаровавшихся в нем подданных, помогая этой связи не рассыпаться окончательно.

Следовало, что такая “честь”, на страже которой стоял закон, не была и не могла быть связана с личным достоинством, не зависящим от “места” в государстве. Но означает ли это, что оскорбления и защиты личного достоинства в русской практике совсем не существовало? Думается, что нет, но искать ее надо не внутри системы “бесчестия”, а вне ее. Как и везде, в России репутация (честное имя) человека слагалась не из одной, а из многих составляющих⁹⁰, поэтому и “уязвляться” она могла разными способами, в разных “ругательных дискурсах”⁹¹.

Сравнение понятия “чести” как социального положения в российском государстве с понятием “чести” как личного достоинства в странах Западной Европы мне представляется некорректным: речь идет о разных вещах, в силу языковых причин названных од-

ним и тем же словом. Получается, образно говоря, сравнение круглого с зеленым, в то время как следует отдельно сравнивать разные варианты защиты личного достоинства и разные системы единения власти с подданными, которое в России осуществляла защита от бесчестия.

В России ни церковь, ни светская власть защиту от оскорбления собственно "персоны" как таковой вне связи с ними не гарантировали. Личное достоинство воспринималось в православной традиции как гордыня, и если его оскорбляли, то с этим обиженный не мог обращаться в суд, он должен был в духе православного душевспасительного поведения обидчика простить, смириться и терпеть "укоризны" ближних своих, не проявляя гордыни, а завоевывая уважение благочестивым поведением. Защита личного достоинства, таким образом, не была официальным, общепринятым, престижным образом действий. Можно лишь предположить, какие стратегии поведения выбирали те, кто ее предпринимал. Очевидно, в первую очередь, кроме прощения, это были драка, месть и пьянство. Видимо, иногда личные оскорбления старались модифицировать так, чтобы как-то подвести их под статью о "бесчестии".

Завершим разговор о бесчестии рассмотрением конфликта, произошедшего в мае 1719 г. в петербургской Канцелярии Коллегии иностранных дел, который, будучи подробно описанным свидетелями, ярко демонстрирует стратегии оскорбительного поведения и защиты от него, их внешнюю и сущностную стороны. Случилось так, что во главе ведомства иностранных дел были поставлены два человека – канцлер Г.И. Головкин и подканцлер П.П. Шафиров, последний никак не мог выносить своего подчиненного положения, и на этой почве разгорелась вражда. В тот день Шафиров отказался выполнить государев указ о совместном подписании документов всеми членами коллегии, отговариваясь тем, что "сия коллегия другим не пример". На самом же деле он считал оскорбительным оказание в одном ряду с другими членами коллегии, имевшими более низкие чины: "и с ними, которые и сидеть стыдно", – заявил он. Нелишне напомнить, что сам любимец Петра I барон Шафиров был отнюдь не знатного происхождения – его отец, польский еврей, жил в холопстве у боярина Хитрово. Поэтому никакой "породной чести" Шафиров не обладал, хотя и пытался ее выдумать, и был "честен" только царским пожалованием "высокого места". Сотрудников Канцелярии он обозвал "ушниками", "бездельниками" и "креатурами канцлеровыми", поскольку те были более склонны подчиняться указам Головкина. Затем "подканцлер, осердясь, встав, пошел вон и, остановясь в дверях, говорил канцлеру с криком, что, де, ты дорожишься и ставишь себя высоко, я, де, и сам так". Иначе говоря, конфликт проходил в обычных рамках выяс-

нения того, кто выше, а кто ниже. На следующий день опытный дьяк и советник Канцелярии Коллегии иностранных дел В.В. Степанов⁹², присутствовавший при описанной сцене, отказался, несмотря на трехкратный вызов, явиться к Шафирову на дом. Таков был его ответ на оскорбление начальника. И хотя в своей объяснительной записке в Сенат, которую Степанову пришлось-таки написать, приведено в оправдание множество объективных аргументов, все же ясно, что главной причиной было желание не уронить собственного достоинства.

Очевидно, что в ситуациях, подобных этой, подчиненные не осмеливались подавать в суд на своего начальника. Из зафиксированных Н. Коллманн 566 случаев бесчестия только 69 представляют собой иск низшего чином и положением на высшего⁹³. Думается, что именно среди этих нетипичных 12% находятся наиболее интересные для понимания "бесчестия" дела, объясняющие, в каких случаях подобный иск был вообще возможен, однако ни одного примера такого рода Коллманн, к сожалению, не приводит. Секретарь же В. Степанов объяснил "господам Сенату", что не пошел к Шафирову, так как "боялся того, чтоб меня не убил. Ибо после битвы Губина (пожилого секретаря Коллегии. – О.К.), говорил он, чтоб и мы того опасались". Сам Шафиров высказался в частной беседе по отношению своего рукоприкладства в том смысле, что "хоть бы он Степанова и побил", тот мог бы за оказанные ему ранее благодеяния "то снести". В ответ на это Степанов написал "господам Сенату": "...и я о моей персоне не говорю, только характер канцелярии советника не допускает, что не токмо побой, то и брани терпеть"⁹⁴. Иначе говоря, Степанов, защищая себя и свое достоинство, проявил необходимое смирение, умалив собственное значение как "персоны", и требуемым образом свел свою оскорбленную "честь" к занимаемой государственной должности, которую и отстаивал, однако, видимо, отождествляя себя с нею далеко не полностью.

Каким же он был, петербургский (и не только петербургский) обыватель (и не только обыватель), без покровов "чести", "мест" и должностей и мог ли он вообще помыслить о себе вне их сферы?

¹ Флоря Б.Н. Формирование сословного статуса господствующего класса Древней Руси (на материале статей о возмещении за "бесчестие" // История СССР. 1983. № 1. С. 61–74.

² "Бесчестие" не ограничивалось только бесчестием "словом": "бой", "увечь", "насилничанье" также относились к бесчестию, в данной статье они не рассматриваются. Б.Н. Флоря отмечает более позднее появление в древнерусском законодательстве санкций за оскорбление словом, чем за оскорбление действием (см.: Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 68).

- ³ Kollmann N.Sh. *By Honor Bound. State and Society in Early Modern Russia*. Ithaca, N.Y. 1999; рус. пер.: Коллманн Н. Соединенные честью. М., 2001.
- ⁴ Там же. С. 51 (примеры дел о бесчестье ясачных людей, служилых татар и др.), С. 70, 80, 89.
- ⁵ Интересный образец анализа ругательств, использовавшихся жителями швабского местечка Некархаузен в XVIII в., представлен по судебным делам Д. Сабианом (см.: *Sabean D. Property, Production, and Family in Neckarhausen 1700–1870*. Cambridge, 1990. P. 139–146).
- ⁶ См.: Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society / Ed. by J.G. Peristiany. Chicago, 1966; Garroch D. Verbal Insults in Eighteenth-Century Paris // *The Social History of Language* / Ed. by P. Burke, P. Porter. Cambridge (GB), 1985; Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean / Ed. by D.D. Gilmore. Wach. (D.C.), 1987; Hatch E. Theories of Social Honor // *American Anthropologist* 1989. 91; Honour and Grace in Anthropology / Ed. by J.G. Peristiany, J. Pitt-Rivers. Cambridge (GB), 1992; Cohen E.S. Honor and Gender in the Streets of Early Modern Rome // *Journal of Interdisciplinary History*. 1992. Vol. 22. N 4; Miller W.J. Humiliation and other essays on Honor, Social Discomfort and Violence. Ithaca (N.Y), 1993; Verletzte Ehre. Ehr Konflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit / Hrg. K. Shreiner, G. Schwerhof. Cologne, 1995; и мн. др.
- ⁷ Коллманн Н. Соединенные честью. С. 44, 46. Исследовательница не дает количественного анализа дел, описывая базу данных в общих чертах и приводя из нее лишь отдельные цифры и примеры.
- ⁸ Черная Л.А. Честь: представления о чести и бесчестьи в русской литературе XI–XVII вв. // *Древнерусская литература: Изображение общества*. М., 1991.
- ⁹ Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 61–74.
- ¹⁰ Черная Л.А. Указ. соч. С. 56.
- ¹¹ Коллманн Н. Соединенные честью. С. 87–88.
- ¹² Алексей Михайлович, царь. Грамота к боярину В.Б. Шереметеву // *Записки Отделения русской и славянской археологии императорского Русского археологического общества*. СПб., 1861. С. 751–755.
- ¹³ Алексей Михайлович, царь. О каких делах говорить бояром // Там же. С. 734.
- ¹⁴ Алексей Михайлович, царь. Грамота к боярину Г.Г. Ромадановскому // Там же. С. 773 (пер.: “Умоляю вас, не ленитесь, не унывайте, поскольку суд великий бывает на великих, меньший же прощен будет и помилован. Сильные же крепко испытаны будут”).
- ¹⁵ Алексей Михайлович, царь. Грамота к окольному кн. И.И. Лобанову Ростовскому // Там же. С. 742–744.
- ¹⁶ Такую ситуацию предположила Л.А. Черная: «Вероятно, в конце XVII в. судебных исков о “бесчестьи” было гораздо больше, чем ранее, до отмены местничества в 1682 г.» (Черная Л.А. Указ. соч. С. 83) и подтвердила Н. Коллманн на основе своей базы данных (Соединенные честью. С. 85).
- ¹⁷ Алексей Михайлович, царь. Грамота к боярину Г.Г. Ромадановскому // Там же. С. 773.
- ¹⁸ Об этом см.: *Language, History and Class* / Ed. by P.J. Corfield. Cambridge, MA 1992.

- ¹⁹ Посошков И.Т. Завещание отеческое к сыну своему, со нравоучением... СПб., 1983. С. 148.
- ²⁰ Татищев В.Н. Лексикон российской исторической, географической, политической и гражданской // Избр. произведения. Л., 1979. С. 242.
- ²¹ Краткое изображение процессов или судебных тяжб (1715 г.) // Законодательство Петра I. М., 1997. С. 841.
- ²² Только в Уставе князя Ярослава (XI в.) одно из бесчестьящих слов названо прямо: “Аже кто зовет чужу жену блядью”.
- ²³ Татищев В.Н. Указ. соч. 182.
- ²⁴ Дворцовые разряды. СПб., 1855. Т. 4. Стлб. 1132; сохранившийся рукописный вариант имеет незначительные разночтения: Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 188. Оп. 1. Д. 543. Л. 116–117.
- ²⁵ Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М., 1972. Кн. 1. С. 262; Коллманн Н. Соединенные честью. С. 369.
- ²⁶ Коллманн Н. Соединенные честью. С. 369.
- ²⁷ Черная Л.А. Указ. соч. С. 83.
- ²⁸ РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 101. Л. 1.
- ²⁹ Артикул воинский // Российское законодательство X–XX ввков. М., 1986. Т. 4. С. 354.
- ³⁰ О них см.: Богословский М.М. Областная реформа Петра Великого. М., 1902. С. 164–191.
- ³¹ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1563. Л. 17.
- ³² Muir Ed. *Observing Trifles. Introduction* // *Microhistory and the lost Peoples of Europe. Selections from Quaderni Storici* / Ed. by Ed. Muir, G. Ruggiero. Baltimore; L., 1984. P. XXI.
- ³³ Об ограниченности возможностей использования судебного делопроизводства см.: Innes J., Styles J. *The crime waves: recent writing on crime and criminal justice in eighteenth-century England* // *Rethinking social history. English society 1570–1920 and its interpretation* / Ed. by A. Wilson. Manchester; N.Y., 1993.
- ³⁴ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1568. Л. 15.
- ³⁵ Этот факт отмечает и Н. Коллманн, объясняя его тем, что сама подача дела в суд отчасти компенсировала обиду: “...публичное объявление обвинителя часто удовлетворяло истца, возможно, потому, что это оказывало устрашающее воздействие на нарушителей или удовлетворяло ожидания общины, что человек станет защищать свою честь”. По ее данным, 10% явок не имело последующего иска. (Коллманн Н. Соединенные честью. С. 194).
- ³⁶ См.: Коллманн Н. Проблема женской чести в Московской Руси XVI–XVII вв. // *Социальная история, Ежегодник 1998/99*.
- ³⁷ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1571. Л. 95 об.
- ³⁸ Там же. Д. 1558. Л. 27 об. – 29; Д. 1553. Л. 66, 142 об.
- ³⁹ Там же. Д. 1571. Л. 102, 106, 112, 115 об.
- ⁴⁰ Там же. Д. 1563. Л. 7–7 об.
- ⁴¹ Семевский М.И. Тайный сыск Петра I. Смоленск, 2000. С. 207.
- ⁴² РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1558. Л. 11–12.
- ⁴³ Там же. Л. 4 об.–6.

- ⁴⁴ Там же. Д. 1574. Л. 26 об.
- ⁴⁵ Коллманн Н. Соединенные честью. С. 137.
- ⁴⁶ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1568. Л. 7.
- ⁴⁷ Д. Сабнан отмечает их среди тех ругательских слов, которые употребляли в XVIII в. крестьяне в швабском местечке Неккархаусен (*Sabeau D.* Op. cit. P. 142, 144).
- ⁴⁸ Московский театр при царях Алексее и Петре. (Документы по истории театра за 1672–1709 гг.). Материалы собраны С.К. Богоявленским // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1914. Кн. 2, отд. 1. С. 111.
- ⁴⁹ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1562. Л. 30.
- ⁵⁰ Там же. Д. 1558. Л. 28–30.
- ⁵¹ РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. Владимир. Стб. 130. Л. 453–465. Об этом деле см.: Коллманн Н. Соединенные честью. С. 196.
- ⁵² Подробнее о И.А. Рыбникове см.: Кошелева О.Е. Один из Иванов в эпоху Петра (опыт персональной истории) // Казус, 2002: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002. С. 312.
- ⁵³ РГАДА. Ф. 717. Д. 420.
- ⁵⁴ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1568. Л. 42 об.–43 об.
- ⁵⁵ Там же. Л. 3.
- ⁵⁶ Дословная запись показаний о брани делалась в тех случаях, когда она являлась оскорблением царствующей особы и рассматривалась как государственное преступление см.: Анисимов Е.В. Дыба и кнут: политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999. С. 69–70.
- ⁵⁷ Военский артикул устанавливал: «Ежели смешается человек со скотом и безумною тварию, и учинит скверность, оного жестоко на теле наказать (Артикул военский // Российское законодательство X–XX веков. Т. 4. С. 358).
- ⁵⁸ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1574. Л. 48 об.
- ⁵⁹ Там же. Д. 1571. Л. 36.
- ⁶⁰ Там же. Д. 1562. Л. 217; Д. 1555. Л. 141.
- ⁶¹ Там же. Д. 1574. Л. 52.
- ⁶² Татищев В.Н. Указ. соч. С. 220.
- ⁶³ Частная переписка князя Петра Ивановича Хованского, его семьи и родственников / Под ред. Г.Г. Лукьянова. М., 1905. С. 29–30.
- ⁶⁴ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1574. Л. 52; Ф. 210. Приказной стол. Ефремов. Стб. 1104–1120.
- ⁶⁵ Высокое значение слова «слуга» еще недавно находило отражение в выражении «слуга народа» (сказать «холоп народа» – невозможно).
- ⁶⁶ Об отношении холопов к воле см.: Kivelson V. Bitter Slavery and Pious Servitude: Muscovite Freedom and its Critics // Russische und Ukrainische Geschichte vom 16. – 18. Jahrhundert / Hrsg. R. Crammey, H. Sundhausen. R. Vulpus. Wiesbaden, 2001.
- ⁶⁷ Акишин М.О. Полицейское государство и сибирское общество. Эпоха Петра Великого. Новосибирск, 1996. С. 23.
- ⁶⁸ См.: Анисимов Е.В. Указ. соч. С. 175.
- ⁶⁹ Дворцовые разряды. Т. 4. Стлб. 1136–1138.
- ⁷⁰ Подробнее об этой инвективе см.: Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Избр. труды. М., 1994. Т. 2:

- Язык и культура. С. 84–98; Жельвич В.И. Поле брани: Сквернословие как социальная проблема. М., 1997. С. 236–250.
- ⁷¹ Dingel M. “Weiblichkeit” in “Männlichkeitsritualen”? Zu weiblichen Taktiken im Ehrenhandel in Paris im 18. Jahrhundert // Francia. 1991. N 18; цит. по: Dingel M. Историческая антропология и социальная история: через теорию “стиля жизни” к “культурной истории повседневности” // Одиссей, 2000: Человек в истории. История в сослагательном наклонении? М., 2000. С. 110.
- ⁷² О русских особенностях этого словоупотребления см.: Юрганов А.Л. Из истории табуированной лексики // Там же. С. 194–206.
- ⁷³ О сложностях заимствования инвективной лексики из иностранных языков см.: Жельвич В.И. Указ. соч. С. 148.
- ⁷⁴ Забелин И.Е. Указ. соч. Т. 1. С. 265–280.
- ⁷⁵ РГАДА. Ф. 210. Московский стол. Д. 1062. Л. 6, 9, 31.
- ⁷⁶ РГАДА. Ф. 285. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1563. Л. 5 об.–6.
- ⁷⁷ Коллманн Н. Соединенные честью. С. 89.
- ⁷⁸ Памятники литературы древней Руси: XVII век. М., 1989. Кн. 2. С. 25.
- ⁷⁹ Алексей Михайлович, царь. Грамота к казначею Савво-Сторожевского звенигородского монастыря // Записки Отделения русской и славянской археологии императорского Русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 684.
- ⁸⁰ Алексей Михайлович, царь. Грамота к боярину Г.Г. Ромодановскому // Там же. С. 771–775.
- ⁸¹ Черная Л.А. Указ. соч. С. 64.
- ⁸² Частная переписка князей Хованских. С. 134.
- ⁸³ РГАДА. Ф. 181. Д. 605/1113. Л. 238 об.
- ⁸⁴ Об этом также см.: Poe M. What Did Russians Mean When They Called Themselves “Slaves of the Tsar”? // Slavic Review. 1998. Vol. 57.
- ⁸⁵ Московская деловая и бытовая письменность XVII века / Под ред. С.И. Коткова. М., 1968. С. 24.
- ⁸⁶ Алексей Михайлович, царь. Грамота к боярину Г.Г. Ромодановскому // Записки Отделения русской и славянской археологии императорского Русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 762.
- ⁸⁷ Цит. по: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1961. Т. 5. С. 518.
- ⁸⁸ Коллманн Н. Соединенные честью. С. 112, 390–393.
- ⁸⁹ Черная Л.А. Указ. соч. С. 74.
- ⁹⁰ Cust R. Honour and Politics in Early Stuart England: the case of Beaumont v. Hastings // Past and Present. 1995. N 149. P. 62–63.
- ⁹¹ Примеры различных научных классификаций инвективной лексики приводит В.И. Жельвич (Указ. соч. С. 201–203).
- ⁹² Биографию В.В. Степанова см.: Серов Д.О. Строители империи. Новосибирск, 1996. С. 250.
- ⁹³ Коллманн Н. Соединенные честью. С. 160–161.
- ⁹⁴ Серов Д.О. Указ. соч. С. 163. Прил. 7.

ОТ MEMORIA К "ИСТОРИИ ПАМЯТИ"

Латинским термином *memoria* историки обозначают понятие "память" во всех проявлениях этого многослойного феномена. *Memoria* как способность удержать знание о пережитом, о людях, умерших или отсутствующих, есть свойство человеческого сознания (*mneme*). Но это еще и само воспоминание, точнее, воспоминание (*anamnesis*) – воспроизведение в сознании (в мыслях, в рассказе) событий и образов прошлого. Вспомнить – значит оживить прошлое в памяти, сделать его частью настоящего, частью современности. Поэтому память и воспоминания – это еще и предание, история. Историческая *memoria* тесно связана с *memoria* социальной – памятью отдельных людей и групп о персонах, как-либо с ними связанных – о родственниках, друзьях, членах группы. Сила памяти и власть воспоминаний таковы, что ни одно общество не может без них существовать, а сам феномен памяти и формы воспоминания со времен Августина Блаженного до наших дней не перестают быть предметом общественной рефлексии.

В последние 40–50 лет к этой проблематике вплотную подошли историки. В западноевропейской, прежде всего германской, историографии изучение *memoria* как специфических для индивидов и групп, сменяющихся во времени форм воспоминания, находящихся отражение в мышлении и деятельности, в философии и литургике, в историографии и искусстве превратилось в мощное историографическое направление, которому сопричастно уже четвертое поколение исследований.

Конечно, нельзя сказать, что изучение *memoria* – феномен исключительно германской историографии или что им занимаются только медиэвисты. Эти исследования давно уже стали интернациональными¹, к медиэвистам присоединились специалисты по древней и новой истории, а также ученые из других отраслей гуманитарного знания, так что большая часть исследовательских проектов в этой области междисциплинарна. Но так уж получилось (и, вероятно, не последнюю роль здесь сыграло, как это часто бывает, наличие большого количества источников и их публикаций), что именно германские медиэвисты были и остаются на переднем крае исследований в области *memoria*. Таким образом, основной акцент на средневековой *memoria* в публикуемых ниже размышлениях обусловлен не только моим профессиональным интересом медиэвиста, но и объективной картиной мемориальных штудий. Моей целью было суммировать некоторые наблюдения за развитием изучения мемориальной традиции в Германии и преращения этого вначале узкоспециального поля исследований в историографическое направление со своей методологией и эпистемологией, а также высказать ряд соображений о сути самого феномена *memoria* и его значении для исторического познания.

I

1. Феномен *memoria* как объект исследования попал в поле зрения историков еще в середине 1950-х годов. С самого начала оформились два направления его изучения: нацеленное на анализ мемориальной традиции знатных родов и собственно литургическая *memoria*.

Первый импульс изучению *memoria* дала группа фрайбургских историков во главе с Г. Телленбахом, обратившаяся к источникам из региона Бодензее, которые получили у них собирательное название *libri memoriales*. *Libri memoriales* – книги памяти, т.е. литургические тексты из монастырей и церквей, лежавшие обычно на алтаре во время богослужения. Их содержание представляло собой списки поминаемых на литургии людей: членов монашеской общины (*libri vitae, libri confraternitatum*) и конвента, имена благодетелей – дарителей и попечителей, в календарном порядке (по дням смерти) составленные поминальные книги – *necrologii*. Обычно имена мирян, монахов, священников были в этих списках перемешаны, тут же поминались короли и епископы. *Libri memoriales*, особенно некрологи и книги братств, давно были известны историкам и даже частично изданы, но должного применения им все не находилось. После того как Г. Телленбах обратил внимание на то, что записи в них образуют некие группы, часто написанные разными чернилами (члены монашеской общины, родственные или объединенные по иному принципу группы), стало понятно, что для бедного источниками периода VIII–X в. *libri memoriales* могут дать бесценный материал. Их начинают активно изучать и издавать².

Вначале внимание ученых концентрировалось на истории знатных родов или семей, на родственных связях, причем иногда удавалось установить влияние таких родственных групп на политику, выбор епископа и т.д. Далее речь пошла об их структуре, "географии" и вовлеченности в ряды монашества. Но интенсивнее всего изучается персональная история упоминаемых в поминальных книгах отдельных представителей аристократии³.

В конце 1960-х годов К. Шмид и группа мюнстерских историков углубляют идею Г. Телленбаха использовать мемориальные книги для изучения родственных связей, показав на основе изучения состава групп поминаемых, что решающим фактором выбора родства являлись не реальные генеалогические связи, а сознание человека: с кем ощущал он себя в родстве – вопрос не крови, а самоидентификации. Так изучение религиозных групп и групп кровного родства в *libri memoriales* привело к принципиально новой и многообещающей постановке проблемы: об отношениях индивида и группы в средние века, о факторах, обуславливающих образование группы и само-

идентификацию ее членов⁴. Причем если сначала в качестве таких групп по традиции выделяли монахов и знать (позднее к ним прибавились горожане)⁵, то в 1980–1990-е годы исследования распространялись на гильдии, цехи, дружеские союзы (*amicitiae*) и другие группы, объединенные не кровным родством, а на основе взаимных обязательств или общего рода деятельности⁶.

Параллельно с изучением *memoria* групп и персональной истории развивалось и другое из выше упомянутых ответвлений анализа источников жанра *liber memorialis* – изучение самой практики литургической *memoria*, комплекса связанных с нею представлений (о смерти, об общественном статусе мертвых) и порожденных ими социальных действий. К самым интересным и эвристически ценным плодам изысканий в этой области следует отнести идею о “неразрывном сообществе живых и мертвых” или о “памяти, которая формирует общность”. На двух посвященных этой теме коллоквиумах (1980 и 1985 гг.), подготовленных К. Шмидом и И. Воллашем, четко обозначилась тенденция междисциплинарного подхода к проблеме *memoria*: в проекты были вовлечены историки искусства, религии, литургики, права, филологи, поскольку тогда уже было понятно, что феномен *memoria* далеко не исчерпывается литургической или даже религиозной сферой⁷.

2. С конца 1970-х годов изучение мемориальных свидетельств в разных областях жизни и в различных социальных группах претендует на статус особого методологического направления, трактуемого *memoria* как универсальное антропологическое измерение истории. Для западногерманских историков это время было отмечено началом интенсивной саморефлексии и преодоления господствовавших в послевоенной историографии схем и ориентиров. В сферу их профессиональных интересов вовлекались новые темы, а к старым пробовали применять новые подходы⁸. На этом фоне изучение одних только *libri memoriales* стало казаться уже недостаточным: круг вопросов, которые задавались “мемориальным” источникам, расширился, равно как расширился и сам круг этих источников, с точки зрения “традиционного источниковедения” принадлежащих к разным жанрам, – письма, грамоты, постановления соборов, поэзия, житийная и биографическая литература, а также изображения и памятники архитектуры. Объединяя источники разных жанров с точки зрения их функциональной (а именно мемориальной) направленности, историки стали изучать *memoria* в широком смысле – как свидетельство особого мышления, которое находит свое выражение в различных феноменах религиозной, правовой, хозяйственной жизни, духовной культуры. Такой подход позволил значительно увеличить число исторических артефактов, подходящих под категорию *memoria*, и

коррелировать единичное с целым, причем различные источники плодотворно взаимодополняли друг друга⁹.

Новое исследовательское поле открыли публикации О.Г. Эксле “*Memoria* и мемориальная традиция в раннее средневековье” (1976) и “Настоящее мертвых” (1983), имевшие в известном смысле программное значение¹⁰. Суть нового подхода состояла в том, что, если прежде в центре внимания историков стояла собственно мемориальная традиция, т.е. *libri memoriales*, дававшие источниковедческий материал для разработки других (преимущественно социально-исторических) тем, то теперь сам феномен *memoria*, его природа, структура и формы выражения стали объектом исследования.

О.Г. Эксле показал, что ядро изучения *memoria* на любом уровне обобщения составляют два обязательных пункта: *memoria* – это всегда отношения живых и мертвых и это всегда коллективный феномен. Поэтому средневековую *memoria* следует рассматривать комплексно: в религиозном аспекте как поминовение мертвых живыми, и в социальном как утверждение сообщества живых и мертвых. Религиозный и социальный аспекты объединяются в главном виде *memoria* – в поминовении (*commemoratio*) умерших, которое осуществляется в двух основных формах: посредством названия имени покойного и в поминальной трапезе.

В основе практики поминовения лежат еще дохристианские представления о том, что смерть не обрывает человеческого существования и что называние имени равнозначно присутствию отсутствующего. На поминках мертвому отведено место за столом среди живых, из чего можно заключить, что его присутствие рассматривается поминающими как вполне реальное¹¹, а убежденность в том, что “быть названным” и “быть” – одно и то же, в целом обусловлена устным характером архаических культур, преобладанием в них межличностного способа коммуникации. Таким образом, главное предназначение поминовения – обозначить “реальное присутствие” (*нем. Realpräsenz*) отсутствующего человека, вновь и вновь подчеркнуть живую с ним связь. В этом смысле *memoria* можно рассматривать как характерную для определенной эпохи форму мышления и действий, конституирующих отношения живых и мертвых.

Насколько мышление, представления и действия в *memoria* неотделимы друг от друга, можно видеть уже на примере позднеантичной христианской литературы. В эпоху великих культурных трансформаций ок. 400 г. св. Августин пишет свою “Исповедь” (*Confessiones*) – труд, в котором собрано все, что было сказано о *memoria* в дохристианской и христианской античности, и эти суждения оставались актуальными на протяжении всего средневековья¹². Более того, уже античная мнемотехника – *ars memoria* или *ars memorativa* – значительно расширила пространство *memoria*, сделав ее

частью риторики, философской и теологической рефлексии о поминовении, воспоминаниях, памяти, и эта традиция не угасала вплоть до нового времени.

Для обозначения лежащего в основе *memoria* специфического рода отношений между живыми и мертвыми О.Г. Эксле ввел в научный обиход понятие, превратившееся у немецких историков в *terminus technicus*, которое, правда, трудно адекватно передать по-русски – *die Gegenwart der Toten* – “присутствие” мертвых, их “настоящее”¹³. Согласно его концепции, “воспоминания”, “память” (*memoria*) в средние века означали не просто восстановление в памяти, “оживление” в когнитивном или эмоциональном смысле, но обозначали формы социальных и правовых действий, посредством которых осуществляется это “оживление”, “восстановление в настоящем” (*нем. Vergegenwärtigung*) поминаемого покойника. Мертвые принадлежат не только прошлому, они имеют и “настоящее”, т.е. их “присутствие” в “настоящем” – *die Gegenwart der Toten* – вполне реально и, следовательно, “настоящее мертвых” подразумевает их правовой и общественный статус. Подобно тому, как одно только название имени поминаемого делало его субъектом общественных отношений¹⁴, вычеркивание имени из поминальной книги означало полное уничтожение личности.

Отношения между живыми и мертвыми отнюдь не произвольны, а являют собой своего рода договор, распространяющийся на все сферы жизни – религиозную практику, право, экономику, литературу. В этом смысле в историографии привилось определение *memoria* как “тотального социального феномена”, в свое время удачно введенное Марселем Моссом¹⁵. Равным образом и выражение “настоящее мертвых” указывало исследователям на гораздо более широкую панораму практик (и, следовательно, исследовательских проблем), нежели принятое прежде в “традиционных” мемориальных штудиях выражение “сообщество живых и мертвых”¹⁶. Признание “присутствия” мертвых в “настоящем” означало признание существования общества, прежде неведомого историкам, – общества, в котором живые и мертвые объединились и действовали как субъекты общественных отношений.

Основа этого объединения – один из древнейших принципов социальной жизни – обмен дарами. Дары могли быть как символическими, так и вполне материальными. Самый простой пример: дар мертвому в виде молитвы поддерживал его “существование” на “том” свете. Под ответным даром могло пониматься не только заступничество перед Богом, но и, например, покровительство и помощь в разных земных делах, посредничество в провидении будущего. Лучше всего договорный характер *memoria* виден на примере культа святых.

В поминальных книгах раннего средневековья содержатся не только имена живущих или усопших, нуждающихся в регулярном поминовении, но и имена святых. Соседство имен святых с тысячами имен самых обычных людей в некрологах указывает на родство культа святых с культом мертвых, а именно на тот факт, что культ святых вырос из практики поминовения живыми мертвых, где самым важным актом было называние имени. Именно поэтому литургическое поминовение святых (литургическая *memoria*) может считаться достаточным доказательством существования культа святого. Поскольку до XII в. официальных канонизационных процессов не существовало, если кто-то почитался как святой *de facto*, это выражалось прежде всего в том, что имя его было включено в календарь церковных праздников и литургику определенного диоцеза или церковной провинции.

Подобие правового статуса святого и любого покойника в средние века опять-таки свидетельствует об общих корнях их культов. Как и “обычного” умершего, святого можно было вызвать в суд в роли свидетеля или даже ответчика, потребовать предоставить доказательства, подвергнуть наказанию, т.е. святые были тоже субъектами права и собственности. Считалось, что все имущество освященной их именем обители, движимое и недвижимое, а также сама община монахов или капитул священников принадлежали им, они же были адресатами всех дарений монастырю или церкви.

Однако в специальной литературе, когда речь заходит об отношениях святых патронов с их почитателями, на первый план обычно выдвигаются религиозные аспекты: акцентируется функция святых как заступников за смертных перед Богом, а обращенные к ним молитвы верующих или дары служат, как считается, выражением благодарности или просьбы, способствуют прославлению святого, распространению его культа. Отношения, таким образом, представляются неравноценными, а роль святых в них – гораздо более значимой. Если же рассматривать культ святых как род *memoria*, “земной”, договорный характер их отношений с верующими виден гораздо отчетливее. Составленное между 1090–1100 гг. житие св. Бенно Оснабрюкского дает прекрасный пример сочетания разных видов *memoria* в культе святого, в которых четко прослеживается “естественная”, “первичная” сущность *memoria*, основанная на равноценном дарении.

Оснабрюкский епископ Бенно был еще и основателем частного монастыря Ибург, поэтому неудивительно, что спустя некоторое время после его смерти аббат Норберт обратился к его жизнеописанию. В *Прологе* к житию он сетует на то, что из-за небрежения людей память о достоинствах и подвигах столь выдающегося человека быстро утрачивается, тогда как она должна быть доведена до сведе-

ния современников и последующих поколений, и кому же, если не ибургским монахам, следует этому посодействовать. А далее от этого историографического, литературного вида *memoria* (*a memoria viventium*), упоминаемого еще античными авторами как повод к написанию биографического текста, он переходит к иному ее виду, гораздо более для него важному, а именно к литургической *memoria*, напоминая монахам о необходимости регулярно поминать своего патрона. Это поминовение он рассматривает как род *помощи* святому молитвами. Дело в том, что об оснабрюкском епископе было дополнительно известно, что, помимо разных свойственных человеку слабостей, он, будучи у кормила власти, отличался необыкновенной жадностью и мздоимством. Эти черты его характера нашли отражение и в житии, так что образ св. Бенно получился весьма далеким от портрета отмеченного печатью Божьей благодати образцового христианина. Чем объяснить такой “реализм” в XI в.? Вероятно, автор жития специально обращал внимание слушателей (читателей) жития – а это были прежде всего ибургские монахи! – на те черты характера святого, которые могли бы, образно говоря, осложнить его жизнь на “том” свете, с единственной целью – побудить монахов как можно усерднее за него молиться. Сам же святой, по словам Норберта, еще при жизни напоминал основанной им общине монахов, что братия должна ему “дар”¹⁷.

Признание “мемориального ракурса” правовых отношений в средние века и принципа равноценного дарения, лежащего в основе *memoria*, позволило несколько иначе взглянуть на многие известные средневековые феномены, такие, как, например, основание частных монастырей. Опыт Бенно Оснабрюкского не единичен: частные монастыри были, как известно, весьма распространенным явлением в средние века. Основатели в течение жизни поддерживали их материально и завещали делать это потомкам. Общеизвестно, что такие дарения мирян были продиктованы заботой о спасении души, а также – весьма часто – целым рядом земных (политических, династических и др.) интересов. Однако прижизненные интересы фундатора, в первую очередь учитываемые “традиционной” историографией, являются собой лишь одну сторону проблемы.

Дарение было сигналом к началу договорных отношений, не прекращавшихся со смертью дарителя (фундатора), и “автоматически” обязывало монахов молиться за своего благодетеля, т.е. делало его объектом неограниченной во времени *memoria*. Таким образом поминаемый и сам становился членом “сообщества вспоминающих”, в данном случае – монашеской общины, а значит, и на небесах продолжал оставаться не только ее благодетелем и покровителем, но и вполне реальным субъектом права и собственности. Данное обстоятельство служило определенной гарантией имуществен-

ных прав и иммунитетных свобод обители, защищало ее от посягательства со стороны более могущественных сеньоров. В свою очередь, молитвенное заступничество перед Богом, метафорическое отождествление литургической *memoria* с поминальной трапезой, объединяющей живых и мертвых, следует рассматривать как ответный дар общины учредителю, своею щедростью обеспечившему ей “созерцательный” образ жизни. Однако, повторю еще раз, предназначение ее поминальных молитв не исчерпывалось выражением одной только благодарности. “Помогая” своему благодетелю “жить” в мире горнем, монахи имели известные выгоды от того, что представляли его интересы на “этом” свете, особенно, если основатель становился еще и святым патроном монастыря, поскольку именно ему были адресованы все дарения, получаемые последующими поколениями монахов от благочестивых мирян, от его имени (и его авторитетом!), они вершили дела монастыря и, отстаивая его права, отстаивали права своего патрона. Таким образом, средневековая *memoria* означала не только сохранение памяти, но и ряд действий, совершаемых в отношении друг друга живыми и мертвыми как субъектами права¹⁸.

3. Монашеская община как наиболее характерный пример “сообщества вспоминающих”, полноправными членами которого были не только ныне живущие, но и уже умершие, прежде всего попала в поле зрения исследователей. Но групповая *memoria* имела место не только в стенах монастырей. Как показали дальнейшие исследования, для самых разных социальных групп мирян она была существенной составляющей повседневной жизни, более того, именно *memoria* как феномен коллективный становилась консолидирующим моментом для образования группы и условием последующей самоидентификации ее членов¹⁹.

В социальной группе память о ее умерших членах очень важна для ощущения самой принадлежности к группе, поскольку свидетельствует о давности существования группы во времени, является частью ее истории и традиции, сопричастными которой ощущают себя все ее члены. В группах кровного родства, в гильдиях и всевозможных объединениях не связанных родством людей *memoria* находила свое выражение в литургическом поминовении, церковном погребении, а также в бдении над покойным, в поминальной трапезе в гильдии или в семье, вновь и вновь актуализирующей его “реальное присутствие”. Участвуя в составляющих *memoria* ритуалах, поминающие таким образом манифестировали себя как группу.

Группообразующую функцию *memoria* перенимает на себя, например, в королевских или аристократических родах, где хранится память о великих предках, об их победах, славе, чести. Здесь она является еще и важным политическим фактором, легитимирующим

претензии потомков на власть: без длинной родословной нет аристократии как таковой, от давности мемориальной традиции зависит “качество” рода. Своеобразный “альянс” между благородным происхождением и властью основывается на *memoria* во всех ее проявлениях – от написания биографии предков или истории “дома”, до фамильных портретов и монументальных памятников, украшающих родовые некрополи²⁰.

В социальных группах, не принадлежащих к ведущим – политическим или духовным – слоям, в группах, членами которых были крестьяне, ремесленники, торговцы – словом, люди, объединенные на основе общности рода занятий, “великого предка” часто заменял святой патрон. Регулярное литургическое поминовение, молитвы и просьбы о заступничестве, обращенные к “своему” святому, уже сами по себе имели консолидирующее воздействие на членов группы, т.е., помимо чисто культового, носили общий социальный характер, будучи средством самовыражения сообщества молящихся, даром одних членов сообщества другому. К нему же возводился изначальный этап истории группы, своей персоной он сакрализовал ее существование и узаконивал ее место в божественном миропорядке, перенимая на себя роль не только небесного покровителя группы, но и объекта сословной, профессиональной самоидентификации ее членов. Особенно это касалось тех святых, которые, согласно их житию, при жизни занимались тем же ремеслом, что и их почитатели. Так, св. Козьма и Дамиан обычно становились патронами гильдий врачей, св. Венделин, пасший стадо в Вогезских горах, – патроном скотоводов-гуртовщиков, св. апостол Андрей – рыбаков.

4. “Мемориальная функция” стимулирует многие области мышления: *pro memoria* пишут биографии, заказывают портреты и скульптурные изображения умерших, над их могилами возводят пышные гробницы. Постепенно историки наряду с литургической стали выделять и другие формы *memoria* – историографическую, изобразительную, монументальную. К примеру, с IX в. во многих обителях, в соборах при епископских резиденциях составлялись списки аббатов, епископов, писались их “Деяния” (*Gesta*). Эти тексты (особенно после XI в.) можно рассматривать как первые свидетельства изменения исторического сознания: происходило “осознание истории”, проявившееся в потребности последовательного изложения, ясности в истории обители, епископской кафедры. Все это по времени совпадает со стремлением разыскать старые захоронения этих людей, поднять останки и перезахоронить, сделав место погребения культовым объектом. Место захоронения и рассказ о деяниях (*Gesta* или *Vita*) – два взаимодополняющих вида *memoria* (архитектурная и нарративная).

Эта же тенденция – возведение пышных гробниц и создание жизнеописаний знаменитых родственников или членов группы – наблюдается и у мирян. Германист Ф. Оли в своей работе “Заметки филолога о *memoria*” (1984) выявил мотив *memoria* в “Песни о Роланде”, созданной при брауншвайгском дворе Вельфов (XII в.), и во всех известнейших средневековых литературных произведениях вплоть до “Божественной комедии” Данте, показав при этом, как любое “мемориальное сообщество”, будь то монашеская община или аристократический род, создает литературную традицию для возобновления или актуализации памяти – исторической, агнографической, литургической, профанной *memoria*²¹.

Изображения, будучи способом наглядно выразить то, что произносится голосом при назывании имени поминаемого или вспоминаемого, и таким образом обозначить его “настоящее”, его “реальное присутствие” среди живых – тоже своего рода *memoria*. Вошедшее в обиход историков около 20 лет назад понятие “мемориальное изображение” не подразумевает какой-то определенный жанр изобразительного искусства, а является скорее инструментом исторического исследования. Обозначая изображение как мемориальное, исследователь тем самым задает определенный ракурс его изучения, а именно изучение социальной функции изображения. Предполагается, что мемориальное изображение имеет различные уровни значений, отражающие определенные представления и соотносимые с ними социальные действия. Эвристическую ценность, таким образом, обретает не только анализ его содержания, но и выявление социального контекста и связей, в которых это изображение возникает и функционирует²².

Так, изображения властителей в средние века служат целям “репрезентации” и политической легитимации власти и важны для историка как свидетельства представлений о власти, манифестации ее сакральных основ²³. Хранящиеся в церквях и монастырях изображения (часто надгробные) их основателей или дарителей предназначались отнюдь не только для сохранения о них исторической памяти. Как правило, их создание дополнялось составлением перечня пожертвованных обители владений, и это особенно наглядное воплощение тех форм средневекового мышления и практики, в которых манифестируется представление о “настоящем мертвых”, поскольку таким способом формулируется своего рода предупреждение против притязаний на перечисленное добро, права и привилегии обители.

Как уже говорилось выше, церкви как место земного “присутствия” святого патрона часто становились объектом дарений мирян. В последнее десятилетие изучение дарений (особенно культовых изображений и предметов) в мемориальном аспекте, равно как и изображений самих дарителей выдвинулось на передний план и превра-

тилось в интенсивно разрабатываемую историками совместно с искусствоведами область исследований. Интеллектуальный импульс дало предположение о том, что изображение, будь то выдающееся произведение искусства (например, "Дармштадтская мадонна" Ханса Хольбейна или автопортрет Яна ван Эйка²⁴) или простая деревянная статуя святого из деревенской капеллы²⁵, не возникает само по себе. Его кто-то заказывает, оплачивает, и историки задаются вопросом о явных и неявных, может быть, недостаточно отчетливо осознаваемых заказчиком представлениях, интересах, установках, сыгравших роль в истории возникновения этого изображения.

Дарение имеет сложную символическую природу со множеством значений. Это не просто акт благочестия – забота о душе, обращение к небесному покровителю с выражением благодарности за свершенное благодеяние или "аванс" в надежде на новое, равно как и сами дары – иконографические изображения и художественные предметы (реликварий, светильник, votивная свеча) – не только предметы культа. Неразделенность религиозной и, я бы назвала это, "репрезентативной" функций предметов церковного оснащения очевидна, поэтому любое изображение, будучи поставленным в контекст обусловленных *memoria* социальных данностей, может быть рассмотрено не с точки зрения искусствоведческой (на предмет определения его художественной значимости, школы, мастерской и т.п.), а как если бы оно было текстом, т.е. более привычным историкам источником, которому можно ставить вопросы из самых разных областей истории. Так на базе источников из области изобразительного искусства возникли "социально-исторические" исследования о природе и функциях дарений, репрезентации сословных и профессиональных групп и признаках самоидентификации их членов²⁶.

5. Расширение поля изучения самой *memoria*, равно как и "мемориальный подход" к исследованию самых разных проблем отчасти были стимулированы имевшим место с середины 1980-х годов "открытием заново" трудов представителей науки о культуре начала XX столетия. Тезис Мориса Хальбвакса о социальной опосредованности всякой памяти и о том, что коллективная память есть память социальных групп, определение Марселем Моссом памяти как "тотального социального феномена" сделали *memoria* ключевым понятием социальной истории. Макс Вебер понимал *memoria* как форму социальных действий, из чего следовало, что в *memoria* групп присутствуют самые разные мотивы – от узко религиозных до политических и правовых²⁷. Все это дало основание историкам не только выделять разные аспекты в самом феномене *memoria* и говорить об историко-историографической, правовой, хозяйственной, политической, культурной (в узком смысле) сторонах *memoria* различных социальных групп и общества в целом, но и поставить вопрос об изме-

нении во времени *memoria* как формы запоминания и воспоминания, что положило начало следующему этапу в мемориальных штудиях.

Memoria als Kultur – memoria как культура – так назывались проект и подытоживший его коллоквиум (1994), давший название особому историографическому направлению внутри традиции изучения *memoria*²⁸. Его отличительной чертой можно считать принципиально новый уровень обобщения: о *memoria* стали говорить как об общем культурном феномене или особой культуре воспоминания, что в итоге позволило объединить ее изучение с исследованиями в области теории культурной памяти²⁹.

Разнообразие сфер, в которых находит отражение *memoria*, в целом представляет собой разнообразные аспекты того, что (вслед за М. Вебером)³⁰ принято называть культурой в самом широком смысле слова. Культура отражает формы мышления, ментальности, духовную деятельность индивидов и групп в искусстве, символах, ритуалах, языке, формах организации жизни и формирует универсальное поле взаимодействия образа мышления, практики и социальных институтов. Культурную память, одной из форм которой является *memoria*, можно, следовательно, понимать как форму трансляции и актуализации смысла культуры.

Универсальная формула "*memoria* как культура" позволила не только объединить все направления изучения *memoria*, прежде всего в медиевистике, но и найти точки соприкосновения с проводившимися параллельно исследованиями искусствоведов и специалистов по древней истории. Таким образом, многие кажущиеся столь знакомыми или на первый взгляд незначительными явления и социальные практики под углом зрения *memoria* обрели новый смысл и значение. К примеру, погребальные обряды римской аристократии были рассмотрены Э. Флайгом как свидетельство конкуренции между сенаторскими родами, способ самоутверждения рода, с одной стороны, и как форма политической тактики, регулирующей отношение "народа" (*gentes*) к нему и к другим родам, – с другой³¹. Известную практику публичного сжигания книг Т. Вернер интерпретировал не только как способ изъятия у читателя возможности получения информации, но и как радикальный способ изъятия данного фрагмента информации (воспоминания, *anamnesis*) из коллективной памяти, форму забывания³². Письменность как мнемотехника, которая препятствует забыванию, фиксируя информацию при помощи знаков, служила не только целям хранения этой информации. Египтолог Я. Ассманн в своих исследованиях о значении канона как способа институционализации непрерывности, надвременности в древних культурах показал, что на этапе возникновения ранних государств, письменность служила формой "общественной *memoria*". В отражающих существование и жизнедеятельность государства записях (на-

пример, надписи в пирамидах или книга Торы) именно канон обеспечивал неизменность основного текста, так что отсутствие хронологии и каких-либо изменений в этом процессе сохранения информации о государственных делах ставило государство над временем, увековечивая его, побеждая смерть и забвение³³.

Новейшее состояние конкретно-исторических исследований в области "*memoria* как культура" отражает вышедшая недавно книга Л. Кёрнтгена "Королевская власть и божественное благоволение"³⁴, в которой на основе сравнительного сопоставления разных форм *memoria* в династиях Оттонов и Салиев – иконографии, агнографии, хроник – успешно осуществлена попытка синтеза "традиционной" истории права и политики с "мемориальным подходом" к давно известным источникам.

II

Однако самое важное из того, что дал методологический подход к *memoria* как тотальному социальному феномену и как к особой культуре воспоминания, лежит, на мой взгляд, не столько даже в плоскости конкретно-исторических исследований, сколько в сфере эпистемологии. Рефлексия историков и специалистов из смежных гуманитарных дисциплин о формах культурной памяти превратила изучение *memoria* в часть формирующейся исторической науки о культуре и поставила вопрос об исторической науке как современной форме культурной памяти и, следовательно, об условиях исторического познания. Здесь мне бы хотелось обратить внимание на две группы дискутируемых сегодня проблем: о соотношении *memoria*, воспоминания и культурной памяти и о соотношении науки и воспоминания.

1. Воспоминание, память – феномен культуры, ее творение, ее продукт³⁵. Но в какой связи находятся *memoria* как форма воспоминания и культурная память?

В середине XIX в. немецкий историк И. Дройзен сформулировал мысль о том, что воспоминания суть сущность и потребность человека, никакое общество не обходится без воспоминаний. Спустя почти 70 лет французский социолог М. Хальбвакс пишет о том, что в общественном сознании манифестируются коллективные воспоминания, которые суть обусловленная современностью реконструкция прошлого. Таким образом, воспоминания могут рассматриваться как коллективный социальный феномен (М. Хальбвакс называет это "коллективной памятью"), необходимый для жизни и выживания общества, будучи тем общим, что конституирует общество как таковое, является залогом его идентичности³⁶. Современный взгляд на соотношение воспоминания и культурной памяти представлен в

работах Яна Ассманна, предложившего различать коммуникативную и культурную память³⁷.

Коммуникативная память мало формализована, это скорее устная традиция, возникающая в интерактивном контексте человеческих отношений в повседневной жизни, – своего рода "живое воспоминание", существующее на протяжении жизни трех поколений: дети – отцы – деды. Культурную память, напротив, характеризует высокая степень формализации, и возникает она в поле церемониальной коммуникации. Таким образом, письменные, изобразительные и монументальные источники (как, например, египетские пирамиды и изображения в них) рассматриваются Я. Ассманном как объективированные формы культурной памяти. Ее носителями являются уже не обязательно современники "актуального сообщества вспоминающих", а особые (иногда профессиональные) хранители и носители традиции (жрецы, например)³⁸. То, что возникает в поле функционирования *memoria* живых о мертвых, поминовения последних (т.е. то, что составляет, например, существенный аспект штудий медиевистов), выглядит, по Ассманну, как нечто среднее между обеими формами памяти: с одной стороны, *memoria* "коммуникативна", поскольку имеет место в любой социальной группе, с другой стороны, ее можно считать формой культурной памяти, поскольку она обладает устойчивыми формами объективации и требует специальных обрядов, носителей, социальных институтов. Как "ретроспективное воспоминание" *memoria* является той формой памяти, в которой "группа живет вместе со своими умершими членами, ощущает их реальное присутствие и таким образом создает картину своей целостности"³⁹.

Однако для Я. Ассманна как египтолога остается неясным вопрос: как из коммуникативной памяти (объективных свидетельств о которой для той эпохи, разумеется, не сохранилось) возникает память культуры. Ответить на него позволяет изучение средневековой *memoria*. Средневековые источники дают прекрасную возможность проследить, как живая память поколений в определенных группах или родах трансформируется через биографические или шире – историографические – сочинения, мемориальные изображения и монументальные памятники в культурную память, поскольку вся традиция *memoria*, объединяющая прошлое и настоящее, условно говоря, в одном измерении, нацелена на будущее, на сохранение памяти⁴⁰.

Именно подход к *memoria* как к особой культуре воспоминания позволил немецким медиевистам от изучения *memoria* групп, концентрирующегося, подчеркнуть еще раз, на анализе отдельного, фрагментарного, "части", перейти к изучению "целого" – *memoria* как культурного измерения общества, макроструктур⁴¹.

2. Как только позаимствованное из относительно узкой области средневековой литургии понятие *memoria* стало обозначением форм культурной памяти (ментальностей, социальных действий и специфических институтов) от поздней античности и средних веков вплоть до начала нового времени, не мог не возникнуть вопрос о ее дальнейшей судьбе и о тех формах культурной памяти, которые пришли ей на смену, т.е. об истории как науке и об исторической науке о культуре.

В динамике этого перехода от одной формы культурной памяти к последующим следует выделить, пожалуй, две стороны. Во-первых, речь идет об изменении в отношении живых и мертвых, а именно об изменении "общественного статуса" мертвых с началом эпохи Просвещения. Во-вторых, трансформация этих отношений является, скорее всего, признаком глобального культурного перелома в целом – в философии, историографии, литературе. И тогда, следовательно, возникает необходимость осмыслить различия культурной памяти в эпохи, которые в немецкой историографии обычно обозначают как *Vorgedemte* и *Modemte*⁴².

Первейшая и распространеннейшая форма (протоформа) культурной памяти – память об умерших, их поминовение (*memoria* и *commemoratio*). Вся история *memoria* – это история фундаментальных изменений отношений живых и мертвых. И это история истории – история того, как из *memoria* социальных групп возникает история как наука в современном смысле слова.

Античное общество предпочитало держаться от покойников подальше: трупы сжигали, кладбища располагали за городской чертой. Но вот на античных кладбищах появляются могилы христианских мучеников. Над ними возводятся мавзолеи – монументальные формы *memoria*, к ним стекаются толпы паломников: живые приходят к мертвым. В эпоху "собственно" средневековья перенесение мощей святых и мучеников в христианские храмы, с одной стороны, и стремление верующих быть похороненными вблизи святых мощей – с другой, приводит к тому, что христианские храмы окружаются кладбищами: "город мертвых" в средние века превращается в неотъемлемый элемент ландшафта города живых и, более того, в средоточие социальной жизни в нем. Мертвые "живут" в окружении живых. Их регулярно поминают у их могил, там же, за стенами кладбища (которое часто одновременно было укрепленным пунктом), население со своими пожитками и скотом укрывалось от опасности. На кладбище же проводились всякие собрания, слушались крупные судебные дела, произносились самые популярные проповеди. Пир у могилы святого в праздник его поминовения упоминается источниками еще и в X–XI вв. С большим трудом Церкви удалось заменить обычай поминальной трапезы у могилы обрядом таинства евхари-

стии, и произошло это не раньше XIV в. В известной отечественному читателю книге Ф. Арьеса "Человек перед лицом смерти" впечатляюще показана история средневековых кладбищ⁴³, так что мне остается лишь напомнить, что на исходе средневековья переполненные городские кладбища из гигиенических соображений закрывают: мертвых постепенно удаляют от живых, а это, в свою очередь, есть не что иное, как признак изменения их "общественного статуса".

Возможно, одним из решающих ментальных факторов, подготавливших "отдаление" мертвых от живых, стали эпидемии чумы XIV в. и неблагоприятная эпидемиологическая обстановка XV–XVI вв. Постоянное лицемерие груд непогребенных тел способствовало превращению мертвого в массовом сознании в "просто" труп. Кстати, именно опасность заражения стала одним из аргументов Реформации в пользу удаления кладбищ из города – удаления мертвых из мест обитания живых⁴⁴.

Крупные культурные трансформации эпохи Реформации активно стимулировали процесс элиминирования мертвых, расторжения их "нерасторжимого сообщества" с живыми. Хотя в протестантизме отчасти были продолжены старые формы восприятия мертвых как субъектов общественных отношений и связанных с этими формами социальных действий, Реформация, как известно, значительно ограничила разнообразие форм поминальной практики. Удивительно, насколько расходятся в этом пункте история ментальностей (как неосознанных установок, "привычек сознания") и история идей (как плодов общественной рефлексии). С одной стороны, пышным цветом расцветает традиция мемориальных изображений – одной из форм литургической, исторической, родовой *memoria*⁴⁵. С другой – на этих самых изображениях (особенно с конца XVII в.) можно четко видеть, как сама мысль о главном предназначении такого изображения – обозначить "реальное присутствие" мертвого – отступает на дальний план, они все больше историзируются⁴⁶.

XVIII в. открывает новую эпоху взаимоотношения живых и мертвых: происходит окончательная "десоциализация" последних⁴⁷. Все чаще разражаются публичные дебаты о запрете погребения в церковных зданиях и на церковном дворе. Аргументы те же: из гигиенических соображений. Кладбища на церковных дворах закрывают, могилы сравнивают с землей и двор засеивают травой. А за городом закладывают новые кладбища. Сами мертвые внушают ужас и отвращение: истории о вампирах и привидениях, "Франкенштейн" Мэри Шелли или "Дракула" Брэма Стокера – все это характерные признаки "маргинализации" мертвых, в которой нашло выражение главное изменение установки в отношении к ним: представление о мертвом как о персоне, обладающей правовым и общественным статусом и состоящей в договорных отношениях с живыми, посте-

ленно элиминируется и сменяется новым представлением о нем как о “просто” труп, присутствие которого среди живых не только нежелательно, но и опасно⁴⁸.

Одновременно *memoria* утрачивает и другое непереносимое условие своего существования – соотносительность с группой. Как уже говорилось, формы культурной памяти, в которые воплощаются определенные исторические культуры воспоминаний, не существуют сами по себе – они связаны с социальными группами, обусловлены всем их существованием и деятельностью, поскольку именно в разнообразных формах “воспоминания” возникает и находит свое выражение идентичность группы. Но в связи с декорпорацией общества в XVIII в. *memoria* социальных групп в ее “средневековом” виде практически исчезает, а вместе с нею исчезает и представление об истории как о своего рода риторическом искусстве *memoria* о славных деяниях членов группы.

Изменение отношения к мертвым “в жизни” имело следствием общественную (философскую, литературную) рефлексивность современности (современности в смысле *Moderne*)⁴⁹ по поводу *memoria* как культуры воспоминания: происходит осознание субъективности *memoria* и ее партикулярности, взаимосотнесенности с единичным, фрагментарным. Таким образом, из актуального фрагмента повседневности и мотива социальных действий она стала не более чем источником творческого вдохновения. Так, у метафизиков *memoria* обретает качества некой силы, позволяющей вместить единичное в универсум (К. Лейбниц), или идентифицируется с воспоминанием субъекта (Д. Локк)⁵⁰; для философов Просвещения *memoria* – скорее только фон для активизации субъективного воспоминания⁵¹. Эта субъективность, свобода воспоминания становится также важным мотивом в литературе нового времени – от У. Вордсворта до М. Пруста и Д. Джойса, и не имеет уже ничего общего с “традиционной” *memoria*⁵². Нечто подобное происходит и в искусстве риторики, где уже с конца XVI в. риторическое *ars memorativa* угасает, *memoria* все больше понимается как *fantasia*, импульс для формирования представлений. В конце XIX столетия на смену меморативной риторике приходит герменевтика⁵³.

В историографии поучительная функция истории, которую прежде писали в жанре *vita memoriae* или *gestae*, уходит в прошлое вместе с самим жанром. Историческое сознание средневековых историографов, характеризующееся “особым” способом познания истории под знаком “общего закона” (*lex totius*), т.е. познанием “целого” через его отдельные категории, через “учения” (о четырех империях, трех сословиях, шести возрастах и т.п.) утрачивает питательную среду. Просвещение ставит проблему исторического познания “целого” иначе: как вообще можно познать “целое” через его отдель-

ные фрагменты, через единичное, к которым относится и *memoria*? Историки эпохи Просвещения (И.Х. Гаттерер, А.Л. Шлёцер) видели свою задачу в выделении из “хаоса данностей” “исторического плана”, в придании “материалу” структуры с тем, чтобы охватить взглядом все сразу и описать систему “порядка”⁵⁴.

В XIX в. от мысленного “плана” познание “целого” обращается к исторической теории. Историзм – способность мыслить в категориях истории, всеобъемлющая и универсальная историзация всего, что существует в настоящем, и связанное с этим представление об относительности любой традиции, с одной стороны, и незаменимости, необходимости традиции исторической – с другой, обозначил принципиальное отличие исторического мышления современности (*Moderne*) от предшествующей эпохи⁵⁵. Воспоминание, воспоминание становится признаком истории. И. Дройзен в своей “*Historik*” (1857) определил будущее и прошлое как формы “вспоминающего настоящего”, подчеркнув фундаментальное отличие “прошлого в настоящем” от “прошедшего настоящего”. История, таким образом, субъективируется им и понимается не как познание “суммы всего, имевшего место в прошлом”, а “только” как ограниченное “знание” – эмпирическое, основанное на историческом материале и в этом смысле имеющее характер исследования. После публикации “Апорий” В. Дильтея иллюзорность идеи познания исторического “целого” уже не вызывает сомнений⁵⁶.

В 40-е годы XIX в. Я. Буркхардт выдвинул тезис о том, что небывалый подъем исторической науки после 1800 г. объясняется утратой мемориальной традиции, континуитет которой обрывается в эпоху Просвещения и Великой французской революции. Место *memoria* социальных групп занимает история. В “научном” обращении современной ему культуры к далекому прошлому Я. Буркхардт видел своеобразную форму компенсации утраты традиции. Таким образом, тогда уже на повестку дня встал вопрос, который в последние десятилетия является центральным в дискуссиях о роли исторической науки в современном обществе – вопрос о том, в каком отношении находятся наука и воспоминание.

Тогда, в XIX в., имели место две взаимоисключающие позиции. Ф. Ницше в 1874 г. обосновал “философию забывания” как часть культуры, необходимую для выживания общества. Его главным аргументом была мысль о том, что история, превратившись в “науку” и беспрестанно продуцируя огромное количество исторических фактов, которые сама уже не в состоянии осмыслить, разрушает “жизнь”, парализуя всякие действия, вместо того чтобы служить ей как живая и критически осмысляемая память⁵⁷. Другой формой отношения к истории как к “воспоминанию” стал расцвет наук о культуре на рубеже XIX–XX вв. Именно Аби Варбург и Морис Хальб-

вакс впервые представили историю или шире – историческую науку о культуре – как форму культурной памяти современности⁵⁸.

3. “Открытие заново” исторической науки о культуре рубежа XIX–XX столетий в 1980–90-е годы вновь привлекло внимание историков к проблеме культурной памяти и отношению ее к исторической науке. В начале 90-х годов XX в. Ян Ассманн прогнозировал, что “все идет к тому, что вокруг понятия воспоминание выстраивается новая парадигма наук о культуре, позволяющая увидеть в новом свете и новых взаимосвязях различные культурные феномены и поля – искусство и литературу, политику и общество, религию и право”⁵⁹.

Причины столь стремительного обращения современной культуры к прошлому (в форме гуманитарных наук, и прежде всего наук о культуре) высказываются самые разные – от реакции на стремительную модернизацию общества, распространение электронных средств информации до попытки творения культурной реальности, которой на самом деле не существует, и “музеизации” истории⁶⁰. О.Г. Эксле указал на необходимость осознания историзации этой дискуссии⁶¹, поскольку аргументы, подобные аргументам Я. Буркхардта или Ф. Ницше, можно услышать и от современных историков. Так, глобализация, имеющая следствием “нивелирование культур”, демократизация и массовая культура, а также то обстоятельство, что всякое событие становится достоянием средств массовой информации, по мнению французского историка П. Нора, разрушают то, что он называет “историей как наукой о живой *memoria*”, и обуславливают разрыв с прошлым, атомизацию воспоминания⁶².

Противоположный взгляд демонстрируют историки, которые разделяют “воспоминание”, “вспоминание” и “науку” о них как принципиально разные стороны культурного процесса: воспоминания, память – произвольны, экзистенциальны, тогда как наука имеет целью структурировать их и критически осмыслить⁶³. Понятно, что при таком подходе неизбежно встает вопрос о том, насколько объективным может быть это осмысление, коль скоро реконструирующий события, их причины и мотивы историк находится не вне исторического процесса, а сам в него погружен.

Третью сторону в этой дискуссии, по мнению О.Г. Эксле, представляют историки, чей подход можно обозначить как “культуру воспоминания”. Они осознают собственное непосредственное участие в современной им культуре воспоминания, которая неизбежно влияет на познание ими прошлого и таким образом ограничивает это познание⁶⁴. Следовательно, историю можно рассматривать как историческую науку о культуре, т.е. как научно обоснованную культурную память современности⁶⁵.

4. Культурная память – непрерывный процесс, в котором всякая культура, всякое общество формирует и стабилизирует свою иде-

ичность посредством реконструкции (которая есть не более чем конструкция – напомним о рассуждениях на эту тему И. Дройзена и М. Вебера⁶⁶) собственного прошлого. Я. Ассманн в одной из последних своих работ – об интерпретации истории Древнего Египта, а именно персоны ветхозаветного пророка Моисея в контексте традиций воспоминаний о ней европейцев – обосновал задачи изучения культурной памяти (сам он называет предмет своего исследования “историей памяти” – *Gedächtnisgeschichte*)⁶⁷.

Я. Ассманн полагает, что в отличие от истории в “традиционном” смысле “история памяти” занимается не изучением прошлого как такового, а *того* прошлого, которое осталось в воспоминаниях, имея в виду традицию, интертекстуальную сеть, континуитеты и дисконтинуитеты в литературе о прошлом. Она концентрируется на том аспекте значения или релевантности исторических артефактов, который является продуктом воспоминания о прошлом, будучи сохраненным в живой традиции или в текстах, т.е. в своего рода рецепции. Но прошлое, подчеркивает Я. Ассманн, не просто “реципируется” настоящим, а “открывается” им заново, “моделируется” в зависимости от обстоятельств в самом настоящем, так что гораздо продуктивнее говорить о “динамике воспоминания”, нежели о рецепции⁶⁸. Поэтому цель изучения “истории памяти” Я. Ассманн видит не в том, чтобы вычленив “историческую правду” из существующей традиции, а чтобы проанализировать саму эту традицию как феномен коллективной или культурной памяти. Воспоминания могут быть неверными, фрагментарными или намеренно созданными, и в этом смысле они совсем не надежный источник для “объективных” фактов. То же самое касается и культурной памяти. Поэтому для изучающих ее историков “истинность” воспоминания заключается не в его “фактичности”, а в его “актуальности”: события либо продолжают жить в культурной памяти, либо забываются. Установить, почему одно или другое событие продолжает жить в воспоминаниях и есть самое важное, поскольку отражает его релевантность и отличительные черты.

В свою очередь, релевантность события обусловлена не “историческим прошлым”, а постоянно меняющимся настоящим, удерживающим в памяти самые важные факты данного события, его смысл. Таким образом, “история памяти” анализирует значение, которое настоящее придает событиям прошлого.

Если исторический позитивизм покоится на отделении исторического от мифического в традиции и различает элементы, которые сохраняют прошлое, от тех, которые формируют настоящее, то задача “истории памяти” состоит в том, чтобы анализировать мифологические элементы традиции и разгадывать их скрытый смысл: “История памяти, – пишет Я. Ассманн, – задается вопросом не о том,

действительно ли Моисей был искусен во всех премудростях египтян, а о том, почему это представление всплывает не в Старом завете, а только в Новом?" Или: "Почему все исторические дискуссии о Моисее в XVII–XVIII вв. концентрировались вокруг именно этого пункта его биографии, почерпнутого из *Деяний апостолов* (7:22), а не на его подробном жизнеописании из *Книги Еноха*?"⁶⁹ Таким образом, в центре внимания Я. Ассманна не историческая фигура Моисея (поэтому он, например, не выясняет вопрос о его национальности), а традиция воспоминаний о нем. В этом смысле "Моисей египтян" принципиально отличается от "Моисея евреев" или "библейского Моисея". Благодаря последнему в культурной памяти Западной Европы сохранилась картина древнего Египта как страны деспотии, магии, культа животных и идолопоклонства.

Разумеется, история памяти не является чем-то принципиально новым. На эвристическую ценность изучения вертикальных линий традиции и рецепции, "магистралей" культурной памяти и бродячих сюжетов обратил внимание еще А. Варбург в своих иконографических штудиях⁷⁰. Я. Ассманн же развивает свою концепцию истории памяти в аспекте принципиального отличия ее от истории фактов. Без учета этого отличия история памяти может легко превратиться в историческую критику воспоминаний.

Другая важная методологическая посылка при изучении культурной памяти – это отличие между историей и мифом, ведущее к основополагающему различию между "чистыми фактами" и эгоцентрикой мифообразующей памяти. Как только история начинает вспоминать, рассказывать, и этот рассказ вплетается в ткань настоящего, интегрируется настоящим, она превращается в миф. Однако мифическая сторона истории не имеет ничего общего с ее фактической стороной. Я. Ассманн ссылается на пример древнееврейской крепости Масада времен иудейско-римской войны, которая одновременно и непреложный факт – комплекс исторических, археологических фактов, и мощный элемент национальной мифологии современного Израиля. Ее мифическая функция ни в коей мере не обесценивает ее исторического значения, а демифологизация никак не приведет к преумножению наших исторических познаний о ней. Таким образом, подчеркивает он, историческое изучение событий и изучение воспоминаний о них, традиции и ее превращения в коллективную память групп не могут быть взаимозаменяемыми⁷¹.

Рассматриваемая как индивидуальный или коллективный фонд культурная память являет собой не просто хранилище фактов прошлого, а непрерывно функционирующее реконструирующее воображение. Еще М. Хальбвак указывал на то, что прошлое не дает себя "сохранить", "законсервировать", оно постоянно опосредуется настоящим, приспосабливается к нему. То, как и в какой мере происходит

это опосредование, в целом зависит от духовных потребностей и интеллектуального потенциала данных индивида или группы в настоящем. Истинность воспоминания предопределена той самой идентичностью, которая формируется культурной памятью, поскольку всякое сообщество представляет собой то, что оно само о себе помнит, эта истинность обусловлена его историей, но не той, которая была, а той, которая хранится и развивается в культурной памяти. Культурная память, таким образом, не только объект исследования, но и форма рефлексии о самой науке, об условиях возможности научного и исторического познания о том, какие события и процессы современности влияют на него. Для немецких историков, как известно, такими событиями были недавнее объединение Германии и дебаты о роли и последствиях национал-социализма в национальной историографии и в "политике воспоминаний". Какие события Российской истории обусловили изменения культурной памяти в нашей стране, читателю, думаю, объяснять не надо, так что мне остается лишь напомнить о той ответственности перед обществом, которую накладывает на нас социальная функция историка как собирателя, хранителя и интерпретатора воспоминаний.

⁶⁹ Наиболее яркий пример – французское многотомное изд.: *Les Lieux de Mémoire* / Ed. P. Nora. P., 1984–1992. Т. 1–7.

⁷⁰ *Tellenbach G.* Der Liber memorialis von Remiremont. Zur kritischen Erforschung und zum Quellenwert liturgischen Gedenkbücher // *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 1969. Hf. 25. S. 64–110; *Schmid K.* Gedenk- und Totenbücher als Quellen / Hg. v. K. Schmid. *Mittelalterliche Textüberlieferungen und ihre kritische Aufbearbeitung*. München, 1976; *Lemaître J.-L.* Répertoire des documents nécrologiques français. P., 1980.

⁷¹ *Schmid K.* Graf Rudolf von Pfullendorf und Kaiser Friedrich I. (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte. Bd. 9). Freiburg, 1959; *Wollasch J.* Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. (Münsterische Mittelalter-Schriften. Bd. 7). München, 1973.

⁷² *Schmid K., Wollasch J.* Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters // *Frühmittelalterliche Studien*. 1967. Bd. 1. S. 365–405; *Idem.* Societas et fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters // *Ibid.* 1975. Bd. 9. S. 1–48; *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet* / Hg. v. K. Schmid. (Katholische Akademie Freiburg). München; Zürich, 1985.

⁷³ *Althoff G.* Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billinger und Ottonen. (Münsterische Mittelalter-Schriften. Bd. 47). München, 1984; *Oexle O.G.* Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. (Münsterische Mittelalter-Schriften. Bd. 31). München, 1978; *Idem.* Aspekte der Geschichte des Adels im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit // *Europäischer Adel 1750–1950* / Hg. v. H.-U. Wehler. Göttingen, 1990. S. 19–56; *Schmid K.* Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Sigmaringen, 1983.

- ⁶ Althoff G. Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert. (Monumenta Germaniae Historica. Schriften. Bd. 37). Hannover, 1992; *Idem*. Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter. Darmstadt, 1990; Borgolte M. Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablagen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Bd. 95). Göttingen, 1989. Сборник статей "Memoria в средневековом обществе" (Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters / Hg. v. D. Geuenich, O.G. Oexle. Göttingen, 1994) содержит, например, разнообразный материал о мемориальной традиции в королевских родах, в монастырях, университетах и гильдиях, а также среди горожан и в низших слоях общества.
- ⁷ Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter / Hg. v. K. Schmid, J. Wollasch, München, 1984. Наиболее репрезентативный пример – разработанный в Мюнстере проект "Societas et fraternitas" (Wollasch J. Das Projekt "Societas et fraternitas" // Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters. S. 11–31), итогом которого стало издание мемориальной традиции из источников разных жанров. Пятитомное исследование концентрируется на конвенте монастыря в Фульде, его функционировании и родах, из которых рекрутировалось монашество, что, в свою очередь, свидетельствовало о внешних контактах монастыря и его возможностях влиять на политическую и экономическую жизнь региона (Die Klostersgemeinschaft von Fulda im Frühmittelalter / Hg. v. K. Schmid. München, 1978. Bd. 1–5).
- ⁸ О поиске новых научных ориентиров в этот период см.: Van Dülmen R. Historische Anthropologie: Entwicklung. Probleme. Aufgaben. Köln; Weimar; Wien, 2000.
- ⁹ Примеры использования различных жанров источников и, соответственно, новой постановки исследовательской проблемы: Molitor S. Das Traditionsbuch. Zur Forschungsgeschichte einer Quellengattung und zu einem Beispiel aus Südwestdeutschland // Archiv für Diplomatik. 1990. Hf. 36. S. 61–92; Neiske F. Vision und Totengedenken // Frühmittelalterliche Studien. 1986. Bd. 20. S. 137–185; Schmid K. Bemerkungen zur Personen- und Memorialforschung nach dem Zeugnis von Abaelard und Heloise // Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters. S. 74–127; Gerchow J. Memoria als Norm. Aspekte englischer Gildestatuten des 14. Jahrhunderts // Ibid. S. 207–266; Rexroth F. Armut und Memoria im spätmittelalterlichen London // Ibid. S. 336–360; Borgolte M. Freigelassene im Dienst der Memoria. Kulturtradition und Kultwandlung zwischen Antike und Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. 1983. Bd. 17. S. 234–250; *Idem*. Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden // Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. S. 578–601; Wagner W. Das Gebetsgedenken der Liudolfinger im Spiegel der Königs- und Kaiserurkunden von Heinrich I. bis zu Otto III. // Archiv für Diplomatik. 1994. Bd. 40. S. 1–78.
- ¹⁰ Oexle O.G. Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. 1976. Bd. 10. S. 70–95; *Idem*. Die Gegenwart der Toten // Death in the Middle Ages / Hg. v. H. Braet, W. Verbeke. (Mediaevalia Lovaniensia I, 9). Löwen, 1983. S. 21–77.

- ¹¹ Подробнее о поминальном пире см.: Oexle O.G. Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult // Frühmittelalterliche Studien. 1984. Bd. 18. S. 401–420.
- ¹² Подробный анализ взглядов Августина на memoria см.: Oexle O.G. Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria // Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet. S. 74–107.
- ¹³ Oexle O.G. Die Gegenwart der Toten. S. 22.
- ¹⁴ Реликтом этого представления можно считать существующую еще и сегодня правовую практику выступления "от имени" кого-либо.
- ¹⁵ Имеется в виду известная работа Мосса о даре (Mauss M. Essai sur le don. P., 1950). Анализ взглядов Мосса на социальную природу memoria см.: Oexle O.G. Soziale Gruppen und Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit in der Memorialüberlieferung // Prosopographie als Sozialgeschichte? Methoden personengeschichtlicher Erforschung des Mittelalters. Sektionsbeiträge zum 32. Deutschen Historikertag Hamburg 1978. München, 1978. S. 33–38.
- ¹⁶ Оно было введено в упоминавшейся выше публикации: Schmid K., Wollasch J. Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters.
- ¹⁷ Oexle O.G. Memoria und Memorialüberlieferung. S. 28.
- ¹⁸ Подробно эту мысль обосновал О.Г. Эксле в своей работе об основных формах memoria в средние века: Oexle O.G. Memoria und Memorialüberlieferung. S. 70–95. Конкретные примеры также см.: Borgolte M. Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft // Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters. S. 267–285; Stiftungen und Stiftungswirklichkeit / Hg. v. M. Borgolte. B., 2000; Lusiardi R. Stiftung und städtische Gesellschaft. B., 2000. О формах memoria в России см.: Steindorff L. Memoria in Altrussland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994.
- ¹⁹ См., например: Reininghaus W. Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter. Wiesbaden, 1981; Ranft A. Adelsgesellschaften. Gruppenbildung und Genossenschaft im Spätmittelalterlichen Reich. Sigmaringen, 1994; Anz Ch. Gilden im mittelalterlichen Skandinavien. Göttingen, 1998; Die Repräsentation der Gruppen – Texte – Bilder – Objekte / Hg. O.G. v. Oexle, A.v. Hülsen-Esch. Göttingen, 1998.
- ²⁰ О легитимации власти через memoria см.: Gerschow J. Prayers for King Cnut: The Liturgical Commemoration of a Conqueror // England in the Eleventh Century / Ed. C. Hicks. Stamford, 1992. P. 219–239; Oexle O.G. Bischof Konrad von Konstanz in der Erinnerung der Welfen und der welfischen Hausüberlieferung während des 12. Jahrhunderts // Freiburger Diözesanarchiv. 1975. Bd. 95. S. 7–40; *Idem*. Die Memoria Heinrichs des Löwen // Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters. S. 128–177.
- ²¹ Ohly F. Bemerkungen eines Philologen zur Memoria // Memoria / Hg. K. v. Schmid, J. Wollasch. S. 9–68 (1992 г. – отдельное изд.).
- ²² Oexle O.G. Memoria und Memorialbild // Ibid. S. 385–387.
- ²³ См., например: Schramm P.E. Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit. Leipzig; B., 1928; Oexle O.G. Welfische Memoria // Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof im hohen Mittelalter / Hg. v. B. Schneidmüller. Wiesbaden, 1995. S. 61–94; *Idem*. Fama und Memoria Heinrichs des Löwen: Kunst im Kontext der Sozialgeschichte. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart // Sonderdruck aus: Der Welfenschatz und sein Umkreis / Hg. v. J. Ehlers,

- D. Kötzsche. Mainz, 1998; *Melville G.* Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation zur Herrschaft // Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit / Hg. P.-J. v. Schuler. Sigmaringen, 1987. S. 203–209; *Körner H.* Grabmonumente des Mittelalters. Darmstadt, 1997. Grabmäler. Tendenzen der Forschung und Beispielen aus Mittelalter und Früher Neuzeit / Hg. v. W. Maier. B., 2000; *Michalsky T.* Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien. Göttingen, 2000.
- ²⁴ Именно об этих изображениях см.: *Oexle O.G.* Memoria als Kultur // Memoria als Kultur / Hg. O.G. v. Oexle. Göttingen, 1995. S. 43–44.
- ²⁵ Анализ изображений группы святых патронов скотоводов и коневодов из капелл в Баварской Швабии см.: *Арнаутова Ю.Е.* Мемориальные аспекты иконографии святого Гангульфа // Одиссей. Человек в истории: Слово и образ в средневековой культуре. М., 2000. С. 53–75.
- ²⁶ О мемориальных изображениях основателей монастырей или церквей, крупных дарителей, о природе и функциях дарения и фундаторства см.: *Sauer Ch.* Fundatio und memoria: Stifter und Klostergründer im Bild: 1100 bis 1350. Göttingen, 1993; Für irdischen Ruhm und himmlischen Lohn: Stifter und Auftraggeber in der mittelalterlichen Kunst / Hg. v. H.-R. Meier. B., 1995; *Schleif C.* Donatio et memoria: Stifter, Stiftungen und Motivationen an Beispielen aus der Lorenzkirche in Nürnberg. München, 1990. О социально-исторических функциях надгробных изображений и теоретических аспектах их изучения как способов репрезентации групп см.: *Hülse-Esch A. v.* Die Konstituierung des Juristenstandes durch Memoria: Die bildliche Repräsentation des Giovanni da Legnano // Memoria als Kultur. S. 185–206.
- ²⁷ *Borgolte M.* Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1998. Hf. 3. S. 197–210 (S. 206).
- ²⁸ Memoria als Kultur; об истории формирования направления “memoria als Kultur” см.: *Borgolte M.* Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts. S. 208–209.
- ²⁹ Имеется в виду прежде всего разрабатываемый с конца 1970-х годов проект, реализованный в многотомном издании “Археология литературной коммуникации”, в котором приняли участие представители разных гуманитарных дисциплин – истории древнего мира (особенно ассириологии и египтологии), религиоведения, древних языков и литератур. Именно в этой среде, несомненным лидером которой следует признать гейдельбергского египтолога Яна Ассманна, возникла и разрабатывалась на материале древних культур теория культурной памяти. Подробнее см.: *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992. S. 21–24.
- ³⁰ «Эмпирическая реальность есть для нас “культура” потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями...; культура охватывает те – и только те – компоненты действительности, которые в силу упомянутого отношения к ценности становятся значимыми для нас» (*Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 374). Подробное разъяснение М. Вебером содержания понятия культура см. также на С. 373–375.
- ³¹ *Flaig E.* Die Pompa funebris. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik // Memoria als Kultur. S. 115–148.

- ³² *Werner Th.* Vernichtet und vergessen? Bücherverberennung im Mittelalter // Ibid. S. 149–184.
- ³³ *Assmann J.* Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung. Das Prinzip “Kanon” in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels // Ibid. S. 95–114.
- ³⁴ *Körntgen L.* Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-früh-salischen Zeit. (Vorstellungswelten des Mittelalters. Bd. 2). B., 2001.
- ³⁵ *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis. S. 30, 48.
- ³⁶ Имеется в виду прежде всего работа М. Хальбвакса “Память и ее социальные условия” (*Halbwachs M.* Les cadres sociaux de mémoire. P., 1925). Проблемы коллективной памяти разрабатывались и в других его работах, см., в частности: “La topographie legendaire des Evangiles en Terre Sainte. Etude de memoire collective” (P., 1941) и в вышедшую уже после его смерти незаконченную работу “La memoire collective” (P., 1950, 1968).
- ³⁷ Помимо цитируемой здесь монографии Яна Ассманна “Культурная память: Письменность, воспоминание и политическая идентичность в древних культурах” (*Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis...), следует упомянуть и другие его работы, а также посвященные проблеме культурной памяти коллективные издания, в которых он и его жена филолог А. Ассманн участвовали: Kultur und Konflikt / Hg. J. v. Assmann. Frankfurt a. M., 1990; Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation / Hg. A. v. Assmann, J. Assmann, Ch. Hardmeier. München, 1983; Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung / Hg. A. v. Assmann, D. Harth, Frankfurt a.M., 1991; Memoria. Vergessen und Erinnern / Hg. A. v. Haverkamp, R. Lachmann. München, 1993; *Assmann J.* Herrschaft und Heil: politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. München [u.a.], 2000; *Idem.* Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur. München [u.a.], 1999; *Idem.* Ägypten: eine Sinngeschichte. München, 1996.
- ³⁸ *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis. S. 56.
- ³⁹ Ibid. В русле дискуссий о воспоминании и забывании, памяти и истории с теорией культурной памяти Я. Ассманна, согласно которой индивидуальные воспоминания связаны с памятью групповой и в этом смысле являются частью коллективных, полемизирует К. Вишерманн (*Die Legitimität der Erinnerung und die Geschichtswissenschaft* / Hg. v. C. Wischermann. Stuttgart, 1996). В вводной статье на примере дискуссии о воспоминании в немецкой послевоенной историографии он рассматривает культурную память как сумму общих толкований прошлого, на легитимацию которых претендует определенное сообщество вспоминающих, в данном случае историков. Воспоминания историка, по Вишерманну, отнюдь не являются некой “промежуточной инстанцией” на пути к коллективному воспоминанию, а остаются полностью индивидуальными, что, как он полагает, свидетельствует о “неизбежной ограниченности” модели Ассманна (S. 13). Мое скептическое отношение к полемическим аргументам Вишерманна обусловлено тем, что сам он привлекает опыт изучения индивидуальной психологии, что нарушает “правила игры”, так как Ассманн оперирует понятиями психологии коллективной.
- ⁴⁰ Сошлюсь на ряд упоминавшихся уже исследований О.Г. Эксле о мемориальной традиции брауншвайгского герцогского дома Вельфов, ко-

торая являет собой едва ли не хрестоматийный пример того, насколько всякая претензия на власть нуждается в воспоминаниях, свидетельствующих о древности ее славы, чести и т.п. (Oexle O.G. *Welfische Memoria*. S. 61–90).

- ⁴¹ Borgolte M. *Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts*. S. 210; ср.: *Idem*. Das soziale Ganze als Thema deutscher Mittelaltersforschung vor und nach der Wende // *Francia*. 1995. Bd. 22/1. S. 155–171; *Idem*. Das Mittelaltersforschung und Postmoderne. Aspekte einer Herausforderung // *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. 1995. Hft. 43. S. 615–627.
- ⁴² Хронологически “современность”, “современная эпоха” (Moderne) условно отделяется от предшествующей эпохи (Vormoderne) Великой французской революцией.
- ⁴³ Арьес Ф. *Человек перед лицом смерти*. М., 1992.
- ⁴⁴ См. подробнее исследование на эту тему: Koslowsky C. Die Trennung der Lebenden von den Toten: Friedhofverlegungen und die Reformation in Leipzig. 1536 // *Memoria als Kultur*. S. 335–385.
- ⁴⁵ Oexle O.G. *Memoria und Memorialbild*. S. 427–429. О.Г. Эксле анализирует здесь две работы Лукаса Кранаха Младшего: мемориальный портрет гуманиста и приверженца идей Реформации Михаэля Майенбурга, изображенного в кругу членов семьи, как живых, так и уже умерших, и друзей (среди которых гуманист Эразм Роттердамский и реформаторы Лютер и Меланхтон); и эпитафию князя Иоахима Анхальтского, в которой идея поминального пира и тайной вечери сливаются воедино: князь присутствует на тайной вечере в обществе самого Христа, виднейших реформаторов и славнейших членов своего рода.
- ⁴⁶ *Ibid.* S. 30; Oexle O.G. *Memoria als Kultur*. S. 53–54.
- ⁴⁷ Oexle O.G. *Die Gegenwart der Toten*. S. 72 ff.
- ⁴⁸ Oexle O.G. *Memoria und Erinnerungskultur im Alten Europa – und heute // Gedenken im Zwiespalt. Konfliktlinien europäischen Erinnerns* / Hg. v. A. Escudier, B. Sauzay, R. Thadden. Göttingen, 2001. S. 9–32 (S. 21).
- ⁴⁹ О глобальном (структурном) изменении культурной памяти с началом эпохи Moderne см. весьма и весьма содержательную работу: Assmann A. Die Wende der Zeit – Wordsworth und die romantische Erinnerung // *Memoria. Vergessen und Erinnern* / Hg. v. A. Haverkamp, R. Lachmann. München, 1993. S. 359–382.
- ⁵⁰ Oexle O.G. *Die Gegenwart der Toten*. S. 99. О возникших в XVIII в. новых формах воспоминаний о мертвых см. также: Papenheim M. *Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715–1794)*. Stuttgart, 1992.
- ⁵¹ Assmann A. *Die Wende der Zeit*. S. 362.
- ⁵² См., например: Wunberg G. *Wiedererkennen. Literatur und ästhetische Wahrnehmung in der Moderne*. Tübingen, 1983; Auerbach E. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. 2. Aufl. Bern, 1959; Weinrich H. *Gedächtniskultur – Kulturgedächtnis* // *Merkur*. 1991. Hft. 45. S. 569–582.
- ⁵³ Assmann A. *Die Wende der Zeit*. S. 365; Glenn W. Most, *Rhetorik und Hermeneutik: zur Konstruktion der Neuzeitlichkeit* // *Antike und Abendland*. 1984. Hft. 30. S. 62–79.

- ⁵⁴ Hardtwig W. *Geschichtstreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht* // *Historische Zeitschrift*. 1991. Hft. 252. S. 1–32; Oexle O.G. “Der Teil und das Ganze” als Problem geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis. Ein historisch-typologischer Versuch // *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften* / Hg. K. v. Acham, W. Schulze. München, 1990. S. 348–383 (S. 352–4; 374–5).
- ⁵⁵ Этим проблемам посвящена книга О.Г. Эксле “Историческая наука под знаком историзма”: Oexle O.G. *Geschichtswissenschaft unter dem Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*. Göttingen, 1996; см. также: Bauten und Orte als Träger von Erinnerung. Die Erinnerungsdebatte in der Denkmalpflege / Hg. v. H.R. Meier, M. Wohlleben. Zürich, 2000.
- ⁵⁶ Oexle O.G. *Memoria als Kultur*. S. 60–61; Droysen J.G. *Historik* / Hg. v. P. Leyh. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1977.
- ⁵⁷ Имеется в виду работа Ф. Ницше “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”. Современный взгляд на проблему “культуры забывания” см.: Flaig E. *Soziale Bedingungen des kulturellen Vergessens* // *Vorträge aus dem Warburg-Haus* / Hg. W. v. Kemp u.a. 1999. Bd. 3. S. 31–100.
- ⁵⁸ Эта тема столь часто обсуждается в публикуемых у нас работах О.Г. Эксле, что я ограничусь лишь краткой ссылкой на последние: Эксле О.Г. *Культурная память под воздействием историзма* // *Одиссей*. М., 2001. С. 176–198. *Он же*. *Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре: Размышления о повороте в сторону наук о культуре* // *Одиссей*, 2003. *Человек в истории: Язык Библии в нарративе*. М., 2003. С. 392–416.
- ⁵⁹ Assmann J. *Das kulturelle Gedächtnis*. S. 11.
- ⁶⁰ Подробнее см.: Oexle O.G. *Memoria und Erinnerungskultur*. S. 19–20.
- ⁶¹ *Ibid.* Oexle O.G. *Memoria als Kultur*. S. 16–19; 22–29.
- ⁶² Nora P. *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux* // *Les Lieux de Mémoire* / Ed. P. Nora. P., 1984. T. 1: République. P. 19.
- ⁶³ См., например: Rousso H. *La hantise du passé. Entretien avec Philippe Petit*. P., 1998. Представляемая им позиция восходит в целом к концепции коллективной памяти М. Хальбвакса, высказанной им в работе 1925 г. “Les cadres sociaux de la mémoire”. О ней см.: Neithammer L. *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbeck, 2000.
- ⁶⁴ Oexle O.G. *Memoria und Erinnerungskultur*. S. 23.
- ⁶⁵ Обоснование этой концепции для современного состояния исторической науки см.: Oexle O.G. *Geschichte als historische Kulturwissenschaft // Kulturgeschichte Heute* / Hg. W. v. Hardtwig, H.-U. Wehler. (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 16). Göttingen, 1996. S. 14–40). Не менее важным в методологическом отношении представляется предисловие издателей – социологов В. Хардтвига и Х.-У. Велера – к этому сборнику. О последнем витке дискуссии об истории как исторической науке о культуре см.: *Das Problem der Problemgeschichte* / Hg. v. O.G. Oexle. Göttingen, 2001. О практическом претворении этого подхода на материале современного искусства см., например: *Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst* / Hg. v. K.-U. Hemken. Leipzig, 1996; *Archeologie zwischen*

Imagination und Wissenschaft. Anne und Patrick Poirier / Hg. v. B. Jussen. Göttingen, 1999; Hanne Darboven – Schreibzeit / Hg. v. B. Jussen. Köln, 2000.

⁶⁶ Вебер М. Избр. произведения. с. 472; Droysen J.G. Op. cit. S.479.

⁶⁷ Assmann J. Moses der Ägypter. S. 26.

⁶⁸ Ibid. S. 27.

⁶⁹ Ibid. S. 28.

⁷⁰ Идея А. Варбурга изучать “всеобщую антропологию” через ее “изобразительные символы” воплотилась в его последнем исследовательском проекте “Mnemosyne”, где в целом речь шла об обоснованной им теории социальной памяти и о том, как она являет себя в искусстве. См.: Warburg A.M. Ausgewählte Schriften und Würdigungen / Hg. v. D. Wuttke. 3. Aufl. Baden-Baden, 1992. О его взглядах см.: Kany R. Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin. Tübingen, 1987.

⁷¹ Assmann J. Moses der Ägypter. S. 34.

РОССИЯ И ЕВРОПА: НОВЫЕ ИСТОЧНИКИ

В.А. Мильчина

ДИПЛОМАТИЧЕСКИЙ КОРПУС В ПЕТЕРБУРГЕ ГЛАЗАМИ ПЕРВОГО СЕКРЕТАРЯ ФРАНЦУЗСКОЙ МИССИИ

В научной литературе уже высказывалось утверждение, что взаимоотношения между дипломатами разных стран, аккредитованными при одном и том же дворе, представляют особый интерес потому, что они в той или иной степени отражают общее соотношение сил на политической сцене: “В 1740-х годах то, что происходило в Петербурге, повторяло в миниатюре события социальной и интеллектуальной жизни, происходившие на европейской политической сцене; в России, не принимавшей участия в войне, разыгрывались те же конфликты между европейскими нациями, которые в большом мире приводили к военным столкновениям [...]; каждую из воюющих сторон воплощали дипломаты, сотрудники соответствующих посольств”¹. Сказанное справедливо отнюдь не только для 1740-х годов, однако следует заметить, что отношения между дипломатами отнюдь не всегда точно соответствуют отношениям между нациями; бывают ситуации, когда роль того или иного посла при определенном дворе расходится с ролью его страны на международной арене.

Именно такая ситуация описана в архивном документе, извлечение из которого составляет основу данной статьи. Документ этот, подписанный “де Лагрене”, носит название “Notices biographiques” (Биографические заметки) и представляет собою психологические портреты членов дипломатического корпуса, которые были аккредитованы при русском дворе в ноябре 1833 г.² Исследователь французской дипломатии эпохи Реставрации отмечал, что дипломаты прошлых веков, в отличие от нынешних, были мастерами психологических характеристик³; текст Лагрене – превосходное тому свидетельство. Портреты, набросанные Лагрене, чрезвычайно любопытны как сами по себе (достаточно сказать, что герой одного из наиболее развернутых описаний – не кто иной, как печально известный барон Геккерен), так и – особенно – соображениями автора “Заметок” по поводу соотношения между тем местом, какое в 1833 г. занимали те или иные государства (прежде всего его родная Франция)

в мире, и той ролью, которую играли их дипломатические представители в Петербурге. Этот “теоретический” аспект придает “Биографическим заметкам” особую ценность и выделяет их на фоне многочисленных дипломатических донесений, составленных сотрудниками французского посольства в Петербурге.

Прежде чем перейти к тексту “Заметок”, представлю их автора. Мари-Мельхиор-Жозеф-Теодоз де Лагрене (14.03.1800–26.04.1862) служил во французском посольстве в Петербурге на протяжении ряда лет: в 1823–1825 гг. в качестве третьего секретаря, затем, после пребывания на дипломатической службе в Константинополе и Мадриде, с 1828 г. в качестве второго, а с 1831 до сентября 1834 г. – первого секретаря посольства, после чего был переведен в Дармштадт, где возглавил французскую миссию⁴. Во французском дипломатическом мире Лагрене вполне обоснованно считали специалистом по русским делам. В частности, французский поверенный в делах барон де Бургуэн, информируя свое начальство о реформаторских указах, готовившихся в глубокой тайне российским Государственным советом, сделал на донесении помету: “Текстом этим я обязан г-ну де Лагрене”⁵. 30 октября (11 ноября) 1830 г. тот же Бургуэн сообщал в Париж: “Г-н де Лагрене – исполнительный сотрудник посольства, приносящий много пользы [...]. Способность к исполнению обязанностей, на него возложенных, давняя привычка к занятиям делами канцелярскими, знание русского языка делают его присутствие в Петербурге столь же полезным, сколь достойны уважения питаемые им чувства”⁶. О глубине знакомства Лагрене с государственным устройством и внутренней политикой России свидетельствуют, в частности, обстоятельные докладные записки, которые он составил для своего начальства в октябре 1825 г.: “Донесение о состоянии цензуры в России, о причинах ее введения и результатах, с ее помощью достигаемых” и “Краткая история” Библейского общества”⁷. В XVIII – первой половине XIX в. дипломаты должны были не только информировать свое начальство о внутри- и внешнеполитическом курсе страны, где им выпало служить, и о происходящих в ней событиях, но и заниматься своего рода прикладной социологией, анализировать состояние общественного мнения (не случайно, например, многими любопытными описаниями русской придворной жизни XVIII в. мы обязаны французским дипломатам при петербургском дворе⁸); Лагрене, бесспорно, был особенно расположен к подобному анализу. Так, причину своего внимания к цензурной политике российского правительства он объяснил тем, что “в империи не имеет не только органа, который бы его выражал, но и вообще какого бы то ни было способа себя обнаружить, в империи, где газеты содержат одни лишь торговые сводки да отзывы ничтожных

европейских слухов, уловить направление и дух мнений, господствующих в обществе, весьма затруднительно”; следовательно, приходится судить о состоянии общественного мнения по косвенным признакам, а для этого – “изучать те средства, которые правительство пускает в ход, дабы запретить подданным мыслить и действовать, и по ним угадывать, что именно свершается в обществе”⁹.

То, что известно о Лагрене, позволяет предположить, что он был весьма язвительным скептиком, не склонным предаваться чрезмерному энтузиазму или обольщаться какими-либо ярко выраженными политическими теориями. Современный биограф характеризует его политическую позицию следующим образом: “католик, но не ультра, дипломат, но не карьерист, консерватор, но не вполне монархист”¹⁰. Русские знакомцы Лагрене отзывались о нем весьма сдержанно и характеризуют его как человека насмешливого и чересчур уверенного в себе. Графиня Фикельмон в дневнике говорит о Лагрене как о человеке “самодовольном и самоуверенном, говорящем без умолку и поражающем смесью наглости с легкомыслием”¹¹. В том же неприязненном тоне аттестовал его В.А. Жуковский 12(24) сентября 1847 г. в письме А.С. Хомякову: “Он умен и любезен – но этот французский, все персифлирующий бессовестный ум, проникнутый каким-то общим всякому французу, и умному и глупому, остроумием, как халат немецкого профессора табачным дымом, мне не по нутру; при нем как-то сам тупеешь и холодеешь, и сердечное убеждение не участвует в том, что уста глаголют”¹². О равнодушии Лагрене к светски-политическим приличиям свидетельствует эпизод, описанный несколькими мемуаристами: когда до Петербурга дошли вести об Июльской революции 1830 г., Лагрене, не отличавшийся особой симпатией к либеральным идеям, не выразил, однако, даже внешне никакой скорби по низвергнутой старшей ветви Бурбонов и продолжал как ни в чем не бывало танцевать на балах¹³. Эти черты вкуче с острым умом, наблюдательностью и явной литературной одаренностью (все послы, как уже говорилось, были обязаны описывать внутривнутриполитическую ситуацию в стране пребывания, но далеко не всем удавались психологические портреты, подобные тем, какие создал Лагрене) проявились в заметке 1833 г. о дипломатическом корпусе, которую Лагрене начинает своего рода теоретической преамбулой:

“Мало найдется в Европе дворов, при которых иностранные кабинеты были бы представлены так неудачно, как в Санкт-Петербурге. Члены дипломатического корпуса, аккредитованные в сей столице, как уже можно было видеть из предшествующих донесений нашего посольства, движимы корыстью и в большинстве своем держат себя до такой степени льстиво и подобострастно, что скорее можно принять их за царедворцев, рабски представленных императору российскому, нежели за представителей государств сво-

бодных и независимых. Лишь изредка и произвольно выдают они в поведении или в разговоре исконную свою национальность. Отношения же Франции с императорским кабинетом ныне таковы, что подобное расположение умов мало сулит выгод посольству французскому от сношений с большинством иностранных послов”.

Трудности, с которыми сталкивалось в 1833 г. французское посольство в Петербурге, объяснялись особенностями международного положения Франции после Июльской революции 1830 г. Хотя в сентябре–октябре 1830 г. почти все государства Европы признали июльское правительство, отношение к Луи-Филиппу у многих европейских монархов, прежде всего тех, которые стояли во главе трех “консервативных” держав (России, Австрии и Пруссии), оставалось весьма настороженным. Николай I считал Луи-Филиппа узурпатором, нарушившим законный порядок престолонаследия (с его точки зрения, герцогу Орлеанскому следовало стать регентом при малолетнем внуке свергнутого короля Карла X, герцоге Бордоском); в связи с этим Николай I отказывался именовать “короля французов” “любезнейшим братом” (*très cher frère*), как того требовала традиция отношений между монархами; Луи-Филипп обижался и очень тяжело переживал эту “дискриминацию”¹⁴. Сочувствие большинства французских политических деятелей восставшим полякам лишь сильнее раздражило императора и настроило его против июльской Франции; поэтому, хотя формально дипломатические отношения между двумя государствами были восстановлены в сентябре 1830 г.¹⁵, реальные политические контакты двух держав свелись к минимуму. По словам французского министра иностранных дел (в 1832–1834 и 1835–1836 гг.) герцога де Броя, за первые пять лет существования Июльской монархии “дипломаты двух кабинетов редко устанавливали между собою прямые сношения. Состояние умов было таково, что им слишком трудно оказалось бы прийти к согласию”¹⁶. Понятно, что в этих обстоятельствах французские послы при русском дворе сталкивались с немалыми трудностями.

Казимир-Луи-Викторьен де Рошешуар, герцог де Мортемар (1787–1875), занимавший этот пост с 1829 г., а во время июльских событий находившийся во Франции, возвратился в Петербург в том же звании в конце января 1831 г., но уже в августе этого года был вынужден оставить Россию¹⁷. Поверенным в делах остался барон де Бургуэн, который и прежде, в частности летом 1830 г., занимал эту должность в отсутствие Мортемара, однако и ему в 1832 г. пришлось покинуть Россию из-за “чрезмерной симпатии к полякам”¹⁸. Назначенный же в том же, 1832 г. послом Франции в Петербурге маршал Адольф-Эдуард-Казимир-Жозеф Мортье, герцог Тревизский (1768–1835) пробыл здесь не более полугода¹⁹ и на дипломатическом поприще нисколько не преуспел: император “держался с ним

бесконечно предупредительно, по всей вероятности, из уважения к его воинской репутации, однако не обращал к нему ни единого слова, касающегося его посольских обязанностей”²⁰. Между тем французское правительство было заинтересовано в восстановлении дружеских отношений с Россией (какие существовали между двумя странами в 1820-е годы), и в инструкциях, данных Мортье, было выражено сожаление о разрыве, к которому привели Июльская революция и события в Польше²¹.

Следующим за Мортье на пост французского посла в Петербурге был назначен другой маршал – Никола-Жозеф Мезон (1771–1840), до этого представлявший июльскую Францию в Вене; назначение его состоялось осенью 1833 г., а в Петербург он прибыл в самом начале 1834 г.²² В инструкции, датируемой 28 октября 1833 г., министр иностранных дел герцог де Брой предписывал Мезону в случае, если его вынудят “поддерживать с императором прямые сношения, противные нашему достоинству, ограничиться лишь самыми необходимыми для ведения дел сношениями с вице-канцлером”. Если же император поведет “речи, оскорбительные для правительства короля французов”, Мезону надлежало покинуть Россию, оставив взамен себя поверенного в делах²³. Таким образом, французская сторона прекрасно сознавала, что маршалу Мезону предстоит столкнуться в Петербурге с немалыми трудностями. Трудности эти ощущались французскими дипломатами тем болезненнее, что дипломатический этикет искони признавал за Францией “право первенства над всеми прочими королевствами христианского мира” и послы всех прочих стран должны были наносить визиты в первую очередь послу Франции²⁴. Именно эти трудности и вообще ту среду, в которой придется действовать новому представителю Франции, и была призвана обрисовать записка Лагрене, ведшего дипломатическую переписку в отсутствие посла.

Хотя литературная одаренность Лагрене заставляла его порой включать в портретные зарисовки черты “избыточные”, не имевшие непосредственного отношения к статусу французского посла в Петербурге, всех членов дипломатического корпуса он судил прежде всего по тому, как они относились к Франции.

Число дипломатов, сочувствующих Франции и потому состоящих с французским посольством в хороших отношениях, предупредил Лагрене, весьма немногочисленно; собственно, помимо бразильского поверенного в делах и представителя португальской королевы Марии, которая в 1833 г. еще не вернула себе престола, узурпированного у нее ее родственником доном Мигелем, Лагрене называет и подробно описывает всего трех таких “сочувственников”: английского поверенного в делах, посланников прусского и вюртембергского.

По портрету английского поверенного в делах Джона Дункана Блая (1798–1872) видно, что Лагрене пытается примирить скептическое к нему отношение как к человеку со своим профессиональным долгом, заставлявшим симпатизировать Англии, которая в описываемый период поддерживала Францию наиболее активно (две страны проводили так называемую политику сердечного согласия²⁵):

“Г-н Блай, если позволено мне будет воспользоваться выражением, вышедшим из моды, есть прежде всего человек благовоспитанный. Не имея ни блистательного ума, ни особенно замечательных талантов, он, однако же, обладает возвышенным характером, врожденным ощущением достоинства своей страны и инстинктивной правотой суждений, которые позволяют ему неизменно соответствовать собственному положению и жизненным обстоятельствам. Разделяя убеждения умеренных вигов, г-н Блай, я полагаю, чужд тех крайних симпатий к Франции, какие отличают представляемый им кабинет. В нем по сию пору жива частица старой Англии. Он, по всей вероятности, полагает, что наш нынешний союз с его страной не лишен задней мысли, и, боясь быть обманутым, опасается излишнего сближения”.

Напротив, прусский посланник Рейнгольд Отто Фридрих Август Шёлер (1772–1840), занимавший этот пост (с перерывами) с 1814 по 1834 г.²⁶, вызывает у Лагрене приязнь независимо от позиции представляемой им страны (Пруссия входила в тройку северных монархий, которые в начале 1830-х годов противостояли парижскому и лондонскому кабинетам; вдобавок прусского и русского монархов связывали родственные узы: прусский король приходился отцом российской императрице). Лагрене аттестует Шёлера как человека, “чью независимость и умеренность не способны поколебать никакие обстоятельства”, как дипломата, который, к чести своей, остался пруссаком в Петербурге” и находит в себе силы говорить вице-канцлеру Нессельроде неприятные истины, т.е. – что, как станет ясно из дальнейшего, представляло, с точки зрения Лагрене, особую важность, – как дипломата, сохраняющего независимость от петербургского кабинета.

Наконец, третий дипломат, в котором Лагрене видит потенциального союзника Франции и которого он высоко ценит за лояльное отношение к французскому посольству в Петербурге, – вюртембергский посланник князь Христиан Людвиг Фридрих Генрих Гогенлоз-Кирхберг (1788–1859), чье расположение к Франции Лагрене объясняет тем обстоятельством, что в 1812 г. Гогенлоз, в чине майора третьего конно-егерского полка наполеоновской армии участвовавший в походе в Россию, пострадал от русских – попал в руки казаков и был тяжело ранен; в память о французских товарищах по оружию, пишет Лагрене, вюртембергский посланник, не страшась русского гнева, помогает французскому посольству, сообщая ему необходимую информацию²⁷. Вообще Гогенлоз, занимавший пост

вюртембергского посланника в течение очень долгого срока (с декабря 1824 по 1848 г.), женившийся в 1833 г. на русской (Екатерине Ивановне Голубцовой) и теснее других дипломатов связанный с русским двором вследствие женитьбы великого князя Михаила Павловича на племяннице вюртембергского короля (с переговоров об этой свадьбе началась дипломатическая карьера Гогенлоз в России), формально принадлежал к числу посланников, тесно “сросшихся” с русским двором и потому вызывавших у Лагрене резкое неприятие. Однако у французской миссии в Петербурге было, если верить Лагрене, так мало союзников, что французы не могли позволить себе пренебрегать расположением вюртембергского посланника, который вдобавок был по-человечески симпатичен первому секретарю французского посольства.

“В поступках князя Гогенлоз, – писал Лагрене, – тем больше деликатности и великодушия, что он отнюдь не принадлежит к числу сторонников либеральных идей²⁸; напротив, в том, что касается до его отечества, исповедует он убеждения ничуть не менее крайние, чем большинство его собратьев. Исповедует он их, однако, независимо и достойно и полагает за честь действовать и говорить совершенно свободно, так, как подобает представителю свободного государства. Достойно сожаления, впрочем, что ум его отнюдь не столь глубок, сколь прямы и благородны его намерения. Он чересчур доверчиво принимает за правду все сомнительные вести, кои до него доходят, так что из всех европейских кабинетов штутгартский получает сведения самые далекие от истины”.

Всех прочих дипломатов, аккредитованных в Петербурге, Лагрене осуждает за то, что милость русского двора и добрые отношения с ним они ставят выше интересов собственных стран, а потому, даже если правительства их лояльны к Франции, сами эти дипломаты, чутко улавливая холодность российского императора, относятся к французской миссии так же прохладно, как и он:

“Каждый из них, дабы заплатить за доброе отношение к нему в петербургских кругах, стремится изобразить меры, принимаемые правительством Его Величества [короля французов Луи-Филиппа] в самых ложных красках и извратить благородные побуждения, их вдохновляющие. В колкости по адресу Его Величества видят они учтивость по отношению к предубеждениям российского императора, а поскольку от сего последнего ожидают многого, то все как один держат себя с ним как просители с могущественным покровителем”.

В портретах этих дипломатов Лагрене прежде всего подчеркивал степень их зависимости от русского правительства. Таков прежде всего фрагмент, посвященный датскому посланнику Отгону Блуму, или Блуму (Blume; 1770–1849), служившему в Петербурге с 1804 по январь 1824 и с января 1826 по 1841 г.:

“Политическое существование посланника Дании в Петербурге есть факт чересчур любопытный и чересчур диковинный, чтобы не остановиться на нем подробнее. Живущий в здешней столице уже три десятка лет полувоенный, полудипломат, граф Блом искитрился сделать здесь двойную карьеру и удостоиться одновременно звания генерала-лейтенанта за свои военные заслуги и посланника за заслуги дипломатические. Ныне второе из этих званий почти полностью померкло в его глазах по сравнению с первым, коему склонен он придавать исключительную важность. В генеральном штабе играет он роль более значительную, чем какой бы то ни было из флигель-адъютантов Императора, никогда не показывается на людях без мундира, соответствующего его званию, и не может упрекнуть себя в том, что пропустил хотя бы один развод караулов. Дипломатическое его существование не менее причудливо. Граф Блом сделался добровольным агентом, толмачом и глашатаем графа Нессельроде. Исполняя роль официального посредника, он берет на себя труд извещать собратов по дипломатическому корпусу о той линии, какую надлежит им избрать, дабы удовлетворить требования императорского кабинета и заслужить одобрение оного. Для сей цели ежедневно в девять часов утра имеет он аудиенцию у вице-канцлера. Получив инструкции, спешит их исполнить и делает сие с похвальным рвением и преданностью. Датчанин он ныне только по имени. Друзья, связи, привычки, большая часть состояния, кою поместил он в петербургском банке или вложил в покупку земель в Крыму, все привязывает его к России”.

Поэтому, добавляет далее Лагрене, когда Блома сделали датским министром иностранных дел, он пришел в ужас и пробыл в этой должности не больше нескольких месяцев. Впрочем, продолжает Лагрене, в последнее время у Блома появились могущественные соперники, которые грозят отобрать у него часть милостей императора и вице-канцлера; соперники эти – нидерландский посланник Геккерен, с каждым днем пользующийся все большим доверием графа Нессельроде, и новый саксонский посланник Люцероде, с некоторых пор также ежедневно присутствующий на разводах, к великому огорчению Блома, которому кажется, что “барон Люцероде, устаиваясь взгляда или улыбки императора, отнимает их у него, Блома”.

Сами по себе подобные отзывы о Бломе, которого Пушкин в “Дневнике” аттестовал как “датского посланника (и нашего старинного шпиона)”²⁹, не новость. Французский посол в России в 1819–1827 гг. Огюст-Пьер-Мари-Фенон, граф де Ла Ферронне в донесении от 28 марта (9 апреля) 1826 г. сообщал в Париж, что “граф Блом всегда служит графу Нессельроде посредником в серьезных делах”³⁰; о степени “врастания” Блома в русскую жизнь свидетельствуют и штрихи, сообщаемые русскими очевидцами³¹. Но в системе, изображенной Лагрене, фигура Блома важна чрезвычайно; он – один из самых ярких примеров того, как, по мнению первого секре-

таря французского посольства, не должен вести себя представитель иностранного государства при русском дворе.

Другим примером такого “недолжного” поведения, заключающегося в выпрашивании императорских милостей, автору “Биографических заметок” служит саксонский посланник барон Карл Август Люцероде (1794–1894), назначенный в Петербург в октябре 1832 г. и занимавший этот пост до июня 1840 г.³²:

“Это человек медоточивый, осыпаящий всех похвалами и обнаруживающий оптимизм, который приводит в отчаяние льстецов, желающих последовать его примеру. Бывший военный, он некогда служил во французской армии, но очень скоро понял, что в изменившихся обстоятельствах об этом достойном уважения периоде жизни ему лучше забыть. Он, надо признать, до сих пор носит крест, полученный при Наполеоне, но с таким униженным видом, словно просит за это прощения. Лишь только ступив на русскую землю, он тотчас принялся дни и ночи напролет учить русский язык и уже научился на нем изъясняться³³. [...] Речи его, хотя не лишены холодности и педантизма, весьма занимательны. Имеет он обширные и разнообразные литературные познания и весьма упорный характер. [...] Главный недостаток его заключается в том, что он слишком много толкует о своих политических занятиях и всячески подчеркивает, до какой степени изнемогает он под тяжестью дел. Меж тем, какую бы важную персону он из себя ни строил, ему никогда и никогда не убедить, что связи между дрезденским и петербургским кабинетом сделались столь уж тесными и значительными”.

Хотя в первую очередь Лагрене, как уже сказано, обращает внимание на отношение своих коллег к Франции и французскому посольству, некоторые его зарисовки этой узкой темой не исчерпываются. Наибольший среди них интерес представляют три портрета – шведского посланника Пальмшерны, австрийского посла Фикельмона и нидерландского посланника Геккерена.

О бароне Нильсе-Фредерике Пальмшерне (1788–1863), занимавшем пост шведского посланника в Петербурге в 1820–1845 гг., Лагрене рассказывает в тоне почти комическом:

“Шведский посланник барон Пальмшерна отличается прежде всего оригинальностью манер и странностью привычек. Сей дипломат ничего не делает так, как другие. Он отводит вас в сторону, чтобы поздороваться, а приглашение на обед звучит в его устах, словно признание. У этикета нет поклонника более пылкого и приверженца более преданного. Он чтит протокол и соблюдает правила старшинства. Поэтому на то, чтобы подписать письмо, продиктованное секретарю, у барона уходит времени вдвое больше, нежели у его братьев. В ту минуту, когда г-н Пальмшерна возникает на пороге кабинета графа Нессельроде, тот, вероятно, испытывает не меньший ужас, нежели граф Меттерних, – при мысли о наступлении либеральных идей, ибо шведский посланник ищет повода поговорить о делах с таким же тщанием, с каким вице-канцлер этого избегает.

Вдобавок г-н Пальмперна чрезвычайно резок и вспыльчив. [...] Впрочем, у него нет недостатка ни в уме, ни в познаниях. Из членов дипломатического корпуса он лучше всех знает историю, государственное право и трактаты. Он – вещь по нынешним временам весьма редкая – относится к дипломатической карьере всерьез и считает делом чести обладать всеми необходимыми для сего познаниями. Однако для того чтобы постичь отличающие этого посланника достоинства, следует пренебречь не слишком располагающей внешностью, а это задача окажется по силам лишь немногим – тем, кого принудят к сношениям с ним долг либо необходимость”.

Наконец, герои двух самых пространных и подробных описаний, отнюдь не исчерпывающихся отношением изображаемых дипломатов к Франции, – австрийский посол и нидерландский посланник.

В рассказе о графе Карле-Людвиге (Шарле-Луи³⁴) Фикельмоне (1777–1857), занимавшем пост представителя Австрии в Петербурге с 1829 по 1839 г., Лагрене, разумеется, не пренебрег возможностью подчеркнуть наличие семейных уз, связывающих графа с Россией (с точки зрения Лагрене, это – обстоятельство отягчающее):

“Во время пребывания своего в Неаполе граф де Фикельмон, следуя австрийским дипломатическим обычаям, женился на иностранке, графине Тизенгаузен, внучке маршала Кутузова, женщине выдающихся достоинств³⁵. Обстоятельство это впоследствии повлияло самым благоприятным образом на положение г-на де Фикельмона, сообщив его сношениям в России задушевность, какую порождают лишь узы семейные. Сестра г-жи де Фикельмон – одна из любимых фрейлин императрицы”³⁶.

Признавая за Фикельмоном незаурядный ум и называя его “самым видным представителем дипломатического корпуса”³⁷, Лагрене, однако, в соответствии со своей системой (судить всех дипломатов исходя из их отношения к Франции) упрекает и его, как почти всех остальных иностранных дипломатов, служащих в Петербурге, в излишнем подобострастии по отношению к русскому правительству:

“Вообще г-н де Фикельмон соединяет в себе достоинства самые замечательные. Наделенный разнообразными познаниями, умом тонким и деликатным, впрочем, более блестящим, нежели глубоким и справедливым, он любит сообщать своим речам парадоксальный характер. Говорит он хорошо, особенно по-французски, знает это и, пожалуй, чересчур внимательно слушает сам себя. Отсюда проистекает главный его недостаток, а именно излишнее пристрастие к софизмам и к пламенной защите утверждений сомнительных; в такие моменты особенно негодует он на тех, кои дерзают ему противоречить, и порой случается ему раздражаться сверх меры, однако довольно толики спокойствия и твердости, чтобы привести его в чувство. Верное средство обеспечить себе некоторое превосходство над ним в споре заключается в том, чтобы прибегнуть к аргументу неопре-

данному и сразиться с ним его же оружием, сообщая истине вид парадокса. Убеждения у посла, в сущности, те же самые, что и у князя Меттерниха, которым восхищается он безоговорочно³⁸. С тех пор, как приехал он в Россию и удостоился милостей при петербургском дворе, взгляды эти приобрели вдобавок еще и некоторый русский оттенок. Он сам стремится обмануть себя на сей счет и оправдание себе находит в тех новых сношениях, кои установились между Австрией и Россией. Сие не отменяет, однако же, того обстоятельства, что во многих случаях, в частности в эпоху анконской экспедиции и осады Антверпена, посол держался менее осмотрительно, нежели кабинет его³⁹.

Подобно всем французам, более к числу французов не принадлежащим, граф Фикельмон не любит Францию. Резкий и вспыльчивый от природы, он в эпоху Июльской революции держался по отношению к нам раздраженно и враждебно. С тех пор настроение его слегка смягчилось, однако же, он отдает нам должное, что называется, скрепя сердце. Должен добавить, однако, что в сношениях своих с посольством Его Величества г-н де Фикельмон никогда не переставал быть тем, чем быть ему надлежало; каковы бы ни были политические позиции посла, светский человек оставался по-прежнему благожелателен и учтив.

Этому послу предъявляли справедливые упреки в недостаточном чувстве собственного достоинства. С императором Николаем ведет он себя не так, как подобает представителю державы, равной России и союзной с нею, а иные особы, присутствовавшие на встрече в Богемии⁴⁰, удивлялись мало-приличной роли, отведенной там г-ну де Фикельмону, которого князю фон Меттерниху, казалось, доставляло удовольствие унижать и как человека, и как дипломата, ибо, не вызывая ни малейшего уважения к должности, занимаемой г-ном де Фикельмоном в Петербурге, обращался он с австрийским послом как с чиновником подчиненным и второстепенным”⁴¹.

Наконец, самая обстоятельная и психологическая нюансированная портретная зарисовка Лагрене посвящена барону Луи-Борхарду Геккерену де Беверварду (1792⁴²–1884), занимавшему пост нидерландского посланника при русском дворе с 1826 по 1837 г. (в Петербурге Геккерен находился с 1823 г., сначала он исполнял в голландском посольстве обязанности поверенного в делах):

“Геккерен, пожалуй, самый проницательный и хитрый из всех нидерландских дипломатов. Человек бесконечно умный, тонкий и лукавый, на удивление деятельный и превосходно разбирающийся в делах, г-н Геккерен сам лишил себя большей части преимуществ, какие способно доставить столь редкостное сочетание достоинств. В самом деле, если он никому не внушает доверия, то потому, что имеет несчастную репутацию человека лживого и коварного, отчего поступки его лишены силы, а речам нет веры. Сам я далек от мысли, что г-н Геккерен так опасен, как о нем говорят: из-за несчастной привычки отпускать иронические и язвительные реплики он нажил себе великое число врагов, которые, по всей вероятности, платят ему за насмешки клеветой. Я долгое время находился с этим посланником в сношениях весьма тесных и мог

убедиться в наличии у него душевной теплоты и возвышенных чувств. Кон какжутся мне несовместимыми с пороками, ему приписываемыми⁴³. Как бы там ни было, невозможно отказать нидерландскому посланнику ни в отменном такте, ни в на редкость изощренной наблюдательности, ни в совершенно особенном умении знать обо всем больше своих собратьев. Он умеет говорить с каждым на языке, этому человеку соответствующем, так что расположение к нему графа Нессельроде основывается не только на общности их убеждений, но и на ловкости и предупредительности, какие он выказывает в сношениях с вице-канцлером. В беседах на политические темы он с мнимой легкостью касается вопросов самых серьезных, прерывает разговор о важных предметах, дабы брошенной кстати шуткой вызвать улыбку у вице-канцлера, которого вообще легче смутить, чем рассмешить, и расстается с ним, высказав все, что хотел, но притом ни разу не истощив терпения своего высокопоставленного собеседника и не нарушив его спокойствия. Сходным образом г-н Геккерен умеет взять нужный тон в разговоре с каждым из собратьев по дипломатическому корпусу и каждому прийтись по нраву. Никто лучше его не умеет подольщаться и втираться в доверие, вызывать на открытость и уверять в приязни – все для того, чтобы заставить собеседника на время забыть о предубеждениях и подозрительности.

Несмотря на столь великие преимущества, нидерландский посланник вовсе не является, однако, человеком выдающимся: все, что он делает, делает он инстинктивно, по велению природного ума, политических же познаний и вообще образования ему недостает. Даже простейшие сведения из географии, истории и государственного права ему неизвестны. По всей вероятности, именно невежество это, которое он прекрасно сознает, сообщило его уму то злополучное направление, о каком шла речь выше. Дабы направление это не сделалось очевидным также и окружающим, он напитывает свою речь личностями и сарказмами и без усталости привлекает внимание к другим, дабы отвлечь собеседника от собственной своей несостоятельности. Я не убежден даже, что г-н Геккерен умеет грамотно писать на каком-либо языке, хотя объясняется он с равной легкостью на немецком и на французском. В переписке пользуется он вторым из этих языков, который, к великому его счастью, был выведен из употребления лишь в бельгийском, но не в нидерландском дипломатическом обиходе. Потому г-н Геккерен, который в Бельгии не стал бы даже адвокатом, продолжает представлять Голландию в Петербурге. Будущее покажет, выиграла ли от этого его страна, ибо нельзя не признать, что своим упорным сопротивлением король Вильгельм обязан во многом советам этого посланника, который сулил ему моральную, если не материальную поддержку русского кабинета⁴⁴.

В эпоху, отмеченную более, чем какая-либо другая, равнодушием и бессилием в области религиозных убеждений, может показаться удивительным, что г-н Геккерен, рожденный в протестантской вере, отрекся от религии своих отцов и обратился в католичество. Люди, знающие его более близко, тем меньше постигают причины этого поступка, что, совершая его, он ничего не выигрывал, но мог многое потерять, ибо Оранская династия отличается пылким прозелитизмом⁴⁵. Намерение

это зародилось у г-на Геккерена во время путешествия по Италии, там же он его и исполнил. Я нимало не сомневаюсь в том, что поступок этот был искренним; однако боюсь, что, оказавшись г-н Геккерен перед тем же выбором ныне, он чуть больше озаботился бы своим положением и чуть меньше – верованиями⁴⁶.

Одним словом, хотя посланник этот во многих отношениях превосходит, политическим его взглядам, а равно и личному характеру присутствия контрасты и изъяны, коим трудно приискать объяснение. Возможно, ошибаются те, кто объясняет частые перемены в поведении и языке г-на Геккерена продуманной системой. Впечатлительный от природы, он поддается, сам того не замечая, различным ощущениям, им испытываемым. Возбуждаемый ненавистью то к Франции и Англии, чьи совместные усилия даровали независимость Бельгии, то к северным дворам, чья нерешительность и безразличие также способствовали этому исходу; инстинктивно ищущий в вещах самую неприятную, а в людях – самую смешную сторону, он раздражается первыми с такой же легкостью, с какой насмехается над вторыми, и союзники Голландии избегают его упреков так же редко, как собственные его друзья (если они у него еще остались, в чем я сомневаюсь) – его колкостей. Такой человек быстро истощает свое влияние, в особенности в столь небольшом городе, как Санкт-Петербург. Поэтому я полагаю, что политическое существование г-на Геккерена в России близится к концу. Его слишком боятся и слишком хорошо знают, чтобы прибегать к его услугам⁴⁷.

Выше уже было сказано, что ценность портретных зарисовок Лагрена не исчерпывается их остроумием и колоритностью; заметку его выделяет на фоне многочисленных дипломатических документов ярко выраженная “концептуальность”. Лагрена ведет речь не только и не столько об отдельных представителях дипломатического корпуса, сколько об общем состоянии дипломатического представительства в Петербурге и о том, насколько отвечает расклад сил на петербургской дипломатической сцене соотношению политических сил в мире. По мнению Лагрена, ни о каком соответствии здесь говорить не приходится:

“Из всего сказанного о составе дипломатического корпуса следует, что положение посольства Его Величества в Петербурге вовсе не отвечает тому, какое занимает Франция в Европе. В самом деле, до сих пор ни Бельгия, ни Швейцария, ни часть мелких держав Германской конфедерации, на которые оказываем мы большее или меньшее влияние, в России не представлены. Испания и Португалия здесь не признаны⁴⁷, вдобавок посланник первой из этих держав не благоволит к нашей политике. Большая же часть посланников других дворов в той или иной степени удаляются от политики их правительств и вполне принимают сторону России. Следовало бы прежде всего, дабы улучшить положение французского посольства в Петербурге, способствовать более верному представительству здесь европейских интересов и побудить кабинеты, не порвавшие союзнических отношений с нами, отправить в Петербург посланников, которые не отказывались бы от этого союза ни на деле, ни на словах.

Что же до других посланников, то да будет позволено мне напомнить о моем донесении номер два, писанном в ответ на циркуляр от 18 сентября, запрещающий дипломатическим агентам принимать какие бы то ни было подарки от императорской канцелярии. Если бы примеру, поданному Францией и Англией, писал я тогда, последовали другие дворы, а главное, если бы запрещение это распространилось и на награды, которые обычай позволяет как давать, так и получать, посольство Его Величества в Санкт-Петербурге не замедлило бы почувствовать благотворное действие этой перемены. Трудно вообразить себе влияние, какое может оказать на ум агентов некоторых дворов мечта о русской звезде или ленте. Для иных из них такая награда – цель всей жизни, и ради нее они готовы на любые жертвы. Быть может, отчасти именно этим обстоятельством можно объяснить то положение, в каком со времен Июльской революции пребывает в Петербурге посольство Его Величества. Боязнь прогневить высоко стоящих особ и таким образом лишиться себя наград отдалила от нас робких дипломатов, знающих, что мы в немилости: какую бы позицию ни занимали страны, ими представляемые, дипломаты эти неизменно разделяли русские идеи и пристрастия, ибо именно от русского правительства ожидали они того креста, какой должен был скрасить им грядущую отставку. Смело утверждать, что именно эта задняя мысль, которая кажется столь мелочной представителям Его Величества, всецело владеет умами иных их собратьев. Наше тщеславие вполне удовлетворяется наградой, обещанной нам за труды нашим правительством, и никакой иностранный орден с этим сравниться не может; однако для представителя крохотного королевства, чьи ордена не известны ни единой душе за его пределами, Владимирский крест или Аннинская лента – магниты весьма притягательные. Итак, мы все выиграли бы, если бы, благодаря отзвуку, каковой производят малейшие наши действия в Европе, у решения французского правительства нашлись подражатели в конституционных государствах Германии и во всех странах, чьи правительства исполняют волю общества⁴⁸.

В доказательство своей мысли о зависимости многих послов и посланников от русского двора Лагрене приложил к записке перечень членов дипломатического корпуса, награжденных русскими орденами: в нем фигурируют австрийский посол Фикельмон, датский посланник Блом, прусский Шёлер, нидерландский Геккерен, шведский Пальмшерн, португальский Геррейра и сардинский Симонетти.

Любопытно, что Лагрене, называвший “срачивание” послов и посланников с двором страны пребывания главной опасностью, ибо оно заставляет дипломатов пренебрегать интересами своей страны в угоду императору и придворным страны чужой, сам не вполне избежал такого “срачивания”: накануне своего отъезда из России он, как уже было сказано, женился на русской подданной, фрейлине императрицы В.И. Дубенской; впрочем, на исполнение им служебных обязанностей этот факт не повлиял, больше как дипломат Лагрене с Россией дела не имел⁴⁸, а русскую жену увез в Европу⁴⁹.

* * *

Обычно среди документов прошлых веков, хранящихся в дипломатических архивах, внимание исследователей привлекают прежде всего официальные донесения, в которых послы и посланники излагают содержание своих бесед с монархом или его министром иностранных дел, описывают последние политические события, происшедшие в стране пребывания, и – порой – светские новости. Однако, помимо документов такого рода (в архиве французского министерства иностранных дел они сконцентрированы в фонде “Correspondance politique”), существуют еще внеочередные записки, посвященные отдельным вопросам внутренней или внешней политики (фонд “Mémoires et documents”), представляющие подчас большой интерес как для уточнения некоторых моментов внутри- и внешнеполитической истории, так и для выяснения подробностей дипломатического этикета. Именно таковы, на наш взгляд, “Биографические заметки” Теодоза де Лагрене, проливающие свет не только на характеры отдельных дипломатов, но и на несимметричность соотношения сил внутри дипломатического корпуса и на мировой политической сцене.

- ¹ Лиштенан Ф.-Д. Россия входит в Европу: Императрица Елизавета Петровна и война за Австрийское наследство, 1740–1750. М., 2000. С. 15.
- ² Archives du Ministère des affaires étrangères (Paris). (Далее: АМАЕ). Mémoires et documents. Russie. Т. 37. Fol. 21–42v.
- ³ Contamine H. Diplomatie et diplomates sous la Restauration, 1814–1830. P., 1970. P. 349.
- ⁴ См.: Dictionnaire de biographie française. P., 1995. Fasc. CIX. P. 290. Накануне отъезда, 4 сентября 1834 г., Лагрене женился на фрейлине Варваре Ивановне Дубенской (см.: Русский архив. 1904. № 3. С. 433); о более позднем периоде его жизни см.: Виноградов А. Мериме в письмах к Дубенской. М., 1937; знакомство Проспера Мериме с Лагрене и его женой началось в 1841 г. во время поездки писателя в Грецию, где Лагрене служил (с ноября 1835 г.) дипломатическим представителем, а затем (с февраля 1840 г.) – полномочным послом (см.: Mérimée P. Correspondance générale. P., 1941. Т. 1. P. 120–122). В дальнейшем Лагрене продолжил дипломатическую карьеру на Востоке: он представлял Францию в Китае и в 1845 г. способствовал заключению в Ванпоа важного договора о торговле и навигации между Францией и Китаем, именуемого иногда договором Лагрене (см.: Les affaires étrangères et le corps diplomatique français. P., 1984. Т. 1. P. 663). В 1849 г. Лагрене был избран в Законодательное собрание, однако будущего Наполеона III не поддержал и после государственного переворота 1851 г. прекратил политическую деятельность.
- ⁵ АМАЕ. Correspondance politique. Russie. Т. 180. Fol. 248.
- ⁶ Ibid. Т. 181. Fol. 123–123v.
- ⁷ АМАЕ. Mémoires et documents. Russie. Т. 28. Fol. 89–105 v., 110–113.

- ⁸ См., например: *La cour de la Russie il y a cent ans, 1725–1783*. В., 1858; рус. пер.: *Русский двор сто лет тому назад, 1725–1783*: По донесениям английских и французских посланников. СПб., 1907 (в эту книгу вошли извлечения из депеш иностранных послов, сделанные А.И. Тургеневым); см. также многочисленные донесения европейских послов, опубликованные в сборниках Императорского Русского исторического общества (Т. 1–148).
- ⁹ АМАЕ. *Mémoires et documents. Russie*. Т. 28. Fol. 91–91 v.
- ¹⁰ *Dictionnaire de biographie française*. 1995. Fasc. CIX. P. 290.
- ¹¹ *Kauchtschischwili N.* Il diario di Dar'ja Fedorovna Ficquelmont. Milano, 1968. P. 87 (дневниковая запись от 8 июля 1829 г.); впрочем, два года спустя графиня смягчила свою первоначальную оценку: «Лагрене, который долгое время казался мне совершенно несносным и в котором я по-прежнему нахожу немало неприятных черт, ибо он нередко забывает о приличиях и выказывает непостижимое легкомыслие, тем не менее с каждым днем вызывает у меня все большее расположение. Он привязчив, у него есть истинные достоинства...» (запись от 5 декабря 1831 г.; *Ibid.* P. 178).
- ¹² *Жуковский В.А.* Соч. 7-е изд. СПб., 1878. Т. 6. С. 639–640. Впрочем, к чести Лагрене, следует заметить, что, когда в 1828 г. Пушкин, неверно истолковав его слова, счел их оскорбительными и готов был потребовать у французского дипломата удовлетворения, Лагрене «с видом удивления отозвался, что он никогда не произносил приписываемых ему слов, что, вероятно, Пушкину дурно слышалось, что он не позволил бы себе ничего подобного, особенно в отношении к Пушкину, которого глубоко уважает как знаменитого поэта России, и рассыпался в изъяснениях этого рода, а затем вместе с посланцем Пушкина (Н.В. Путятый) отправился к поэту, после чего «противники» объяснились и пожали друг другу руки» (Пушкин в воспоминаниях современников. СПб., 1998. Т. 2. С. 8).
- ¹³ См. у Вяземского: «Французская миссия показалась мне жалко глупа в эти важные обстоятельства. Лагрене даже сдуру танцевал с детьми у [графини] Бобринской» (*Вяземский П.А.* Записные книжки. М., 1963. С. 191; запись от 18 августа 1830 г.) и у Смирновой-Россет: «Государь [...] возненавидел Лагрене после револю[ции] 30 года. У Лавалля был бал, на котором он танцевал до упада. Когда ему заметили неприличное его поведение, он отвечал: «*Quand le roi saute, son secrétaire peut bien danser*» [Если король скатывается с трона, секретарю его позволительно поплясать. — фр.]. Это, конечно, дошло до государя, который наградил его крупным словечком. Совсем иначе вел себя достойный и серьезный *Bougoing*» (*Смирнова-Россет А.О.* Дневник. Воспоминания. М., 1989. С. 196; поверенный в делах барон де Бургуэн был в этот период непосредственным начальником Лагрене).
- ¹⁴ См., например, изложенный в дневнике атташе австрийского посольства в Париже графа Рудольфа Аппоньи эпизод, имевший место в июле 1832 г.: в связи с назначением маршала Мортье французским послом в Петербурге два монарха обменялись собственноручными письмами, однако в письме Николая I искомое обращение отсутствовало, а в ответ на просьбу французского министра иностранных дел исправить это упущение из Петербурга поступило уверение, что император не считает французского короля «любезнейшим» и не видит в нем «брата» (*Apponyi R.*

- Journal*. P., 1914. Т. 2. P. 239–240); ср. также об огорчениях Луи-Филиппа, переживающего «отлучение» Франции и его лично от решения общеевропейских проблем, в донесении А. Гумбольдта прусскому королю от 31 октября 1835 г. (*Theodoridès J. Alexandre de Humboldt, observateur de la France de Louis-Philippe: Rapports diplomatiques inédits, 1835–1847*. P., 1972. P. 34–35).
- ¹⁵ См.: *Татищев С.С.* Император Николай и иностранные дворы. СПб., 1889. С. 158–160.
- ¹⁶ *Barante P. de.* Souvenirs. P., 1895. Т. 5. P. 201 (инструкция Просперу де Баранту от 16 октября 1835 г.). Сам Барант, представлявший Францию в Петербурге в 1835–1841 гг., описывал предысторию отношения Николая I к «июльской» Франции следующим образом: «Сначала император, как и все европейские государи, был возмущен Июльской революцией, в которой усмотрел величайшее из оскорблений, какое когда-либо доводилось сносить представителям королевских родов [...] Государь могущественный и удаленный от границ Франции, он высказал свое чувство, не слишком заботясь о сдержанности; впрочем, в нем, как и в других государях, чувство это начало было ослабевать, как вдруг разразилось польское восстание: после этого Франция нанесла ему глубокую рану, которую, хотя он и отказывается это признать, с каждым годом бередили статьи в «Журналь де Деба» и обсуждения польского вопроса во французской палате депутатов. Пребывая в этом расположении духа, император начал судить Францию с пристрастием, заблуждаться в оценке нынешнего ее состояния и видов на будущее; он не желал слушать никаких сведений о нашей стране, противоречащих его желаниям и надеждам; послы же России, стремившиеся его разубедить, быстро впадали в немилость» (*Ibid.* P. 285–286).
- ¹⁷ См.: *Kauchtschischwili N.* *Op. cit.* P. 155, 168.
- ¹⁸ *Dictionnaire de biographie française*. P., 1954. Fasc. XXXVI. P. 1503.
- ¹⁹ Мортье прибыл в Петербург 1 апреля 1832 г., а императору Николаю впервые представился 10 апреля (см.: Звенья. М., 1951. С. 327, 332).
- ²⁰ *Barante P. de.* Souvenirs. Т. 5. P. 200 (инструкция герцога де Броя Просперу де Баранту от 16 октября 1835 г.); ср.: Барон де Барант и Николай I // *Ист. вестник*. 1900. № 9. С. 1011.
- ²¹ См.: *Les affaires étrangères et le corps diplomatique français*. Т. 1. P. 616–617.
- ²² См. письмо императора к И.Ф. Паскевичу от 4(16) января 1834 г. // *Николай I: Муж. Отец. Император*. М., 2000. С. 472.
- ²³ *Les affaires étrangères et le corps diplomatique français*. Т. 1. P. 617.
- ²⁴ *Кальер Ф.де.* О способах ведения переговоров с государями. М., 2000. С. 84–85. (*Классика дипломатии*). О классических трактатах, посвященных дипломатическому этикету, см.: *Véchu C.* Les ambassadeurs français au XVIIIe siècle: Formation et carrière // *L'invention de la diplomatie. Moyen âge-Temps modernes/Sous la dir. de L. Bély*. P., 1998. P. 339–340.
- ²⁵ См.: *Guyot R.* La première entente cordiale. P., 1926.
- ²⁶ Фактически срок службы Шёлера в Петербурге был еще более продолжительным: в 1811–1812 гг. он находился в Петербурге с особым поручением при прусской миссии, а во время войны, официально проживая в российской столице в качестве частного лица, был неофициальным ди-

- пломатическим представителем Пруссии в России (см.: Внешняя политика России XIX и начала XX века. Сер. 1. М., 1962. Т. 6. С. 745–746).
- ²⁷ О Гогенлоэ см.: *Гласе А.* Пушкин и Гогенлоэ (по материалам штуттартского архива) // Пушкин: Исследования и материалы. Л., 1982. Т. 10. С. 356–375; *Щеголев П.Е.* Дуэль и смерть Пушкина. Л., 1999. С. 356–357.
- ²⁸ Если Гогенлоэ “по должности” и национальной принадлежности не был обязан симпатизировать июльской Франции, то от Джона Рэндольфа Клея (1808–1885), секретаря Североамериканской миссии в Петербурге, исполняющего обязанности поверенного в делах, дипломат, представляющий “июльскую”, конституционную Францию, был вправе ожидать “политических симпатий” и, не обнаруживая их, фиксирует в своей записке разочарование этой позицией американца – “представителям свободного государства”: Клей не только не поддерживает Францию, но и плохо говорит по-французски и крайне редко бывает во французском посольстве, как, впрочем, и вообще в свете.
- ²⁹ *Пушкин А.С.* Дневник. Записки. СПб., 1995. С. 47.
- ³⁰ АМАЕ. *Congrespondance politique. Russie.* Т. 170. Fol. 292 v.
- ³¹ Ср. отзыв о Бломе Д.Н. Свербеева: “рыжеватый немец из Гольштейна, любимец [петербургского] общества, страстный охотник до лошадей, постоянно сопровождавший императора Александра в красном своем мундире на параде и маневрах” (*Свербеев Д.Н.* Записки. М., 1899. Т. 1. С. 314–315), или сведения о тесном общении Блома с петербургской правительственной элитой в письмах петербургского почтмейстера К.Я. Булгакова брату; 6 августа 1831 г. Булгаков описал обед на даче у Блома, на котором среди прочих присутствовали шеф жандармов граф А.Х. Бенкендорф и Илларион Васильевич Васильчиков, в 1831 г. – член так называемого Комитета 6 декабря, созданного в 1826 г. особого секретного комитета для обсуждения государственных преобразований; “гр[аф] Несельрод, – добавлял Булгаков, – не мог поспеть к обеду за своими конференциями, а явился, когда мы уже встали со стола”, а 10 августа 1831 г. Булгаков сообщал тому же адресату о том, что “сегодня обедать будет у Блома” с Бенкендорфом (Русский архив. 1903. Кн. 12. С. 570).
- ³² См. о нем: *Щеголев П.Е.* Указ. соч. С. 365–366.
- ³³ Ср. свидетельство А.Я. Булгакова в письме брату от 23 сентября 1833 г. об общении с “милым, кротким, скромным и добрым” Люцероде в Москве: “Все его здесь полюбили, и я очень благодарю Вяземского за это знакомство. Он в восхищении от нашей белокаменной. Как он хорошо по-русски говорит!” (Русский архив. 1902. Кн. 1. С. 604). Со своей стороны П.А. Вяземский 1 октября 1833 г. сообщал И.И. Дмитриеву, что Люцероде смотрит на Россию “глазами доброжелательного иностранца, что встречается весьма редко в отношении к нам”. (Русский архив. 1868. Стлб. 634). Люцероде освоил русский язык настолько, что даже перевел на немецкий стихи Пушкина, Бенедиктова и Кольцова.
- ³⁴ Фикельмон принадлежал к старинному лотарингскому роду и при Старом порядке служил в Королевском немецком полку, а во время Революции 1789–1794 гг. покинул Францию и вступил в австрийскую службу. О Фикельмоне см.: *Barante P. de.* Notice biographique // *Pensées et réflexions morales et politiques du comte de Ficquelmont.* P., 1859; *Sony's F. de.*

- Introduction // Lettres du Comte et de la Comtesse de Ficquelmont à la Comtesse Tiesenhausen.* P., 1911. P. 1–V; *Kauchtschischwili N.* Op. cit.; библиографию пушкиноведческой литературы, посвященной преимущественно Д.Ф. Фикельмон, но косвенно касающейся и ее супруга, см.: *Черейский Л.А.* Пушкин и его окружение. Л., 1988. С. 465.
- ³⁵ Фикельмон, с 1821 г. занимавший пост австрийского посла при дворе неаполитанского короля, женился 3 июля 1821 г. на Дарье Федоровне, урожденной графине Тизенгаузен, внучке М.И. Кутузова. Лагрене, как видно по приведенным выше цитатам из дневника графини Фикельмон, был постоянным посетителем ее петербургского салона, причем дружеские отношения связывали его не только с ней самой, но и с ее матерью, Е.М. Хитрово, к которой Лагрене, как отмечает графиня в дневниковой записи от 5 декабря 1831 г., был “страстно привязан”.
- ³⁶ Графиня Екатерина Федоровна Тизенгаузен (ок. 1803–1888), фрейлина императрицы Александры Федоровны.
- ³⁷ Ср. сходный отзыв в анонимной записке, сочиненной французом, который “двенадцать лет прожил в России”, и адресованной маршалу Мезону в связи с назначением того французским послом в Петербурге, иначе говоря, написанной примерно в то же время, что и “Заметки” Лагрене: “Из нынешних членов дипломатического корпуса упоминания достоин лишь граф Фикельмон. Он пользуется здесь уважением как представитель идей Меттерниха” (Archives Nationales. AP/156 (III). 19 d.3. Carton 18. N 275. Fol. 4 v.).
- ³⁸ Идеолог европейского консерватизма Меттерних тоже очень высоко ценил Фикельмона; ср. запись в дневнике третьей жены Меттерниха от 21 августа 1831 г. (княгиня Мелани в данном случае транслирует мнение супруга): “Начала день с чтения прекрасных донсений из Санкт-Петербурга. Фикельмон – человек великих достоинств: он видит вещи как они есть и излагает их с замечательной ясностью; нет ничего лишнего, но нет и ничего недосказанного; пишет просто превосходно. Клеменс [Меттерних] сказал мне, что уже давно в своем завещании указал на Фикельмона как на единственного человека, способного его заменить” (*Metternich, prince de.* Mémoires, documents et écrits divers. P., 1882. Pt. 2. T. 5. P. 109). 9 июля 1832 г., также со слов мужа, княгиня отметила в дневнике: “Прибыл курьер из Санкт-Петербурга; я прочла Клеменсу донесения Фикельмона, чрезвычайно интересные и писанные мастерски” (Ibid. P. 241). Преемником Меттерниха Фикельмону стать не удалось, однако в 1840 г. он вошел в австрийский кабинет (в качестве военного министра), а во время революции 1848 г. некоторое время был министром иностранных дел.
- ³⁹ Под “новыми отношениями между Россией и Австрией” Лагрене подразумевал более тесное сближение двух империй после 1830 г., контрастирующее со сложностями, возникавшими в их отношениях во второй половине 1820-х годов из-за расхождений в восточных делах (см.: История внешней политики России: Первая половина XIX века. М., 1995. С. 222–225, 234–239). В итальянский город Анкону, находившийся в папских владениях, французы в феврале 1832 г. ввели войска, с тем чтобы помочь папе навести порядок в государстве, охваченном революцион-

ным движением, но в то же время не позволить Австрии распоряжаться в папских владениях единолично; несмотря на возмущение этой французской акцией как австрийцев, так и самого папского двора, конвенцией 16 апреля 1832 г. было постановлено, что французы останутся в Анконе до тех пор, пока австрийские войска не будут удалены из других провинций папского государства (см.: Дебидур А. Дипломатическая история Европы. Ростов-на-Дону, 1995. Т. 1. С. 287–288; Thureau-Dangin P. Histoire de la monarchie de Juillet. P., 1884. Т. 1. P. 393 et suiv.; Guyot R. Op. cit. P. 98–99). Антверпен, согласно решению Лондонской конференции 1831 г., должен был принадлежать отделившейся от Нидерландов Бельгии, однако голландский король Вильгельм медлил, не желая отдавать этот город, и потому в конце 1832 г. французская армия (по договоренности с Англией) осадила Антверпен; после почти месячного сопротивления голландцы сдались (Дебидур А. Указ. соч. С. 292–297; Op. cit. P. 79–88). В обоих этих эпизодах Франция выступала заодно с Англией, вызывая неодобрение русского и австрийского кабинетов, которые, однако, никаких реальных мер, направленных против Франции, не приняли.

⁴⁰ Встреча австрийского, русского и прусского государей для обсуждения способов создания нового Священного союза монархов проходила в Теплице и Мюнхенгреце в августе и сентябре 1833 г. (в первом городе присутствовали прусский король и австрийский император; во втором – императоры австрийский и российский). Сведения Лагрене о том, что происходило в Теплице, восходят, возможно, к маршалу Мезону, в эту пору еще занимавшему пост французского посла в Австрии; в августе 1833 г. он находился в этом богемском городе (см.: Metternich, prince de. Op. cit. P. 473).

⁴¹ Со своей стороны австрийские наблюдатели упрекали в сходной утрате естественности и достоинства членов русской делегации, прибывшей в Мюнхенгрец; ср. в дневнике Мелани фон Меттерних: “Забавно видеть, как меняются русские вблизи своего государя. Они чувствуют себя стесненно, держатся надменно и поведение их наводит на множество размышлений” (10 сентября 1833 г.); “Наш Татищев [в 1826–1841 гг. русский посол в Вене], сколько я могу судить, сильно сбавил тон с тех пор, как сюда прибыл император. Нессельроде, кажется, тоже принадлежит к числу тех, с коими обходятся не слишком милостиво или, по крайней мере, не слишком уважительно” (11 сентября 1833 г.) (Metternich, prince de. Op. cit. P. 446, 447). Упреки по адресу австрийского посла объясняются, по-видимому, реакцией французской стороны на договор Австрии, Пруссии и России, подписанный в Берлине 15 октября 1833 г. после свиданий в Теплице и Мюнхенгреце и направленный против декларированного правительством Луи-Филиппа принципа невмешательства в дела других государств (см.: Metternich, prince de. Op. cit. P. 540–542).

⁴² Уточнение датировки вместо обычно приводимой даты 1791 г. см.: Метман Л. // Щеголев П.Е. Указ. соч. С. 331; Суассо С. // Витале С., Старк В.П. Черная речка: До и после. К истории дуэли Пушкина. Письма Дантеса. СПб., 2000. С. 213.

⁴³ В сходных выражениях отзывается о Геккерене Д.Ф. Фикельмон в своем дневнике; если первое ее впечатление (запись от 8 июля 1829 г.) было рез-

ко отрицательным (“лицо тонкое, лживое, малоприятное”, то уже четыре месяца спустя графиня Фикельмон с удовольствием отмечает его веселость и умение вести беседу (запись от 25 ноября 1829 г.), а 20 января 1830 г. даже упрекает сама себя за прежнес недоброжелательство: “Теперь мне досадно вспоминать мои первоначальные неприязненные отзывы о Геккерене: хотелось бы думать, что они совершенно несправедливы; я очень свыклась с его обществом, которое нахожу остроумным и забавным. Не могу не признать, что он зол, во всяком случае на словах, однако надеюсь, что в свете судят о его характере неверно”; то же сочетание качеств зафиксировано и в записи от 6 ноября 1830 г.: “Геккерен вернулся из Гааги: остроумен и зол по-прежнему, и я, хотя и почитаю его опасным для общества, счастлива видеть его в моем салоне, ибо беседовать с ним всегда занимательно” (Kauchtschischwili N. Op. cit. P. 87, 106, 115, 146; подл. по-фр.). Заметка Лагрене подтверждает мнение Фикельмон о Геккерене как о человеке, чье светское обаяние заставляло собеседников на время забывать об исходившем от него ощущении угрозы, опасности.

⁴⁴ Имеется в виду сопротивление голландского короля (чей сын, принц Оранский, был женат на сестре Николая I) решениям Лондонской конференции от 15 ноября 1831 г. об условиях разграничения территории между Нидерландами и независимой Бельгией. Об отношении русского кабинета к бельгийским событиям см.: Намазова А.С. Бельгийская революция 1830 года. М., 1979. О неудачных хлопотах Геккерена при русском дворе, направленных на разрешение бельгийско-нидерландского конфликта в пользу Нидерландов, см.: Суассо Ф. Указ. соч. С. 216–219.

⁴⁵ О соотношении католического и либерального элементов в бельгийской оппозиции нидерландскому правительству см.: Намазова А.С. Указ. соч. С. 51–54; Histoire des relations internationales / Sous la dir. de P. Renouvin. P., 1954. Pt. 2, Vol. 2. P. 384–385. Лагрене, француз и католик, слегка преувеличивает степень протестантского прозелитизма голландцев; конституция Нидерландов, принятая в 1815 г., предоставляла одинаковые права всем религиозным общинам и делала все общественные должности доступными для всех граждан без различия вероисповедания, однако ряд мер, принятых нидерландским правительством в середине 1820-х годов, был направлен на оттеснение католиков от преподавания в начальной и средней школе.

⁴⁶ Ср. суждение о перемене Геккереном религии другого французского дипломата, посла Франции в Петербурге Ла Ферронне, в донесении от 27 марта 1826 г.: “Голландский король [...] назначил своим полномочным министром в Петербурге г-на барона Геккерена, который в течение нескольких предыдущих лет исполнял в этом городе обязанности поверенного в делах. Г-н Геккерен – весьма умный молодой человек, сумевший во время пребывания принца Оранского в России заручиться его покровительством; неизменно благоволил к нему и петербургский двор. Одно время казалось, что католическое вероисповедание, в которое г-н Геккерен перешел несколько лет назад во время поездки своей в Рим, может послужить его повелителю-королю, недавно извещенному об этой перемене религии, препятствием для его назначения, однако король все же даровал г-ну Геккерену должность, чем засвидетельствовал ему высо-

чайшее доверие и ободрение" (АМАЕ. Correspondance politique. Russie. T. 170. Fol. 247 v.-248). О переходе Геккерена в католичество под влиянием друга его молодости герцога де Рогана-Шабо, после гибели молодой жены принявшего монашество и впоследствии ставшего кардиналом, см. биографический очерк Л. Метмана в кн.: Щеголев П.Е. Указ. соч. С. 331.

⁴⁷ В Испании в октябре 1833 г. начался кризис, связанный со смертью короля Фердинанда VII и спором за престол между его вдовой Марией-Кристиной – регентшей при малолетней Изабелле, и его братом доном Карлосом.

⁴⁸ О гипотетической принадлежности Лагрене заметки 1835 г. "О некоторых неудобствах, связанных с назначением на пост посла в Санкт-Петербурге человека военного", сохранившейся в архиве министерства иностранных дел Франции, см.: Мильчина В.А. Посол Франции при дворе Николая I: военный или штатский? // Отношения между Россией и Францией в европейском контексте (в XVIII–XX вв.) / Отв. ред. В. Берелович, М., 2002. С. 104–115.

⁴⁹ Где В.И. Дубенская «перешла уже в римскую веру, читала только по указанию мужа, полезные книги, лепетала про "Faubourg St-Germain"» (Смирнова-Россет А.О. Указ. соч. С. 196).

СМЕРТЬ ВЛАСТИТЕЛЯ. СРЕДНЕВЕКОВАЯ АПОКАЛИПТИКА

А.Я. Гуревич

“ВРЕМЯ ВЫВИХНУЛОСЬ”: ПОРУГАНИЕ УМЕРШЕГО ПРАВИТЕЛЯ

“Менталитет” – понятие, введенное в сферу исторического анализа несколько десятков лет тому назад, – ныне нередко делается предметом всяческих злоупотреблений. Даже те историки, которые продолжают придерживаться мнения о пользе, более того, необходимости обращения к этому понятию, не могут не отмечать его неопределенности, известной расплывчатости, если угодно, двусмысленности. Тем не менее нельзя не признать, что наличие понятия *mentalité* в концептуальном арсенале историка – в частности и, может быть, в особенности медиевиста – дает ему дополнительные координаты и подчас ориентирует его поиски в новых направлениях, нетрадиционных и нетривиальных. В следующих ниже заметках я попытаюсь обосновать это утверждение.

I

Минуло четверть века с тех пор, как немецкий историк Рейнхард Эльце опубликовал статью “Sic transit gloria mundi” (О смерти папы в средневековье)¹. Насколько я могу судить, эта весьма примечательная работа не привлекла сугубого внимания медиевистов, хотя сравнительно недавно на нее появились отдельные отклики². Что касается отечественной медиевистики, то симптомом равнодушия к обсуждаемому Эльце сюжету может служить хотя бы тот факт, что, как я обнаружил, том журнала за 1978 г., в котором эта статья была опубликована, остался неразрезанным вплоть до 2002 г. И все же наблюдения, обобщенные Эльце, не пропали втуне: в очередном выпуске журнала “Казус” появилась статья М.А. Бойцова, возвращающая нас к этому исследованию³.

В средневековых хрониках и иных повествовательных текстах, равно как и в официальных церковных документах, неоднократно упоминаются события, развертывавшиеся непосредственно после кончины римского папы и реже светского государя. Не успел умереть понтифик, как окружающие его лица и другие подданные спешат предотвратить поруганию его тело и растащить принадлежащее ему имущество:

они покидают покойного на смертном одре, не позабыв лишить бездыханное тело одежды. Сплошь и рядом подвергаются разграблению все богатства умершего государя, и толпы людей, включая и придворных, и горожан, уносят или уничтожают все, что попадает им под руку; мало этого, разрушению предается его дворец, так что от него остаются одни руины. Судя по имеющимся сообщениям, бессмысленные разрушения и беспорядки распространяются по всей подчиненной покойному владыке стране. Можно заметить, что все эти опустошения происходят в промежуток времени, отделяющий момент смерти папы или монарха от его погребения и вступления его преемника на папский либо императорский, или королевский престол. Контраст между относительной упорядоченностью официальной жизни вплоть до момента смерти церковного или светского владыки, с одной стороны, и хаосом, который воцаряется при его дворе и в обществе в целом в момент его смерти, с другой, бросается в глаза.

Нельзя не задуматься над природой подобных явлений. Сообщений такого рода довольно много, и относятся они к разным периодам средневековья, вплоть до начала нового времени.

Р. Эльце (и вслед за ним М.А. Бойцов) начинает свой анализ с сообщения о поругании тела одного из наиболее выдающихся пап – Иннокентия III (1216), затем мысль исследователей движется в направлении, противоположном ходу времени, вплоть до первых столетий средневековья. Подобные же рассказы дошли до нас и от более позднего периода, включая XVI в.

Для того чтобы читатель мог конкретнее представить себе распространенность и устойчивую повторяемость упомянутого явления, я перечислю ряд событий этого рода, следуя хронологической канве. При этом из списка исключены случаи, представляющиеся сомнительными; некоторые казусы описаны в источниках настолько бегло и скупо, что их интерпретация затруднена. Тем не менее перечень кажется довольно внушительным.

451 – изданный Халкидонским собором запрет растаскивать имущество умершего епископа.

595 – упоминание римским синодом обычая раздирать драгоценное покрывало на теле умершего папы.

824 – упоминание в капитулярии обычая подвергать разграблению имущество умершего папы.

832 – запрещение в императорском капитулярии подвергать разграблению имущество умершего епископа.

885 – осуждение новоизбранным папой Стефаном V разграбления Латеранского дворца – папской резиденции – после смерти его предшественника.

898 – участники Римского собора «заклеймили “позорнейшее обыкновение” (scelestissima consuetudo) грабить после смерти папы

его резиденцию и покушаться на все прочее имущество папы как в Вечном городе, так и в его округе»⁴.

1025 – разграбление и разрушение императорского дворца в Павии горожанами, узнавшими о смерти императора Генриха II.

1049–1050 – после смерти епископа города Осимо горожане ограбили дворец, разрушили окружающие постройки и уничтожили сад; папа Лев IX осудил “извращенное обыкновение” жителей Осимо подвергать разграблению резиденцию епископа после его смерти.

1054 – ограбление тела умершего папы Льва IX.

1087 – кончина английского короля Вильгельма Завоевателя сопровождается разграблением его имущества, включая королевские одеяния; бегство грабителей и приближенных прочь от тела покойного.

1197 – грабежи и зверства, спровоцированные ложным слухом о смерти императора Генриха IV.

1216 – ограбление тела папы Иннокентия III, брошенного “почти нагим” и оставленного своими приближенными в церкви в Перудже.

1253 – ограбление тела и имущества кардинала епископа Пьетро ди Коллемеццо приближенными сразу после его смерти в Ассизи.

1254 – папа Иннокентий IV брошен после смерти своими приближенными нагим на соломе и оставлен ими на произвол судьбы.

1484 – смерть Сикста IV, тело которого было не во что обрядить по причине кражи всех личных вещей понтифика, и разграбление его имущества.

1503 – тело Александра VI оставлено в одиночестве “почти нагим” после смерти понтифика.

1513 – чувствуя приближение смерти, папа Юлий II с негодованием упоминает обычай оставлять нагими и без присмотра тела умерших пап и просит своего церемониймейстера избавить его от подобной участи; за церемонию своих похорон папа заблаговременно заплатил.

Вновь подчеркну: в приведенный выше перечень не включены те упомянутые М.А. Бойцовым факты, которые кажутся мне сомнительными, в частности, рассказ Эйнгарда о завещании Карла Великого или разграбление норвежским конунгом Харальдом Суровым императорских дворцов в Византии.

Необходимо иметь в виду разнородность источников, из коих почерпнуты подобные сообщения; наряду с официальными церковными документами и франкскими капитуляриями здесь фигурируют повествования таких известных авторов, как Петр Дамиани, Ордерик Виталий, Жак де Витри, Салимбене. Изучение их сообщений в

ряде случаев обнаруживает противоречие между ними и даже стремление отдельных хронистов утаить часть правды⁵.

Нет никакой уверенности в том, что исследователями выявлен весь сохранившийся в источниках материал. Каждый из упомянутых фактов может быть понят адекватно лишь при рассмотрении его в более широком контексте. Между тем уже собранные исследователями сообщения выделены из источников на основе наличия в них лишь отдельных сопоставимых признаков.

Сообщения касаются преимущественно событий, сопровождавших смерть папы; особое внимание, уделяемое источниками именно этим потрясениям, вполне объяснимо: писавшие о них авторы – духовные лица. Беспорядки и разрушения, происходившие за пределами папской резиденции, оттеснены хронистами на периферию повествования; можно предположить, что отдельные авторы вовсе их игнорировали. Сосредоточение внимания современников почти исключительно на особе скончавшегося папы или светского государя вполне объяснимо своеобразием жанра повествований, которые вообще ставили во главу угла характеристики и поведение сильных мира сего, игнорируя или недооценивая реакцию остальных участников событий. Но из этого вовсе не следует, что и современный историк обязан воспроизводить все ту же модель.

Не имеем ли мы в этих случаях дело со своего рода “обратной перспективой”? Не следует ли вывести из тени и забвения те безымянные толпы людей, которые были охвачены предельным возбуждением и страхом и громили все на своем пути? Несмотря на свою тенденциозность, хронисты и участники церковных соборов были не в состоянии скрыть глубокое противоречие между позицией церкви и умонастроением толпы. Официальные представители духовенства решительно осуждали “дурное” или “злостное обыкновение” все крушить и грабить, которого придерживались охваченные паникой толпы. Другими словами, кончина папы или иного властелина вызывала у его окружения и остальных подданных диаметрально противоположные реакции. В источниках, естественно, доминирует первая, между тем как стихийные деяния плебса освещены намного более скупо, нежели участь бездыханного тела монарха.

Моя мысль заключается в следующем: настало время более критично прочитать собранные Эльце источники и вычленив из их текстов те моменты, которыми в большей или меньшей степени пренебрегали хронисты и авторы официальных церковных документов. Может быть, что как раз здесь нам удастся в какой-то мере приблизиться к смыслу этого загадочного феномена. *Audiat ut et altera pars* – не исключено, что следование этой древней максиме позволило бы нам увидеть описанные в интересующих нас источниках

факты в иной перспективе, нежели та, которой придерживались и средневековые информанты и, как ни странно, современные исследователи.

Можно предположить, что разительный контраст между унижением тела усопшего и тем почитанием, какое ему, естественно, оказывалось при жизни, более всего поражал воображение свидетелей. События же, одновременно происходившие вокруг покойного, в ряде случаев оказываются оттесненными на задний план картины хаоса, охватившего общество. Беспощадное и бессмысленное разграбление всего и вся, расхищение богатств и разрушение дворцов и иных построек, уничтожение статуй и вытаптывание садов и парков – не приходится ли истолковывать все это как симптомы паники, охватившей окружение умершего понтифика или светского государя и всю толщу общества? Повторяю, эти действия кажутся бессмысленными и необъяснимыми, но в них, разумеется, таился некий смысл, ускользающий от сознания современного исследователя. Дикость и неправомерность подобных разрушительных деяний в ряде случаев осознавались и их современниками.

Нет достаточных оснований для предположения, что подобные разрушительные действия происходили всякий раз, когда умирали папа или светский государь. Такого рода бесчинства скорее представляли собой исключения⁶, но исключения, которые упорно повторялись на протяжении тысячелетней эпохи. Следовательно, в этих эпизодах нашла выражение некая тенденция, которая требует объяснения.

Между тем ни Эльце, ни Паравичини Бальяни, ни Бойцов, как мне кажется, еще не предложили убедительной интерпретации этого феномена.

Нетрудно видеть, что в отдельные периоды средневековья упомянутая тенденция обнаруживалась чаще, чем в другие. IX и XIII вв. более богаты интересующей нас информацией. К сожалению, далеко не во всех случаях эти события изображены хронистами и другими авторами с желательной полнотой; их описания сплошь и рядом односторонни. Однако рассмотрение этих рассказов заставляет предположить, что перед нами не какой-то литературный топос, находящийся в довольно отдаленном отношении к действительности: в данном случае историк имеет дело со своеобразным “обыкновением”, со своего рода традицией, если угодно, ритуалом. Как уже было сказано, церковные авторы, употребляя термин *consuetudo*, т.е., признавая его повторяемость на протяжении огромного исторического периода, вместе с тем решительно его осуждали: это “злостное”, “извращенное” поведение разнузданной толпы, уничтожающей все на своем пути, отрицающей благочестие и элементарный порядок. Как правило, обычаи и традиции, роль которых в ту эпоху

⁶ Олисей, 2003

трудно переоценить, были так или иначе связаны с календарем и отличались регулярностью. “Гнусные обыкновения”, о которых сейчас идет речь, были всякий раз спровоцированы смертью римского понтифика или другого обладателя власти. Мы можем констатировать: описываемые в источниках бесчинства и панические состояния суть не что иное, как прямые последствия кончины монарха.

Неизбежны попытки как-то объяснить эти все вновь возобновлявшиеся вспышки коллективного безумия. Одно из возможных толкований этого узуса состоит в том, что церковный автор, вполне в русле христианской интерпретации, стремился проиллюстрировать общераспространенную идею о противоположности земного и небесного миров: величие церковного или светского монарха рассыпается в прах пред лицом высших ценностей, и тот, кто обладал могуществом на этом свете, оказывается ничтожным и униженным при переходе в мир иной. *Sic transit gloria mundi*. Такой мысли придерживался и автор настоящих строк, когда затронул этот сюжет при обсуждении частного случая – сообщений церковных историков XII в., писавших об обстоятельствах смерти Вильгельма I Завоевателя⁷. Действительно, взятые изолированно, сообщения упомянутых хронистов могут быть восприняты как обыгрывание распространенного топоса *emento mori*. Если же этот частный случай рассматривать не изолированно, но в том несравненно более широком контексте, какой предложен в работе Р. Эльце, то подобные ссылки на христианскую топику оказываются недостаточными; их не нужно отбрасывать, поскольку трудно сомневаться в том, что те или иные средневековые авторы эту топику воспроизводили, но, однако, явно необходимо попытаться рассмотреть данную проблему по-новому.

Собрав весьма обширный и разнородный материал, М.А. Бойцов – и здесь уместно воздать должное его осторожности – по сути дела, воздерживается от его объяснения. По его мнению, надобны новые исследования с привлечением научного аппарата ряда смежных гуманитарных дисциплин. В частности, он указывает на возможную продуктивность сопоставления данных, собранных на сей счет медиевистами, с более экзотичными наблюдениями этнологов и антропологов, изучающих культуры неевропейских народов⁸. Но это дело будущего, и если на него не отважился он сам, то мне, историку уходящего поколения, тем более извинительно воздержаться от подобного рискованного предприятия. Вместе с тем я убежден, что даже сведения, коими располагает медиевист, еще не мобилизованы полностью и содержат в себе некоторые дополнительные познавательные возможности.

В делах человеческих едва ли допустимо искать их объяснение, которое принимало бы в расчет один-единственный фактор, одну причину. Объяснений всегда много, и соотношение их по степени

важности, как правило, остается загадочным. При этом толкования историков не могут выйти за пределы гипотез и предположений. Самый же выбор гипотез в очень большой, если не решающей степени определяется общей концепцией истории, которой придерживается исследователь, и сосредоточением его на определенном комплексе источников.

Оставим без обсуждения такое возможное объяснение эксцессов, сопровождавших смерть папы или императора, как вспышка социальной борьбы, спровоцированная временным ослаблением папской или государственной власти. Такое социологическое объяснение, ни в коей мере не вытекающее из текстов, вряд ли поможет нам решить эту загадку.

Вслед за Р. Эльце М.А. Бойцов обращается к возможному юридическому объяснению описываемых феноменов – к так называемому *jus spoli*. Речь идет о правах части духовенства на выморочное имущество, оставшееся после кончины папы или иного епископа. Поскольку церковная власть не имела наследственного характера, возникал вопрос о том, кто обладает правом на присвоение оставшихся бесхозными владений. Если я правильно понял ход мыслей М.А. Бойцова, он в отличие от Р. Эльце не склонен принимать *jus spoli* в качестве удовлетворительного объяснения событий, непосредственно следовавших за кончиной папы, и я со своей стороны придерживаюсь того же мнения. Сведения, собранные Эльце и другими историками, по-моему, с исчерпывающей полнотой свидетельствуют о том, что перед нами отнюдь не юридические казусы. Все сцены, описанные в источниках, представляют собой картины произвола и насилия, не имеющие никакой связи с теми или иными правоотношениями.

Опираясь на работу М. Боргольте 1995 г., М.А. Бойцов приводит сообщение VI в. об исцелении одержимого при приближении к нему носилок с телом только что скончавшегося папы Иоанна I. Благотворный контакт с останками святого – распространенное в ту эпоху явление, но все другие сообщения историков о бесчинствах, кои следовали за смертью папы, никак нельзя подвести под рубрику чудесного исцеления увечных и больных.

Перед нами – устойчивое, из поколения в поколение возобновлявшееся “обыкновение”, природа которого историками, как мне кажется, еще не разъяснена.

Расширение понятийного контекста может привести к частичной переформулировке проблемы. К чему я клоню?

М.А. Бойцов с полным основанием связывает свой сюжет (потрясения, сопровождавшие уход в лучший мир папы или светского монарха) с проблемой власти, ибо налицо явные и вопиющие нарушения ее основ. Благочестие и поклонение, окружавшие римского

понтифика, внезапно и как бы взрывообразно сменяются полнейшим пренебрежением к его останкам, демонстративным поруганием покойного, если угодно, резким скачком от “космоса” к “хаосу”. Ибо на протяжении временного промежутка между смертью папы и его погребением не соблюдаются ни право и общественный порядок, ни элементарные устои социума. Но если речь идет о власти, то надобно задуматься над вопросом: какие аспекты власти здесь обнаруживаются?

Если воспользоваться понятием, авторитетно введенным Михаилом Бахтиным, – понятием, коим наша гуманитарная мысль последних десятилетий изрядно и неумеренно злоупотребляла, налицо тотальная “карнавализация” всего бытия. Социальный и духовный мир распадается, пусть на краткий срок, и для того чтобы он мог быть восстановлен, потребна его разрушительная встряска. Но самое употребление понятия “карнавала” даже в наиболее расширительном смысле еще ничего не объясняет. Здесь, я убежден, целесообразно напомнить о другом понятии, каковое, к моему немалому удивлению, отсутствует в работах исследователей, занятых этой проблемой.

ВРЕМЯ – таков концепт, над которым стоило бы поразмыслить при изучении тех бесчинств, кои творили над неостывшим телом римского первосвященника или августейшего государя чернь и придворные. Я решаюсь настаивать на том, что средневековый монарх, церковный или светский, в период своего правления воплощал время, царившее в пределах, на которые распространялась его сакральная власть. В изучаемую нами эпоху время отнюдь не представляло собой некую этически нейтральную протяженность и обладало качественными параметрами, мистическим образом сопряженными с особой монарха. В некотором смысле время не только насыщало особу властителя своеобразной силой, но, в свою очередь, определялось его “харизмой”. Не находились ли в зависимости от существа папы или императора благоденствие и мир? Мне кажется, в источниках было бы нетрудно найти прямые или хотя бы косвенные указания на то, что дело воспринималось именно таким образом. Но я не хотел бы быть голословным.

II

Обсуждая свой сюжет, М.А. Бойцов счел возможным расширить круг наблюдений, включив в него также и кое-какие показания памятников древнескандинавской словесности. Я намерен последовать его примеру, но позволю себе сослаться на другие сообщения, не те, которые привел он⁹. Хотелось бы сосредоточиться на следующих обстоятельствах.

Первое: способ летосчисления. В церковных текстах, созданных в христианской Европе, используются разные манеры последнего, прежде всего и главным образом – ветхозаветный отсчет времени от сотворения мира или собственно христианская датировка от Рождества Христова. Наряду с этими основополагающими системами могли использоваться и иные, точками отсчета которых служили папские понтификаты, периоды правления императоров или наиболее важные, с тогдашней точки зрения, события истории (“от основания Рима” и т.п.)¹⁰.

Как обстояло дело в скандинавских повествовательных памятниках? Они были записаны уже в период, когда и Север Европы в той или иной мере был христианизован. И тем не менее в королевских сагах, повествующих об истории Норвегии, а отчасти и других скандинавских стран, библейский и собственно христианский отсчет времени начисто отсутствует. В каждой из этих саг о конунгах основой датировки неизменно служит время правления того норвежского государя, о котором повествует данная сага. Отсчет времени начинается, собственно, с момента воцарения конунга и завершается вместе с его кончиной, после чего наступает время другого конунга. Время воспринимается не как непрерывный континуум, но в виде отрезков, длительность каждого из коих определяется протяженностью правления отдельных монархов. Подобная внутренняя хронология явно представлялась автору саги – исландскому ученому мужу (ибо функции историков Норвегии традиционно выполнялись исландцами) – вполне достаточной и даже единственно возможной; нужно полагать, что так это воспринималось и читателями или слушателями. В ходе повествования составитель саги упоминал, на каком году правления конунга – ее героя – произошли те или иные события.

Если не ошибаюсь, единственным исключением является “Сага о Сверрире”, в заключительной главе которой автор указывает дату кончины этого конунга. Нетрудно видеть, что в финале саги, содержащем итоговую характеристику Сверрира – выдающегося монарха, который одолел всех своих врагов и положил конец длительной и кровавой междоусобице, сотрясавшей Норвегию на протяжении нескольких поколений, – он фигурирует отчасти в облике святого. Возможно, как раз по этой причине здесь автор саги – исландский аббат Карл Йонсон – счел наиболее уместным вспомнить о христианском способе летосчисления. Но не симптоматично ли то, что в данном случае датировка ошибочна: в саге указан 1215 г., тогда как на самом деле Сверрир скончался в 1202 г., и это уточнение уже давно утвердилось в исторической науке? Остается неясным, что здесь имело место – огрех переписчика либо ошибка ученого автора, но вполне возможно, что причиной неверной датировки яви-

лась как раз непривычка исландских сагописцев прибегать к христианскому летосчислению¹¹.

Повторяю, это исключительный случай, лишь подтверждающий общее правило – давать датировку истории Норвегии в IX–XIII вв., используя хронологические веки жизнеописания монарха. История начинается с его воцарения, и соответственно отсчет времени в каждой саге – самостоятельный.

Второе обстоятельство непосредственно вытекает из приведенного выше. Как мне представляется, использование одной лишь внутренней хронологии жизни конунга коренилось в некоторых особенностях коллективного сознания исландцев и норвежцев: исторические судьбы Норвегии теснейшим образом были переплетены с жизнью конунга. Благополучие страны определялось благополучием правителя. По-видимому, есть основания говорить не только об антропоморфности времени, но и о его, *sit venia verbo*, “конунгоморфности”.

В доказательство существования подобной тесной внутренней связи жизнедеятельности короля с положением подвластного ему народа можно привести свидетельства, содержащиеся в сагах, которыми открывается “Круг Земной” – наиболее полный и авторитетный свод королевских саг (его составление традиционно приписывается Снорри Стурлусону, крупнейшему сочинителю и политическому лидеру Исландии первой половины XIII столетия). В “Саге об Инглингах”, излагающей историю древних правителей скандинавского Севера, в частности, приведена легенда о том, как поступили свеи (т.е. шведы) с конунгом Домальди, во время правления которого страну постигли неурожай и голод. Потребовались жертвоприношения, необходимые для восстановления благополучия: в первый год были принесены в жертву домашние животные, но это не помогло; на второй год последовали человеческие жертвоприношения – со столь же малым успехом; и тогда, на третий год, свеи собрались и по решению предводителей принесли в жертву своего конунга, ибо, как они верили, в нем-то и коренился источник всех бед¹². Сообщение это, разумеется, легендарно. Однако, с моей точки зрения, важно не соответствие этого рассказа исторической реальности, а умонастроение автора саги, опиравшегося здесь, как и в других случаях, на поэму IX в. “Перечень Инглингов”, сочиненную скальдом Тьодольвом.

Неразрывная связь процветания страны с персоной ее правителя и соответственно невзгод, постигших народ, с негативными особенностями и поступками конунга не вызвала сомнения у современников. Как сказано в поэме Тьодольва, свеи принесли конунга в жертву *til ars. Ag* значило и “урожай”, “плодородие”, и “год”, и в переводах этой саги, естественно, говорится о том, что свеи принесли

конунга в жертву “ради урожая”. Однако существенно не упускать из виду, что это деяние интерпретировалось как определенный способ воздействия на время, на его ход и главное – на его качественное содержание¹³.

Здесь нужно отметить, что и другой древнеисландский термин, который использовался для описания времени, – *öld* – в свою очередь, мог обозначать как эпоху в истории, так – в поэтических текстах – и род человеческий, людей. Следовательно, время мыслилось не в качестве абстракции, но как человеческая жизнь.

Мысль о непосредственной связи между конунгом и ходом времени с предельной ясностью выражена в другом сообщении той же саги – в повествовании о жизни и смерти уппсальского конунга Ауна. Дабы продлить свою жизнь, этот конунг приносил Одину – высшему языческому божеству – одного за другим своих сыновей. Эти жертвы каждый раз вознаграждались продлением его жизни на десять лет. Всего Аун заклал Одину девятых своих сыновей и тем самым продлил собственную, ставшую бесполезной жизнь. Под конец он уже не мог двигаться, впал в младенческое состояние и сосал рожок. Когда Аун вознамерился принести в жертву своего последнего, десятого сына, его подданные воспротивились и он наконец умер.

В следующей саге “Круга Земного” – “Саге о Хальвдане Черном” – повествуется, среди прочего, о расчленении тела этого любимого народом конунга непосредственно после его смерти. Этот государь, пока он правил, приносил удачу и благосостояние своему народу, и поэтому свеи решили разделить его останки на части, с тем чтобы похоронить их в каждом из четырех фюльков – отдельных областей страны. Сакрально-магической природой конунг, как они верили, обладал и при жизни, и после ее завершения¹⁴.

Фактор времени явно или латентно присутствует в приведенных отрывках из “Круга Земного”. Персона конунга оказывает воздействие на время, теснейшим образом с ним связана, а потому его смерть может принести с собой изменения в качественной наполненности времени. Нельзя не подчеркнуть также и то, что в центре повествования скальда Тьодольва, равно как и “Саги об Инглингах”, всякий раз оказывается, собственно, не жизнь и деяния того или иного конунга, но его смерть. Создается впечатление, что именно кончина государя воспринималась в качестве самого значительного, может быть, даже решающего момента истории его правления. Нередко обстоятельства смерти конунга могут быть истолкованы как жертвоприношение¹⁵. Но, повторяю, центр тяжести перенесен с жизни на смерть, и причина, как думается, коренится в том, что это смерть конунга.

Сообщения “Круга Земного” относятся скорее к миру воображения, нежели к практической жизни. Но здесь вспоминаются поло-

жения норвежского права XII–XIII вв., которые определяют сроки действительности имущественных и других правовых соглашений как “время жизни трех конунгов”¹⁶.

Проще всего списать упомянутые сейчас явления на скандинавскую экзотику. Но, по моему убеждению, допустим и иной ход мыслей. Особенности древнеисландской словесности таковы, что они приоткрывают завесу, каковой от взора современного исследователя почти полностью сокрыты существенные черты средневекового менталитета, так или иначе имевшие место не на одном только Севере. Как мы могли убедиться, по разумению скандинавов той эпохи, власть правителя органически сопряжена с течением времени, с его внутренней качественной наполненностью. Кончина монарха означала завершение определенного самостоятельного отрезка времени и потому не могла не оказывать самого непосредственного воздействия на судьбы его подданных.

Нет ли оснований для предположения, что в момент смерти правителя наступал временной hiatus, своего рода “дырка во времени” (по выражению Г.С. Померанца)? Ибо оно мыслилось не в качестве непрерывного потока, связующего прошлое с настоящим и будущим. Скорее, оно представляло собой последовательность относительно независимых один от другого темпоральных отрезков, на каждом из которых лежал качественный отпечаток индивидуальности вождя.

Тесная, по сути дела – неразрывная связь власти правителя с присущей ему темпоральностью может быть продемонстрирована не на одних лишь скандинавских свидетельствах. Довольно отчетливо сопряженность понятий “правитель” и “время” обнаруживается при изучении “Песни о Нибелунгах”. Мне уже приходилось писать о своеобразном “хронотопе”, который присущ характеристике основных героев этой песни. Гунтер, король бургундов, моделируется по образцам, заданным штауфенской куртуазностью рубежа XII–XIII вв. Зигфрид, правитель сказочных Нидерландов, появляется при дворе Гунтера, принадлежа вместе с тем своему особому времени. И Гунтер, и Зигфрид сохраняют свое могущество до тех пор, пока остаются в собственных хронотопсах. Они гибнут, покидая их. *Mutatis mutandis* это же можно сказать и относительно богатырши Брунхильды. Герой песни черпает свою силу из собственной, только ему присущей, пространственно-временной сферы¹⁷. Время в произведениях германского и скандинавского эпоса представляет собой эманацию героя и вместе с тем налагает определенные ограничения на его облик и поведение. Но это же можно констатировать и при изучении древнеирландских памятников¹⁸.

Я далек от намерения чрезмерно сблизить странные явления, описанные в работах Р. Эльце и его последователей, с сообщениями, почерпнутыми из упомянутых сейчас памятников. Речь идет о суще-

ственно различных религиозно-культурных образованиях. Панические состояния, эмоциональные взрывы и тотальные грабежи и разрушения, следовавшие в разных странах католической Европы немедленно после кончины римского папы или короля, имели место в недрах социально-культурной системы, которая воспроизводила себя в горизонте апокалиптической эсхатологии. Идея “конца времен”, близящегося появления Антихриста и вселенского финала – Второго пришествия, так или иначе присутствовала в сознании верующих. По временам Страшный суд ощущался в качестве непосредственной угрозы, сроки исполнения которой неведомы, но близки. В любом случае он оставался предельно трагичным фоном развертывания исторического процесса. Правление римского понтифика, как и светского государя, сообщало жизни социума известную, хотя и не лишнюю эфемерности, устойчивость. В момент смерти папы, императора или короля угроза со стороны эсхатологических сил обнажалась и предельно интенсифицировалась. Ограничения, налагаемые в нормальном состоянии общества религией и правом, рушились. Хронисты, повествующие об эксцессах, следовавших сразу же после кончины носителя власти, подчеркивают такие симптомы иррационального человеческого поведения, как ограбление тела только что умершего властителя, растаскивание его имущества, разорение его владений, разрушение дворцов и иные опустошения. Все эти эксцессы невозможно списать на ненависть черни к умершему господину или только на ее желание захватить его богатства и сокровища. Можно было унести богатства и сокровища, но каков был смысл в уничтожении статуй и иных сакральных изображений или в растаскивании обломков разрушаемого дворца? Перед нами явно не проявления социальных и политических противоречий, но нечто иррациональное, притом не только с точки зрения современного исследователя, но и с точки зрения средневекового хрониста. Сообщения авторов той эпохи создают образ охваченной ужасом обезумевшей толпы. Относительно упорядоченное время, гарантируемое авторитетом власти, внезапно оборвалось, и люди оказались на краю апокалиптической бездны. “Времени больше не будет” (Откр. 10, 6) – не эти ли пророчества апокалиптического ангела звучали в сознании обезумевших толп?

III

Сравнение эпизодов, описанных Эльце и другими исследователями, с тем, что можно прочесть в северных сагах о конунгах, при совершенно очевидном несходстве обнаруживает тем не менее, как мне думается, определенную точку их схождения. Правитель теснейшим образом связан со временем, с его ходом и, главное, с его качеством,

с его позитивной или негативной “нагрузкой”. В определенном смысле время персонифицировано, оно воплощено в конунге. Трудно сказать, в какой мере эсхатологические мотивы были присущи германо-скандинавскому язычеству, но приходится допустить, что и на Севере, и на континенте Европы ход времени воспринимался не как непрерывный континуум, но в форме дискретных отрезков, протяженность которых теснейшим образом зависела от жизни церковного или мирского властителя.

В некоторых своих работах я стремился обосновать тезис о том, что в сознании средневекового человека сосуществовали, переплетаясь и вместе с тем противореча одна другой, две эсхатологические модели. “Великая эсхатология”, предрекавшая Второе пришествие, Конец света и Страшный суд, воспринималась в качестве неизбежного финала, и над ее загадкой бились умы многих поколений богословов. Образы этой эсхатологии были наглядно представлены верующим в проповеди и в сценах Страшного суда, изображенных на западных порталах соборов. История средневекового общества обрела свой особый ритм под воздействием коллективных фобий, порожденных сознанием близости грядущего Конца света. Время от времени фантазия рисовала ужасающие симптомы неминуемого апокалипсиса: огнедышащих драконов, заслонявших небосвод, неисчислимые полчища всепожирающей гигантской саранчи и т.п.

Но вместе с тем сознание людей на протяжении всего средневековья было поглощено страхом перед судом, на котором душа каждого предстанет немедленно после его кончины. Идея “малой эсхатологии”, не отменяя перспективы Страшного суда над родом человеческим, сосредоточивала внимание на ответственности индивида. В итоге Страшный суд парадоксальным образом двоился в картине мира верующих.

Здесь кажется уместным вспомнить о странном рассказе, запечатленном в одном из дидактических “примеров” (exempla) XIII в. По словам его автора, скорее всего монаха, существовал обычай, согласно которому друзья, духовные лица, договаривались: тот, кто умрет первым, обещал явиться своему другу с того света, с тем чтобы поведать об участи, постигшей его душу. И вот канцлер Филипп, выходец из преисподней, сообщил приятелю, епископу, что в тот самый день, когда он скончался, состоялся Страшный суд. Безмерно пораженный этим заявлением епископ возразил: “Дивлюсь я тому, что ты, человек исключительной образованности, такое полагаешь, ибо предреченный Писанием Судный день еще не наступил”. На что покойник, демонстрируя следы адских мук на своем теле, ответил: “Из всей образованности, коей я обладал, пока был жив, не осталось у меня и единой йоты”¹⁹.

В этом “примере” сопоставлены и противопоставлены обе эсхатологические версии; согласно одной, Конец света состоится в недалеком будущем, тогда как другая версия переносит этот страшный финал в настоящее время. Самое удивительное в приведенном рассказе то, что его автор оставляет этот спор неразрешенным. Видимо, даже в умах духовных лиц царили сомнения относительно сроков “исполнения времен”.

Приходится предположить, что подобная путаница и неясность в понимании сроков завершения истории рода человеческого и порождения настроения и эксцессы, описанные Эльце и другими историками. Смерть папы или императора, носителей высшей сакральной и земной власти, воспринималась как катастрофический разрыв в течении времени. Власть государя предполагала и власть над временем, а потому его смерть порождала невыносимую ситуацию, когда время оказывалось разорванным и аннигилированным. Определение времени, которое сформулировал папа Иннокентий III – “замедление вещей преходящих”, – остается загадочным. Несколько столетий спустя свет на природу времени и именно “времени монархического” пролили слова принца Гамлета: “Время вывихнулось, и мне, – о, проклятье, – надлежит его вправить!”²⁰.

Я не филолог и тем более не шекспировед, и перед лицом необъятной литературы, в которой обсуждается загадка этой трагедии Шекспира, мне всего приличнее было бы хранить молчание. Однако истолкование проблемы времени, всплывающей при знакомстве с сообщениями об эксцессах над трупами средневековых властелинов, побуждает меня нарушить молчание и отважиться на одно безответственное предположение. Совлекая с трагедии Шекспира “детективный” сюжет – месть племянника узурпатору дяде, убийце его отца, – мы наталкиваемся на уже знакомую нам проблему. На сей раз над ее разрешением бьется датский принц, и проблема эта заключена в его словах, приведенных выше. Время в его глазах, во всяком случае “время правителя”, не представляет собой потока, равномерно движущегося из прошлого в будущее, или непрерывной нити²¹. Скорее, оно движется скачками, от одного “сустава” к другому. Не следовало бы упускать из виду того, что цитированными словами завершается первый акт трагедии и тем самым им придается особая значимость. Не в них ли сформулирована “проклятая” проблема, перед которой поставил принца призрак его отца?

Не следует ли допустить, что использованный в “Гамлете” образ времени отнюдь не был новым и сохранял живую связь с представлениями о структуре времени, присущими людям предшествующей эпохи? Ведь и призрак отца Гамлета, фигурирующий в той же сцене, вовсе не какая-то литературная условность, он вполне реален,

как были реальны и физически ощутимы выходцы с того света, упоминаниями коих была насыщена средневековая литература.

Возвращаясь к собственно средневековью, приходится предположить, что в социально-психологической обстановке той эпохи, насыщенной эсхатологическими ожиданиями и опасениями, смерть властителя могла быть воспринята в качестве завершающего акта человеческой истории. Наступал своего рода Конец света, и охваченные паникой верующие перевертывали с ног на голову все установившиеся порядки, бросая на произвол судьбы лишенный папских одеяний труп первосвященника и подвергая разорению и разграблению все, что попадалось им под руку. "Время вышло из своих суставов", утратило связь с прошедшим и будущим – иными словами, остановилось и аннигилировалось. Провозглашение нового папы или монарха восстанавливало движение времени, но как раз в моменты, когда, как казалось охваченной фобией толпе, мир рушился, обнаруживалось своеобразие восприятия и переживания времени, присутствующее той эпохе. Схоласты и другие ученые мужи из поколения в поколение обсуждали проблемы длительности истории рода человеческого, упорядочения церковного календаря, истолковывали сакраментальный смысл предзнаменований близящегося Конец света и тем самым, как настаивает И. Фрид²², закладывали некоторые основы наук нового времени. Что же касается простых верующих, в их сознании время, по-видимому, выступало в роли стихии, качественные признаки которой изменялись в зависимости от природы носителя верховной власти.

Если верить Р. Эльце, в центре внимания авторов интересующих нас сообщений были кончина властителя и поругание его тела. Такое смещение точки зрения как нельзя лучше объясняется взглядами церковных писателей. В этом смысле показателен рассказ Жака де Витри. Прибыв в Перуджу – тогдашнюю резиденцию папы Иннокентия III, – он уже не застаёт его в живых. Наместник Бога на земле опочил в тот самый день, 16 июля 1216 г. Благочестивый автор потрясен зрелищем "почти нагого" трупа, распростертого в церкви и всеми оставленного. Вполне естественно, что под пером монаха возникает рассуждение на тему "sic transit gloria mundi", и ему дела нет до того, что происходило за пределами этой церкви и как духовенство и горожане восприняли момент окончания понтификата Иннокентия III²³.

Но, пожалуй, еще более показательное описание кончины короля Вильгельма Завоевателя. Анонимный хронист, поведавший о его смерти одно-два поколения спустя, набрасывает типичную для своего времени сцену благочестивого ухода в мир иной короля, окруженного родными и придворными, и, по-видимому, не располагает никакими сведениями о потрясениях, сопровождавших это событие.

Между тем Ордрик Виталий в своей "Церковной истории", созданной позже, дает развернутое повествование о следующем: в момент, когда король умер, все его придворные разбежались, ограбив его тело и нисколько не заботясь о его погребении. При этом, как подчеркивает Ордрик, "могущественные" поспешили в свои владения, чтобы защитить их, тогда как "низшие" предались грабежу. О беспорядках, охвативших город Руан, вблизи которого умер король, может свидетельствовать вспыхнувший в городе пожар. Даже тогда, когда по настоянию архиепископа и попечением одного из рыцарей тело Вильгельма было предано погребению, саркофаг, в который его попытались втиснуть, оказался несоответствующим его росту, так что труп был изуродован²⁴. Мы не знаем, каковы были источники, которыми пользовался Ордрик Виталий. Но на фоне упорно повторяющейся на протяжении столетий темы поругания августейших и папских трупов это сообщение хрониста вряд ли можно полностью игнорировать. Хотелось бы отметить, что, судя по словам Ордрика, волнения, вызванные смертью короля, охватили все население Нормандии от мала до велика.

Все остальные события, не имеющие прямого касательства к телу покойного государя и спровоцированные смертью папы или императора, повторяю, отгеснены на задний план и подробно не рассматриваются; если о них и говорится, то сжато и суммарно. Они образуют не более чем общий фон, на котором разворачивается центральная сцена поругания бездыханного тела церковного или светского монарха. В действительности же, как можно предполагать, это надругательство над покойным оказывалось символом того всеобщего потрясения, которое испытывали подданные, узнав о "конце времен", вызванном этой смертью. Не двигалось ли время в восприятии людей той эпохи как бы спазматическими толчками, порождая при каждом "вывихе сустава" конвульсии, сотрясавшие все общество?

Вновь подчеркну: предлагаемое мною объяснение обсуждаемых явлений, выдвигающее в центр дискуссии проблему времени в его восприятии средневековыми верующими, – не более, чем гипотеза. По выражению одного из великих физиков XX в., научные гипотезы и теории кажутся убедительными при условии, что они достаточно разумны. Не мне судить, насколько убедительна предлагаемая мною точка зрения, но едва ли можно отказать ей в известной доле разумия.

* * *

Историку важно подвергнуть критическому анализу те познавательные процедуры, с помощью которых он пришел к своим заключениям. Речь идет о самопроверке и самокритике. Изучая тот или иной феномен, историк не может не пытаться как-то его объяснить. Как я старался выше показать, ни ссылки на *jus spoli* или иные правовые

нормы, ни соображения об обострении социальных противоречий, ни рассуждения о карнавальной природе рассматриваемого нами обычая, ни, казалось бы, сами собой напрашивающиеся мысли о христианской дидактической топике о бренности всего земного еще не дают нам ключа к адекватному постижению сущности чрезвычайных ситуаций, каковые складывались в момент смерти папы или другого монарха. Все перечисленные объяснения, отнюдь не лишённые определенного смысла, тем не менее, я убежден, представляют собой скорее способ отделаться от объяснения (*to explain away, wegerklären*), нежели постичь обсуждаемый феномен в его историческом своеобразии. Надобно расширить поле наблюдений и тем самым рассмотреть предмет наших изысканий в более широком контексте.

Пока историки наталкивались в источниках на упоминания о драматичных событиях, вызванных кончиною папы, как на единичные явления, подобные объяснения могли казаться достаточными. Но коль скоро выяснилось, что такого рода потрясения, *mutatis mutandis*, повторялись, пусть спорадически, на протяжении огромной эпохи, то все эти “казусы” предстали перед нами в ином свете. Сколь ни неповторим каждый из них, взятый в отдельности, в своей совокупности эти “казусы” обретают значение симптомов некоей регулярности, коренящейся в природе духовной жизни этой эпохи.

К услугам исследователей – довольно многочисленные свидетельства более или менее сходного содержания. Конечно, мы ни на минуту не должны забывать, что имеем дело с текстами, созданными в определенных культурно-исторических условиях. Иначе говоря, между заявлением хрониста или церковного деятеля и заслоненными этим сообщением событиями – дистанция немалого размера. Интеллектуальный и сословный статус информанта определял выдвижение кончины папы или монарха в центр сообщения. Напротив, вызванные этой смертью волнения вокруг дворца покойного, в городе и в государстве отесняются на задний план либо даже вовсе игнорируются.

Но почему современный историк обязан следовать логике рассуждений своего далекого средневекового предшественника? Исследование исторического источника неизбежно влечет за собой его деконструкцию. Приложим иной масштаб, нежели тот, какой был применен автором изучаемого текста. Тогда волнения окружающих, их буйные разрушительные действия, панические настроения, охватывающие массы народа, заслужили бы более пристального внимания. Ведь за скупыми сообщениями хронистов скрываются действия и побуждения больших масс людей. Вместо верноподданных и благоговейных верующих на авансцену выступают толпы разнузданной и терроризированной ужасом черни, которая грабит и разрушает все на своем пути. Эта беснующаяся толпа охвачена иррациональным страхом, источником которого является смерть властителя, церковного или мирского.

При этом мы, как правило, ничего не слышим о чувствах сострадания или о горе, охватившем этих людей при вести о его смерти. Мало этого, средневековые авторы то и дело пишут о полнейшем пренебрежении к телу опочившего папы; в лучшем случае лишь отдельные приближенные заботятся о его погребении. Эмоциональная атмосфера момента – это безотчетный и беспредельный ужас, внезапно овладевший как окружением умершего, так и всей массой подданных.

Не ясно ли, что неконтролируемая фобия этих толп, все разоряющих и разрушающих, вызвана не самим фактом смерти монарха, но совсем иными и куда более мощными причинами, тем не менее каким-то образом связанными с персоной умершего? Обращение к германоскандинавским памятникам дает, думается мне, возможность несколько ближе подойти к разгадке этого “казуса”, возобновлявшегося на протяжении целого тысячелетия. В этих памятниках с предельной отчетливостью выражено ощущение неразрывной связи между особой конунга и временем, определяющим ритмы жизни народа. Не позволяет ли введение этого нового фактора – времени – по-новому рассмотреть всю проблему? Со смертью монарха, харизматической величины, обрывалось течение времени, ибо время жизни социума воплощалось в особе властителя и соответственно обрывалось с его смертью. Время не представляло собой абстракции и, во всяком случае на уровне массового сознания, было антропоморфным. Смерть римского понтифика или иного монарха служила детонатором массового эмоционального взрыва и воспринималась как прекращение времени, обещанное “Откровением Иоанна”. Средневековый человек существовал на грани, отделявшей время от вечности, и это сознание, вернее безотчетное самоощущение, служило источником катастрофичности тех ситуаций, которые возникали эпизодически, но возможности которых постоянно таились в глубинах народной религиозности и культуры. “Апокалипсис” пророчил конец времен как завершение истории рода человеческого. Под угрозой этого драматичного финала, то ожидаемого с сегодня на завтра, то откладывавшегося на неопределенный срок, протекала жизнь индивида и коллектива. Смерть властителя предельно актуализировала эту угрозу.

¹ Elze R. Sic transit gloria mundi. Zum Tode des Papstes im Mittelalter // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1978. Bd. 34. S. 1–18.

² Paravicini Bagliani A. Il Corpo del Papa. Torino, 1994.

³ Бойцов М.А. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение // Казус, 2002: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002. Вып. 4. С. 137–201. Признаюсь, слова о “всеобщем увлечении” меня повергли в некоторое недоумение.

⁴ Там же. С. 140.

- ⁵ Paravicini Bagliani A. Op. cit. P. 153, 185.
- ⁶ Скажем, в подробных описаниях событий, сопровождавших кончину и погребение французского короля Людовика Святого, Ле Гофф не находит никаких указаний на бесчинства или панические состояния населения.
- ⁷ Гуревич А.Я. "Территория историка" // Одиссей: Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 89–90.
- ⁸ М.А. Бойцов ссылается на исследование итальянского историка Серджо Бертелли: Bertelli S. Rituals of violence surrounding the king's body // Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher / Hg. v. L. Kolmer. Paderborn etc., 1997. P. 263–280.
- ⁹ М.А. Бойцов ссылается, в частности, на сообщения саг о принудительных поборках, которые собирал будущий норвежский конунг Харальд Суровый в период своей службы византийскому василевсу. Однако, на мой взгляд, этот случай стоит особняком и едва ли способен пролить свет на обсуждаемую проблему.
- ¹⁰ "В лето от сотворения мира 5199, от потопа 2957, от рождения Авраама 2015, от Моисея и исхода израильтян из Египта 1510, от коронавания царя Давида 1032, в 65 седмицу пророчества Даниила, в 194 олимпиаду, в лето 752 от основания города Рима, в лето 42 правления Августа Октавия, когда по всей земле был мир, Иисус Христос, вечный Бог и сын вечного Отца ...вочеловечился от Девы Марии". Цитата из Римского мартиролога приведена в ст.: Аверинцев С.С. Христианская мифология // Мифы народов мира. М., 1988. С. 600. Здесь нагнетание временных ориентиров разного масштаба и неодинаковой сакральной значимости служит опорой для новой хронологии, призванной все их превзойти.
- ¹¹ Сага о Сверрире. М., 1988. С. 184, 268. Примеч. 1.
- ¹² Snorri Sturluson. Круг Земной. М., 1980. С. 18. Исландское изд.: Snorri Sturluson. Heimskringla. Reykjavík, 1941. Vol. 1.
- ¹³ Snorri Sturluson. Указ. соч. С. 24.
- ¹⁴ Там же. С. 42.
- ¹⁵ Гуревич А.Я. Эдда и Сага. М., 1979.
- ¹⁶ Владелец заимки из альменнинга (общего земельного владения) мог защитить свои права на нее ссылкой на то, что расчистил землю "прежде времени трех королей, из которых ни один не правил в стране менее, чем 10 зим" (см.: Гуревич А.Я. Норвежское общество в раннее средневековье: Проблемы социального строя и культуры. М., 1977. С. 114).
- ¹⁷ Гуревич А.Я. Пространственно-временной "континуум" "Песни о Нибелунгах" // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 112–127.
- ¹⁸ Я благодарен Г.В. Бондаренко за нижеследующее сообщение, которое я с его разрешения, дословно цитирую: "Предание о смерти мифического короля Ирландии Конна Кетхатаха дает развернутое описание неурядиц и катастроф, последовавших за смертью Конна (*Dobs M., Ní C. From the Book of Fermoy // Zeitschrift für celtische Philologie.* 1936. Bd. XX. P. 169). В тексте смерть Конна в противоположность его рождению (описанному в предании "Ночное бдение Фингена"), сопровождавшемуся разнообразными чудесами, связана с такими же сверхъестественными катаклизмами. Эта схема взаимоотношения идеального короля с окружающим ми-

ром работает на примере многих преданий и законодательных трактатов раннесредневековой Ирландии. Король наделен сакральной функцией поддерживающего равновесие и благоденствие в мире, ему подвластно, и с его смертью в мир приходит хаос. После его смерти, столь же значимой, что и рождение, для единого космогонического мотива, миром овладевает хаос, неурядицы, войны, священные деревья скрываются, реки текут вспять; смысл и разум покидают мир. Фактически это один из вариантов мифа о конце света, дохристианского эсхатологического мифа в Ирландии, фрагменты которого восстанавливаемы и по другим произведениям. Установление хаоса в мире после смерти Конна временно.

Смерть королей Конаре и Кормака в преданиях "Разрушение заезжего дома Да Дерга" и "Заезжий дом Да Хока" также сопровождается эсхатологической картиной разрушения в огне королевских заезжих домов и гибелью всех людей короля (Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975; Da Choca's Hostel / Ed. W. Stokes // Revue celtique. 1900. T. XXI).

¹⁹ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 108.

²⁰ The time is out of joint: – O cursed spite,

That ever I was born to set it right!

Hamlet. Act I. Scene IV.

²¹ Перевод Б.Л. Пастернака:

Порвалась дней связующая нить.

Как мне обрывки их соединить! –

ни в коей мере не соответствует мысли Шекспира, для которого в данном случае время отнюдь не представляет собой какую-то эфемерную и легко рвущуюся нить.

²² Fried I. Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter. München, 2001.

²³ Elze R. Op. cit. S. 1 ff.

²⁴ Бойцов М.А. Указ. соч. С. 164, 166.

М.А. Бойцов

“ВЫВИХИ ВРЕМЕН” И СОПРОТИВЛЕНИЕ ИСТОЧНИКОВ ОТВЕТ А.Я. ГУРЕВИЧУ

Каждому автору приятно, когда его усилия не пропадают без следа, а вызывают отклики, когда он не остается единственным благодарным читателем собственного произведения (явление, с которым все чаще и чаще, как кажется, приходится сталкиваться), когда специалисты желают развивать его наблюдения, перетолковывать на свой лад его тезисы или даже всерьез их опровергать. Особенно легко та-

кое внимание со стороны коллег заслуженных, исключительно сведущих и давно уже пользующихся самым широким признанием и безусловным авторитетом.

Чувствовать себя хоть сколько-нибудь полезным – бальзам на душу академического историка, ведь, несмотря на “социальность” избранной им профессии в теории, на практике он сплошь и рядом почему-то оказывается обречен чуть ли не на одиночество в замкнутом мире своих узкопрофессиональных штудий о каком-нибудь мажоре Стоноре (названия разные, зато суть сходная), до которого остальным дела очень мало. Из сказанного ясно, что я испытываю искреннюю признательность к А.Я. Гуревичу, предложившему свой подход к объяснению собранного мною материала об ограблениях тел и опустошениях резиденций оставивших этот (безусловно, худший) мир светских и церковных правителей средневековья. Более того, интерпретация А.Я. Гуревича мне нравится по сути своей и представляется весьма четкой, целостной и убедительной. Чуть ниже я даже попробую ее кое-чем подкрепить. Однако не буду скрывать и сомнений, возникших у меня по поводу деталей предложенной концепции.

Серьезные трудности я испытываю прежде всего с исходным допущением, что интересующий нас обычай (а тем более, если мы имеем здесь дело с совокупностью внешне сходных между собой, но в основе своей различных обычаев), то практиковавшийся, то надолго забывавшийся, то вновь возобновлявшийся на протяжении по меньшей мере тысячелетия, причем на доброй половине Европы (да, кажется, и не только там), можно вполне объяснить *одной-единственной* причиной, пускай даже самого общего свойства. Мне показалось бы более жизненным допущение, что оснований для такого обычая (таких обычаев) было много, что они порой “встраивались” друг в друга, наподобие матрешек, что к описанным в источниках грабёжам в одних случаях приводило несколько иное сочетание обстоятельств и мотивов, нежели в других. Жаль лишь, что при таком отношении к сюжету картина получается, конечно же, куда более расплывчатой и менее стройной, захватывающей и концептуальной, чем при попытке любого монокаузального объяснения посмертных споллирований.

Одно лишь брезжит мне чуть отчетливее в сей туманной субстанции: все разновидности ограблений, упомянутые в обсуждаемой статье, имели, похоже, то или иное отношение к *власти*, притом, как мне кажется, к самой ее сущности в те давние времена.

Но и здесь есть нюансы. Даже по одному этому параметру описанные практики, возможно, серьезно отличались друг от друга: в одних случаях правитель оказывался “привилегированным” или даже единственным объектом посмертного грабёжа (именно такие ка-

зусы были мне особенно интересны), но в других покойный государь мог “автоматически” попадать под действие “правил споллирования”, имевших силу и для простых смертных: “свежескончавшихся” рыцарей, клириков, горожан или даже крестьян. Из-за недостаточной изученности вопроса сейчас вряд ли возможно четко отличить первый тип ограблений государей от второго. В наших силах лишь приглушить это возможное различие, допустив, что даже самая заурядная массовая практика должна была обретать новый смысл, когда ее распространяли на персону правителя, и в центре этого нового смысла оказывалась опять-таки “идея власти”.

Вполне ясно, что споллирование мертвого правителя является выражением кризиса власти при смене государя. Беспрепятственное, а по сути дела – узаконенное традицией разграбление имущества вчерашнего повелителя маркирует “необычное”, “чрезвычайное” состояние социума – состояние, которое по определению может быть только кратким, ограниченным жесткими временными рамками или же формальными процедурами. Поэтому параллель, проведенная А.Я. Гуревичем между описанными мною эпизодами и ситуацией карнавала в интерпретации М.М. Бахтина, совершенно точна и всецело обоснована.

Действительно, и в том, и в другом случае обычные нормы жизни (в частности, политические и правовые) утрачивают силу – но только на строго ограниченный период времени. Ко времени сдачи в печать обсуждаемой здесь статьи мне не был еще известен самый яркий пример, демонстрирующий сходство между посмертными споллированиями и карнавалом. В папском Риме XVI–XVII вв. характерный голос сигнального колокола “Патара” звучал с Капитолия для жителей Вечного города только по двум поводам. Первым была кончина очередного папы, вторым – начало очередного карнавала!¹ И то, и другое сулило городским низам немало удовольствий, может быть, отсюда и само имя колокола, которое можно перевести как “черни”, “рванина”, “отрепье”. Услышав “Патару” в неподходящее для карнавала время, римская толпа бросалась не только грабить, но и в лучших античных традициях разбивать статуи скончавшегося правителя – особенно те, которые стояли на Капитолии. В 1644 г., по свидетельству современника, Урбан VIII отдал душу богу в четверть двенадцатого, а уже около полудня от его статуи остались только обломки. Обычай этот был давним: жертвой его пала, в частности скульптура Юлия II работы Микеланджело²...

По сигналу “Патары” из городских тюрем выпускали сидельцев, и новых на их место, судя по всему, не сажали вплоть до коронации следующего папы. Те из заключенных, что покидали тюрьму последними, прихватывали с собой *corda* – веревку, применявшуюся при самой популярной в Риме пытке *strappado* – местной разновид-

ности дыбы. Начальнику тюрьмы приходилось выкупать у них сей необходимый в деле дознания и перевоспитания инструмент за 15 серебряных гроссо³. Деньги, впрочем, распределялись между стражниками, а не между выпускаемыми арестантами – любопытный пример своеобразной солидарности между арестованными и их тюремщиками, известной и в других странах и в иные эпохи...

Город Рим представляет собой вообще едва ли не лучший объект для изучения символических и любых иных практик, относящихся ко времени междоцарствия. Поскольку преемники Петра в отличие от светских государей так и не выработали механизмов, продлевших “нормальную” систему правления после смерти очередного правителя, то в Риме к началу нового времени сложилась развитая “альтернативная конституция”, нигде не записанная, но тщательно соблюдавшаяся. Она полностью замещала “нормальное” политическое устройство на те несколько недель, пока престол князя апостолов пустовал.

Папская курия, по сути дела, отстранялась от правления, и на ее место из политического почти небытия выступали органы городского представительства и самоуправления, в обычное время влачившие самое жалкое существование в тени епископских митр и кардинальских сутан. Предполагалось, что “сенат и Римский народ” вновь берут в свои руки власть, которую они некогда добровольно уступили цезарям (папы в этом историко-мифологическом контексте оказывались правопреемниками императоров – в полном соответствии с “Константиновым Даром”). В городе, где в обычное время могли казнить за непочтительное слово о правящем понтифике, теперь открыто и повсеместно распевались издевательские куплеты и о покойном преемнике Петра, его любимцах, родственниках, реальных или предполагаемых метрессах, и о тех из кардиналов, которые имели наилучшие шансы получить тиару. Стены обклеивались политическими карикатурами самого вольного, а то и просто скабрезного свойства. Полиция бездействовала, даже если доносчики продолжали и в эти странные дни исправлять свою хлопотную службу. Кардинальские кучера, заскучавшие в ожидании запертых в конклаве хозяев, могли публично устроить шумное пародийное избрание “папы” из своей среды, приветствовать его как понтифика, а потом на руках отнести в собор св. Петра и усадить прямо на главный алтарь – и это сходило шалунам с рук. Многие римляне специально откладывали осуществление планов мести и иные темные дела до кончины очередного папы, потому что в следовавшей за нею смуте не опасались ареста и предполагали легко исчезнуть из города, чтобы вернуться позже, когда новый наместник Христов по традиции торжественно объявлял прощение за все нестроения, имевшие место vacante Sede.

В этой римской политической травестии мы найдем все признаки “карнавала по Бахтину” с выворачиванием обычных норм наизнанку и перепутыванием “верха” и “низа”. При желании можно описать это действо и как праздник, и как хэппенинг... Однако ни в римских эпизодах XVI–XVII вв., ни в более ранних мне не удалось найти того важного мотива, на котором как на самоочевидном настаивает, кажется, А.Я. Гуревич и который занимает весьма существенное, если не центральное место в его интерпретации. Сквозь призму собранных материалов я не могу разглядеть “растерянной” и “обезумевшей” толпы, охваченной “ужасом” или “фобией”. Да и место ли таким толпам при народном празднике? А то кровопролитием закончился бы не один только карнавал в Роме в 1580 г. ...

Возможно, вина тому скудость источников, но у меня вовсе не создалось из прочитанного впечатления, что участники “внеплановых карнавалов” с разграблением государей (как некогда участники сатурналий), совершая свои безумства, заглядывали бы за “край апокалиптической бездны”. При всем том, что сохранившиеся источники крайне скаредны в передаче эмоций участников этих погромов (Барбару Розенвайн такие тексты очень бы разочаровали⁴), они свидетельствуют, как мне кажется, не столько о панике, охватывавшей массы, сколько, напротив, о вполне целеустремленном их поведении, не об ужасе, а о своеобразном расчете, не об “иррациональности” действий, а совсем наоборот – о достаточной осмысленности таковых. (Причем эту “их” рациональность мы вполне в состоянии осознать, по меньшей мере частично, и без того, чтобы распрощаться с основами рациональности “нашей”.)

Толпа “безумствует” по определенным правилам (которые, кстати, до поры до времени признаются и властями предержавшими). Она вменяема и амоком не охвачена. Вот люди видят, как мимо них к храму проносят саркофаг, в котором предполагается похоронить папу, и бросаются в полном сознании *по обычаю* грабить Латеранский дворец, *решив*, что папа уже умер. Латеран оказывается предусмотрительно заперт (может, именно потому, что папа на самом деле все еще жив), и римская чернь тут же успокаивается и якобы даже почтительно выслушивает назидание привставшего со смертного ложа понтифика... В другой раз толпе, ломящейся во дворец, показывают в окно их уже полумертвого, но еще и полуживого предстоятеля – и она послушно расходится, потому что еще рано...

Мне представляется, что в этих и в других приведенных мной случаях речь идет не столько о спонтанном взрыве неуправляемых эмоций, сколько о сознательной реализации определенных прав. Вот папские булочники считают, что вправе наложить руку на скатерти умершего понтифика. Их-то они при первой возможности и заберут (прихватив, наверное, заодно еще что-либо) – но не в судо-

роге ужаса перед вдруг надвинувшимся концом света, а в ясном сознании необходимости подтвердить свой корпоративный статус – путем реализации привилегии, которой они, по их мнению, законно обладают. А грабить Латеран – это точно такая же привилегия, которую по какой-то, не вполне ясной нам пока причине, числит за собой римский плебс...

Рассмотренные под этим углом зрения сполнированные мертвых правителей (или, по крайней мере, некоторые из них) оказываются не деструктивными, а напротив, созидательными: они символически выражают интересы – сословные, групповые и даже персональные (вспомним заочный спор между сакристаном и церемониймейстером, кому из них *положено* поживиться кроваткой покойного папы), а следовательно, “подтверждают” основы общественного устройства, даже в самое что ни на есть кризисное время. И так, в криках грабителей мне, в отличие от А.Я. Гуревича, пока еще не слышится грозного звука ангельской трубы, предвещающего наступление Страшного суда, пускай даже и “малого”...

Однако естественно, что ограбления мертвых государей не только созидательны, но и разрушительны – только, на мой взгляд, по отношению не к социуму в целом, а к “устаревшим” со смертью властителя отношениям власти. Отношения эти были полностью замкнуты на личности правителя, а поскольку он умер, остатки их необходимо устранить без следа, “расчистить место”. Новый государь и воплощает в себе, и “приносит” с собой новое “государство” – принцип, столь малопонятный человеку нового времени, привыкшему воспринимать бюрократическую преемственность власти как естественную данность.

Стоило мне чуть больше оттенить рациональные мотивы в поведении толп, кидающихся на штурм дворцов и покоев скончавшихся государей, избавить их от паники (в источниках, на мой взгляд, недостаточно отраженной) и увидеть в их действиях не растерянность, а ясное понимание того, что именно следует делать *по сложившемуся обычаю* при первом известии о кончине государя, как сразу же за этим возникает вопрос, а действительно ли концепция “вывихнувшихся времен” и “аросалпсе пов” лучше подходит для объяснения заинтересовавших нас явлений, нежели любые иные объяснения?

Смерть правителя несла с собой на протяжении ряда столетий средневековой истории *распад* возглавляемого им *политического сообщества* и необходимость выстраивания этого сообщества заново вокруг персоны его преемника. Именно в этой коллизии мне видится сердцевина всей странной (на нынешний взгляд) истории с ограблениями венценосных трупов. Разумеется, такое обрушение политически организованного мирка неизбежно несет с собой обрывы и завихрения в социальном времени, но на каком основании мы со-

ласимся считать, что именно данная, *темпоральная*, составляющая кризиса является в нем профилирующей? Иными словами, фигуры папы, императора, конунга, безусловно, в той или иной степени воплощают порядок социального космоса, но откуда следует, что именно *время* является стержнем этого порядка? Со смертью папы, императора или конунга космос на мгновение (или, точнее, дня на три) превращается в хаос, но из чего следует, что распад начинается именно с *временной* составляющей мироздания или что эта составляющая распадается как-то особенно устрашающе или болезненно? Не злоупотребляем ли мы в данном случае самим словом “время”, лишая его собственно темпоральных характеристик и превращая его просто в синоним всякой социальности, взятой во всех ее измерениях, как имеющих отношение ко времени как таковому, так и не имеющих?

По накопившимся сообщениям современников об “ограблениях” видно немало отличий периода переходной смуты от “нормального положения вещей”, но даже заново их перечитав, я не смог обнаружить намеков на то, что этому специфическому промежутку присущи некие специфические *темпоральные* качества – за исключением четкого обозначения его начала и конца. В этих пределах социальное время не начинает делиться на необычные в иных (“нормальных”) условиях отрезки, не движется по какому-нибудь неожиданному эпизику, не подчинено стремлению к особому ключевому моменту, не требует заданной секвенции событий, организованной иначе, чем в “мирную пору”. И даже датировка документов не обретает, на мой взгляд, особого драматизма, поскольку в те века, которые мне лучше известны, отсчет лет по царствованиям и понтификатам неизменно сопровождался (а постепенно даже по сути дела оттеснялся на задний план) второй шкалой – *anno Domini*. Хронологические разрывы *vacante Sede* “залатываются” при помощи непреходящей миссии Воплощения с тем же успехом, как при помощи институционализации и символизации власти нейтрализуется катастрофа смерти отдельного правителя.

Мне трудно преодолеть до конца сомнение в том, что в строках “Саги об Инглингах”, ближе едва ли не всех остальных саг стоящей к мифу, можно обнаружить надежное объяснение поведению, скажем, римских горожан XIV–XV вв. или даже их скандинавских современников. Возможно, впрочем, что как раз эта сага открывает нам такие пласты архаического сознания, которые довольно сходно организованы что у древних скандинавов, что у древних эллинов, что у средневековых итальянцев... Да наверное, очень похожие пласты заметно присутствуют и в сегодняшнем сознании. Разве и для нас, нынешних, разные отрезки прошлого не получают ту или иную этическую оценку, эмоциональную окра-

ску и даже рациональную (по видимости) характеристику в зависимости от личности правившего “тогда” государя, от “качества” его персональной харизмы? Если было бы иначе, то выражения, вроде “эпоха Сталина” или “эпоха Хрущева”, были бы лишены для нас всякого смысла.

Раз фигура “государя” занимает столь ответственное место в современном политическом космосе, то в средние века, естественно, она должна была бы играть еще более важную роль. Однако тема “харизмы” и “сакральности” средневековых правителей требует от исследователя, думается, немалой осторожности. В какой мере ученая и столь популярная гипотеза “государя-харизматика” (от которого в итоге может зависеть урожайность полей, успех в бою, исцеление больных или, скажем, течение времени) подтверждается конкретными исследованиями? И не обязана ли сама эта идея своим возникновением тем историкам (прежде всего, кажется, немецким), которые находились под слишком сильным (если смотреть с сегодняшних позиций) воздействием романтизма?⁵

В любом случае харизма харизме рознь – и та, что, похоже, довольно поздно (вопреки попытке М. Блока ее удревить) выстроили себе французские государи, должна была сильно отличаться от той, что окружала раннесредневекового норвежского конунга. Если неаполитанский король Роберт Анжуйский желал, чтобы после смерти его тело было разъято и поделено между четырьмя монастырями его королевства⁶, ментальность, которая за этим стояла, имела, скорее всего, весьма мало общего с той, что некогда, если верить саге, привела к посмертному “четвертованию” конунга Хальвдана Черного...

Представляется, что в средневековой Европе действовали весьма разные “образы властителей”, а потому без предварительных “узких” штудий мне трудно принять безоговорочно, например, столь обобщающий (и, надо признаться, очень привлекательный) тезис А.Я. Гуревича, как “власть государя предполагала и власть над временем”. Во-первых, для меня здесь не вполне прозрачен конкретно-исторический смысл метафоры “власть над временем”. Во-вторых, в попадавшихся мне на глаза довольно разнообразных источниках всякий раз (несмотря на все мои исследовательские ухищрения) оказывалось так мало материала, который можно было использовать для подкрепления столь общих тезисов, как приведенный выше, что оставалось только завидовать коллегам, работающим со скандинавским материалом – очевидно, куда более выразительным.

Раз не вполне убеждает идея о “власти правителя над временем” (во всяком случае, сформулированной в столь общем виде), то, естественно, не возникает уверенности и в ее логическом про-

должении – в том, что смерть государя “порождала невыносимую ситуацию, когда время оказывалось разорванным и аннигилированным”. Возможно, действительно, порождала, а возможно и нет; проблема состоит, на мой взгляд, в верифицируемости данного общего соображения данными источников (а не в подкреплении его другими столь же общими соображениями). Конечно, я не требую нудно-ханжеским тоном, чтобы были процитированы эксплицитные lamentации современников на тему “разорванных времен”. Но мы уже достаточно тренированы (и не в последнюю очередь самим А.Я. Гуревичем) в деле выпытывания из источников неочевидной информации. Почему ни в одном из них не обнаруживается признака неблагоприятного участия грабей именно прежде всего в отношении *темпоральных* параметров их на мгновение пошатнувшегося мира?

Под обаянием работ А.Я. Гуревича едва ли не все мы (включая и автора сих строк, со студенческой скамьи этому обаянию весьма подверженного) привыкли представлять себе европейское средневековье в весьма общих категориях и сводить культуру (или культуры) данной эпохи к нескольким (для их перечисления хватит, пожалуй, пальцев на руках) универсальным принципам. В свое время этот подход был большим достижением, но теперь, на мой взгляд, продолжением того же пути будет серьезная дифференциация и категорий, и принципов по мере проверки приложимости их к исторической конкретике разных областей, периодов, культур и социальных групп. Вероятно, из поля нашего зрения скоро исчезнет “средневековый человек” как таковой (говорящий с сильным норвежским акцентом), и ему на смену придет целая галерея очень мало похожих друг на друга типажей. Не исключено, что сходным образом распадется и пока что удивительно целостный (в наших глазах) образ европейского средневековья. То, что от него останется, будет, скорее всего, куда сильнее, чем сейчас, основываться на идеях и реалиях Средиземноморья – культурной метрополии Европы той эпохи. Скандинавские мотивы, преобладающие пока в нашей (неожиданно “германистической”) картине средневекового мира, будут, вероятно, изрядно потеснены – в большем соответствии со степенью участия северного региона в европейской динамике. Возможно, вскоре изменится чуть ли не все вообще, и у нас в очередной раз будут совершенно иные средние века, нежели те, что нам видятся сегодня или грезились вчера. Но одно сохранится неизменным: потребность в безумных идеях будет испытываться и завтра не меньше, чем сегодня, а в поиске их тогда, как и сейчас, исследователи будут с интересом и благодарностью обращаться к книгам и статьям моего глубокоуважаемого оппонента.

¹ Nussdorfer L. The Vacant See: Ritual and Protest in Early Modern Rome // Sixteenth Century Journal. 1987. Vol. 18. (P. 173–189). P. 176 со ссылкой на: Boiteux M. Carnaval annexé. Essai de lecture d'une fête romaine // Annales E.S.C. 1977. T. 32. P. 360.

² Ibid. P. 178–179.

³ Ibid. P. 177.

⁴ См. новые работы по истории эмоций: Rosenwein B. Worrying about Emotions in History // American Historical Review. 2002. Vol. 107. № 3. P. 821–845; Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages / Ed. by B. Rosenwein. Ithaca; L., 1998 (особенно введение главного редактора: P. 1–6).

⁵ Об этом, например, см.: Revel J. La royauté sacrée. Éléments pour un débat // La royauté sacrée dans le monde chrétien / Ed. A. Boureau, C.S. Ingerflom. P., 1992. P. 7–12 (особенно P. 7); Engels J.J. Das "Wesen" der Monarchie? Kritische Anmerkungen zum "Sakraikönigtum" in der Geschichtswissenschaft // Majestas. 1999. Vol. 7. P. 3–39.

⁶ О посмертном расчленении средневековых государей (и иных процедурах, проделывавшихся с их трупами) см.: Бойцов М.А. В мертвом теле – живая власть: Комментарии к повествованию старшего коллеги // Казус. 2003. Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2003. Вып. 5 (в печати).

А.Я. Гуревич

КОНЕЦ СВЕТА ИЛИ КАРНАВАЛ? ОТВЕТ М.А. БОЙЦОВУ

Первым читателем рукописи моей статьи "Время вывихнулось" был М.А. Бойцов, которого я просил ознакомиться с нею именно для того, чтобы сопоставить наши – по необходимости различные – толкования средневекового феномена, описанного вслед за Р. Эльце и А. Паравичини-Бальяни в его работе "Ограбление мертвых государей"¹. Я чрезвычайно признателен ему за скорый отклик, содержащий ряд весьма интересных мыслей. Со своей стороны я испытываю потребность продолжить дискуссию, тем более что в отклике М.А. Бойцова приведены как некоторые соображения, так и свидетельства источников, коими он, видимо, не располагал, когда работал над обсуждаемой мною статьей.

С последнего я и начну. Сообщение о беспорядках, происходивших в папской столице в XVI–XVII вв. после того как скончался очередной римский понтифик, очень интересно и действительно возвращает нас к проблеме карнавала, точнее – карнавального перевертывания устоявшихся официальных порядков, перевертывания,

происходившего после кончины папы. Здесь я не склонен оспаривать мнение моего коллеги, но я просил бы его обратить внимание, по крайней мере, на два обстоятельства.

Первое заключается в том, что вопреки утверждениям М.М. Бахтина, те формы игрового социального поведения, которые зафиксированы в памятниках конца средневековья и в период Возрождения, едва ли могут быть прослежены в источниках предшествующего тысячелетия. Карнавал – не столько средневековое явление, сколько новообразование, присущее весьма зрелой городской культуре периода перехода к новому времени. Те элементы карнавала, которые удается обнаружить в период собственно средневековый, я склонен толковать как "карнавал до карнавала". Все известные мне исследования подчеркивают, что карнавал, когда он сложился, был неразрывно связан с определенными моментами календарного цикла. Поэтому я поостерегся бы чрезмерно сблизать с карнавалом описанные М.А. Бойцовым эпизоды, связанные с кончиной папы. Иначе говоря, я не нахожу возможным "карнавалить" эпизоды и обычаи, которые имели место на протяжении большей части средневековья, и не случайно я в своей статье старался указать на необоснованность попыток "подверстать" описанные Эльце и другими историками факты под это, столь ныне модное определение. Я убежден: перед нами не "упорядоченный беспорядок", а некое явление, существенное для жизни той эпохи и нуждающееся в ином объяснении.

Как подвести под карнавал или под формы, хотя бы минимально с ним схожие, те бесчинства, которые происходили после смерти светских государей? Что общего между обстоятельствами, сопровождавшими смерть Вильгельма Завоевателя в Руане в 1087 г., и римскими эпизодами, в которых М.А. Бойцов в своем ответе мне ищет ключ к решению загадки смерти властителя? Здесь нет ни намека на устоявшуюся и хотя бы молчаливо узаконенную практику, и церковный историк вполне справедливо усмотрел в событиях, последовавших за кончиной английского короля, одни лишь бесчинства, разбой, панику, охватившую подданных.

Разумеется, я вполне солидарен с мнением М.А. Бойцова, что обсуждаемые нами средневековые "странности" нуждаются не в каком-либо монокаузальном объяснении, но требуют вдумчивого многопланового и индивидуализирующего анализа. Это столь же бесспорно, как и констатация того, что за всеми этими случаями, по-видимому, кроются некие повторяющиеся модели, повторяющиеся всякий раз особым образом. Обнаружить их в высшей степени трудно, и, вновь подчеркну, далее высказывания "безумных гипотез" мы, вероятно, не продвинемся.

Не следует упускать из виду, что описывая события, являющиеся предметом нашей дискуссии, церковные авторы, так же как и ав-

торы постановлений соборов, неизменно осуждали бесчинства, сопровождавшие смерть папы или светского монарха. Между тем, насколько я могу судить по изложению М.А. Бойцова, в рассказе о "римском карнавале" 1644 г. подобного осуждения нет. Короче говоря, для экстраполяции событий 40-х годов XVII в. на предшествующее тысячелетие нет достаточных оснований.

Ключевое слово в объяснительной модели М.А. Бойцова – "власть". Не могу оспаривать этого утверждения, ибо речь идет о кончине церковного или светского государя, но я испытываю потребность в том, чтобы попытаться осознать, какие именно аспекты власти актуализировались в подобных случаях. Моя мысль о том, что присутствовавшая в сознании людей изучаемой эпохи категория власти была сопряжена категории времени, в свою очередь, понимаемой или, лучше сказать, ощущаемой на особый лад, насколько я могу судить, моим оппонентом не опровергнута. Я убежден: власть над временем, сопряженность с ним особы монарха – органическая черта его могущества. Смерть царя, короля, папы пробивает во времени брешь, предельно опасную для его подданных.

Такого рода связь власти с темпоральностью можно наблюдать не в одной лишь средневековой Европе. Достаточно вспомнить наблюдения Р. Кайюа, относящиеся к паническим состояниям обитателей тихоокеанских островов: время порядка и спокойствия резко и внезапно сменялись в момент смерти царя паникой и бесчинствами, которые длились до тех пор, пока труп вождя до конца не разлагался². Это "первобытность", архаика, известное, хотя и ограниченное, сопоставление которой со средневековым материалом напрашивается. Однако если обитателей островов Фиджи или Сандвичевых тревожил срок физического распада трупа царя, то средневековые христиане были обуреваемы страхами апокалиптического ожидания Конца света – чувством, которое в принципе никогда не покидало их полностью, а в кризисные моменты максимально обострялось. Но когда я читал доклад на эту тему в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ (октябрь 2002 г.), то от нескольких коллег я услышал напоминание о кровавых гекатомбах, принесенных в марте 1953 г. москвичами к гробу вождя. Так эти несчастные расплатились за утрату собственной индивидуальности, за взрывоопасно возникшую стадность. Ужас, обуявший подданных Сталина, выразился в вопросе: "Что теперь с нами будет?!" Это далеко от средних веков, и все-таки...

Я позволил себе такое антиисторичное отступление, будучи спровоцирован высказыванием М.А. Бойцова. Какое-то сходство есть между архаикой, средневековьем и современностью, но историк озабочен в первую очередь поиском различий, конкретного своеобразия.

Я отнюдь не склонен абсолютизировать эсхатологическую и апокалиптическую стороны тех взрывов эмоций и насилия, которые далеко не всегда, но в ряде эпизодов сопровождали смерть папы или короля. Вместе с тем, имея определенные представления об умонастроениях людей той эпохи, обуреваемых иррациональными страхами и ожиданиями "конца времен", я вынужден предположить, что эти коллективные психические состояния и фобии не могут быть элиминированы из той картины разброда, разбоя и паники, которая в одних случаях смутно, в других с большей отчетливостью проглядывает в источниках. Вновь подчеркну сказанное в моей статье: церковный автор, вполне естественно и неизбежно, фиксировал свое внимание на особе опочившего владыки, на его трупе и на воцарившемся вокруг беспорядке. Беснующийся плебс мало его занимал. Но я хотел бы, чтобы мне объяснили, почему современный историк должен разделять такую же точку зрения. Для того чтобы от нее отрешиться, надобно охватить общую картину мира эпохи. Но здесь весьма кстати и интуиция исследователя, само собой умеряемая и дисциплинируемая его знаниями и опытом.

Одно из возражений М.А. Бойцова заключается в том, что источники, повествующие о смерти папы, ничего или почти ничего не говорят о категории времени и о его восприятии современниками и участниками описываемых событий. Признаюсь, это возражение ставит меня в тупик. Не обратил ли внимание уважаемый коллега на то, что и в тех авентюрах "Песни о Нибелунгах", в которых раскрывается смысл заложенного в них "хронотопоса", т.е. "пространства-времени", нет упоминаний ни о времени, ни о пространстве? Это современный исследователь выявляет потаенную в "Песни" структуру. Что же касается создавшего эту "Песнь" поэта, то ни о времени, ни о пространстве как таковых он, конечно, не задумывался. В далеком прошлом люди так же жили во времени, как и ныне, но вовсе не так, как мы, его воспринимали. Будучи предметом их жизненных переживаний, время чрезвычайно редко становилось предметом их размышлений. Сколько на протяжении тысячелетнего средневековья было Августинов, задававшихся проклятым вопросом: "Что есть время?" Однако не следовало бы забывать о том, что время и пространство суть изначальные и неотъемлемые категории человеческого мировосприятия. Не принимая их в расчет, историки почти наверняка лишают себя важнейшего средства познания, обрекая на неполноту и поверхностность свои построения. Историк должен уметь разгадывать те загадки, которые ему задают источники, и вычленять из их содержания такое, о чем их создатели не могли или не желали сообщить.

Позиция, занимаемая в этом вопросе моим оппонентом, напоминает известную формулу Луи Альфана: "Там, где молчат источники,

нема и история; где они упрощают, упрощает и она; где они искажают, искажает и историческая наука. В любом случае – и это, по-видимому, главное – она не импровизирует”³. Иными словами, по Альфану, историк – раб источника. Вот где корень наших разногласий.

В заключение – несколько слов о композиции комментария М.А. Бойцова. Она трехчастна. В первых строках он не скупится на комплименты и говорит об убедительности моей аргументации. Не-посредственно вслед за тем, удивительным образом приписав чуждую мне мысль о карнавальном характере обсуждаемого обычая, М.А. Бойцов развертывает картину римского “карнавала” 1644 г., после чего следует головокружительная экстраполяция этих событий на предшествующее тысячелетие. Как же быть с пафосом решительной борьбы моего оппонента против чрезмерно широких обобщений?

И наконец, я был удостоен редкостного подарка, прочитав в заключительном абзаце часть моего возможного будущего некролога, особенно уместного в контексте обсуждаемой проблемы поругания трупа и ценного тем, что панегирик в нем тесно слит с осуждением моего “скандинавофильства” и прорицанием близящегося возврата к картине романской Европы. В устах германиста, каковым является мой критик, этот упрек звучит особенно пикантно. Но это – на его совести.

Моя же совесть, видимо, отягощена тем, что на протяжении почти полувека я предпринимал попытки расширить панораму средневековья и охватить не одни только романизованные и латинизированные области Европы, но и страны за пределами этого региона. При этом мною владела вовсе не “охота к перемене мест”, и я ни в коей мере не посягал на научную значимость исследования романизованных стран и народов, хотя, признаюсь, дивился тому, с какой легкостью историки игнорируют те богатства, которые содержатся в средневековых памятниках Северной Европы.

В течение многих столетий документы и иные тексты составлялись в большинстве стран Запада на латыни, языке, которым не владело большинство населения, вследствие чего доступ исследователя к содержанию мыслей этих людей, их картины мира предельно затруднен. Между тем древнесеверные записи права, исторические сочинения, саги и поэзия доносят до нас подлинное содержание культуры, не мистифицированное или искаженное церковной латынью. Поэтому скандинавист в состоянии пробиться к более глубоким пластам человеческого сознания, которые в других более “цивилизованных” регионах закамouflированы или вовсе подавлены.

Таков подлинный смысл “норвежского акцента” в некоторых моих работах, столь раздражающего М.А. Бойцова. Кроме того, в противоположность М.А. Бойцову, я не различил этого акцента у

таких моих персонажей, как Аврелий Августин, Гвибер Ножанский, Абельяр, Опицин, или авторов дидактических *exempla*, *visiones*, “покаянных книг” и житий святых...

Я обращаюсь в данном случае отнюдь не к моему критику, ибо он, несомненно, превосходно знает, хотя и ни в коей мере не разделяет моих исследовательских намерений. Я адресуюсь к тем читателям, которые могут ему поверить. Что касается универсальных категорий средневековой культуры, о которых он в своей недавней работе узнал из моих трудов, то, боюсь, для их перечисления ему все же не хватит пальцев рук и придется разуться. Ибо в число этих категорий входят пространство и время, восприятие природы, смерть, Страшный суд, потусторонний мир и коммуникации между ним и миром живых, такие эмоции, как страх и смех, оценка труда, собственности, богатства и бедности, и многое другое. Центром всех этих представлений и эмоциональных состояний – аспектов картины мира – является человеческий индивид.

М.А. Бойцов предсказывает, что в недалеком будущем медиэвистам придется говорить уже не о “средневековом человеке как таковом”, а о весьма различных его типажах. Это пророчество несколько запоздало, ибо еще пятнадцать лет назад в коллективном труде “Человек средневековья”, вышедшем под редакцией Ж. Ле Гоффа⁴, была представлена дюжина социальных персонажей эпохи, включая рыцаря, монаха, художника, купца, ремесленника и т.д.

Критика всегда полезна, даже несправедливая. Но, смею заверить моего оппонента, мой караван будет продолжать свой путь, насколько хватит лет и сил.

¹ Бойцов М.А. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение // Казус, 2002: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002. Вып. 4. С. 137–201.

² Caillie R. L’homme et le sacré [1939]. P., 1996. P. 152–154 (Я благодарен С.Н. Зенкину за указание на эту книгу французского антрополога.)

³ Halphen L. Introduction à l’Histoire. P., 1946. P. 61.

⁴ L’uomo medievale / A cura di J. Le Goff. Roma; Bari, 1987.

А.В. Шарова

ИСТОРИК СРЕДНЕВЕКОВОЙ АНГЛИИ
В СОВЕТСКОЙ РОССИИ:
КОМПРОМИССЫ АКАДЕМИКА
Е.А. КОСМИНСКОГО

Рубеж столетий – провокационная дата. Как всякий хронологический рубеж, она вызывает желание оценить прошедшее, сбывшееся – в жизни, истории страны, науки. Такая дата – хороший повод дистанцироваться от прошлого, максимально непредвзято взглянуть на минувшую эпоху и ее творцов, тем более что стремительно убегающие годы, отодвигающие в “далекое” прошлое события и актуальность, казалось бы, еще “недавней” истории, усложняют понимание если не сути самих событий, то мотивации человеческих поступков, специфики их поведенческих стереотипов, их видения современных им явлений. Другими словами, живые свидетели событий уходят, но мемуары – в нашем случае историков – отнюдь не утрачивают своей ценности в качестве источников.

Отечественной наукой пройден период не только отрицания советского прошлого, но и сделаны серьезные попытки объективно его оценить. Такая же тенденция характерна и для историографических работ¹. Закономерно желание историков заострить внимание на том позитивном, что было сделано в этот период в отечественной историографии, в частности медиевистике. Другое дело, что кажущиеся сейчас иногда весьма скромными позитивные результаты нередко достигались ценой компромиссов с властью, а нередко и с собственной совестью, подчиняясь идеологическим догмам. Итог подобного раздвоения даже для сильного и порядочного человека оказывался печален – искусственная маска приставала навечно, а окружающие принимали ее за истинную суть ученого; возможностей сбросить маску со временем становилось все меньше и меньше. Маскарадность и трагифарс послевоенной эпохи отмечали многие ее свидетели и исследователи². В данной статье сделана попытка понять, как уступки и компромиссы, на которые иногда сознательно иногда под давлением обстоятельств или страха шел академик Е.А. Косминский (1886–1959), отражались на его творчестве и на отечественной медиевистике в целом.

Возрождению интереса к неординарной личности Евгения Алексеевича Косминского, признанного классика аграрной истории средневековья и подзабытого вместе с самой аграрной историей, несомненно, способствовали недавние публикации воспоминаний Е.В. Гутновой и его писем к ней³. Моя цель – добавить штрихи к образу этого выдающегося медиевиста, чья судьба в полной мере отразила перипетии истории отечественной науки в XX в. Основным источником для меня послужили протоколы и стенограммы заседаний сектора Истории средних веков и Ученого совета Института истории АН СССР, общих собраний его сотрудников.

Факт огосударствления науки, равно как факт тотального партийно-идеологического контроля над обществом и особенно над интеллигенцией в 40–50-е годы XX в. давно не нуждаются в доказательствах. Но проследить за тем, как люди на собственном опыте день за днем познавали узость границ разрешенной свободы на примере конкретного человека, значит, в какой-то мере выявить истоки кризиса, в котором находилась отечественная медиевистика в недавнем прошлом.

Акцент на печальных страницах истории отечественной исторической науки, на негативе в творчестве даже выдающихся исследователей ничуть не умаляет их заслуг⁴. Пожалуй, наоборот, такой взгляд позволяет по-новому оценить достигнутое ими – несмотря ни на что. Оговорюсь сразу: при всех уступках и компромиссах, целью Е.А. Косминского была защита медиевистики, коллег, периодических изданий медиевистов и византинистов, наконец, своих научных выводов. Он никогда не участвовал ни в каких погромных кампаниях, а в самых критических ситуациях нередко брал вину на себя.

20–30-е годы – время отрицания традиций и принципов российской науки и высшей школы, а затем формирования науки советской – для медиевистов внешне прошли достаточно спокойно на общем фоне трагической судьбы отечественной интеллигенции. Медиевистика, как это случилось с византиноведением в 1919 г., не была запрещена, медиевисты почти избежали эмиграции и дел наподобие “дела академика С.Ф. Платонова” и т.д. Даже пресловутая “революция рабов”, потрясшая специалистов по античной истории, не нанесла серьезного урона медиевистам. Причина такой защищенности истории западноевропейского средневековья (но отнюдь не русского) заключалась в удаленности во времени и пространстве событий средневековой Западной Европы от революционной России XX в., в аполитичности самих медиевистов⁵, в их очень специфической квалификации, а главное – в неразработанности проблем истории западноевропейского средневековья основоположниками марксизма. Последнее обстоятельство довольно успешно помогало защищать медиевистику от вульгаризации.

³ Одиссей, 2003

И все же потери были весьма ощутимы: медиевистика оказалась обезглавленной, лишившись по разным причинам старшего поколения исследователей, кто ее фактически олицетворял – Л.П. Карсавин, Р.Ю. Виппер, учитель Е.А. Косминского Д.М. Петрушевский, А.Н. Савин, Н.И. Кареев, И.М. Гревс. Отсутствие полноценного преподавания всеобщей истории в школах и вузах, а затем полное закрытие исторических отделений даже факультетов общественных наук лишали историков не только возможности работать по специальности, но и потенциальных учеников, делая трагически глубоким разрыв между поколениями исследователей. Позднее Е.А. Косминский вспоминал: "...нам серьезно приходилось думать о том, что, когда наступит момент и мы сойдем со сцены, нам некого будет оставить после себя"⁶. Старшее поколение медиевистов, насильно отрешенное от преподавания, а в итоге от научной жизни⁷, почти не имело возможности публиковать свои труды. Для медиевистов, как и для всех специалистов по зарубежной истории, самоизоляция советского государства, а значит, недоступность иностранных архивов и библиотек была своего рода трагедией, лишавшей надежды завершить начатые труды⁸.

В конце 20-х годов медиевисты столкнулись с новым для них типом "научной" дискуссии, когда оппоненты прежде всего признавались в том, что они не специалисты по данному вопросу, а затем разоблачали "истинную политическую сущность" критикуемого коллеги⁹. Другим новшеством стал язык рецензий и обсуждений – язык "большевистской критики", которая не гнушалась оскорбительных эпитетов в адрес критикуемого коллеги или тех, кого власть сочла врагом¹⁰. В то же время прежний язык научного общения был объявлен академическим предрассудком. Глава общества историков-марксистов М.Н. Покровский, выступая на юбилее Института красной профессуры, заявил: "Специалисты выдумали себе такой язык, что сразу действительно не поймешь... По какой причине Ленин мог излагать совершенно ясно всякие экономические сюжеты. Сталин может излагать совершенно ясно, так что нельзя не понять, а почему этого не могут делать ученые специалисты?... Это неспроста. Бойтесь людей, которые говорят непонятным языком"¹¹.

30-е годы известны не только валом политических репрессий, который мог подмять любого, но и всеобщим, обыденным, а потому внешне мало заметным страхом. В то же время с 1934 г. было восстановлено преподавание истории в школах и вузах, что историки восприняли с большим энтузиазмом. История понадобилась для политики, поскольку "новое поколение не знало эксплуатации, не испытало на собственном опыте экономического и политического гнета и не могло гореть такой активной ненавистью к капитализму, какую знали старшие поколения. Эту ненависть должна [была] вос-

питать система просвещения и пропаганды"¹². Первое место в этой системе отводилось истории. Медиевисты не сразу поняли, что классовая борьба отныне должна стать главным содержанием истории средних веков, а протесты против подобного упрощения даже таких специалистов, как Е.А. Косминский, – бесполезны¹³. Формационная схема была задана, равно как схема трактовки феодализма, феодальной ренты и т.д. На усмотрение специалистов оставили детали. Здесь, в этих деталях, но не в общей трактовке, у них некоторое время было поле для маневра. Это поле начало стремительно сужаться в конце 40-х годов, когда нашлись соответствующие специалисты, чтобы взять под контроль и детали.

В середине 30-х годов средневековая эпоха поменяла свои хронологические очертания. В соответствии с замечаниями Сталина, Кирова и Жданова на конспект учебника по новой истории (1934), границы европейского средневековья существенно расширились. "Революционные конфликты" XVII в. в Англии и Нидерландах должны были замыкать феодальную общественно-экономическую формацию, тогда как отсчет новой истории следовало начинать с Великой французской революции. Объяснение этому феномену было дано самое что ни на есть "научное": "Вследствие того, что новая история, самая богатая содержанием, перенасыщена событиями, а также ввиду того, что самое главное в новой истории буржуазных стран... – это победа французской революции и утверждение капитализма в Европе и Америке, – считаем, что было бы лучше, если бы учебник новой истории открывался главой о французской революции, отнеся подробное изложение событий английской и нидерландской революций к концу учебника средней истории"¹⁴. "Обогащение" средневековья произошло: от структуры учебника новая хронология трансформировалась в марксистскую периодизацию, рамки которой были окончательно определены. Таким образом, к середине 30-х годов для медиевистов старой школы и их учеников, вписавшихся в социалистическую действительность, изменились не только содержание их науки, ее хронологические рамки и трактовки основных положений и понятий, но и сама "историческая действительность" (западноевропейское средневековье).

На протяжении предвоенного периода были выработаны основные требования к работе историков. На них распространялись плановость и коллективизм, научная работа ставилась под жесткий идейно-организационный контроль, а ее тематика актуализировалась таким образом, чтобы изучение прошлого способствовало "выполнению задач современной борьбы пролетариата". Вместе с тем в обществе был окончательно сформирован тот образ "чужого", не советского ученого, который со временем пополнялся все новыми профессиональными характеристиками (идеалисты и механицисты –

для философов, академики и объективисты – для историков, вейсманисты-морганисты – для биологов и т.д.)¹⁵.

Ко времени окончания Великой Отечественной войны творческая судьба Евгения Алексеевича Косминского складывалась в целом весьма успешно. Ученик А.Н. Савина и Д.М. Петрушевского, он был признанным авторитетом, особенно в аграрной истории средневековой Англии, о его трудах благосклонно отзывались английские коллеги. Он возглавлял кабинет истории Англии в Институте Маркса–Энгельса–Ленина. В 1928 г. Е.А. Косминский участвовал в работе Международного конгресса историков в Осло; с 1934 г. заведовал кафедрой Истории средних веков в МГУ. После выхода в свет фундаментальной работы “Английская деревня в XIII веке” (М., 1935) ему была присуждена степень доктора исторических наук. В 1939 г. был избран член-корреспондентом Академии наук, а в 1945 г. – действительным членом Академии педагогических наук. Е.А. Косминский был автором школьных и вузовских учебников по истории средних веков, с 1942 г. – ответственным редактором ежегодника “Средние века”, а затем и “Византийского временника”. В 1946 г. он стал действительным членом АН СССР и в 1947 г. возглавил сектор Истории средних веков в Институте истории АН. Оказавшись во второй половине 40-х годов фактически во главе советской медиевистики, ученый испытал на себе идеологический диктат послевоенного времени, вынужденный идти на компромиссы в той области, где ранее бесстрашно и отчаянно отстаивал свою правоту и право на объективное исследование.

В первый же послевоенный год стало ясно, что недавним иллюзиям о заслуженных народом свободах и возможности мирного сотрудничества с Западом, распространенным во всех слоях общества, будет положен конец. Предстояло распрощаться с ними и медиевистам, которым казалось, что самоизоляция страны от внешнего мира, а следовательно, их оторванность от мировой науки наконец изжиты. Надежду на восстановление научных контактов с зарубежными коллегами в полном объеме вселила юбилейная сессия Академии наук 1945 г., приезд английских ученых в Институт истории и проекты написания совместных коллективных трудов, в частности по истории Английской революции. Патриотический подъем военного времени, официальная реабилитация дореволюционной истории России придавали медиевистам уверенности в том, что восстановление доброго имени их учителей и объективная оценка их вклада в науку вполне реальны.

По решению дирекции Института истории и с одобрения партийного руководства сектор Истории средних веков начал готовить к печати сборник “Средние века”, посвященный памяти Д.М. Петрушевского. То, что после оголтелой критики 1928 г. ученым была

предоставлена возможность объективно оценить творчество великого медиевиста, лишь усилило иллюзию свободы. На сессии Отделения истории и философии АН в декабре 1943 г. прозвучали доклады, посвященные памяти другого крупнейшего медиевиста, А.Н. Савина. Постепенно выходило “из подполья” византиноведение, ставшее актуальным в атмосфере создания фронта всех славянских народов для борьбы с фашизмом, а следовательно, необходимым при изучении истории славян. Логично, что одну из первоочередных задач византинисты видели в восстановлении традиций российского византиноведения и изучении его наследия. Положительная характеристика дореволюционного византиноведения, в частности творчества Ф.И. Успенского, признание необходимости дальнейшего изучения истории Византии вкупе с русской историей, прозвучавшие в перспективном плане развития науки, который Академия наук предложила для обсуждения сообществу историков, – также важный штрих к картине надежд и планов ученых в первые послевоенные годы¹⁶.

К октябрю 1945 г. Е.А. Косминский закончил новую книгу “Исследования по аграрной истории Англии XIII века” и уже планировал к 1950 г. написать другую – наименее изученную к тому времени социальную и аграрную историю Англии до нового времени, т.е. до XVI в. (!), включив в нее главу о восстании Джека Кэда и войнах Алой и Белой Розы. Кроме того, он надеялся посвятить английской истории XV в. отдельную монографию, в которой проблемы социально-экономических трансформаций были бы тесным образом связаны с политическими, с войнами Алой и Белой Розы, с формированием и спецификой английского абсолютизма. Проблемы социальной истории все более увлекали Е.А. Косминского, который в своей работе привык руководствоваться скрупулезными статистическими подсчетами, а не абстрактно-теоретическими схемами. Планировавшиеся труды представляли собой оригинальные исследования, основанные на английских источниках, и требовали много сил.

Между тем требования к работе историков, тщательно разработанные партийными органами в конце 30-х годов, в послевоенное время начинали реализовываться. Поначалу они нередко воплощались лишь в планкартах, составлявшихся сотрудниками Института истории для дирекции и партийного комитета. Грядущее написание глобальных коллективных монографий было призвано своими масштабами не только “превзойти” зарубежные исследования, но и увековечить “правильную”, с точки зрения марксизма-ленинизма, трактовку исторического процесса.

В эйфории ожидаемых свобод медиевисты в 1946 г. не заметили, вероятно, в перспективном плане Института истории напоминания о том, что оказывается “многие проблемы (например, по аграрной и

промышленной истории Англии и Франции), освещавшиеся буржуазной наукой в предвоенные годы, потому только и выдвигались с такой настойчивостью, что разрешение их, как думали буржуазные ученые, наносило сокрушительные удары по тем или иным позициям марксистов. В новой исторической обстановке, в связи с фактом усиления международной роли СССР, в мировой исторической науке будут, может быть еще сильнее, чем раньше, развиваться всякого рода антимарксистские течения и школы»¹⁷.

Вряд ли историки обратили внимание и на «шутку» Сталина в речи перед избирателями 9 февраля 1946 г., содержавшую намек на грядущие перемены: «Победителей можно и нужно судить, можно и нужно критиковать и проверять. Это полезно не только для дела, но и для самих победителей»¹⁸. И хотя эти слова были адресованы самой партии, вызвав смех и оживление в зале, но истинный смысл или «предсказание», в них заложенное, оказалось гораздо масштабнее и страшнее. Идея, согласно которой по мере продвижения к коммунизму классовая борьба должна нарастать, начинала реализовываться... Конец войны не означал наступления мира – таков был основной тезис речи вождя. Для ученых это означало борьбу «со всякими извращениями в области теории, с враждебной марксистской идеологией»¹⁹. Новая полоса исторического развития отменяла устаревшие трактовки союзников, а с весны 1946 г. перечисление на страницах периодической печати «врагов» вынуждало вспоминать самые мрачные дни «большого террора».

План 1947 г. сектора Истории средних веков предусматривал написание объемного труда (40 а.л.) по аграрной истории Англии с древнейших времен до начала XX в. (первую его часть должен был подготовить Е.А. Косминский, вторую – В.М. Лавровский). В «партийной резолюции» по поводу этого грандиозного замысла говорилось, что труд этот должен окончательно завершить «цикл работ российских медиевистов по истории Англии»²⁰. Стоит ли удивляться, если книга с подобной – «окончательной» – трактовкой не состоялась? Схематизм был органически чужд Е.А. Косминскому, равно как «политически правильные» трактовки научных проблем. Итоговые, обобщающие исследования по широким проблемам писать в то время было опасно и для историков, и для самой науки. Правда, план позволил ученым еще раз напомнить партийным контролерам о том, что он может быть реализован только в том случае, если они получат доступ к зарубежным архивам и новейшим работам иностранных коллег.

В апреле 1947 г., после выхода в свет «Исследований по аграрной истории Англии XIII века», Е.А. Косминский записал: «Вчера впервые отчетливо выдвинулся план работы, которая должна завершить мою «ученую» жизнь – аграрная история Англии до XVI века»

Та история XV века, которая стоит в моем плане, – новая и сомнительная тема, совершенно неясно, удастся ли ее разработать. Поздно пускаться в это неизведанное плавание, и нет уже свежих сил, необходимых для массовой черновой работы. Но пройти еще раз и расширить пройденный путь, привести в систему и поставить на свое место все, что удалось разворотить, – эта работа по мне, и никто в мире не сумеет ее сделать лучше меня. Здесь не существенно даже то преимущество, которое имеет передо мной всякий англичанин при работе над специальными архивными материалами. К тому же и это стоит в моем плане. Итак, за работу, за последнюю, завершающую работу моей жизни»²¹.

Кроме усиления классовой борьбы, перед народом была поставлена задача догнать и перегнать капиталистические страны, в том числе в области науки. Для историков это означало разработку новой проблематики и, как уже говорилось, написание масштабных, не имеющих аналогов в мировой историографии трудов. Предостережение медиевистов старшего поколения, адресованное более молодым коллегам, – не гнаться за политической конъюнктурой, а думать прежде всего о научной актуальности исследований уже не могло остановить рвения представителей нового поколения партийных историков. Они мечтали от том, что их далекая от современности история тоже станет боевой, партийной и актуальной, интересной не только узкому кругу специалистов. Именно поэтому, например Н.А. Сидорова, настаивала на том, чтобы пятилетний план работы Института истории был директивным, а не констатирующим научные предпочтения исследователей²².

Собственно, попытки связать проблемы средневековой истории с «текущим политическим моментом» предпринимались и ранее, но до поры медиевистам удавалось избегать подобной вульгаризации. Так, в 1939 г., когда писались тома «Всемирной истории», ученым было предложено провести дискуссию по проблемам абсолютизма и его специфики. З.В. Мосина убеждала руководство сектора сделать это как можно быстрее – по причине политической актуальности проблемы. «Теперь такой большой интерес к Польше, которую бьют на наших глазах, что своевременно показать, как складывалось это государство, какой злостный характер имело оно в XVI веке, – настаивала она. – Нужно по-боевому развернуть это дело, распределить задачи... Тем более, что просто обидно: историки СССР уже вышли на общественную арену, у них были диспуты в Институте с привлечением широкой общественности». «Ох, были!» – вздохнул понимающе А.Д. Удальцов²³. Антипольская направленность советской пропаганды не прошла даром даже для историков.

Дискуссия по проблемам абсолютизма немного позже, весной 1940 г., все-таки состоялась – в связи с обсуждением университетско-

го учебника по истории средних веков и готовившейся многотомной "Всемирной истории". Когда медиевистов подвергли критике за то, что у них нет точной периодизации абсолютизма и, следовательно, четких границ между сословной и абсолютной монархией, Е.А. Косминский посвятил свое выступление специфике английского абсолютизма, не позволив тем самым ввести новую шкалу формальных границ и единых периодизаций. В ходе дискуссии медиевистам удалось осторожно и тактично не согласиться со сталинским тезисом о "революции крепостных", которая по типу античной "революции рабов" подготовила крушение средневекового общества. В целом обсуждение прошло плодотворно для медиевистов, в непривычном для конца 30-х годов мирном русле, почти без навешивания политических ярлыков. Четкой схемы периодизации абсолютизма для Западной Европы так и не было выработано, что позволяло медиевистам с достаточной свободой оперировать данными источников и учитывать реалии прошлого²⁴.

Тогда же, в 1940 г. Е.А. Косминский, выступая с докладом, посвященным Английской буржуазной революции, на заседании Отделения истории и философии АН СССР, затронул вопрос о грани между средними веками и новым временем. Рамки партийной периодизации истории не могли его не сковывать, и он попытался доказать, что Английская революция – это событие уже новой истории, началом которой для Англии следует считать эпоху Тюдоров, т.е. XVI век²⁵. Эта попытка ученого избавиться от вульгарной периодизации хотя бы область своих профессиональных интересов – Англию (что было крайне необходимо ввиду подготовки сборника к 300-летию революции) заслуживает самой высокой оценки. Чтобы выступить против партийной догмы, требовалось большое мужество.

Мужество потребовалось академику Е.А. Косминскому и в первые послевоенные годы, когда идеологический контроль достиг своего апогея и стал всеобъемлющим. Постановления ЦК ВКП(б) 1947 г. восстановили обязательное как для коммунистов, так и для всех беспартийных, включая детей, усиленное идейно-политическое воспитание. Было создано Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний, почетным членом которого по традиции стал "великий вождь и корифей марксистско-ленинской науки" И. Сталин, а одним из коллективных членов – Академия наук. Пропагандистская деятельность этого общества должна была быть "политически заострена, наступательна против чуждой идеологии, против пережитков капитализма и худшего из них – преклонения перед растленной буржуазной культурой Запада"²⁶. Вся страна в обязательном порядке изучала и обсуждала выходящие из печати тома Собрания сочинений Сталина. Историка не были здесь исключением. На заседании сектора Истории средних веков 27 дека-

бря 1946 г. после доклада Е.А. Косминского о кризисе феодализма в Англии XIV–XV вв. обсуждался первый том сочинений Сталина. В 1947 г. изучению соответствующих томов были посвящены три теоретические конференции. Из шести научных докладов, заслушанных на заседаниях Ученого совета Института истории в том же году, два были посвящены работам вождя²⁷. За 1948–1949 гг. марксистско-ленинской учебной работой был охвачен весь коллектив, за исключением восьми самых пожилых академиков. Большинство сотрудников самостоятельно изучали марксистско-ленинскую теорию. Проверкой знаний служили теоретические конференции. Не обходилось и без специальных докладов и лекций по марксизму-ленинизму, например, "25 лет без Ленина по ленинскому пути под руководством Сталина" или "Международный женский день"²⁸.

Являясь автором школьных учебников по истории средних веков и членом Академии педагогических наук, Е.А. Косминский был вынужден внести свою лепту в освещение проблемы идейно-политического воспитания в школе. Его статья на эту тему – пример того двойственного положения, в котором он находился. С одной стороны, он прекрасно осознавал, каким вульгарным предстает новое издание учебника, а с другой – имея собственное представление о целях исторического образования, не мог его обнародовать. После набора обязательных штампов по поводу борьбы с буржуазным окружением Е.А. Косминский написал: "Школа должна воспитывать истинных патриотов своей родины, которые будут опорой священных идеалов свободы и демократии" (курсив мой. – А.Ш.). В курсе средней истории предстояло реализоваться тенденциям, против которых он так настойчиво возражал в 30-е годы, но теперь, вынужденный уступить, констатировал, что "тема классовой борьбы должна быть основной темой в преподавании истории средних веков, как и любого другого периода истории классовых обществ", а значит, "не столько Великая хартия вольностей, не столько парламент, сколько восстание Уота Тайлера, Джека Кэда, движения левеллеров и диггеров являются для нас основными моментами английской истории"²⁹.

На октябрьском 1947 г. заседании сектора Истории средних веков медиевисты, отмечая юбилей Октябрьской революции, подвели итоги своей работы за 30 лет. Вполне логично даже в ходе "юбилейного" обсуждения медиевистики в России встал вопрос о ее дореволюционном наследии. Вообще проблема оценки дореволюционной медиевистики и византиноведения, а также зарубежной историографии станут камнем преткновения в ходе многочисленных дискуссий и поводом для всяческих ярлыков и обвинений. Пока же Е.А. Косминскому удавалось сдерживать критические порывы своих коллег и стремление некоторых из них (В.М. Лавровский) отне-

сти начало кризиса “буржуазной исторической науки” к 1848 г. Что же сам он подразумевал под этим кризисом, произнеся в своем докладе положенные и обязательные фразы? Стенограмма заседания бесстрастно зафиксировала его точку зрения: “Говоря о кризисе надо считать, что он наступил позже. Ведь экономическая история (Виноградов, Савин, Петрушевский) не является показателем кризиса, а существует буржуазная либеральная наука второй половины XIX века. Я говорю о кризисе буржуазной науки, оттеняя этим всемирно-историческое значение нашей (советской. – А.Ш.) науки”. Ученик Д.М. Петрушевского слова о кризисе исторической науки в меньшей степени адресовал отечественной медиевистике. Эту свою позицию, шлет к учителям и уважительное отношение к творчеству предшественников, Е.А. Косминский отстаивал пока хватало сил и пока он видел смысл это делать. Справедливости ради заметим, что сразу после такого смелого заявления ученый не преминул вспомнить об обязательном и главном к тому времени враге – англо-американском империализме и заявить, что “нужно заняться американской католической историографией, от которой несет трупным ядом”. С этим дружно согласились все сотрудники сектора³⁰.

Вопрос об отношении к научному наследию возник не случайно. В течение всего 1947 г., особенно после так называемой “философской дискуссии” по книге Г.Ф. Александрова “История западноевропейской философии”³¹, атмосфера критики и самокритики в обществе все более накалялась. Советская наука, чтобы соответствовать величию новой задачи, поставленной перед советским народом – строительства коммунистического общества, должна была окончательно избавиться от всего буржуазного, “старого”, иностранного, утвердить свою особость и наивысшую степень собственной прогрессивности. Прежде всего этого требовали от творцов общественных наук, в частности от историков-медиевистов.

Именно в вопросе о научном наследии медиевисты оказались особенно уязвимы. Критика буржуазной исторической науки настоятельно ставилась на повестку дня, а ее отсутствие послужило причиной того, что в 1947 г. работа сектора Истории средних веков, который возглавлял Е.А. Косминский, была признана “недостаточно боевой”, так же как и доклады, прочитанные на его заседаниях. “Конкретно-историческое направление” трудов специалистов по истории западноевропейского средневековья было для них в конце 40-х годов отрицательной характеристикой. Медиевисты не сумели вовремя “занять свое место на фронте идеологической борьбы с остервенело наступающей реакционной идеологией капитализма, перейти в наступление против реакционной буржуазной исторической науки, стремящейся затушевать и скрыть действие исторических законов и извратить историческую действительность”³².

Серьезным недостатком и даже политической ошибкой в работе сектора были к концу того же года признаны выпуски “Средних веков” (1946. Т. 2) и “Византийского временника” (1947. Т. 1), ответственным редактором которых был Евгений Алексеевич. Оба издания, как уже говорилось, были посвящены памяти крупнейших историков – медиевиста Д.М. Петрушевского и византиниста Ф.И. Успенского и содержали статьи их учеников и коллег, в которых высоко оценивались их научные заслуги. При этом авторы упустили из виду “буржуазность” этих историков, проигнорировав тем самым требуемую партийность исторической науки. Вина за “недобросовестные” в политическом отношении издания в первую очередь возлагалась на ответственного редактора, заведующего сектором и кафедрой Истории средних веков в МГУ и руководителя групп по истории Византии и Англии. Таким образом, с одной стороны, ранее политически благонадежный гражданин и авторитетный организатор науки, академик Е.А. Косминский оказывался главным виновником произошедших “уступок буржуазной идеологии”. С другой – оставался главным защитником для своих коллег, периодических изданий, которые они впервые за десятилетия получили, и, как ни высокопарно это прозвучит, медиевистики и византиноведения в целом.

За идеализм и политическую наивность военного времени приходилось расплачиваться. Перед ученым стояла неблагоприятная задача – доказать властям всех уровней, от ЦК до парторганизации Института истории, как собственную политическую благонадежность, так и лояльность медиевистов, а кроме того, актуальность исследований по истории средних веков. Отметим, что на уровне института это было сделать едва ли не сложнее, поскольку атмосфера бдительности и развернувшаяся по всей стране борьба с “буржуазным наследием и низкопоклонством” развращала людей, делая из них добросовестных доносчиков и критиков, опасных для окружающих.

Что же выдавало “неблагонадежность” медиевистов и византинистов? Авторы сборника “Средние века”, в основном ученики Д.М. Петрушевского по университету или Институту истории РАН-ИОН (Е.А. Косминский, А.И. Неусыхин, В.М. Лавровский и др.), оценивали творчество учителя с точки зрения его значения для медиевистики, антиковедения, даже русской истории, называли его советским историком, предав забвению ту уничижительную партийную критику, которой он был подвергнут в конце 20-х годов. Именно поэтому авторов сборника обвинили в “аполитичности” и “объективизме”. Эти ярлыки фактически исключали их из числа “своих”, поскольку они отказывались видеть в науке “оружие” борьбы и в угоду этой борьбе фальсифицировать результаты своих изысканий. Они еще не научились считать советскую науку с ее марксистско-ле-

нинской методологией единственно “подлинной”, что с точки зрения власти, разумеется, было недопустимо.

Идеализм византинистов еще более впечатляет. Вдохновленные возрождением интереса к истории Византии, официальным разрешением и одобрением византиноведения, сессиями Отделения истории АН СССР, посвященных византийским сюжетам³³, они в редакционной статье смело констатировали конец периода забвения. В сборнике, увидевшем свет в год 20-летия Октября, об этом событии говорилось: “После Великой Октябрьской социалистической революции в развитии византиноведения наступил некоторый перерыв”. Еще более могли насторожить бдительных критиков планы византинистов, составленные со ссылкой на замыслы Ф.И. Успенского, и открыто заявленное желание своими трудами “продолжать лучшие традиции русского дореволюционного византиноведения”. Особенно политически опасны, с точки зрения ситуации 1947 г., выглядело намерение редколлегии знакомить читателей с работами зарубежных византинистов, научное общение с которыми стало возможным после окончания войны. И наконец, их стремление вновь завоевать советскому византиноведению “почетное место в мировой науке”³⁴ демонстрировало высокую степень академизма издания, его отстраненность от всякой идеологической борьбы. Именно эта короткая, всего на шесть страниц, статья-преамбула дала повод для критики всего издания, поскольку положения, в ней декларированные, были отражены как в статьях сборника, так и в разделе библиографии.

Сборник был подвергнут критике тотчас после его выхода в свет. В октябре 1947 г. группа по истории Византии оперативно провела требуемое “обсуждение”. Прежде всего специалистам по средневековью было инкриминировано непонимание различия между советской и буржуазной исторической наукой! Отвечая критикам, руководитель группы и ответственный редактор сборника Е.А. Косминский, давший ему высокую оценку, не преминул констатировать, что труд этот продолжает лучшие традиции дореволюционного византиноведения, и несколько раз повторил, что это лишь первый опыт, — издание готовилось в 1944–1945 гг., когда “возродившееся византиноведение делало первые шаги”. “Мы оказались слишком робки, — так деликатно и осторожно академик объяснил, почему редколлегия забыла подчеркнуть значимость нового марксистско-ленинского византиноведения. — Надо было помнить, что мы носители единственной подлинной научной методологии”. Пока ощущение своей инаковости, исключительности в мировой исторической науке не стало органичной частью мировоззрения медиевистов, помнить об этом постоянно было невозможно.

Очевидно, что Е.А. Косминский стремился в первую очередь защитить сборник от критиков; в это время уже готовился к печати

следующий выпуск “Византийского временника”. Византинисты были вынуждены признать, что их главной ошибкой были “иллюзии 1945 года о международном византинизме. Теперь эти иллюзии в мировой науке изжиты. Теперь понятие мировой науки иное — это наука прогрессивная”.

В выступлении ответственного редактора постоянно звучало слово “надо” — свидетельство тотального контроля над работой историков: “Теперь мы знаем, что *надо* делать”; “*надо* было подчеркнуть”, “*надо* было помнить”, “*надо* показать, что мы не только знакомы с иностранной литературой, но и относимся к ней критически”. И главное: “марксистско-ленинская критика буржуазного византиноведения — наша очередная задача, и мы *не хотим* от нее *уклониться*” (курсив мой. — А.Ш.).

Великолепный источниковед, некогда мечтавший продолжить изучение вспомогательных исторических дисциплин в Школе Хартий, Е.А. Косминский учил при работе с источниками иметь в виду «не только текст, но и “подтекст” — то, что автор не мог сказать, но подразумевал, и что было понятно его аудитории. Расшифровка этого “подтекста” особенно важна для правильного использования материала»³⁵. Умение читать между строк как официальные документы, так и научные труды, зашифровывать “опасный” подтекст, делая его понятным исключительно посвященным, стали необходимыми навыками для специалистов по истории западноевропейского средневековья.

Однако в оценке сборника мнения членов группы по истории Византии разделились. Часть историков, особенно Е.А. Косминский, А.П. Каждан и Н.В. Пигулевская, защищали злополучный сборник, другие — А.Б. Ранович, С.М. Розеннер, З.В. Мосина — отстаивали необходимость более четкого размежевания с буржуазным византиноведением. В итоге от византинистов потребовали “размечиваться” не только с буржуазным, но и с дореволюционным византиноведением, противопоставить себя буржуазным византинистам; вместо изложения содержания работ иностранных историков давать их критику, помещать в изданиях византинистов “боевые” редакционные статьи. Кроме того, не следовало упоминать имена или ссылаться на работы Острогорского, Вернадского, Васильевского без специальной оговорки их буржуазности и ошибочности их взглядов. Современному читателю может показаться, что в таких условиях наука о Византии должна была прекратить свое существование, но ученые умели защищаться.

В ходе заседания критикам не удалось добиться от византинистов коллективного осуждения кого-либо из авторов статей уже опубликованного или подготовленных к печати сборников. Как только прозвучало имя Б.Т. Горянова, статья которого об Ф.И. Ус-

пенском грешила “аполитизмом”, коллеги заговорили о должном марксистском уровне работ. Замечание критика о “церковном характере” статей искусствоведа В.Н. Лазарева тут же было опровергнуто Б.Т. Горяновым и Е.А. Косминским, сказавшими, что “все византийское искусство является церковным искусством, но в нем есть новые веяния”, а главное, “что заниматься историей Византии, не занимаясь историей церкви, невозможно”. Требование “разоблачения” буржуазного византиноведения было нивелировано тем, что, по мнению византинистов, выполнению той же задачи, только гораздо успешнее, могли бы служить “положительные исследования” (так в тексте стенограммы. – А.Ш.) историков. Таким образом, защитив на первых порах сборник и византиноведение от запрета, члены редколлегии могли закончить обсуждение, актуализировав историю Византии ссылкой на всю ту же “философскую” дискуссию: “вся история западноевропейской философии в значительной степени обязана влиянию византийской философии”³⁶.

Но трактовка научного наследия была для Е.А. Косминского не только научно-актуальной, но и этической и нравственной проблемой. Ученик Д.М. Петрушевского и других крупнейших отечественных историков дореволюционной России, он не мог предать своих учителей, традиций российской медиевистики и оценивать их творчество, руководствуясь политической конъюнктурой. Несгибаемый, бескомпромиссный Д.М. Петрушевский на протяжении многих лет их знакомства и дружбы был для него своеобразным нравственным камертоном. В середине 30-х годов Евгений Алексеевич упорно хлопотал о включении 75-летнего опального учителя в число сотрудников сектора Истории средних веков, о работах для него. Именно к нему Косминский обращался в самые тяжелые моменты жизни, когда одолевали сомнения – хватит ли сил завершить начатые исследования, да и просто выжить в атмосфере 30-х годов³⁷.

После прозвучавшей в 1947 г. критики сборников “Средние века” и “Византийский временник” за восхваление буржуазной науки Е.А. Косминский был вынужден прекратить чтение лекционного курса по историографии средних веков в МГУ, который он вел с 1938 г. Это было исследование творчества историков и целых школ, написанное образным, ярким языком. “Если история есть самосознание общества, то историография есть прежде всего самосознание историка. В ней он осознает прошлое, пути и законы своей науки, определяет свои границы, возможности и будущее. Если без истории общество – слепое, то и без историографии историк не историк”³⁸, – такими словами Е.А. Косминский начинал свой курс. Он убеждал студентов истфака в том, что “было бы глупостью и непροститительной политической ошибкой огулом зачеркивать всю буржуазную историографию, не учитывая ее достижений. Классовое идей-

но-политическое содержание историографии – это лишь одна, хотя и очень важная сторона истории исторической науки... Для нас *более важно и ценно* (курсив мой. – А.Ш.) расширение сферы тех фактов, которыми оперирует историография, уточнение методики, развитие исследовательской техники. Это то, чему можно учиться у историков предшествующих поколений”³⁹. Е.А. Косминский соглашался считать “политической ошибкой” именно забвение научных традиций. То, что происходило в конце 40-х годов, более всего напоминало историкам старшего поколения годы триумфа “школы Покровского”, о которых они никогда не забывали. Противостоять новой волне подобного “триумфа” было чрезвычайно тяжело еще и потому, что путь для такого противостояния был только один – компромиссы. Ученым отныне следовало помнить о том, что “творцами” советской исторической науки были Ленин и Сталин и что именно они дали “классические оценки важнейших вопросов мировой истории”. Спорить или даже уточнять эти оценки стало по-настоящему опасным⁴⁰.

Опубликованная в 1947 г. вторая монография Е.А. Косминского – “Исследования по аграрной истории Англии XIII века”, – в определенной степени сохранившая свою научную актуальность до сегодняшнего дня, также стала объектом критики. В этой монографии ученый углубил исследование специфики мелкой вотчины в Англии, детализировал ее характерные черты и сделал вывод, что поскольку она была меньше связана с обычаем и традицией, то феодальные порядки разлагались в ней легче и быстрее. Таким образом, в своеобразии структуры мелкой вотчины историк увидел один из истоков специфики социальной структуры средневековой Англии. Разбирая комбинацию нескольких форм труда в вотчине XIII в., Е.А. Косминский подчеркивал единство экономической истории Англии с историей Европы того времени. В заключительной главе он пытался показать взаимосвязь экономического и социального развития королевства в XI–XV вв., настаивая на том, что развитие феодальной ренты в Англии не могло уложиться в линейную схему, применимую ко всем вотчинам по всей стране, что в XIII в. там наметились две основные линии развития феодального общества⁴¹. Эту книгу, которую Е.А. Косминский заканчивал во время войны в эвакуации, он назвал “пособием для изучения манора XIII века, охватывающим более или менее полно все основные проблемы, а не только ряд специальных вопросов”, притом пособием доступным и “не слишком засушенным”⁴².

Отдельные положения этой монографии не раз обсуждались на заседаниях сектора Истории средних веков, но, когда она увидела свет, в адрес автора раздали обвинения, не столько затрагивающие суть и выводы исследования, сколько его академическую доб-

ротность. Написанная в лучших традициях российской историографии, книга своим появлением в конце 40-х годов возбуждала неприятие критиков, увидевших в ней "попытку подмены марксизма-ленинизма экономическим материализмом". Поскольку обвинения не конкретизировались, то можно предположить, что под "подменой" подразумевались увлеченность автора аграрной и социальной историей, широкое использование статистических данных, уважительное отношение к традиции и предшественникам, отсутствие обязательных цитат. Бдительные "свои" среди историков тотчас отметили "отставание методологии от эрудиции: большая эрудиция и слабая методология". Это опасное отставание, предрекали они, потому что здесь сразу же появятся буржуазные идеи⁴³.

Евгений Алексеевич в чем-то повторял судьбу своего учителя Д.М. Петрушевского, автора работы о восстании Уота Тайлера, которого обвиняли в отрицании классовой борьбы. Косминский за главу монографии, посвященную борьбе за ренту, как и в начале 30-х годов, тоже был обвинен в недооценке роли классовой борьбы в средние века. Таким образом, после унижительной идеологической, а не научной критики, отвечать на которую было не только сложно, но и бессмысленно, за историком закрепился ярлык сторонника "буржуазного объективизма". Приговор новому "чужаку" звучал сурово: "Буржуазный объективист выхолащивает классовое содержание исторического процесса, превозносит реакционные стороны исторического прошлого, преклоняется перед старыми, консервативными началами, ненавидит новые, революционные начала"⁴⁴. С таким ярлыком Е.А. Косминскому предстояло жить в течение многих лет.

В 1948 г. в Ленинградском отделении Института истории была проведена ревизия, в ходе которой партийная организация города "взяла под контроль" ситуацию в институте. Специальные научно-производственные группы осуществили "углубленную проверку с настоящей большевистской критикой" всех работ историков, подготовленных к изданию и находившихся в печати, а также опубликованных ранее. Итоги этой проверки выявили, что среди историков распространено "низкопоклонство перед буржуазной культурой", "объективизм вместо решительной неослабной борьбы со лженаучными теориями буржуазных ученых". Метод избавления от такого рода недостатков был к тому времени уже не раз и хорошо апробирован — новые формы контроля, бдительность, повышение марксистско-ленинской теоретической подготовки историков⁴⁵.

Такую же работу пришлось начать Институту истории в Москве, поскольку в трудах его сотрудников за послевоенный период тоже "обнаружилась" буржуазная идеология и "общее сползание на социал-реформистские позиции". В течение года волна критических

выступлений превратилась в смертоносную лавину, желающих обрушить ее на головы классово-чуждых было слишком много. Постановления ЦК ВКП(б) по улучшению идеологической работы воспринимались на местах весьма "творчески". Так, в отчете Института истории говорилось: "В нашем советском обществе развитие от низшего к высшему происходит в форме критики и самокритики, являющейся подлинной движущей силой нашего развития. Товарищ Сталин учит нас, что только смелая и открытая критика помогает совершенствоваться нашим людям, побуждает идти вперед, преодолевать недостатки своей работы"⁴⁶. Отметим, что Институт располагал на тот момент не только большим научным потенциалом, но и мощной партийной организацией: на 115 беспартийных сотрудников приходилось 83 члена и кандидата в члены ВКП(б)⁴⁷.

Критика не обошла фактически ни один из секторов. Медиевистов подвергли осуждению как за "ошибочные" и "немарксистские" сборники, так и за отдельные труды. Был рассыпан набор третьего выпуска "Средних веков". И если в феврале 1948 г. еще было возможным выдвижение "Исследований по аграрной истории Англии XIII века" Косминского на Сталинскую премию, то уже спустя несколько месяцев это казалось совершенно немыслимым. В сентябре 1948 г. центральные газеты опубликовали ряд статей с критикой конкретных трудов историков⁴⁸. Увидеть в негативном контексте свое имя, названия изданий, ответственным редактором которых являешься, было вполне достаточно, чтобы начать беспокоиться о собственной безопасности и работе. Маховик репрессий крутился в стране так давно, что это не могло не наводить шестидесятилетнего Е.А. Косминского на печальные размышления по поводу возможных для него вариантов развития событий.

Поиску внутренних врагов среди представителей науки способствовала августовская сессия ВАСХНИЛ 1948 г. В сентябре в Институте истории было проведено совещание сотрудников сектора Истории средних веков, на котором обсуждалась работа сектора и медиевистов в целом. Ученым предстояло решить — создали ли они марксистскую медиевистику или, будучи "старым поколением", "охвостом виноградовской школы", сделать этого не смогли. На данный вопрос специалисты по европейскому средневековью ответили положительно, сославшись на истинно марксистские труды ... Е.А. Косминского, М.М. Смирнова и Б.Ф. Поршнева. Фактически это означало следующее: "все-таки у нас марксистская медиевистика хоть и есть, но с определенными извращениями".

По-прежнему болезненной оставалась проблема отношения к научному дореволюционному наследию — здесь мнения коллег впервые разделились. М.А. Барг отчаянно защищал творчество Д.М. Петрушевского, А.Н. Савина, П.Г. Виноградова от "политического ра-

зоблачения”, к которому призывали медиевистов. Серьезными оппонентами его точки зрения оказались Б.Ф. Поршнева и А.В. Старостин (аспирант Е.А. Косминского!), считавшие, что наличие или отсутствие дореволюционного наследия мало что меняет: советские историки вправе им пренебречь и “отбросить”, поскольку “есть Маркс, Ленин, Сталин – великие историки. За ними мы должны следовать, именно у них нам надобно учиться”. Тем не менее, завершая обсуждение этой острой проблемы, Е.А. Косминский постарался максимально смягчить резкость оценок. Он деликатно напомнил коллегам, что пиетет по отношению к учителям – хорошее качество человека и историка, и настоятельно призвал не отвергать разом все наследие русских медиевистов. Ученый опасался, что особенно легко отринет традиции прошлого молодое поколение историков, так как уже был свидетелем подобной ситуации и ее печальных результатов. Как педагог он полагал своим долгом объяснить молодежи, что есть ценного и спорного в трудах предшественников, “в чем они являются людьми своего времени, в чем их идеи для нашего времени уже устарели”⁴⁹.

Слова Е.А. Косминского о пиетете, а фактически о научной этике, беспокойство о том, как воспринимают информацию юные историки, – все это яркое свидетельство конфликта поколений – пятидесяти-шестидесятилетних и более молодых людей, выросших и воспитанных в советское время. Этот конфликт был настолько заметен, что советские литераторы не замедлили отразить его в своих произведениях, тем самым усугубив негативное отношение к ученым старшего поколения. В конце 40-х годов их обычно изображали как отрицательный персонаж, который жил идеями “чистой науки”, требовал от студентов знания фактов, а не эмоционального теоретизирования, с одобрением поглядывал на Запад – одним словом, подлежал разоблачению и изгнанию из института или университета⁵⁰. К этим мамонтам от науки послевоенное общество предъявляло требования, которым они не могли и, согласно правилам литературного жанра того времени, не хотели соответствовать. А потому этих представителей интеллигенции, живших в условиях материального достатка, воспринимали как откровенных предателей интересов народа, который им эти “тепличные условия” обеспечивал. Новый персонаж, созданный советской литературой, влияние которой на общественное сознание было в то время чрезвычайно велико, оказывался в итоге вовсе не безобидной пародией, но реальным идейным оружием, широко доступным для понимания и простым в применении. Противопоставить ему, кроме... безупречных научных работ, было нечего. В остальном старшее поколение вынуждено было идти на унизительные компромиссы или неискренний, а потому особенно

отвратительный коллаборационизм, направленный против своих вчерашних друзей и коллег.

В ходе обсуждения вопроса об отношении ученых к их буржуазным западным коллегам медиевисты окончательно убедились, что предстоит отгораживаться от них всеми силами или, говоря партийным языком, “использовать оружие медиевистской науки против буржуазных лженаук”. Выставившие в подобной атмосфере молодые историки именно сквозь такую призму начинали воспринимать зарубежную историографию, постоянно слыша о том, что “преимущества советского политического и общественного строя предоставляют возможность для создания умственного превосходства советских людей над людьми буржуазной цивилизации”⁵¹. Литература и искусство СССР 40–50-х годов также вполне успешно справлялись с пропагандой этой идеи.

Разговоры о “большевистской непримиримости”, “партийной и боевой” медиевистике, о “фронте истории средних веков” неизбежно вызывали в памяти старшего поколения воспоминания о чистках интеллигенции конца 20-х – начала 30-х годов. Для реализации идеи “фронта” партийные активисты Института истории предлагали “засадить” всех сотрудников сектора Истории средних веков за какую-нибудь общую коллективную работу, а к обсуждению научных проблем привлекать широкую общественность. Научные планы Института предлагалось сделать директивными и таким образом покончить с индивидуализмом исследователей⁵², реализовав задачу тотального за ними контроля.

Поскольку сектор критиковали за множество “ошибок”, то закономерно встал вопрос о руководстве коллектива медиевистов и стиле их работы. Атмосфера насаждаемой критики и самокритики по всей стране противоречила уважительной – по отношению к научным взглядам коллег – атмосфере, царившей в секторе Истории средних веков. Поэтому в изменившихся условиях главный упрек, адресованный заведующему сектором Е.А. Косминскому, звучал так: недооценка сотрудников, обладающих “критическим чутьем” и умеющих подмечать недостатки. Сегодня остается лишь удивляться стойкости медиевистов, не допустивших до конца сороковых годов появления в своем сообществе атмосферы доноительства и самооговоров⁵³. Но аморальность общества и идеологии оказывали влияние на молодых ученых, и в 1948 г. они выражали готовность внедрять рекомендованный “боевой” стиль работы в научной среде.

Заключительное слово Е.А. Косминский, как ему было недвусмысленно предложено, начал с самокритики и критики работы сектора, стараясь, по возможности, их смягчить: “Мы делаем большое дело, – сказал он, – а в большом деле всегда бывают ошибки. Но достоинство настоящего ученого заключается в том,

чтобы безо всякого ложного самолюбия отказаться от своих ошибочных установок и взять своевременно правильную линию". В действительности, время заставляло забыть о научной щепетильности и академизме, памятуя о грубой и унижительной прозе жизни или, как уже говорилось, внешне идти на максимально искренние компромиссы, или смириться с публичной критикой и научным забвением, ожидая чего-то более страшного... Е.А. Косминский прекрасно осознавал, что никакое высокое положение – в политических или научных сферах (например, членство в Академии наук) – от уготованной судьбы не спасет. А потому был вынужден признать наличие буржуазных влияний в медиевистике и необходимость усиления с ним борьбы, равно как необходимость составления нового – боевого и партийного – плана работы сектора и актуализации трудов его сотрудников. Признав критику работы сектора в целом правильной (иначе и быть не могло – любое несогласие грозило политическими обвинениями), Е.А. Косминский тем не менее постарался оградить коллег от возможных "организационных выводов", не назвав ни одного имени "ошибавшихся". Он призвал коллег не спешить "разносить или прорабатывать" друг друга, зная по опыту прошлых разоблачительных кампаний, чем это может закончиться. Е.А. Косминский предложил политически и идеологически безупречный, но другой вариант поведения: "ошибки каждого товарища вовремя учитывать и поднимать его научный и политический уровень, если этот уровень недостаточен"⁵⁴.

Таким образом, опальный академик по сути не преминул еще раз усомниться в способности новоявленных критиков делать выводы о научных и методологических достоинствах и недостатках трудов медиевистов. Что это было: продуманный шаг настоящего ученого, убежденного в том, что уровень научной продукции вверенного ему коллектива очень высок? Несомненно. Привычное неприятие интеллигентом любых идеологических постулатов? Вероятно. А кроме того, Е.А. Косминский не верил, что разгромная критика способствует поискам объективной истины, он верил в возможности творческой личности как таковой. Истинным интеллигентом, человеком высоких нравственных качеств, предстает Е.А. Косминский в опубликованных и неопубликованных воспоминаниях своих учеников и коллег⁵⁵.

Тем временем в секторе Истории средних веков состоялось открытое партийное собрание, на котором теперь уже серьезно, без всяких обиняков осуждали ... все тот же первый выпуск "Византийского временника" и искали ошибки в работах, предназначенных для его очередных выпусков. Снова критиковали передовую статью, восхвалявшую, как помним, "буржуазное византиноведение", кото-

рую, как выяснилось, в свое время утвердил к печати секретариат парткома Института истории после обсуждения на трех (!) заседаниях и дирекция. Тем не менее ответственность за "неправильную" статью была возложена на редколлегию сборника.

В ходе таких собраний выработывалась и шлифовалась тактика редколлегии и ответственного редактора "Византийского временника", призванная отстоять как сам сборник, так и наиболее интересные в нем статьи, даже если их приходилось "перерабатывать" до неузнаваемости; случалось, что особенно неординарные выводы и оценки помещались в примечания либо читались (угадывались) "между строк". Подобная тактика породила проблему допустимого предела такого редактирования в обстановке, когда историков вынуждали "четко прислушиваться к политической ситуации". Жесткая самоцензура как способ выживания – это серьезный компромисс, на который решился Е.А. Косминский. "Успехи" редколлегии "Византийского временника" на этом поприще оказались столь впечатляющими, что в глазах зарубежных ученых именно Евгений Алексеевич выглядел главным "цензором и дискриминатором византинистов". Впрочем, изменившийся характер его публикаций и особенно тон официальных выступлений не оставляли у них сомнений: наверняка Косминский во время войны вступил в партию. Ничем иным они не могли объяснить произошедшую с ним метаморфозу⁵⁶.

Заключительная речь Е.А. Косминского на открытом партийном собрании содержала все необходимые атрибуты самокритики: грубоватую и резкую оценку статей, уже обративших на себя повышенное внимание проверяющих, ярый антиамериканский настрой, обещание изъять все ссылки на труды советских ученых, опубликованные за рубежом, и на иностранные издания византинистов. Вероятно, коллеги не ожидали, что их руководитель усомнится в необходимости вообще писать о не советских византинистах, в частности о С.П. Шестакове.

К сентябрю 1948 г. византинисты отчетливо осознали, что от второго выпуска "Византийского временника" зависит не только судьба сборника, но и судьба группы в Институте истории, – следовало приложить все усилия, чтобы сделать безукоризненный в политическом отношении выпуск, и добиться прекращения разговоров о реакционности самого византиноведения⁵⁷.

Видя мрачное настроение Е.А. Косминского, коллеги старались поддержать его, хотя бы присутствием на погромных собраниях. В те дни З.В. Удальцова писала византинистам в Ленинград: «Положение в нашей группе и с "Византийским временником" продолжает еще оставаться весьма напряженным. Евгений Алексеевич на последнем заседании узкого круга византинистов сказал, что в ближай-

шее время появится передовая статья в “Вопросах истории”, где его опять будут ругать за сборник... особенно за аполитичность и методологические ошибки»⁵⁸.

Несмотря на многочисленные проверки, партийный контроль, противодействие цензуры, редколлегия удавалось продолжать издание “Временника”, причем для защиты самых интересных статей Е.А. Косминский прибегал к “официозу” – к цитатам. Так бывало даже в самые мрачные для историка месяцы осени 1949 г. Именно тогда он попросил академика В.П. Волгина «принять какие-нибудь меры в защиту ... от притязаний издательства, которое пожелало снять лучшую статью в очередном выпуске “Византийского временника” на том основании, что там будто бы говорится о влиянии византийской архитектуры на русскую в XI в.!» Речь шла о статье искусствоведа Н.И. Брунова, первоначально озаглавленной “Об истоках русского зодчества”. Ее публикацией Е.А. Косминский сознательно выражал неприятие того вульгаризаторского подхода к истории и культуре, на котором основывалась кампания борьбы с космополитизмом. “Самостоятельность и самобытность культурного развития, – писал он, – не исключает влияния окружающей культурной среды. Отрицать творческое значение этих влияний, значит обеднять и унижать русскую культуру, которая... использовала высшие культурные ценности Византии (самой культурной страны тогдашнего мира)”. В заключение медиевист не без сарказма напоминал издателям о партийной директиве и советовал “вдуматься в политически авторитетное” “Постановление жюри правительственной комиссии по конкурсу на лучший учебник по истории СССР”, в котором жюри непонимание того, что “с христианством славяне получили некоторые элементы более высокой византийской культуры”, квалифицировало как “отрывку антиисторических, немарксистских взглядов”⁵⁹. В итоге статья была опубликована только под самым что ни на есть политически выдержанным для своего времени названием – “Киевская София – древнейший памятник русской каменной архитектуры”⁶⁰.

Тем временем волна критики и самокритики нарастала. За непротивление буржуазному влиянию уже были осуждены биологи, искусствоведы, музыканты и представители других наук и искусств, а газета “Культура и жизнь”, орган Управления агитации и пропаганды ЦК ВКП(б), потрясла воображение читателей все новыми разоблачениями. В скором времени обширный список ошибавшихся должны были пополнить историки, в частности медиевисты.

Пока же все подразделения Института истории в обязательном порядке обсуждали итоги августовской сессии ВАСХНИЛ; сектор Истории средних веков посвятил этому четыре дня, 1–4 октября 1948 г.

Основной доклад – Е.А. Косминского – и сегодня производит гнетущее впечатление. Впервые заведующий сектора не нашел в работе своего подразделения ни одного положительного момента, перечисляя лишь недостатки, ошибки, “уклоны”. Тем не менее он не раз подчеркнул, что за все недостатки в работе “несет ответственность руководство сектора”. Превратив таким образом критику в самокритику и опять не назвав ни одного имени, Евгений Алексеевич направил заседание в такое русло, чтобы оно не превратилось в “избиение” отдельных ученых⁶¹.

Ошеломленные сотрудники сектора, явно не ожидавшие такого накала критики и самокритики от своего заведующего, не раз пытались спросить его, какую же тематику намерен изучать сектор в дальнейшем, если все сделанное – плохо? На это Е.А. Косминский неизменно отвечал, что будет время это обсудить позже и на другом заседании. А пока, критикуя себя и свои работы, он, видимо, надеялся, что его покаянное выступление умирит пыл инициаторов этой разгромной кампании.

В ходе прений (основной докладчик Н.А. Сидорова) медиевистам главным образом инкриминировали проникновение в их труды буржуазной идеологии. Многие к тому времени поняли, что лучше самим заранее найти в своих работах положенные ошибки и пообещать их исправления, чем настаивать на безупречности исследований и становиться объектом очередной проверки со стороны партийных активистов. Государственная машина не могла допустить, чтобы какая-то часть интеллигенции оказалась вне зоны критики и самокритики⁶².

И все же медиевисты все еще сопротивлялись политизации их науки и стремились всячески ослабить ее зависимость в тематическом и оценочном отношении хотя бы от... внешнеполитического курса СССР. Медиевист и член парткома Института Н.А. Сидорова критиковала коллег за саботаж “идеологических” тем, в частности такой, как марксистская история папства. “И это происходит в тот момент, – возмущалась она, – когда Ватикан является передовым отрядом воинствующей империалистической буржуазии!” Специалисты позволяют себе смотреть “на партийную постановку этой темы с кривой усмешкой и говорят, что если ее ставить по-боевому, по-партийному, то это не относится к области науки”⁶³.

Однако не все сотрудники сектора согласились с прозвучавшей критикой и самокритикой. Когда Е.А. Косминский в очередной раз взял на себя вину за то, что историки не успевают вовремя закончить очередной том “Всемирной истории”, В.М. Лавровский взял слово и заявил, что он как заместитель Косминского, ответственного за данный том, тоже виноват, равно как и все авторы тома, и дал политически убедительное оправдание всяческим задержкам в

работе. Ведь том "Всемирной истории" пишется в тот момент, когда советский народ переходит к строительству коммунизма, что заставляет историков быть максимально строгими к результатам своего труда⁶⁴.

После обвинений, прозвучавших в выступлении Н.А. Сидоровой в адрес Е.А. Косминского, А.И. Неусыхина и В.М. Лавровского, склонных объединять дореволюционную и советскую науку в "единый поток", доводы, прозвучавшие в выступлении Я.Я. Зутиса, показались весьма смелыми. Он уверял, что поводом для критики стало не проникновение буржуазной идеологии извне, а ее пережитки в сознании старшего поколения ученых, которые нередко просто не отдавали себе в этом отчета. Более того, он осторожно напомнил коллегам, что само восприятие марксизма советским обществом с течением времени заметно трансформировалось. Поэтому если бы раскритикованные труды вышли в свет в конце 20-х годов, то "никто бы не увидел ошибок, и все авторы считались бы безупречными марксистами"⁶⁵.

Проблему критики буржуазной медиевистики дополнял вопрос о том, как же следует разоблачать "служителей империализма". Достаточно неожиданно ученые узнали, что в критических статьях им "можно позволить себе отступить от общепринятого профессионального объективизма", поскольку в противном случае "не видно гнева против фальсификации истории"⁶⁶. Так в конце 40-х годов и специалистам по западноевропейскому средневековью пришлось заговорить тем языком "большевистской критики", внедрению которого они долго сопротивлялись, уважая традиции и память о научной этике.

Новые правила дискуссий с зарубежными коллегами усвоить было непросто. В условиях настоятельно требуемой критики буржуазной историографии Е.А. Косминский в 1948 г. написал рецензию на первый том "Cambridge Economic History of Europe" (London, 1941), которой дал самое что ни на есть политически правильное заглавие, точнее, "займствовал" его из критических выступлений в собственный адрес – "Против фальсификаций в области экономической истории Европы". И хотя по внешним атрибутам рецензия вполне отвечала требованиям времени, но переломить себя и уподобиться многочисленным псевдонаучным критикам, которых он презирал, Е.А. Косминский не мог. Он серьезно и глубоко анализировал достоинства и недостатки издания, ничего не замалчивая. Возможно, именно по причине "излишней" честности автора эта рецензия так и не была опубликована. Но рука цензора прошла по ней весьма тщательно, изменив до неузнаваемости авторские оценки.

Из числа названных Е.А. Косминским "наших" специалистов по экономической истории цензор вычеркнул имена И.М. Гревса и

р.Ю. Виппера. Определение авторского коллектива "Кембриджской истории" как интернационального, было исправлено на "космополитический". Еще больше от произвола цензора пострадали авторы этого труда: он дописал им требуемые временем характеристики, вычеркнув при этом все положительные оценки их работы. Например, из анализа статьи классика византиноведения Г. Острогорского была исключена высокая оценка, данная Косминским разделу о Византии, а Марк Блок якобы "повторял допшианские вымыслы". Еще больше досталось Петру Струве, чью статью Е.А. Косминский охарактеризовал как "обличающую полное незнание автора с новыми достижениями советской науки и безнадежно путаную". В исправленном варианте эта характеристика звучала по-другому: "Статья Струве изобличает полное пренебрежение автора к новым достижениям советской науки и реакционна по своим методологическим установкам". После правки исчезли объяснения Евгения Алексеевича некоторых недостатков издания слабой разработанностью того или иного вопроса. Недопустимой ересью оказался и его весьма осторожный итоговый вывод о том, что советский читатель найдет для себя немало интересного материала в ряде глав "Кембриджской экономической истории"⁶⁷.

После серии критических обсуждений трудов историков, состоявшихся осенью 1948 г., стало ясно, что они смогут работать только в том случае, если будут выполнять все политические и идеологические требования партии и правительства. Другой путь, более сложный и тернистый, позволял спасти как определенный уровень научности трудов, так и самоуважение ученых. Для этого следовало научиться убеждать контролирующие органы в том, что та или иная книга, статья или точка зрения не противоречат марксизму, политически актуальна и идеологически выдержана. В качестве доказательства использовались ссылки на высшие авторитеты (Ленина и Сталина), к которым медиевисты умели подходить творчески...

Когда в 1949 г. весь сектор Истории средних веков обсуждал новую редакцию вузовского учебника, камнем преткновения для его авторов стала проблема так называемой "революции рабов". Особенно это касалось глав по раннему средневековью, написанных Е.А. Косминским, и глав по истории Византии, написанных З.В. Удальцовой.

Замечание Сталина в речи на Первом съезде колхозников-ударников в 1933 г. произвело "переворот" в исторической науке, вынудив античников и медиевистов искать "революцию рабов" в Древнем Риме и "революцию крепостных" в более поздние периоды истории. Чтобы наука и учебники не стали окончательно профанацией, Е.А. Косминский постарался придать фразе вождя "историческое освещение", в русле которого продлил время действия "рево-

люции рабов" на Восточную римскую империю, где были свои особенности (например, "контрреволюция Юстиниана"), и предложил считать ее конечной датой 1453 г. Основное содержание "революции рабов" в подобном масштабе историк видел в "борьбе рабов и колонов в союзе с варварами против рабовладельческого строя". Под подобной словесной маскировкой хорошо скрывалась проблема генезиса феодализма и специфика социально-экономического развития империи.

Для большинства историков абсурдность появления подобных "революций" в истории была бесспорна. В 1955 г. Е.А. Косминский, отвечая на вопрос английских историков об этом феномене советской историографии, отметил, что это понятие в науке избегают употреблять, поскольку оно "позволяет делать слишком много неправильных истолкований и сомнительных аналогий"⁶⁸. В конце 40-х годов оно было обязательным, особенно для авторов университетского учебника по истории средних веков. Но историки переусердствовали. Например, З.В. Удальцова, стремясь вопреки очевидному доказать читателям обоснованность сталинской реплики, настолько часто на нее ссылалась, что добилась противоположного эффекта – оппоненты заметили неуверенность византиста в ее правильности⁶⁹.

Именно на примере учебников по истории средних веков для средней школы, неизменным автором которых со второй половины 30-х годов был Е.А. Косминский, видно, как распространялись идеологические штампы, как выхолащивался изначально живой текст и сокращалось число нарисованных им иллюстраций. Ужесточение идеологического контроля и самоконтроля ученого приводило к печальным результатам. Он сдавал некогда непоколебимые позиции объективного рассказчика. Поскольку учебники переводились на иностранные языки, то историк невольно становился проводником той идеологии, чьим заложником он являлся. Любопытно, что, несмотря на серьезную критику в его адрес, Косминский до середины 50-х годов продолжал оставаться автором единого для всех школ страны учебника.

Создание новых учебников для школ и вузов пришлось на 1949 г., и это было поистине в большей степени "создание", чем просто написание. Концепция учебников, призванных отразить новый исторический этап и дух времени, вырабатывалась коллективно, при участии всех сотрудников сектора Истории средних веков и кафедры МГУ (шесть совместных заседаний!), а также неоднократно обсуждалась в печати и на совещаниях педагогов школ и вузов. Новым в этих учебниках было то, что история всей средневековой Европы освещалась в них с акцентом на роли, которую Россия и славяне сыграли во всемирно-историческом процессе. Положение народ-

ных масс и классовая борьба – вот главные темы учебников. Авторам приходилось нелегко. Учебники, в первую очередь университетский, требовали превратить в "обвинительный акт против феодализма, против феодальной эксплуатации, против феодального государства". В них должна была просматриваться "преемственная связь между борьбой пролетариата и борьбой плебейских масс", а при отборе и оценке фактического материала на первый план следовало "выдвинуть" интересы трудящихся. В соответствии с последним критерием авторам предписывалось оценивать все события "по-партийному, субъективно, но будучи в то же время глубоко объективными, поскольку наше субъективное отвечает научному существу дела"⁷⁰. И сама эта фразеология, и декларируемые подходы были органически чужды Е.А. Косминскому. Язык, стиль мышления, наконец, само отношение к науке – всем приходилось жертвовать, в определенной степени предавая те этические и нравственные принципы, на которых он был воспитан⁷¹. Об этом, а также о степени проникновения идеологии в медиэвистику свидетельствует выступление Е.А. Косминского на очередном заседании сектора по поводу учебника для вузов.

Свойственную некогда А.Е. Косминскому академическую манеру изложения сменил набор штампов, в том числе о классовой борьбе, революциях, марксистско-ленинской теории и буржуазных фальсификациях. Поскольку создателей прежних учебников упрекали в бесстрастности изложения и "объективизме", то новые, по мнению их основного автора (Косминского), должны были "учить ненавидеть эксплуататоров, глубоко сочувствовать народным массам"; да и саму историю средних веков следовало превратить в "поле боя между научно-марксистской и буржуазной, фашистской идеологией". Кроме того, выяснилось, что роль церкви в истории средневековой культуры освещалась неправильно, ибо церковь всегда была и остается "врагом культуры, а если когда-то и играла прогрессивную роль в развитии культуры, то случайно, помимо своего желания"⁷².

Школьный учебник Е.А. Косминского по истории средних веков, изданный в 1949 г. и неоднократно переиздававшийся, был внимательно отрецензирован не только в советской, но и в зарубежной прессе. Учебнику и его автору был посвящен один из выпусков трудов Мюнхенского института по изучению культуры и истории СССР (1954). Рецензент скрупулезно проанализировал концепции истории средневековья, структуру и даже лексику учебника и пришел к неутешительному выводу: это труд талантливого, но запуганного и запутавшегося в паутине идеологических догм и партийных указаний человека, который тем не менее пытался написать свой труд на должном научном уровне. "Как один из выдающихся русских исто-

риков средневековой Европы, Е.А. Косминский ранее относился к абстрактным построениям в науке и в учебной литературе и практике вполне отрицательно. Но терроризированный выступлением Жданова и последовавшей затем чисткой историков... он подверг свой старый текст систематической ревизии, стирая с доски рассказа подряд все лишнее или опасное – факт за фактом, деятеля за деятелем, эпоху за эпохой: оставленный материал был переработан в духе тотального понимания феодализма и борьбы классов и осложнен постоянными жалобами на зверства феодалов и церковников и мотивами ненависти и мести⁷³. Точно подмеченный рецензентом мотив ненависти, даже с нотками истерии, наличествующие в учебнике грубые эпитеты идеологических кампаний – все это отражало ситуацию в СССР, в медиевистике, положение самого ученого.

Однако на этом история не закончилась. Столь подробное изложение мнения западного рецензента продиктовано тем, что именно эта книга наряду с другими изданиями Мюнхенского института лежала на стенде во время работы X Международного конгресса исторических наук в Риме в сентябре 1955 г. Е.А. Косминский входил в состав советской делегации и выступал с докладом “Об основных проблемах западноевропейского феодализма в советской исторической науке”. Из рассказа сотрудников Института следует, что книга о медиевистике вызвала большой интерес у его коллег по делегации. Ее интенсивно пролистывали, так называемые “спутники” делегации пытались стащить выставочный экземпляр со стенда; как и другие издания, она вызвала ярость руководителя делегации А.М. Панкратовой и протест Посольства СССР в адрес итальянского МИДа. После последнего инцидента выставку закрыли, зато само необычное по накалу страстей событие получило широкое освещение в иностранной прессе. Итальянские газеты были розданы участникам конгресса, так что если сам Е.А. Косминский книгу не видел и не знал о ее содержании от других членов делегации, то о себе он в любом случае мог прочитать следующее: “Косминский – старейший и, может быть, наиболее известный из всех прибывших в Рим из России делегатов... В книге, изданной Мюнхенским институтом, сказано, как давление коммунистической партии заставило этого крупного историка отказаться от собственных книг, написанных в молодости, и объявить себя марксистом, чтобы иметь возможность продолжать свою научную работу, которой он посвятил половину своей жизни”⁷⁴.

Таким образом, зарубежной аудиторией Е.А. Косминский стал восприниматься как собирательный образ советского историка старшего поколения, прошедшего через тяжелые испытания, которые его в итоге сломали. Другими словами, рождалась своего рода новая легенда, в которой наряду с генетиком Н.И. Вавиловым появля-

вилась еще одна жертва сталинской системы – историк Евгений Алексеевич Косминский. Миф формировался легко, во-первых, потому, что к середине 50-х годов на Западе было известно много леденящих кровь подробностей о репрессиях в СССР, во-вторых, по причине непримиримого противостояния советской и зарубежной историографии, в результате которого жертвы критики – как с той, так и с другой стороны – легко обретали ореол мучеников.

К тому же доклад Е.А. Косминского на конгрессе служил хорошим подтверждением достоверности этого образа. Построенный по идеологически правильному шаблону, несомненно, прошедший цензуру и всяческие согласования и утверждения, он содержал ссылку на традиции дореволюционной медиевистики, но и, естественно, обязательное “отмежевание” от российских буржуазных историков. Интернациональную аудиторию, вероятно, могли лишь изумить слова историка о том, что “крупнейший вклад в дело теоретической разработки проблем истории, в частности проблем феодализма, внесли многочисленные труды Ленина и ряд работ Сталина”⁷⁵.

Индивидуальное давление на ученых, общий идеологический пресс, атмосфера “чисток интеллигенции” и бесконечной критики и самокритики сказывались не только на работах историков, но и на взаимоотношениях внутри научного сообщества, даже на старинных дружеских отношениях, из которых нередко уходило самое главное – доверие друг к другу.

После всех проработок осени 1948 г. сектор Истории средних веков Института истории АН СССР пересмотрел не только подготовленные выпуски “Средних веков” и “Византийского временника”, но и ряд монографий. В числе “пересмотренных” значились “Очерки по истории английского манора в XVI–XVII веках” В.М. Лавровского (давнего друга и коллеги Е.А. Косминского), законченные им в разгар критики медиевистов и написанные на основе обширного статистического материала, а потому содержащие много таблиц. Книгу предваряло посвящение А.Н. Савину, так что по всем критериям она подпадала под обвинение в “объективизме” и в “экономическом материализме”. В ходе обсуждения на заседании сектора исследования не было рекомендовано к публикации, что В.М. Лавровский воспринял как предательство со стороны друга. Е.А. Косминский, в свою очередь, не мог понять этой обиды, поскольку в “задержке” издания книги видел единственно возможный способ для автора избежать травли. Еще задолго до обсуждения книги Лавровского, в самом начале кампании против историков старшего поколения, он писал В.М. Лавровскому: “Мне хочется, чтобы Ваша книга увидела свет. Мне хочется также, чтобы она не причинила больших неприятностей Вам как автору, мне как ответственному редактору, сектору и институту”. Е.А. Косминский предлагал, помимо сокращения

числа таблиц и других корректив, “снять посвящение Савину. Сейчас оно похоже было бы на совершенно неуместный вызов”⁷⁶. Однако отложенное издание книги не спасло В.М. Лавровского от жесткой критики и увольнения из Университета и Института. Так или иначе, но отношения между историками были надолго прерваны.

Самым тяжелым для Е.А. Косминского оказался 1949 год. Именно тогда, в ходе кампании борьбы с космополитизмом, его имя как человека “ошибающегося”, наряду с именами А.И. Неусыхина и О.Л. Вайнштейна, постоянно звучало на собраниях, в прессе и даже упоминалось в документах ЦК.

В тот год борьба с “буржуазным космополитизмом” являлась, вероятно, главным направлением в работе Института истории. В течение года была восстановлена жесткая трудовая дисциплина военных лет, опять введено заполнение графиков места и времени работы. Переписка секторов Института с другими учреждениями теперь должна была идти только через дирекцию.

Критика трудов историков в печати, особенно в органе Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б), в газете “Культура и жизнь” усиливалась. Современники вспоминали, что с ужасом ее открывали, поскольку приговор, вынесенный этой газетой, “обжалованию не подлежал. Если бы и нашлись смельчаки выступить против – их статьи все равно нигде бы не поместили. Авторы раскритикованных книг подвергались долгой и унижительной проработке на собраниях своих учреждений, где должны были каяться и признавать ошибки”⁷⁷.

В Институте истории началась проверка идейно-политического содержания трудов, усилившаяся после критики учреждения в секторе науки ЦК в декабре 1949 г. В секторах прошли повторные обсуждения опубликованных и готовящихся к печати работ, в том числе монографии Е.А. Косминского. Рукописи, сданные в издательство Академии наук, подвергались дополнительному рецензированию, к которому привлекали только историков-коммунистов⁷⁸.

В январе 1949 г. на праздновании 225-летия АН СССР в докладе ее президента С.И. Вавилова прозвучал призыв “восстановить историческую правду, показать истинное высокое место отечественной науки в мировой культуре, восстановить и аргументировать многие ее забытые приоритеты”. Началась кампания борьбы с “низкоклонством перед Западом”.

На мартовском 1949 г. заседании Ученого совета Института истории по вопросам борьбы с космополитизмом выяснилось, что политически ошибочных трудов историков очень много, их критика была настолько яростной, что пришлось срочно “укреплять кадры”. Для начала Институт был “очищен” от сотрудников, “отягощенных грузом политических ошибок или не представляющих ценности по

своей деловой квалификации”, всего 12 человек, в числе первых – И.М. Разгон, А.Р. Авербух, Б.Н. Лихтер, Н.С. Волков, Г.Н. Войтинский. Для этого были использованы материалы аттестации старших научных сотрудников, которая проводилась в 1947–1948 гг.

Затем уволили сотрудников, обвиненных в политических ошибках и космополитизме. Таких к концу 1949 г. набралось еще 12 человек⁷⁹. Всего с 1 октября 1948 по 1 октября 1949 г. из Института истории были отчислены 24 сотрудника, из них шесть докторов и девять кандидатов наук⁸⁰.

“Укрепление коллектива” осуществлялось за счет политически проверенных работников, хотя и без научных степеней. В итоге проведения кампании по борьбе с космополитизмом по двум основным направлениям – национальному и идеологическому – кадровый состав Института истории изменился, что зафиксировано в отчетах 1949–1950 гг., а именно: процент членов партии увеличился, а число историков еврейской национальности сократилось⁸¹. Подобное “укрепление кадров” не обошло стороной и руководителей секторов и дирекцию. Но главным объектом критики стало старшее поколение историков, в частности медиевистов, о чем в одном из документов говорилось прямо и откровенно: “В составе Института существует некоторый (а в отдельных секторах очень влиятельный) слой историков, вышедших из буржуазных исторических школ или испытавших на себе их влияние, а потому не ставших настоящими марксистскими историками. Отсюда как открытое проявление буржуазных взглядов, так и их рецидивы в форме экономического материализма, буржуазного объективизма, отказа от теоретических обобщений”⁸².

23 марта состоялось объединенное заседание сектора Истории средних веков и кафедры МГУ под председательством Е.А. Косминского, возглавлявшего оба подразделения. Именно он задал тон собранию, поставив проблему космополитизма в медиевистике в виде вопроса: “Не проник ли к нам в какой-либо форме этот буржуазный космополитизм, не отравляет ли он нашу историческую науку?” После чего первая часть заседания, несмотря на многочисленные обвинения и критику, прошла в целом спокойно, без подобающей случаю разгромной истерии. Основной доклад о космополитизме в среде медиевистов (35 машинописных страниц!) от лица партийной организации делала Н.А. Сидорова. И хотя обвинений в докладе досталось на всех, Е.А. Косминский счел необходимым отметить, что все подвергнутые критике лица вправе не только ее признать, но и может быть, что-то возразить. Даже столь осторожное заявление главы московских медиевистов явилось для его коллег (памятуя о времени) важной моральной поддержкой и свидетельствовало о том, что в их силах не допустить намечавшего разгрома.

Главными объектами критики стали прежде всего Е.А. Косминский и А.И. Неусыхин. Первого критиковали за политические ошибки в сборниках византистов и медиевистов, за европоцентризм школьных и университетских учебников, за отсутствие принципа партийности в историографических работах, за традиционализм. А.И. Неусыхину припомнили его книгу 1929 г. "Общественный строй древних германцев", полемику (вместо критики) с иностранными учеными и недостаточно "марксистское" обучение студентов. Постоянной фигурой для критики оставался ленинградский медиевист О.Л. Вайнштейн, в частности его работа по историографии средних веков – "образец полного отрицания роли марксистской советской историографии". Кроме того, все они, а также В.М. Лавровский и М.А. Барг проповедовали идеи традиционализма. Как следовало из комментариев Н.А. Сидоровой, вместо того, чтобы осудить П.Г. Виноградова за отказ от русского подданства, Д.М. Петрушевского – за "поправение" после революции 1917 г., А.Н. Савина – за борьбу с марксизмом, эти медиевисты писали лишь о научных традициях, т.е. отрицали советскую науку. Не избежали обвинений в различных ошибках и космополитизме С.Д. Сказкин и Ф.А. Коган-Бернштейн, А.Д. Удальцов и Б.Т. Горянов, А.Д. Люблинская и Р.Ю. Вишпер. Фактически это был весь круг московских медиевистов конца 40-х годов, те, кто успел опубликовать достаточное число работ, чтобы их можно было критиковать.

Относительно спокойную атмосферу обсуждения накалило выступление преподавателя кафедры Истории средних веков МГУ Ю.М. Сапрыкина, который резко раскритиковал работу кафедры, инкриминировав ее сотрудникам недостаточно активное участие в идеологической борьбе. "Политическая" активность медиевистов действительно оставляла желать лучшего. Доклад о "философской дискуссии" на кафедре был строго академичным и состоялся намного позже пика событий, так что обсуждать уже было особенно нечего. Только кафедра Истории средних веков сумела каким-то образом избежать обсуждения итогов сессии ВАСХНИЛ, равно как и "25-летия со дня смерти Ленина" (!)⁸³

З.В. Удальцова резко осудила византистов и А.И. Неусыхина за преклонение перед западной наукой. Пространное выступление Б.Ф. Поршнева было полностью посвящено характеристике космополитизма в трудах О.Л. Вайнштейна и в какой-то мере напоминало политический донос. Оценивая взгляды историка на Парижскую коммуну, российскую медиевистику и другие проблемы, он делал вывод о том, что вся кафедра Истории средних веков Ленинградского университета противопоставляет себя московским коллегам. Это "научное противопоставление" Б.Ф. Поршнев связал с "деятельностью ленинградских политиков, стремившихся противопоставить

деятельность ленинградской организации как политического центра Москвы". Вопрос о закрытии Ленинградского отделения института истории уже стоял на повестке дня.

Тон последовавших за этим выступлений – М.М. Смирин, М.А. Алпатова, Е.В. Гутновой, несмотря на их критический пафос, все же оставался в заданных Е.А. Косминским рамках. За редкими исключениями выступавшие рассуждали в основном о космополитизме как таковом или о тех "ошибках", о которых уже писала пресса и о которых говорилось на предшествующих заседаниях. Но требуемый разгром все же состоялся: специалист по новой истории И.Д. Белкин взялся исправить "благодушный" тон заседания и весьма в этом преуспел, несмотря на то что уровень его эрудиции оставлял желать лучшего. А.И. Неусыхину он в ультимативной форме предложил "разоружиться", т.е. отказаться от своих взглядов на проблемы социально-экономического строя древних германцев. В противном случае историк не мог считаться советским ученым и преподавать в вузах. Е.А. Косминский был также в очередной раз уличен в немарксистской методологии и историографических ошибках. Выступивший затем аспирант Е.А. Косминского А.В. Старостин подверг критике труды византистов и упрекнул Е.А. Косминского за плохое руководство медиевистами: "...нет единого фронта, нет устремленной борьбы по выполнению заданий советского народа, которому мы только и обязаны тем, что можем работать над проблемами истории средних веков".

Апогеем разгрома стало выступление одного из учеников А.И. Неусыхина, аспиранта В.В. Дорошенко. От имени молодых историков он выразил недоверие не только Е.А. Косминскому, но и всей профессуре старшего поколения. Но если академику упреки были высказаны в самой общей форме, то ошибки А.И. Неусыхина квалифицировались как политические: он был обвинен в незнании и искажении теории марксизма, равно как и нежелании применять ее на практике.

После этого Е.А. Косминский по просьбам своих сотрудников в очередной раз взял слово и попытался их защитить. Признав сложность политического момента, ответственность историков перед партией и государством и наличие космополитических ошибок у медиевистов, он, предвидя возможные последствия развернувшейся кампании, подчеркнул: "Самым худшим, мне кажется, было бы называть каждого, у кого имеются ошибки, агентом англо-американского империализма и выбрасывать его из своей среды. Я не вижу, по крайней мере в нашей среде, среде московских медиевистов, кто бы упорствовал в своих ошибках, кто бы отказывался сделать надлежащие выводы из тех упреков, которые ему были справедливо сделаны. Но, может быть, некоторые

10. Одиссей, 2003

находили те обвинения, которые были против них направлены, ошибочными, в таком случае их право безусловно защищаться, потому что *не всегда прав тот, кто нападает* (курсив мой. – А.Ш.). Право отстаивать свою научную правоту и доброе имя Е.А. Косминский считал очень важным для ученого, а потому говорил о необходимости, “когда мы чувствуем себя правыми, – защищаться, потому что большая ошибка оставлять неправильное обвинение непровергнутым”⁸⁴.

Когда критика была закончена и наступила очередь профессуры на нее отвечать, то все ученые в той или иной степени отказались признать то, в чем не считали себя виновными. Это были разные по смелости выступления – более покаянные (В.М. Лавровский, М.А. Барг), “боевито”-самокритичные (С.Д. Сказкин), полные чувства собственного достоинства в признании ошибок (Ф.А. Коган-Бернштейн), но особенно ярко выступили “старики” – А.И. Неусыхин и Е.А. Косминский.

А.И. Неусыхин закончил свою речь под аплодисменты, что, несомненно, ободрило “обвиняемых”. Неординарность речи ученого и уверенность в своей правоте позволили переломить настрой заседавших на разгром. Не позволив себе ни одного замечания в адрес предавшего его ученика, А.И. Неусыхин аргументированно отверг все обвинения в космополитизме, доказав абсурдность многих из них. Е.А. Косминский тоже отвел от себя большинство обвинений, признав лишь одно – плохое руководство сектором и кафедрой, где не велось интенсивного изучения марксизма-ленинизма и не обсуждались теоретико-методологические проблемы. Судя по тону выступления, историк действительно чувствовал за собой вину в том, что не смог предвидеть всю эту критику и вовремя защитить коллег и себя. Он был готов уйти со всех постов, но не отказаться от права на отстаивание своей научной правоты и доброго имени.

Ответы-оправдания подвергшихся критике историков были признаны партийной организацией неудовлетворительными, о чем и заявила в конце заседания Н.А. Сидорова. Это означало, что критика и обязательные покаянные выступления будут продолжены.

Тем временем дело космополитов-медиевистов разрасталось. Бдительные партийные товарищи поняли, что часть студентов и аспирантов склонны поддержать своих опальных профессоров. Аплодисменты студентов, которые последовали за выступлением А.И. Неусыхина, были охарактеризованы как “антипатриотическая, антипартийная манифестация”, и университетской парторганизации было поручено заняться этим вопросом.

Медиевистам дали отчетливо понять, что им больше не удастся скрывать свою аполитичность и объективизм “за веками и граница-

ми”. Кампания против “буржуазного космополитизма” окончательно разрушила надежду историков на свободное творчество и поколебала уверенность в преемственности традиций научной этики и человеческой порядочности. Казавшийся единым коллектив ученых был подвергнут тяжелому испытанию “критикой и самокритикой”, которое ему уже было не дано выдержать.

На очередном заседании Ученого совета института академик Е.А. Косминский был назван в числе “провинившихся в космополитизме”, но обязательного в подобных случаях покаяния от него не дождался. “Достоин сожаления, что академик Косминский в своем выступлении ничего не сказал ни о своих ошибках, ни о тех мероприятиях, которые он как руководитель сектора предполагает провести для развития большевистской критики и самокритики в целях улучшения работы сектора”, – констатировала официальная пресса⁸⁵.

Теперь уже не представляется возможным узнать, что руководило тогда ученым – чувство собственного достоинства, не давшее ему опуститься до бесполезных и унижительных оправданий, или безмерная усталость, ощущение безнадежности любых объяснений. Так или иначе, но в своем итоговом решении Ученый совет Института истории АН СССР еще раз осудил проявления буржуазного космополитизма и объективистские ошибки, допущенные рядом историков, в том числе Е.А. Косминским.

В те же дни медиевисту предстояло другое испытание – параллельно с собраниями в Институте истории шли собрания в МГУ. Из медиевистов основной критике подверглись А.И. Неусыхин, В.М. Лавровский, Ф.А. Коган-Бернштейн и 90-летний Р.Ю. Виппер, которых обвинили в буржуазном объективизме. Заведующего кафедрой причислили к их “пособникам”. В ходе этих заседаний Е.А. Косминский пытался защищать коллег, но все было заранее предрешено – троих из них уволили.

Весной 1949 г. статьи с критикой трудов медиевиста появились в газете “Культура и жизнь” и журнале “Вопросы истории”, членом редколлегии которого Е.А. Косминский был с 1945 г. В итоге пересмотра состава редколлегии журнала, осуществленного под контролем и с согласия ЦК ВКП(б)⁸⁶, историк был оттуда исключен. Он попросил об отставке с поста заведующего кафедрой МГУ, разочаровавшись в университете, студентах и коллегах. Из воспоминаний близко знавших Е.А. Косминского людей следует, что после 1949 г. он очень изменился – был подавлен, “ушел в себя”. К новому, 1950 г. Е.А. Косминский пожелал самому себе “сохранить хоть некоторый остаток тающих сил для того, чтобы быть хоть немножко полезным своим товарищам и друзьям и продолжать совместную работу с ними”⁸⁷.

Несправедливая критика, явная и скрытая, которой подвергся историк, стала причиной его болезни и отсутствия моральных сил для реализации намеченных научных исследований. Спустя почти десять лет, в 1958 г., он собрал все подготовленные материалы и наброски по социально-экономической истории Англии в отдельную папку и написал на обложке: «Здесь часть моих заметок, планов, стенограмм, связанных с замышлявшейся книгой "История Англии в XI–XV вв." Пришлось бросить; то, что есть, к печати не годится. Не уничтожаю, хотя и не надеюсь вернуться. Сакраментальное воспоминание»⁸⁸.

¹ Особенно эта тенденция к объективной оценке трудов отечественных историков и самых трагичных или негативных эпизодов их жизни заметна в изд. "Портреты историков: Время и судьбы. Т. 2: Всеобщая история" (М.; Иерусалим, 2000); см. также: *Kazhdan A. Soviet Studies on Medieval Western Europe: a Brief Survey // Speculum. 1982. 57 (1). P. 1–19; Kan A. Soviet Historiography of the West Under Stalin's Prewar Dictatorship // Storia della Storiografia. 1992. Vol. 21. P. 45–63.*

² См.: *Зубкова Е.Ю. Послевоенное советское общество: политика и повседневность, 1945–1953. М., 2000; Bessmertny Yu. August 1991 as Seen by Moscow Historian, or the Fate of Medieval Studies in the Soviet Era // American Historical Review. June 1992. P. 803–816; Поляков Ю.А. Историческая наука: Люди и проблемы. М., 1999; Некрич А.М. Отрешись от страха: воспоминания историка. Лондон, 1976; Яхневич Н. Институт мировой литературы в 1930–1970-е годы // Память. Париж, 1980. Вып. 3. С. 83–162.*

³ См.: *Гутнова Е.В. Пережитое. М., 2001; Письма Е.А. Косминского Е.В. Гутновой (1941–1959) / Предисл. и коммент. А.А. Сванидзе // Новая и новейшая история. 2002. № 1. С. 113–129.*

⁴ См.: *Гутнова Е.В. Евгений Алексеевич Косминский // Портреты историков... С. 176; Она же. Пережитое; Каганович Б.С. Евгений Викторович Тарле и петербургская школа историков. СПб., 1995.*

⁵ Со слов Е.В. Гутновой, воспоминания Е.А. Косминского о революции 1905 г. в Москве были следующие: "Был я там на митинге. Митинг был в обоих дворах старого здания университета на Моховой. Потом приехала полиция, окружила это место. Я там пробыл несколько часов, потом мне это надоело и я задним ходом ушел" (Архив автора). Впрочем, другого ученика Д.М. Петрушевского, Б.Д. Грекова, тоже не заинтересовали студенческие волнения 1905 г.: "Сегодня объявление от Центрального комитета студентов о забастовке... – писал он учителю 6 октября 1905 г. – Во всяком случае, если даже закроют университет, буду заниматься в Румянцевской библиотеке и время использовать" (Архив РАН. Ф. 493. Оп. 3. Д. 51. Л. 1 об.).

⁶ Из выступления Е.А. Косминского на юбилейном заседании кафедры Истории средних веков МГУ 24 мая 1944 г. (Архив РАН. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 114. Л. 4).

⁷ Р.Ю. Виппер в воспоминаниях о Д.М. Петрушевском писал: "Без университета, без аудитории, без круга внимающих и спорящих с ним учеников он не мог жить. И тут я как нельзя более схожусь с другом своим. Без постоянного общения со студентами, без заботы об участии своих учеников, без непрерывной передачи наших знаний, исследований... и открытий нашей науки мы оба... не можем существовать. Университет – это была необходимая атмосфера для функционирования наших талантов. Университет – это та среда, к которой нас влекло всеми силами нашего ума и воли. Удаленные из этой среды, мы сразу должны были почувствовать оскудение нашей умственной и моральной жизни. Это для нас означало начало умирания" // *Средние века. М., 1946. Т. 2. С. 32.*

⁸ *Косминский Е.А. Средние века и новое время // Общественные науки в СССР, 1917–1927. М., 1927. С. 107–115.*

⁹ См.: Диспут о книге Д.М. Петрушевского: О некоторых предрассудках и суевериях в исторической науке // *Историк-марксист. 1928. № 8. С. 79–128.*

¹⁰ Профессиональный взгляд на новый язык см.: *Селищев А.М. Язык революционной эпохи: из наблюдений над русским языком последних лет (1917–1926). М., 1927.*

¹¹ *Покровский М.Н. Речь на десятилетиях ИКП // Под знаменем марксизма. 1932. № 3/4. С. 159.*

¹² *Историческое образование на новом этапе // Борьба классов. 1934. № 5/6. С. 2.*

¹³ См.: Основные проблемы генезиса и развития феодального общества. Пленум ГАИМК 20–22 июня 1933 г. М., 1934.

¹⁴ К изучению истории. М., 1937. С. 25. О дальнейшей разработке периодизации новой истории см.: *Историк-марксист. 1935. Т. 4. С. 87–107.*

¹⁵ См.: *Шарова А.В. Кривые зеркала. или Как предвидеть прорицание // Новый ист. вестник. 2001. № 2. С. 84–106.*

¹⁶ О перспективном плане в области исторической науки // *Ист. журнал. 1945. № 3. С. 60–76.*

¹⁷ Там же. Д. 97. Л. 1 об.

¹⁸ *Большевик. 1946. № 3. С. 10.*

¹⁹ Там же. 1945. № 17/18. С. 7.

²⁰ Научный архив Института российской истории РАН. (Далее: НА ИРИ). Ф. 1. Д. 257. Л. 69.

²¹ Архив РАН. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 32. Л. 1.

²² НА ИРИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 286. Л. 7–8 об.

²³ Там же. Д. 21. Л. 99.

²⁴ Там же. Д. 17. Л. 100; *Историк-марксист. 1840. Т. 82, кн. 6. С. 63–68.*

²⁵ НА ИРИ. Д. 90. Л. 27.

²⁶ *Вавилов С.И. Политические и научные знания в массы! // Культура и жизнь. 1948. 31 янв.*

²⁷ НА ИРИ. Д. 336. Л. 9; Д. 337. Л. 2; Д. 811. Л. 57.

²⁸ Что касается повестки общих собраний сотрудников Института истории в 1949 г., то она была следующей: итоги 1948 г. и задача производственного плана 1949 г.; о борьбе с буржуазным космополитизмом; выдвижение кандидатов в народные заседатели и об участии коллектива в избира-

- тельной кампании в народные заседатели; о подписке на четвертый заем восстановления народного хозяйства; обсуждение письма рабочих, рабочих и служащих г. Москвы т. Сталину; о решениях 10 съезда профсоюзов // НА ИРИ. Д. 492в. Л. 3–25.
- ²⁹ *Косминский Е.А.* Идеино-политическое воспитание на уроках истории средних веков // *Сов. педагогика.* 1947. № 5. С. 3–15.
- ³⁰ НА ИРИ. Д. 337. Л. 37–38 об.
- ³¹ “Ошибками” Г.Ф. Александрова среди прочих были названы: взгляд на историю философии как на смену одной философской школы другой, акцент на связи марксистской философии с предшествующим ей развитием науки, оставленные без внимания в курсе западноевропейской философии труды российских философов. Но более всего критиков задело слова Н.Г. Чернышевского, которого цитировал автор: “К чести основателей современной науки должно сказать, что они с уважением и почти сыновнею любовью смотрят на своих предшественников, вполне признают величие их гения и благородный характер их учения, в котором показывают зародыш собственных воззрений” (см.: *Жданов А.А.* Выступление на дискуссии по книге Г.Ф. Александрова “История западноевропейской философии”. М., 1952).
- ³² Цитируется отчет Института истории за 1947 г. (НА ИРИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 311. Л. 1).
- ³³ Май 1944 г., Москва. 1-я сессия по византиноведению Отделения истории и философии АН СССР. Среди докладчиков – Е.А. Косминский “Византия и Запад”. Апрель 1945 г. Сессия, посвященная истории Византии и 100-летию со дня рождения Ф.И. Успенского. Доклад Е.А. Косминского “Советское византиноведение и его основные задачи”. Октябрь 1946 г. 3-я сессия Отделения истории и философии АН, посвященная византиноведению. Вступительное слово об итогах работы группы по истории Византии Института истории АН СССР произнес Е.А. Косминский.
- ³⁴ См.: *Византийский временник* (ВВ). М., 1947. Т. 1 (26). С. 3–9.
- ³⁵ Архив РАН. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 152. Л. 3.
- ³⁶ НА ИРИ. Д. 338. Л. 17–30.
- ³⁷ См. переписку Е.А. Косминского и Д.М. Петрушевского // Архив РАН. Ф. 493. Оп. 3. Д. 109.
- ³⁸ Там же. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 20. Л. 2.
- ³⁹ *Косминский Е.А.* Историография средних веков. М., 1963. С. 9.
- ⁴⁰ *Вопр. истории.* 1949. № 2. С. 3.
- ⁴¹ См.: *Косминский Е.А.* Исследования по аграрной истории Англии в XIII веке. М.; Л., 1947. О его творчестве также см.: *Гутнова Е.В.* Академик Евгений Алексеевич Косминский // *Новая и новейшая история.* 1992. № 2; *Барг М.А.* Е.А. Косминский как исследователь аграрной истории Англии // *Средние века.* 1973. Вып. 37.
- ⁴² Архив РАН. Ф. 493. Оп. 3. Д. 109. Л. 83.
- ⁴³ НА ИРИ. Д. 457. Л. 72 об.; см. также: *Полянский Ф.Я.* О русских буржуазных историках английской деревни // *Вопр. истории.* 1949. № 3.
- ⁴⁴ *Вопр. истории.* 1949. № 2. С. 5.
- ⁴⁵ См.: Постановление Ленинградского городского комитета ВКП(б) от 23 июля 1947 г. “О работе с научными кадрами в Институте востоковедения и Ленинградском отделении Института истории АН СССР”; НА ИРИ. Д. 355. Л. 73–75.

- ⁴⁶ Там же. Д. 311. Л. 2.
- ⁴⁷ Там же. Д. 335. Л. 32.
- ⁴⁸ «Мы не говорим уже об ошибочных, подчас политически порочных книгах, выпущенных институтом истории... Назовем лишь “Византийский сборник” и сборник “Средние века” под редакцией Е.А. Косминского» (*Кротов А.* Примиренчество и самоуспокоенность // *Лит. газета.* 1948. 8 сент.).
- ⁴⁹ НА ИРИ. Д. 397. Л. 29–82.
- ⁵⁰ Подробнее об этом см. в замечательной работе: *Dunham V.* In *Stalin's Time: Middleclass Values in Soviet Fiction.* L., 1990. P. 3–19, 205–214.
- ⁵¹ *Большевик.* 1946. № 9. С. 5.
- ⁵² НА ИРИ. Д. 397. Л. 39.
- ⁵³ А.Я. Гуревич вспоминал, что “при всем мраке нашей науки конца 40-х годов еще кое-где теплились очаги научной мысли. Таким очагом была и кафедра медиевистики МГУ. Здесь преподавали Е.А. Косминский, Н.П. Грацианский, А.И. Неусыхин, С.Д. Сказкин, В.В. Стокляцкая-Терешкович, М.М. Смирин, Б.Ф. Поршнева, В.М. Лавровский. То были личности и специалисты разного калибра, но мы... могли многому у них научиться. До печальной памяти погромов интеллигенции... именно эти ученые задавали тон на кафедре. Благодаря им сохранялись научные школы” (*Гуревич А.Я.* “Путь прямой, как Невский проспект”, или Исповедь историка // *Одиссей,* 1992: Человек в истории. М., 1992. С. 11).
- ⁵⁴ НА ИРИ. Д. 395. Л. 81–87.
- ⁵⁵ См., напр.: *Гутнова Е.В.* Академик Евгений Алексеевич Косминский; *Гуревич А.Я.* Указ. соч.; *Каждан А.П.* Трудный путь в Византию // *Одиссей,* 1992. М., 1992; неопубликованные воспоминания В.М. Лавровского (Архив РАН. Ф. 1514. Оп. 2. Д. 76).
- ⁵⁶ *Валенский Ю.* Академик Е.А. Косминский и вопросы интерпретации истории средних веков в советской школе. Мюнхен, 1954. С. 67.
- ⁵⁷ НА ИРИ. Д. 395. Л. 124–125 об.
- ⁵⁸ СПб. филиал Архива РАН. Ф. 1036. Оп. 3. Д. 396. Л. 26.
- ⁵⁹ Архив РАН. Ф. 1514. Оп. 3. Д. 70. Л. 2.
- ⁶⁰ *Византийский временник.* М., 1950. Вып. 3. С. 47–61.
- ⁶¹ НА ИРИ. Д. 396. Л. 2–20.
- ⁶² Участники заседаний византинистов заметили, что когда Б.Т. Горянов охарактеризовал положительно все без исключения материалы второго выпуска “Временника” и сделал вывод о полной победе марксистского византиноведения, то такая необдуманная оценка привела к более острой критике, чем ожидалось вначале (Из письма З.В. Удальцовой Н.В. Пигулевой. СПб. филиал Архива РАН. Ф. 1036. Оп. 3. Д. 396. Л. 27).
- ⁶³ НА ИРИ. Д. 396. Л. 29.
- ⁶⁴ Там же. Л. 41–49.
- ⁶⁵ Там же. Л. 56–57.
- ⁶⁶ Там же. Л. 63.
- ⁶⁷ Архив РАН. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 36. Л. 4–42.
- ⁶⁸ Там же. Оп. 3. Д. 9. Л. 1.

- ⁶⁹ По мнению З.В. Удальцовой, автора одной из глав учебника, поскольку все использованные факты должны были быть подчинены основной идее – революции рабов, то для лучшего ее восприятия учебник следовало “разгрузить” от ненужной информации. Так, из истории Византии исчезли имена всех императоров, сведения о ересь и православной церкви (НА ИРИ. Д. 463. Л. 39, 52).
- ⁷⁰ Там же. Д. 458. Л. 113, 114.
- ⁷¹ О трагической судьбе другого интеллигента см.: *Белинков А.* Сдача и гибель советского интеллигента: Юрий Олеша. Мадрид, 1976.
- ⁷² НА ИРИ. Д. 462. Л. 24–27.
- ⁷³ Цит. по: *Валенский Ю.* Указ. соч. С. 84–85.
- ⁷⁴ Цит. изданиям, хранящимся в Hoover Institution Archives. Nikolaevskiy collection. В. 776. F. 1.
- ⁷⁵ Ibid.
- ⁷⁶ Архив РАН. Ф. 1676. Оп. 1. Д. 220. Л. 1.
- ⁷⁷ *Яневич Н.* Институт мировой литературы в 1930–1970-е годы // Память. М., 1978. Вып. 3. С. 96–97.
- ⁷⁸ НА ИРИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 426. Л. 68.
- ⁷⁹ Среди них – старшие научные сотрудники Ф.О. Нотович, Л.И. Зубок, А.И. Андреев, младшие научные сотрудники – А.Н. Гуревич, А.П. Шелюбский.
- ⁸⁰ НА ИРИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 426. Л. 69; по другим данным, за 1949 г. из института были уволены 30 человек // Там же. Д. 426а. Л. 12.
- ⁸¹ С начала 1948 и до конца 1949 г. общее число научных сотрудников увеличилось с 147 до 162 человек, членов партии – с 41% до 47%, из них русских с 59% до 71%, число евреев сократилось с 36% до 21%. (Там же. Д. 26. Л. 70).
- ⁸² НА ИРИ. Д. 419. Л. 247.
- ⁸³ Там же. Д. 457. Л. 71.
- ⁸⁴ Там же. Д. 457. Л. 171–178.
- ⁸⁵ *Вопр. истории.* 1949. № 3. С. 152.
- ⁸⁶ «Редакционная коллегия в значительной мере состоит из людей, допустивших серьезные методологические ошибки и извращения в своих научных работах... Академик Косминский в своей работе “Исследование по аграрной истории Англии XIII века” и в статье “Д.М. Петрушевский”, опубликованной в сборнике “Средние века”... ставит знак равенства между либерально-буржуазной и советской историографией, подменяет марксизм экономическим материализмом» // Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б)–ВКП(б)–КПСС. 1922–1991/1922–1952. М., 2000. С. 405.
- ⁸⁷ Письма Е.А. Косминского... С. 126.
- ⁸⁸ Архив РАН. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 37. Л. 1.

А.Я. Гуревич

КОММЕНТАРИЙ ОЧЕВИДЦА

Статья А.В. Шаровой не содержит характеристики Евгения Алексеевича Косминского, крупного историка-медиевиста, одного из классиков средневековой английской аграрной истории. Она посвящена другому – той до крайности напряженной и даже трагичной ситуации, в какую помимо своей воли в конце 30-х – начале 50-х годов оказался вовлеченным этот ученый. И в этом познавательная ценность очерка А.В. Шаровой. Мне не раз приходилось слышать, что нынешняя молодежь не проявляет никакого интереса к судьбам и поступкам отцов и дедов. К счастью, это не совсем так, а для кое-кого и совсем не так. История отечественной интеллигенции, в частности ученых-гуманитариев, в послеоктябрьский период еще не написана, и то, что есть молодые исследователи, пытающиеся по возможности восстановить хотя бы внешние контуры этой истории, заслуживает всяческой поддержки. Автором очерка был выбран ограниченный сюжет, а именно: потрясения, пережитые московскими медиевистами в упомянутый период. Сохранились протоколы и стенограммы заседаний, официальные материалы, частично опубликованные в те годы в периодической печати, и несмотря на всю ограниченность и односторонность сведений, в них содержащихся, можно, пусть пунктиром, воссоздать последовательность событий и атмосферу, в которой разворачивались идеологические и политические преследования ряда историков. Однако преимущество А.В. Шаровой и ее сверстников, заключающееся в том, что их тогда еще не было на свете, оборачивается в данном случае другой стороной: даже напрягая свое воображение, они едва ли в состоянии мысленно представить себе в высшей степени драматичное положение, в какое были поставлены жертвы устроенных тогда проработок “буржуазных объективистов” и “безродных космополитов”.

Именно это обстоятельство побуждает меня вкратце прокомментировать статью Шаровой. Начиная с середины 40-х годов я явился свидетелем ряда разыгрывавшихся тогда акций. Ныне таких свидетелей осталось немного и, боюсь, кое-кто из них не склонен предаваться воспоминаниям. Более того, не много из уже опубликованного на сей счет правдиво и заслуживает доверия¹. Оказывается, иные мемуаристы пытаются исказить факты и представить участников печальных событий в ложном свете.

Я считаю себя не только вправе попытаться восстановить истинное положение дел, но и обязанным это сделать, в частности

потому, что я один из учеников Косминского. Я учился и работал под его руководством начиная с 1945 г. и общался с ним вплоть до его кончины в 1959 г. Между нами не было и не могло быть вполне доверительных отношений, ведь я был моложе его почти на четыре десятилетия и всегда ясно сознавал дистанцию, отделявшую студента, аспиранта, молодого кандидата наук от академика, заведующего кафедрой и сектором. В противоположность некоторым приближенным к нему лицам, с которыми Евгения Алексеевича связывали особые отношения², молодых людей, подобных мне или А.П. Каждану и другим, Е.А. держал в известном отдалении. Я навсегда сохранил глубокую признательность ему за содействие, проявленное им при моем нелегком устройстве в аспирантуру, и в еще большей степени за неизменные внимание и интерес к моим первым научным опытам. Общение с ним неизменно давало мне новые импульсы, но к концу жизни Евгений Алексеевич, предпочитавший жить на даче, стал менее доступен. Определенные стороны его жизни ускользали от моего внимания. Кроме того, время от времени я подозревал, что отдельные лица из его окружения пытались восстановить его против меня, и хотя эти их попытки не были особенно успешными, я не мог не заметить своего рода настороженности со стороны моего учителя. Все это я говорю только потому, что не совсем простые отношения между нами мешали ощутить ту психологическую напряженность, какую испытывал Евгений Алексеевич в период травли честных ученых — его друзей и коллег, травли, жертвой которой оказался и он сам.

Общезвестно, что главные атаки и “космополитов” и “объективистов” инспирировались властями, целью которых было разжечь в обществе антисемитизм. Так было и в отношении писателей, литературных и театральных критиков, и в отношении артистов театра и кино, и в отношении ученых самых разных специальностей, от генетики и кибернетики до медицины и математики. Нечто подобное происходило и в среде историков. Объектами нападок были выбраны А.И. Неусыхин, О.Л. Вайнштейн, Ф.А. Коган-Бернштейн, И.С. Звавич и ряд других профессоров. Но критерии выбора мишеней для атак не сводились к одному только пресловутому “пятому пункту”. Одиозными так или иначе были все профессора и преподаватели старшего возраста, представители интеллигенции, духовное формирование которых началось еще до революции. Они были носителями нравственных и интеллектуальных ценностей, несовместимых с официальным мировоззрением. Наиболее активными среди организаторов их травли были люди, начавшие свою карьеру после войны и стремившиеся захватить посты, занимаемые учеными старшего поко-

ления, которые, как правило, не обладали ни партийными билетами, ни агрессивной хваткой, столь энергично и беспардонно продемонстрированной их “критиками”.

Своеобразие ситуации, сложившейся в медиевистике, заключалось в том, что основным объектом нападок оказался, пожалуй, именно Е.А. Косминский. С анкетой у него было все в порядке. Но поскольку этот ученый, на голову возвышавшийся над своими коллегами, возглавлял и кафедру Истории средних веков на истфаке МГУ, и сектор Истории средних веков Института истории АН СССР, то лица, претендовавшие на то, чтобы возглавить советскую медиевистику и придать ей новый облик, вскоре направили свою критику именно против него. Припоминаю свою встречу с Б.Ф. Поршневым в коридоре Института истории. Он демонстрирует мне газету “Культура и жизнь”, которую мы прозвали “Кошелек или жизнь”. Эта газета, пожалуй, еще более разнузданная, нежели другие, опубликовала статью против Косминского. Б.Ф. Поршнев не без ехидства и злорадства поспешил отметить этот поворот в поношении ученых. В те же дни на многолюдном собрании в Институте можно было услышать крики одного из активных участников этого действия: “Довольно маноры считать! “Маноры считали Е.А. Косминский, М.А. Барг и кое-кто еще из специалистов по аграрной истории Англии, тогда как возмущенные крикуны призывали сосредоточиться на изучении истории классовой борьбы. Многие, однако, происходило не прилюдно, а в более уединенной обстановке, в кабинетах ЦК партии, на заседаниях дирекции и партийного бюро Института и университета. Многие были уволены, другие принуждены к молчанию и трепету. Что касается Е.А. Косминского, то в конце концов он был вынужден оставить посты руководителя кафедры и сектора.

В статье А.В. Шаровой запротокколирована серия эпизодов той напряженной борьбы, которая развертывалась в послевоенные годы между ведущими медиевистами, с одной стороны, и нападавшими на них “блестителями идеологической чистоты марксистской науки” — с другой. Исход был предрешен. Достаточно сравнить заседания медиевистов, проходившие в 40-е годы под руководством Е.А. Косминского, с теми собраниями, которые возглавляла пришедшая на смену ему Н.А. Сидорова. На первых научное лидерство Косминского было бесспорно: он всякий раз умел поставить рассматриваемый в докладе вопрос в контекст более широкой научной проблемы. Ведущая роль в этих обсуждениях принадлежала С.Д. Сказкину, В.В. Стоклицкой-Терешкович, А.И. Неусыхину, В.М. Лавровскому. Мы, еще только начинавшие оперяться историки, ухитрились с этих ученых пиршеств обогащенными и окрыленными.

Сколь разительно отличались от этих собраний 40-х годов заседания сектора или кафедры, происходившие под председательством Н.А. Сидоровой! Наши “старики” по большей части отмалчивались, тон задавали уже иные люди, мало озабоченные собственно медиевистическими проблемами. Е.А. Косминский, ссылаясь на нездоровье, появлялся все реже, предпочитая отсиживаться на загородной даче.

А.В. Шарова на основе документов показывает, как пожилому академику приходилось прибегать к “дипломатическим” речам и формулировкам для того, чтобы защитить себя и своих коллег от нападков набравших силу крикливых критиков. Под угрозой были не только судьбы отдельных ученых, но и состояние, уровень нашей научной дисциплины. Мы, молодые, наблюдали эти схватки со все нарастающей тревогой, – наше будущее как начинающих историков едва ли могло вселять в нас большие надежды. В отличие от наших учителей, которые испытывали на себе гнетущий контроль властей на протяжении десятилетий, мы не были терроризированы в такой же мере. Когда на многолюдном заседании в Институте истории наши учителя подверглись поношению, в том числе со стороны отдельных учеников, мы, всего несколько студентов и аспирантов, поддержали аплодисментами А.И. Неусыхина после того, как он кратко, но в высшей степени достойно ответил на инвективы в свой адрес. Наше “безответственное поведение” было воспринято как ЧП. Спустя несколько дней Н.А. Сидорова созвала более узкое совещание специально для того, чтобы призвать к ответу тех из молодых, кто явно не понимал смысла идеологической кампании. Старый латинист Домбровский, точная копия гимназического учителя из “Кондуита” Льва Кассиля, кричал мне: “Молодой человек, вы представляете себе, что произошло бы, если бы сообщить куда следует о вашем поступке?” Мы не отличались особенной смелостью, но по сравнению со “стариками” не столь долго подвергались злобной “радиации”.

Я бесконечно далек от намерения осуждать те уступки и компромиссы, на какие шли Е.А. Косминский и его коллеги. Но те идеологические радения, свидетелями коих мы были, не могли не дать нам некоторых уроков. Один из них заключался в следующем: уступив в одном пункте, признав обоснованность злокозненных обвинений, объект критики делался беззащитным и рано или поздно был обречен продолжать отступление. Но то, что было извинительно для старых профессоров, уже лобитых жизнью, нельзя простить тем из моих сверстников, которые позволили себе иудин грех. Расплата не медлила: ученику А.И. Неусыхина, который на упомянутом собрании обвинил его в “объективизме” и “антимарксизме”, было обе-

щано место на кафедре Истории средних веков. Но спустя всего лишь год его принудили покинуть МГУ те самые люди, которые совратили его на предательство.

А.В. Шарова в ряде случаев не упоминает имен тех, кто нападал на Е.А. Косминского и его коллег. Но нашим учителям противостояла не одна только безымянная сила государства и КПСС – и у нее, этой силы, были свои лица.

В мемуарах Е.В. Гутновой мы находим, среди других, чуть ли не иконописный лик Нины Александровны Сидоровой. У автора “Пережитого”, несомненно, были свои корыстные причины искать покровительства у Сидоровой при ее жизни и восхвалять ее многие годы спустя. Но со всей ответственностью я считаю должным заявить: эта характеристика Сидоровой лжива от начала до конца. Нам, молодым, было дико наблюдать, как старые профессора, беспардонно оттесненные ею и ее соратниками, боялись ее. В своем кругу мы называли ее “Сталин в юбке”.

Оба моих учителя – Косминский и Неусыхин – вышли из школы Д.М. Петрушевского. Они чтят память этого замечательного ученого, отличавшегося, помимо всего прочего, научной честностью и бескомпромиссной прямоотой. А.В. Шарова упоминает второй выпуск сборника “Средние века”, посвященный памяти Дмитрия Моисеевича, и резко отрицательную оценку его содержания, данную “инстанциями”. Но у этой истории было продолжение: сочли необходимым опубликовать в “Средних веках” статью с “принципиальной”, т.е. зашугательской, оценкой творчества Петрушевского, и написание ее поручили молодому докторанту А.И. Данилову (столь же высоко чтимому в мемуарах Гутновой, как и Сидорова). Эта статья, содержание и тон которой сродни речам А.Я. Вышинского, государственного обвинителя на политических процессах 30-х годов, была опубликована уже после смерти Сталина, и не только тогда, но и позднее ни ученики Петрушевского, ни их коллеги не нашли смелости для того, чтобы уже в новой обстановке высказать свое отношение к гнусному пасквилю Данилова. Страх, владевший ими, сохранил всю свою интенсивность.

Вновь повторю: я далек от того, чтобы в чем-либо винить представителей старшего поколения медиевистов, у коих мы прошли обучение не только “ремеслу историка”. Они являли нам образцы высокой интеллигентности и порядочности. Но у медали была, к несчастью, и другая сторона. Мне когда-то уже довелось пересказать слова А.И. Неусыхина о том, как он реагировал на сугубо официозную и неискреннюю речь Косминского на заседании Ученого совета: “С каким пафосом Вы говорили, Евгений Алексеевич!” – Да, – отвечивал Е.А., – как сказал Салтыков-Щедрин, “dixi et animam levavi” – “При чем здесь Щедрин?” – «А

Вы не помните, у него написано: “dixi et animam levavi”, что значит “сказал я, и стошнило меня”». Цинизм, пусть вынужденный, но тем не менее цинизм.

Тягостно вспоминать те годы страха и идеологических, политических гонений, но вычеркнуть из памяти все происходившее было бы преступно. Тем более, что “новые люди”, вытеснившие учителей, в свою очередь, насаждали в университетах и академических институтах подобранных ими учеников. Мертвые хватают живых, и в итоге мы имеем то, что имеем.

¹ Об этом см.: Гуревич А.Я. Историк среди руин // Средние века. М., 2002. Вып. 63.

² Выборочно опубликованные письма Е.А. Косминского, Е.В. Гутновой см.: Новая и новейшая история. 2002. № 1. С. 113–129.

П.Ю. Уваров

ДУМАЮТ ЛИ ИСТОРИКИ? А ЕСЛИ ДУМАЮТ, ТО ЗАЧЕМ?

ЗАМЕТКИ О КНИГЕ Н.Е. КОПОСОВА
“КАК ДУМАЮТ ИСТОРИКИ” (М., 2001)

“История пишется по источникам”, напоминает Н.Е. Копосов *credo* профессиональных историков. Но поскольку история пишется историками, нам важно знать, как думают историки, в частности, – как же они понимают общество, какие когнитивные механизмы используют, какие логические принуждения приводят в движение эти механизмы. Для книги, написанной в жанре интеллектуальной истории, источником, таким образом, являются сами историки.

Если мы признали, что ничего не поймем в истории, пока не узнаем, как же думали изучаемые нами люди, и согласились с тем, что на историка влияют многочисленные “лингвистические принуждения”, то почему мы не задаемся вопросом, что же творится в голове у историка, когда он пишет историю?

Однако тема нуждается в уточнении: историков много и они разные. Одни изучают, как работают историки, как они работали или как им следует работать. Мы классифицируем их соответственно как эпистемологов, историографов и методологов. Эта группа становится все более многочисленной и все более успешной. Книга Н.Е. Копосова написана не про них, но для них, и они просто обязаны ее прочесть.

Но существует и другая группа историков, которые по старинке пытаются писать историю по источникам. Делают они это без особого успеха (как показывают исследования их означенных выше коллег), положение их, прямо скажем, не блестящее, да и численность их все убывает за счет разрастания первой группы. Эта книга написана про них, но написана ли она для них?

На этот вопрос ответить непросто. Представителей уходящей в прошлое породы автор уважительно называет “профессиональными историками”, что не вполне корректно, поскольку исподволь ставит под сомнение профессионализм всех эпистемологов-историографов-методологов. Правильнее было бы использовать этически нейтральный термин “практикующие историки”. Они наделены особым кастовым чувством, “идеальным образом себя” и относятся к своим более продвинутым по пути интеллектуальной эволюции коллегам из первой группы как командир маршевой роты к штабному работнику, или, коль скоро речь в книге идет в основном о Франции, как комиссар Мегре относился к судебному следователю Камелию. В своей крайней точке это отношение резюмируется в поговорке: “Кто может – работает, кто не может, тот учит как надо работать,

кто даже этого не может, учит как надо учить работать". Такова защитная реакция людей, которым, во-первых, трудно читать Анкертсмита и Уайта, Гадамера и Башляра, и которым, во-вторых, не нравится, когда их изучают. Н.Е. Копосов уместно приводит фразу Ролана Барта: "Разве стерпит пишущий, чтобы его письмо подвергали психоанализу?", указывая на природу этого отторженья – страха перед "разрушением властного ядра личности ученого, перед проблематизацией познающего субъекта", покушением на табуированный предмет, обеспечивающий сакральность науки.

Впрочем, до крайностей обычно не доходит. Обе группы историков молчаливо дрейфуют в разные стороны, все дальше друг от друга. Первые пишут для своего круга, вторые либо их цитируют не понимая, либо попросту игнорируют.

И все же, я полагаю, что практикующим историкам следует эту книгу прочесть. Дело в том, что спасительная мудрость, нелестно характеризующая того, "кто учит, как надо учить", оказывается в данном случае неэффективной. Автор в прошлом сам был таким практикующим историком, причем занимался он этим делом очень хорошо. Трудно сказать, как следует классифицировать его работы – то ли как завершающие советскую историографию (его монография, посвященная французской бюрократии эпохи Людовика XIV, вышла в свет еще при советской власти, в 1990 г.), то ли как принадлежащие к направлению советской "несоветской историографии" (в его книге уже не было ссылок на работы классиков марксизма-ленинизма), но это были очень интересные исследования. Таким образом, перед нами не просто игра ума когнитивных дел мастера, но рассуждения успешно практиковавшего историка о некоторых важных ментальных процессах, учет которых необходим при исследовании социальной структуры того или иного общества, – рассуждения, порожденные собственным опытом, а не взятые ad hoc. Это импонирует и интригует.

Предпринимая попытки описания французского общества XVI в., т.е. периода, непосредственно предшествовавшего тому, который изучал Н.Е. Копосов, я совершенно независимо от него самого и от источников его вдохновения наступал на те же грабли и попадал в те же капканы, о которых рассказывается в этой книге. И случилось, что в рассказе о том, "как думают историки", я узнавал и свои мысли, приходившие мне в голову тогда, когда я пытался выстроить социальную классификацию французского общества XVI в., основываясь на материале нотариальных актов.

Если бы я писал простую рецензию на последнюю монографию Н.Е. Копосова, то посчитал бы, что главное я только что высказал. Оставалось бы указать на мелкие недостатки и пожуричь автора за слишком темный стиль некоторых из его глав. Но поскольку с мо-

мента публикации книги прошел уже год, я мог наблюдать реакцию коллег из числа практикующих историков на эту книгу. Многим она показалась излишне претенциозной и намеренно усложненной, многие попросту не поняли или не захотели ее понимать. Думаю, что этот эффект автора не удивил и не очень огорчил – он был вполне предсказуем. Кому-то книга очень понравилась, а некоторые ее пассажи показались даже слишком тривиальными. Но вот что меня удивило. Несколько раз приходилось слышать примерно такие слова: "Какую интересную работу написал этот Копосов! Он ведь показал, что историк, оказывается, сам конструирует объект своего изучения. Очень своевременная книга!"

Это меня и удивило. Ведь такую книгу написал не Копосов, и он нигде не претендует на первородство в высказывании этой мысли. Поэтому в своей книге он и не пытается как-то ее обосновывать или комментировать, полагая, что она является уже давно заявившим о себе фактом современного гуманитарного знания. Он пишет о другом, о том, какие операции происходят в голове историка во время этого "конструирования своего объекта изучения". Точнее – конструирования некоторых специфических сторон этого объекта. Он пишет о том, как и почему историкам пришла в голову мысль заняться вопросами социальной стратификации исследуемых обществ прошлого, в какой связи при этом оказывались "слова и вещи", как происходило присвоение имени описываемой социальной группе, как историки (и не только историки) пытались найти "синтетическую социальную иерархию" и почему это у них не вполне получалось. Еще он пишет о том, какие естественные свойства разума влияют на то, как историки разделяют свой материал на отдельные рубрики и о том, почему историки XX в. не очень-то задумывались над этими вопросами, хотя порой подходили к ним очень близко.

По всей видимости, определенные сложности с восприятием этого текста возникают по очень простой причине. Дело в том, что это французская книга, по случайности написанная на русском языке.

Текст элегантно усыпан галлицизмами. Автор избегает демонстрировать свое знакомство с книгами кириллической печати, обходясь без ссылок не только на отечественных методологов (в конце концов, он имеет на это право) и "социальных историков" (сказывается разрыв научной коммуникации), но даже на русские переводы западных мыслителей. Здесь он даже несколько "перефранцузивает" французов, у которых все же принято ссылаться именно на французский перевод иноязычной книги или хотя бы отмечать наличие такого перевода. Ладно, русские переводы работ Антуана Про, Поля Рикера, Пьера Бурдьё и Даниэля Мило – явление сравнитель-

но новое, но уж переводы Мишеля Фуко, Томаса Куна, Эмиля Дюркгейма, Макса Вебера и Люсьена Февра наверняка хорошо знакомы автору.

И все же главное – стиль подачи мысли. Когда на темы эпистемологии-историографии-методологии пишет какой-нибудь обитатель Олимпа французской историографии, он обычно ничего не говорит прямо и не ссылается на свой опыт “практикующего историка”. Он нанизывает петли, демонстрируя виртуозное владение высоконаучными терминами, остроумно сочиняет неологизмы, сопровождает свою мысль многочисленными отступлениями, содержащими историографические намеки и полунамеки. Читатель, пройдя за ним весь путь, получает удовольствие не только от пудинга, но от самого процесса его поедания. В итоге он подтверждает свою высокую самооценку (он не отстал от умного автора в его интеллектуальных странствиях), соглашается с полученными выводами (ведь иначе проделанные усилия были бы напрасны), а если выводы очевидны (вроде того, что надо сочетать достижения микроистории, не забывая о кадрах макроанализа, или что крайности “лингвистического поворота” нужно корректировать анализом социально-культурных практик), то еще и радуется своей сообразительности, раз он интуитивно придерживался тех же взглядов, что и прославленный мэтр. В итоге все довольны друг другом.

Это несколько не соответствовало ожиданиям отечественной публики, что порождало на первых порах конфликты непонимания*, а случалось, и подозрения в издевательствах над российским читателем. Но Н.Е. Копосов, следуя французской традиции, переигрывает и в данном случае. Все же когда Жан-Клод Пассерон пишет, что “книгу по истории от книги по социологии мы отличаем так же легко, как бургундское от бордо”, он справедливо рассчитывает на понимание широкой аудитории и своим элегантно-сравнением облегчает читателю восприятие мысли о различии “дисциплинарных режимов”. Ни один француз, даже из числа заядлых трезвенников, не спутает эти внешне похожие напитки. Эта же фраза, без комментариев процитированная Н.Е. Копосовым, производит иной эффект: в стране, где даже в неплохом кафе знают только два вина – красное и белое (а некоторые в последнюю категорию включают еще и волку), она с неизбежностью активизирует принцип “saperienti sat”: кому надо, тот знает, а кто не знает, тому в нашем профессиональном обществе делать вообще нечего. Много ли найдется у нас людей, кто признается в том, что не понял этого смысла? В том, что они не отличают бургундского от бордо, они еще могут признаться, но зая-

* См. например, полемические заметки Л.М. Баткина о статье Р. Шартье (Одиссей. 1995. М., 1995. С. 206–210).

вить, что они не понимают той разницы “дисциплинарных режимов”, на которую указывает цитируемая метафора, решатся редкие смельчаки. Большинство промолчит, и согласно будет кивать головой, читая о том, что “дисциплинарный кадр irrelevanten” для исследования форм концептуального мышления, т.е. поступит по схеме, описанной в сказке о голом короле. На сей раз король не то что бы голый, просто такой стиль у кутюрье и такие правила на подиуме высокой историографической моды. И это не досадные просчеты автора, а вполне осознанный прием. Приведу примеры.

Очевидно, что люди, вполне искушенные в проблемах референциальной семантики, вряд ли с ходу разберутся в том, что такое, например, “почетные эпитеты” (поясню за автора, что это такие слова, как, например: “благородный человек”, “благородный человек и ученый магистр”, “честный человек”). Возможно, они поймут это из контекста, но перед тем изрядно помучаются. А историк, представляющий себе социальную наполненность этих терминов, ломает себе голову над тем, что такое “семантические пустоты” и “диектический акт”. Из контекста он, наверное, догадается о том, что бы это могло значить, но только потом. Вот, скажем, прочтет человек фразу “в процессе эмпирической группировки категории как бы уподоблялись индивидам и сближались между собой как синтетически воспринимаемые объекты” (С. 82) и загрустит от своей недогадливости. Но далее (С. 142) найдет разъяснение, что в классификациях, разрабатываемых юристами и чиновниками XVII в., мелких подгрупп становится так много и они настолько различны между собой, что вполне оправдана аналогия между классификацией этих множественных мелких социальных категорий (“коллективных рангов состояний”) и классификацией индивидов, хотя по определению эти действия должны вроде бы отличаться друг от друга. Не сказать, что мысль эта легка для восприятия, но все же ее можно понять. Любопытно, что в приведенной здесь же сноске автор отсылает к своему тексту на С. 82. И действительно, теперь можно догадаться, что там имелось в виду. Но это только при условии, что читатель дотянет до С.142. Отсутствие примеров или отсылок на этой самой 82-й странице (как и на многих других) придает книге композиционное сходство с романами Павича или Кортасара. Видимо, это и является “принуждением стиля”, ведь практически каждый пассаж автора остро нуждается в примерах (во всяком случае, для нетренированного практикующего историка). Изредка автор и приведет какой-нибудь *exemplum*, что сразу же делает его мысль вполне прозрачной. Но тут же, словно спохватываясь, следующий свой тезис (который, как назло, является ключевым ко всему разделу) обязательно подвергнет самой прихотливой кодировке.

И все же я продолжаю настаивать, что практикующий историк, непременно получит удовольствие от этого пудинга, если только переживет процесс его поедания.

Поэтому я вынужден прибегнуть к жанру реферата, отводя разумное возражение: “кому надо, тот и так прочтет”. Кому надо, тот как раз может и не пробиться к адресованному ему очень важному посланию автора (возможно, через пару лет этот текст будет выглядеть хрестоматийно ясным, ведь и “дискурс” когда-то был подозрительным словом, да и “ментальность” вызывала возмущение). Пытаясь все же отделить оценочный пафос от информативной функции, я постараюсь прибегнуть к разным типографским шрифтам.

Автор сразу же оговаривает, что изучает не то, как историки познают объективную истину, а то, как они думают при этом. “Для последовательного критицизма наука должна перестать быть ценностью”, – так, не без эпатажа, автор подчеркивает свое безразличие к проблеме объективности. *Эта мысль вполне понятна. Ведь для современной истории науки уже не так важно, открыл ли Сервет кровообращение, а Джордано Бруно – бесконечность Вселенной. Важнее, что и почему они при этом думали, как была вписана их деятельность в контекст современной им культуры. Действительно, разве нельзя историкам распространить этот опыт на самих себя?*

Н.Е. Копосов обращается к конкретной мыслительной операции историка – его способам описания и представления социальной реальности. Это очень важно, поскольку за историком обычно признается главным образом функция рассказа о событиях во времени (*pagatio*), в то время как историк в XX в. часто занимался описанием статичных социальных структур (*descriptio*). В социальной истории (а именно она составила славу французской историографии послевоенного периода) главная интрига заключалась в описании структуры, а главными актерами являлись социальные группы.

О теории исторического повествования написано много (достаточно вспомнить Поля Рикера), тогда как теория исторического описания развита слабо. Ясно, что в нем задействованы как языковые, так и неязыковые формы мышления. Среди последних автора интересует прежде всего пространственное воображение. Воображение играет роль одной из базовых форм мышления, вполне сопоставимой со “словесной мыслью”. Пространственные образы являются невысказанной или метафорически высказанной частью научных определений и понятий. *И действительно, без пространственного воображения невозможно существование хотя бы таких понятий, как “базис” и “надстройка”.*

Для того чтобы понять свойства этого ментального пространства, надо вспомнить о множественности нашего пространственного

опыта. В частности, наше привычное, “школьное” евклидово пространство сосуществует с топологическим пространством (т.е. таким, из которого изъяты мера, система координат, а сохраняются только качественные отношения соседства). Считается, что топологическое пространство исторически являлось исходно данным, “интуитивным” пространством человека, из которого при определенных культурных условиях начало развиваться пространство евклидово. Важно, что эти и другие формы пространственного опыта существуют в сознании человека. Пространство, которое само является конструктом сознания, используются как материал для конструирования других объектов, среди которых особое место занимают абстрактные понятия (общество, государство). Влияние на них пространственных парадигм – основное содержание книги.

Эмпирическим материалом для автора послужила французская социальная история 1960-х годов. С тех пор социальная история уступила место истории социально-культурной, микроистории, “прагматическому повороту”, акцент теперь ставится на сознательных, субъективных аспектах социального действия, и характерный для функционализма поиск надличностных, объективных факторов, определяющих развитие общества, представляется уже пройденным этапом. Однако, по мнению автора, преодоленность историографического наследия 1960-х годов во многом иллюзорна. И дело не только в том, что эти годы обрели статус “героической эпохи”, и даже не только в недостаточности новых, предлагаемых взамен функционализма перспектив, а в том, что попытка избежать главного недостатка историографии 1960-х годов – рефикации проецируемых на историю форм нашего разума – невозможна без осознания и анализа логических трудностей, заложенных в макроисторических построениях. *Я-то не считаю, что от традиций 1960-х необходимо отказываться. Мне трудно назвать современную работу, которая сильно отличалась бы в лучшую сторону от монографий Пьера Губера, Робера Мандру или Бернара Гэне, “французских шестидесятников”. Но с предложением Н.Е. Копосова вполне согласен: мы можем сколько угодно отрицать реальность физического существования, например классов или даже государства (раз их нельзя потрогать руками, то нечего их и “реифицировать”, т.е. полагать их реально существующими), однако все наши протесты останутся бурей в стакане воды, пока мы не задумаемся над тем, какие логические механизмы порождают в нашем сознании эти абстрактные понятия.*

Первая глава книги Н.Е. Копосова посвящена социальным классификациям. Здесь автор, как и Фуко, не смог обойтись без отсылки к знаменитой классификации животных, воспетой Борхесом (животные делятся на: а) принадлежащих императору, б) набальзамиро-

ванных, в) ручных, г) молочных поросят... и т.д.). Социальные классификации, используемые историками, воспроизводят аналогичный тип классификаций, поскольку отсылают к различным моделям таксономии. Однако в авторе жив еще практикующий историк, а не только эпистемолог, и он признает тот факт, что в нашем ремесле часто хорошо работают именно логически небезупречные классификации. Нас, скорее, шокирует не логическая непоследовательность историков, а, наоборот, стремление быть слишком логичным. В историографии таким стремлением было отмечено так называемое критическое направление начала XX в., когда, например, Фридерик Мэтланд громил теорию английского манора, предложенную П.Г. Виноградовым (а следовательно, и само существование манора), по той причине, что этому термину невозможно дать точного юридического определения. Аналогичным образом высказывались сомнения в существовании средневекового города и даже французского дворянства XVI в. Поскольку формальная логика основана на критериях "необходимых и достаточных условий", то, например, дворянство должно обладать какими-то чертами, свойственными только всем дворянам (и каждому из них) и никому, кроме них, не присущими, а раз при ближайшем рассмотрении дворянство в целом такими чертами не обладало, то его реальность в качестве макроисторической категории ставилась под сомнение. *Что подкупает в книге, так это легкое чувство самоиронии. Автор вспоминает, как сам «в свое время был склонен ставить под сомнение "реальность" макроисторических категорий на том основании, что они не могли быть определены в логике необходимых и достаточных условий». "Сомневался" – мягко сказано. Я присутствовал на одном из его выступлений конца 1980-х годов, когда А.В. Адо, известный специалист по социально-политической истории Франции XVIII в., с надеждой спрашивал у докладчика: "Ну, а может быть, на провинциальном уровне дворянство все-таки существовало?" На что получил непреклонный ответ: "Решительно не существовало!"*

Анализ того, как думают историки, показывает, что "обычно мы предпочитаем не доводить дело до этого вопроса и наш здравый смысл заблаговременно направляет наши рассуждения к компромиссу между требованиями логики и чувством реальности". Но в ходе дискуссий французских историков 1960-х годов (знаменитая "дискуссия о классах и сословиях") эта традиционная формула молчаливого компромисса между логикой и чувством реальности была поставлена под сомнение, и острота методологической рефлексии достигла почти что немислимого для историков уровня.

Эта дискуссия стала возможна в ходе сужения полигона социальной истории. Начиная с 1950-х годов под ней стали понимать изучение социальных групп, их стратификации и отношений, существую-

щих между ними и внутри них самих. *Сейчас такое определение области социальной истории представляется слишком узким, но, кстати, монография Н.Е. Копосова, вышедшая в 1990 г., открывалась именно этой дефиницией, да и мне самому в ту пору казавшейся наиболее удачной.*

Автор рассуждает о таких интеллектуальных операциях, как описание (с неизбежным присвоением имени) и классификация: "классификация и номинация – два аспекта фиксации наших репрезентаций". Существует логика описания и логика эмпирического упорядочения, конфликт между ними возможен, но обычно он сглаживался здравым смыслом историка. Но исследователи "героической эпохи 1960-х" столкнулись с ним в новых условиях. Традиционная история была ориентирована лишь на дискурсивную практику, историк работал с "предфигурированными дескриптивными механизмами" (*т.е. заранее знал, что есть "дворянство" и "буржуазия", и спокойно работал с этими терминами*). Но в 60-е годы в историю вторглось статистическое моделирование, и перед историками возникла задача по-новому описать общество на основе эмпирических данных, идентифицировать и соотнести между собой социальные группы. При этом замаячила возможность освободиться из плена "фальсифицированных", "префигуративных" определений.

Однако была ли возможной идентификация без присвоения имени, без номинаций? Автор дает отрицательный ответ, поскольку объект "является чем-то большим, чем простая сумма качеств". Чтобы описание "держалось", следует зафиксировать в сознании когнитивную точку, к которой оно могло бы прикрепляться. Если описание соответствует распознаванию черт, то номинация представляется "лингвистическим выражением внутреннего диалектического акта, фиксацией когнитивной точки" (*слова хоть и звучат несколько пугающе, но смысл их в общих чертах понятен*).

На практике историки редко испытывают сложности с номинацией той или иной группы. Но за редким исключением присвоение имени осуществляется не после того, как описание завершено, а предшествует описанию и направляет его. Историк берет "готовые" имена либо из копилки живой языковой традиции (и тогда получает в придачу целый ворох дополнительных значений, прикрепившихся к этому слову за его долгую историю), либо из арсенала социологии (хотя и социологические термины также имеют собственную сложную историю). Взятые из этой разнородной смеси имена он присваивает социальным группам и организует вокруг них описание этих групп. Но историк имеет дело не только с законодательными текстами, юридическими трактатами или наказами сословий, где говорится, например, о "дворянах" или "купцах" во множественном числе, но и с источниками, которые содержат информацию об индиви-

дах – с нотариальными документами. Причем именно последний тип источника стал излюбленным материалом для “социальных историков” 60-х. В нотариальном акте человек фигурирует обычно следующим образом: “Жан Эннекен, благородный человек и ученый магистр, советник короля в его парламенте, сеньор Дюплесси, д’Ольне и Фонтанэ, что в Бри”. Индивид обозначен и собственным именем, и социальными терминами.

Первым побуждением историка является отказ от индивидуального имени. *Согласен. Я сам в своих карточках отмечал: “советник парламента”, “сапожник”, “парижский буржуа” – и в этих качествах люди затем упоминались в моих текстах.* “Но, – продолжает автор, – скоро историк замечает, что упоминаемые в источниках социальные категории не просто слишком многочисленны – они пересекаются без всякой очевидной системы, поскольку разные социальные термины часто соответствуют одному имени собственному”.

Поясняю. Один и тот же человек выступает и как сеньор, и как чиновник, и как парижский буржуа (коль скоро он владеет домами в Париже, являясь полноправным горожанином), и как церковный староста своей приходской церкви и т.д.

Накопление таких случаев приводит к радикальной перемене в принципах кодирования: информация начинает организовываться вокруг имен собственных. Именно в сопротивляемости имен собственных герменевтике социальных терминов лежит их потенциальная способность высвободиться из сферы дескриптивного рассуждения. Соблазн состоял в том, чтобы не раскидывать имена по заранее данным социальным категориям, но рассматривать их как подлежащие классификации множества. Применение статистических методов давало надежду на восстановление “подлинной” социальной иерархии.

Общий интеллектуальный климат 1960-х годов был благоприятным для статистических методов, призванных освободиться от “лжи слов”, слишком связанных с идеологией, чтобы отражать социальную реальность. Социальные классификации, закрепленные в языке, вызывали подозрение. Историки пытались создать модель универсальной “синтетической социальной иерархии”, которая сводила бы воедино многообразие факторов социального статуса. От слов надо было абстрагироваться, чтобы лучше установить факты социальной реальности. Последняя и должна была стать подлинным предметом истории (в противовес словам она представлялась в виде кубиков, кирпичиков и иных строительных метафор социального здания). Большие надежды возлагались на ЭВМ, работы этого времени были оснащены многочисленными диаграммами, графиками и иными невербальными средствами, призванными освободить историка от непрозрачности слов прошлого.

В этот период как никогда сильным было влияние социологии на историков. Однако автор подмечает, что историки, в отличие от социологов, демонстрировали куда меньшую готовность пожертвовать своей традиционной техникой описания во имя идеала облеченной в цифры научности. “Профессионально внимательные к терминологии источники историки в силу своего источниковедческого инстинкта не решались отказаться от слов прошлого”, поэтому они сохранили много “слов прошлого”, даже когда приближались к механистическому идеалу. *Поблагодарив автора за теплые слова в адрес практикующих историков (если, конечно, “источниковедческий инстинкт” – это комплимент), я поясню, что американской, да и французской социологии того времени не составляло труда представлять современное общество разделенным на высшие, средние и низкие слои и говорить, например, о “нижней грани верхнего слоя среднего класса”.* По сути дела, “социальные историки”, группируя эмпирические данные, должны были идти тем же путем, однако они были не в силах отказаться от таких терминов, как “дворянство”, или “буржуазия”.

Интересен пример Аделин Домар и Франсуа Фюре, попытавшихся применить современный социопрофессиональный кодекс к французскому обществу XVIII – начала XIX в. Все население они разделили на группы, каждая из которых характеризовалась относительной социальной гомогенностью. Но этих групп оказалось так много, что они нуждались в создании агрегированных категорий (чтобы не быть уподобленными индивидам). Так, термин “промежуточный статус между наемными рабочими и мастерами ремесел” соответствовал эмпирическим наблюдениям, но не годился для обозначения участников исторической драмы. Поэтому, когда от разработки дробных классификаций историки переходили к повествованию, они же первыми и отбрасывали свои заботливо сконструированные категории. Это справедливо и для Ролана Мунье. Последний рассматривал матримональные связи как выражение социальной реальности, настаивая, что люди Старого порядка в основном женились на ровне. Комбинируя употребление почетных эпитетов (*мы теперь знаем, что это такое*) с составленными им индексами взаимных браков, он со своей командой разработал сложную эмпирическую классификацию. Но когда Мунье переходил к историческому описанию (*например, в прекрасной и почему-то совершенно неизвестной в России книге об убийстве Генриха IV*), он забывал о своих строгих построениях.

Из всего этого делается вывод о противоречии между лингвистическими и нелингвистическими ресурсами мысли. Идеал классификации имен собственных мешал историкам 1960-х годов следовать логике, подсказанной социальными терминами, но зависи-

мость их размышлений от семантических структур социальных терминов мешала им погрузиться в эмпирическую классификацию имен собственных.

Автор посвящает специальную главу семантике социальных категорий, предваряя ее экскурсом в теории языка и теории референции.

В «классической теории референции» Стюарта Милля имя нарицательное имеет референцию и значение, денотирует класс объектов и коннотирует их атрибуты. Эта теория соответствует аристотелевской категоризации. Но, как мы уже поняли, идея «необходимых и достаточных условий» аристотелевской логики ставит «социальных историков» в сложное положение. Против «классической теории референции» был направлен пафос так называемой «когнитивной революции». Ее сторонники считают язык «необходимых и достаточных условий» совершенно чуждым людям и предлагают так называемую теорию прототипа. Согласно этой теории, мир структурирован и кодируется разумом не по ухищрениям формальной логики, а в форме прототипов (идеальных типов), абстрагированных от реальных вещей, или же в форме «хороших примеров», т.е. реальных объектов, лучше всего представляющих свою категорию. С этими прототипами или «хорошими примерами» другие случаи («менее хорошие примеры», пограничные варианты) связаны узами размытого семейного сходства. *Если бы теории прототипов не было, ее следовало бы выдумать историкам, даже если термины «денотация и коннотация» приводят их в священный ужас. Пытаясь классифицировать нотариальные акты XVI в. по категориям, я стихийно пришел к термину «ядро совокупности», что, кажется, соответствует теории прототипов. Правда, в центре этого ядра порой оказывался какой-нибудь из ряда вон выходящий субъект, «ходячий казус» — но это уже тема для другого разговора.*

Эта теория, по словам автора, «хватает что-то очень важное в нашем мышлении». Однако, по его же мнению, она демонстрирует очевидную слабость хотя бы в том, что основывается на теории отражения (структура мира видится соответствующей структурам мышления). *По-моему, автор излишне критичен к теории прототипов, может быть из-за того, что в свое время она породила в нем слишком большие надежды, которым не суждено было оправдаться полностью. Впрочем, вывод о множественности естественных типов классификации, в которых в зависимости от контекста аристотелевская логика может комбинироваться с логикой «хороших примеров», не вызывает возражений.*

Возвращаясь к социальным терминам, автор считает необоснованным жесткое противопоставление имен нарицательных как коннотативных именам собственным как неконнотативным. Достаточ-

но часто имена собственные могут утверждать что-то сами о себе. Можно предположить, что семантические поля конструируются не только с помощью связей, которые проходят через знание о мире, но и с помощью чисто лингвистических механизмов. В феодальных титулах типа «герцог», «граф» грамматическая форма подсказывает идею определенного типа отношений (владение), которые существуют между носителями указанных имен и другой категорией вещей (*герцог Анжуйский и граф Фландрский*). Существуют, кроме того, этимологические связи: «буржуа — это те, кто живут в городах» (*bourgs*), «шатлены — живут в замках» (*chateaux*), «рыцарь (*chevalier*) — сражается на коне» (*cheval*), «экюйе (*écuyers* — букв. «щитonosцы») — носят щит». Значение таких случаев не сводится к тому, что из них можно узнать о положении экюйе или буржуа. Акцентируя с помощью лексических связей тот или иной аспект «многомерного» социального статуса, одну из коннотаций, эти термины показывают склонность нашего разума мыслить социальный статус как «одномерный», «соскальзывать» в наших рассуждениях от сложных понятий к простым. Такова, в частности, когнитивная функция спонтанного этимологического анализа — важного элемента нашей лингвистической компетентности, который служит проявлением действия аналитической функции языка. *Вспоминается шолоховский герой, занимавшийся подобной спонтанной этимологией: «монополья — это кабак», «астролябия — гулящая девка».*

Для того чтобы сопротивляться этой склонности разума, обостренной опытом употребления языка, недостаточно иметь сложные понятия, основанные на знании о мире. Слово «дворянин» (*gentilhomme* — «жантийом») отсылает к очень сложному понятию, в котором состояние, должности, титулы, древность рода сливаются в образ многомерного социального статуса, но очевидная этимологическая связь этого слова с семантическим полем, организованным вокруг понятия «благородство», подсказывала субъектам истории и продолжает подсказывать историкам одномерную интерпретацию социального статуса «жантийомов».

Приучая нас мыслить социальные группы в терминах частных критериев дифференциации, социальная терминология вместе с тем нарушает некоторые из стандартов логичности, подсказанных этими же терминами; заостряющий нашу аналитическую интуицию язык налагает на нее ограничения, давая понять, что всякая логика действительна только до определенного предела и что стремление быть слишком логичным может привести к насилию над другими критериями возможного, которые для нас никак не менее важны, чем концепция реальности, подсказываемая аналитическими значениями слов. *За этими нелегкими для восприятия фразами все же ощущается личный опыт исследователя эмпирической реально-*

сти, что выделяет книгу Н.Е. Копосова из массы прочих работ эпистемологического жанра.

Далее автор рассуждает о разности синтетических потенциалов социальных терминов. Слова с сильным синтетическим потенциалом с легкостью превращаются в семантические пустоты. К сожалению, автор исчерпал лимит используемых примеров, поэтому понятие "семантической пустоты" каждый должен трактовать в меру своих способностей. Высказывая ряд очень интересных мыслей о конвертируемости некоторых нарицательных имен в собирательные и о взаимозаменяемости нарицательных и собирательных имен, автор почему-то не обращает внимание неискушенного читателя на несоответствие французских терминов русскому слову "сословие" – этим словом обозначаются у него столь разные понятия, как "état" "ordre", и даже "corps", что еще более затрудняет восприятие. К тому же практикуемый автором перевод реалий общества XII–XIII вв. на современный язык "путем перемены базового уровня социальной таксономии" с "класса" на "сословие" (ordo), противоречит как тезису самого автора о позднем распространении собирательных имен, так и его собственным наблюдениям над социальными классификациями раннего нового времени.

Гораздо более плодотворна идея о разных уровнях реализма (термин "реализм" здесь, видимо, следует понимать в его фило-софско-средневековом значении). Пока синтетическое значение термина остается на горизонте сознания, а аналитическое выступает как главное, отсутствует нечто, побуждающее присвоить категории имя собирательное. В момент, когда мы полагаем категории как целостность, превосходящую сумму индивидов, эта тенденция начинает преобладать. Попробую пояснить, но если я искажу мысль автора, то он сам виноват. В XV–XVI вв. термин "robe" ("роба", "мантия") употребляется, но только в сочетании, например: "лейтенант короткой робы", "лейтенант длинной робы", указывающая на взаимоотношение военно-полицейских функций и судебных соответственно. Таким образом, значение термина было аналитическим. С начала XVII в. появляется термин "дворянство мантии" (noblesse de robe) – возникает группа, сознающая общность своих интересов, свое отличие от других групп. С этого момента, но не ранее, суффикс "-ство", указывающий на синтетическое значение термина, является исторически корректным.

Для фиксации идеи множества в качестве сущности высшего порядка необходима некоторая когнитивная точка, которую и представляют как самостоятельный объект. По-видимому, существует критический порог, изменение ментальной установки, которое приводит в действие новую форму реализма. В очередной раз происхо-

дит одно и то же: пока автор мыслит еще как историк, он иногда все же поясняет свои положения примерами, облегчая восприятие читателю. Но когда он переходит к самому важному, например, к описанию того, каким образом "усиление синтетического потенциала понятия превращает его в семантические пустоты, в неконнотативное имя – иначе говоря, во внутренний диектический акт, который сводится к когнитивной точке, служащей для фиксации как референции, так и описания", автор оказывается втянут в водоворот специальных терминов отнюдь не исторического происхождения. Он захвачен этой стихией и, даже стремясь пояснить, лишь нагромождает новые термины из арсенала референциальной семантики. Что это? Свойство сознания историка? Или проявление тех самых лингвистических принуждений?

В зависимости от контекста мы конструируем категории, опирающиеся преимущественно либо на опыт аналитически употребленных слов, либо на опыт синтетически воспринятых объектов. Принципиальным, по мнению автора, является выявление контекста классификации; но за разнообразием контекстов скрываются и разные типы интеллектуальных задач, связанных с определенными стратегиями рассуждения.

Ценный материал предоставляют опыты французских социологов Люка Больтански и Лорана Тевено, которые предлагали испытуемым разделить на группы десятки карточек с информацией о реальных людях. То есть уподобляли их историкам, ставящим своей задачей статистическую обработку эмпирического (преимущественно нотариального) материала. Выясняется, что эмпирические классификации, основанные на интуитивном восприятии синтетических социальных статусов индивидов, приводят к конструированию категорий, объединенных узлами сходства вокруг соотнесенных образцовыми примерами, и лингвистические механизмы классификации при этом как бы "выключаются". Конечно, конкретный и сугубо контекстуальный характер классификации неминуемо должен вносить свои коррективы. К тому же если экспериментальная классификация строится "раз и навсегда", то в повседневной жизни классификационные суждения выносятся постоянно, без претензий на абсолют: достаточно принять в расчет только некоторые элементы социального статуса другого, и этого бывает достаточно, чтобы понять, как себя вести. Наш социальный опыт, как правило, не нуждается в синтетически-исчерпывающей классификации. То есть в том, чтобы, взглянув на человека, сразу же дать его всестороннюю "реальную" социальную характеристику, учитывающую все параметры его социального положения, все возможные формы его отношений с другими людьми, причем сделать это раз и навсегда. Но Примеча-

тельно, что на горизонте нашего сознания обязательно должно присутствовать представление о том, что такая классификация в принципе возможна. Самая необходимость и возможность иметь глобальный образ общества проистекает из склонности разума рассматривать мир не только изнутри, с точки зрения действующего в нем субъекта, но и извне, с точки зрения внешнего наблюдателя, полагающего мир как объект познания. В средние века и раннее новое время такое дополнительное видение извне приписывалось Богу или его заместителю на земле – королю, а в более позднюю эпоху – ученому. Смысл эксперимента французских социологов состоял в том, что они, заставив людей поиграть в король-ученых, показали важнейший элемент нашего воображаемого социального опыта.

Интеллектуальная задача построить синтетическую иерархию является совершенно естественной и выступает в качестве одной из проектируемых на мир форм разума. Причем спонтанно мы приписываем социальным группам ясную структуру в духе категорий аристотелевской логики. Но с того момента, как мы погружаемся в эмпирическую классификацию, идеальный образ “мысли без слов” покидает задний план сознания, чтобы непосредственно вмешиваться в наши рассуждения, либо навязывая нам свою собственную логику, либо сильно запутывая логику языка. Автор обращается к различным пространственным образам классификаций, упоминаемым Питером Берком и Мишелем Фуко, к проговоркам историков (Р. Мунье и А.Д. Люблинская), наглядно отсылающих к визуальному образу иерархии.

Но в нашем сознании иерархия не вполне отождествляется с вертикалью. Уместнее будет вспомнить об искривлении лонгитюдных поверхностей в области бокового зрения. Так, Мунье четко фиксирует образ иерархии лишь до определенного предела. Приблизительно с середины описания жесткая последовательность начинает рваться и слова-“шифтеры” (“ниже находятся”, “далее следуют”) уступают место словам: “аналогичными являются”, “к этой страте надо присоединить”, что заставляет думать о превращении вертикали в горизонталь, где различия уже не связаны с иерархическими отношениями. *Действительно, мне без труда удавалось иерархически расположить первого президента Парламента, президентов, советников, адвокатов и прокуроров, но вот сказать, что группа парламентских приставов “выше” группы клерков судебных секретарей мне было гораздо сложнее. То же и с миром ремесел – первые шесть привилегированных корпораций Парижа вполне ясны, но определить, что мясники “почтеннее” булочников, уже значительно труднее.* Примерно ту же закономерность проявляют классификации уже

известных нам Домар и Фюре, а также юристов XVII в., пытавшихся описать “все сословия” Франции.

Н.Е. Копосов (*по-моему, сильно запутав читателя*) констатирует приблизительное соответствие разных типов ментального пространства разным видам классификаций. Пространственным аналогом классификации прототипической (основанной на семейном сходстве и на “хороших примерах”) является топологическое пространство. Но оно остается основой элементарной группировки только до тех пор, пока естественным соотношением, значимым для классификации, является различие. *Я первым делом определил, что приставы не тождественны клеркам судебного секретариата, а булочники качественно отличаются от мясников.* Как только появляется проблема соотнесения групп между собой, возникает необходимость перейти к пространству координат, линий, т.е. к сокращенной версии евклидова пространства. Уже метафоры кубиков, из которых исследователи складывали свои модели социальной иерархии, отсылают к рациональному трехмерному пространству. Но логическая проблема заключалась в том, что пространство многомерное, но мыслимое все же по образу трехмерного евклидова, надо было перевести в пространство вертикали, которая выражала идею общества как структуры, основанной на неравенстве составляющих его индивидов.

Огромную роль в ментальном пространстве историков 1960-х годов играла фигура линии, в которой евклидово пространство сходилось с логикой, заложенной в традиционном описании, с его линейностью, воспроизводящей идею списка. Именно эта линия поддерживала интуицию особого уровня бытия, который пытались, насылая терминологию, назвать “обществом самим по себе”, “социальным в собственном смысле слова”, и если бы не эта власть линии, то интеллектуальный проект социальной истории вообще не был бы возможен. Автор замечает, что распад французской социальной истории 1960-х годов (лучше всего представленной длительной “дискуссией о классах и сословиях”) начался с того момента, когда стало ясно, что для описания общества достаточно описать различные пересекающиеся в нем частные иерархии, не пытаясь найти их результирующую. С того момента, когда сворачивание многомерного пространства в линию перестало быть императивом, предмет спора оказался утрачен. А идея множественности частных иерархий оказалась непродуктивной для сохранения привычных контуров социальной истории, которая сменилась иной, социально-культурной историей. Это заставляет предположить существование целой системы научного воображения, где смысл социального обосновывался, с одной стороны, с помощью синтетической иерархии, а с другой – с помощью стратифицированного образа истории. *То есть – истории экономической, социальной и политической.*

Вопросу о взаимосвязи научного воображения и истории понятия социального посвящена глава: "Рождение общества из логики пространства". Так же как и большинство современных авторитетных мыслителей, Н.Е. Копосов показывает, что понятие "общество", а потом и прилагательное "социальное" кристаллизовались очень поздно, даже не у Руссо и Гегеля, но лишь к середине XIX в. История языка свидетельствует, что к этому периоду появляется понятие "общество" как имеющее два полюса. Один полюс "социального" ориентировался на политическую теорию (понятие "гражданского общества"), а второй – на политическую экономию (понятие "классов").

Признаюсь, что я был несколько разочарован, поняв, что автор вслед за Козеллеком и Фуко относит великий перелом, породивший современность и понятие "социального", к рубежу XVIII–XIX или к середине XIX в. Однако с удовлетворением констатирую, что я недооценил оригинальность мышления автора.

Но оказывается, что первым когнитивным носителем идеи "общества" выступало не слово (которое появилось не раньше XIX в.), а образ подлежащего эмпирическому упорядочению множества. Пространственный опыт XVII в. привел к рождению "социального", поэтому автор не удивляется, находя черты сходства между теориями общества, сформулированными юристами XVII в. и социальными историками 1960-х годов, поскольку перед ними стояла одна и та же логическая проблема: как описать общество в условиях, когда обнаружилась множественность факторов социальной иерархии и несовпадение разных иерархий между собой. В XVII в. эти проблемы возникли как результат стремительных трансформаций раннего нового времени. *Мило, что автор ссылается для доказательства масштабности этих трансформаций не на К. Маркса или Ф. Броделя, а на Н.Е. Копосова. Справедливости ради надо отметить, что совпадение проблематики у юристов Старого порядка и "социальных историков" послевоенного периода объяснялось, помимо однотипности логических задач, еще и тем, что для последних (с легкой руки Р. Мунье) труды первых стали излюбленным источником и плацдармом для дискуссий. Хотя, конечно, такой выбор источников сам по себе весьма симптоматичен.*

Вспомнив о своем прошлом успешно практиковавшего историка, автор показывает комплекс прагматических причин, вынудивших королевскую власть заняться упорядочением массы подданных, социальный статус которых вдруг начал вызывать сомнение, причем делает он это с большой убедительностью и наглядностью. *Где была эта его способность раньше? Может, все дело в том, что ранее он играл на площадке логиков и философов, а сейчас – на пло-*

щадке историков? Невольно встает вопрос об авторской самоидентификации.

Автор рассматривает многочисленные трактаты о дворянстве, написанные в XVII в. Однако из поля его зрения выпадают очень важные работы авторов последнего двадцатилетия: Арлетт Жуанна, Эллери Шалка, Робера Десимона, Жана-Мари Констана, а также российский коллективный труд "Европейское дворянство XVI–XVII вв.: границы сословия". Впрочем, для автора важна не историографическая полнота, а выявление некоторых логических операций, совершаемых французскими юристами XVII в. Автор показывает, как на протяжении XVII в. постепенно формулируется идея множественности социального статуса – от адвоката начала XVII в. Шарля Луазо с его традиционным представлением о неперебегающих социальных функциях до юриста времен персонального правления Людовика XIV Жана Дома с его эксплицитным тезисом множественности критериев социального статуса и с отрицанием традиционной схемы трех сословий. Жан Дома понимал, что "коллективных рангов состояний" слишком много и они слишком различны между собой. Не пытаясь перечислить их все, Жан Дома выделил основные критерии, с помощью которых можно решать вопросы соотношения индивидуальных рангов (критерии чести, достоинства, власти, необходимости и полезности для общества). Как и участники "спора о классах и сословиях", Жан Дома пытался свети многомерное пространство к единой иерархии общества и, подобно позднему историкам, он не имел лингвистических средств для выражения идеи синтетической иерархии. Не умея справиться с задачей описания синтетической иерархии, но испытывая потребность в ней, Дома, вместо проецирования своей многолетней многомерной модели на синтетическое измерение, пытался создать конструкцию, ориентированную на одномерную иерархию. *И вот опять, подходя к каким-то ключевым моментам своего труда, Н.Е. Копосов начинает знакомое нам "бегство от примеров". Конечно, Дома еще не знал, что эта неуловимая прямая будет называться "подлинной социальной иерархией", но искал он именно ее. Поэтому можно говорить о рождении социального из пространственных паралогик, подлежащих процессу эмпирической группировки, рождении первоначально в образе линии, в которую сворачивается многомерное пространство и вокруг которой позднее стали группироваться новые элементы, покрытые затем пришедшим из другой традиции именем "общества".*

Именно в такой интеллектуальной обстановке был выработан всеобщий подоходный налог – Тариф первой капитации 1695 г. Этот памятник был рассмотрен французскими "социальными историками" Франсуа Блюшем и Франсуа Сольноном, которые увидели в нем

искомую “синтетическую социальную иерархию”, дающую многомерную картину социального статуса каждого индивида, “приписанного” клерками налогового ведомства к соответствующему “классу” и “рангу”.

По мнению Н.Е. Копосова, значение Тарифа было более скромным: он представлял собой, скорее, иерархию богатств. И все же Тариф показывает, что эмбрион понятия социального сформировался в конце XVII в. в виде пространственных паралогик. Пытаясь решить очень сложную задачу сочетания принципа всеобщего участия подданных в несении финансового бремени тяжелой войны с разработкой простых механизмов его реализации, генеральный контролер финансов Поншартрен и его клерки вводили налог “с положения”. В первую очередь они стремились соотнести различные категории по линии имущественной иерархии, однако в классификационные суждения вмешивались такие соображения, как социальные симпатии правительства по отношению к военным, миф о сказочном богатстве финансистов, понимание бесперспективности взимания налогов со знати и т.д. Вот почему эти суждения носили по видимости синтетический характер, т.е. структурно были такими же, как если бы составители Тарифа попытались описать синтетическую социальную иерархию. Они выделили 569 рангов, которые были сгруппированы в 22 класса. При небольших подвижках такая схема позволяла уловить разные иерархии, но в любом случае слова Тарифа должны были пройти “семантическое опустошение”, чтобы быть соотнесенными с квотами налога.

Имеющаяся социальная терминология оказалась слишком тесно связанной с привычными способами думать и с традиционными презентациями социального мира. Для формулирования новых идей не хватало лексического материала, поэтому важнейший элемент понятия “социального” был выработан при помощи невербальных ресурсов.

Автор обращает внимание на то, что ориентация мысли на пространственные паралогики была в значительной мере обусловлена произошедшей в XV–XVII вв. революцией в визуальной культуре. Здесь и открытие ренессансной перспективы, и новые формы пространственного опыта Галилея и Декарта. Причем если мысль Шарля Луазо следует еще логике имен, обозначающих сущности, то Жан Дома уже стремится мыслить в пространстве, где вещи повинуются власти координат.

Однако ориентация на сложную многомерную модель, проецируемую на одно результирующее измерение, характеризовал, по мнению Н.Е. Копосова, лишь сравнительно краткий момент истории Старого порядка. Ученая культура юристов уходила в прошлое, и “эмбрион социального” не получил развития в общественной мы-

ли XVIII в. Век Просвещения не благоприятствовал развитию сложных интеллектуальных моделей. Но мыслители, с которыми обычно связывается формирование понятия “общество” (т.е. теоретики классовой борьбы и политической экономии), оказались в известном смысле менее последовательными по сравнению с Жаном Домом и клерками Поншартрена, ведь в их теориях “автономия социального” отсутствует, будучи растворена между экономическим и политическим. Попытки обнаружить “социальное в собственном смысле слова”, предпринимаемые историками 1960-х годов, были интеллектуально ближе Жану Дому, чем Карлу Марксу.

В силу того, что эта глава понятнее мне по роду моей деятельности и, что особенно отрадно, совпадает с моими собственными наблюдениями, полученными совсем иным путем, я могу себе позволить выступить не только в качестве популяризатора идей автора. Меня удивляет, что, дойдя до Тарифа капитации, автор ставит крест на дальнейших попытках конструирования социальных иерархий при помощи пространственных паралогик, считая, что этот стиль мышления был чуждым для XVIII–XIX вв. А как же тогда Табель о рангах, явившаяся примером нового стиля социального мышления, распространившегося далеко за пределами Западной Европы? “Он был титулярный советник, она – генеральская дочь” – чем не опыт поиска синтетической иерархии? Если же говорить о предпосылках социального упорядочения во Франции XVII в., то они будут непонятны без осознания всего значения утраты конфессионального единства в ходе Реформы (протестантской и католической) и, как следствие, – распада важнейшей пространственной метафоры средневековья – единого мистического тела. На развалинах этой метафоры и возникает пока еще невербальное или невербализованное представление о социальном. Одним из первых его попытался выразить как раз Шарль Луазо – приверженец Католической лиги, вдохновленный идеями Псевдо-Дионисия Ареопагита о небесной иерархии. Именно тогда, после Нантского эдикта, люди вынуждены были задуматься над тем, “как возможно общество”, что и открыло дорогу для возникновения столь многочисленных теорий будущего. Поэтому наделенный недюжинной интеллектуальной смелостью, автор мог бы довериться своей исторической интуиции и, поставив точки над “i”, возразить даже таким авторитетам, как Козеллек и Фуко. Настоящим переломным временем был именно XVII в. (точнее – рубеж XVI–XVII вв.), сделавший возможным все дальнейшие инновации.

Глава “Невроз рубрикации” посвящена проблеме формирования того стратифицированного образа истории, в рамках которого сложилось “узкое” понимание социального. Люсьен Февр, высмеивая

сочинения позитивистов, использовал метафору истории – комода, в котором факты и явления были разложены «по ящикам: “верхний ящик” – политика, “внутренняя” – справа, “внешняя” – слева. Второй ящик: “правый угол” – движение населения, “левый” – организация общества (Организация кем? Полагаю, политической властью, которая с высоты ящика номер один руководит, управляет и повелевает всем...)».

Смысл, вкладываемый Февром в эту метафору, очевиден, но если приглядеться к ней повнимательнее, то становится ясно, что она соскальзывает на другой уровень абстракции, где “чувственный образ комода растворяется и от него остается только конфигурация точек в абстрактном пространстве... Такую конфигурацию принято называть пространственным образом, а пространство, в котором такие образы являются нам, – ментальным пространством”. *Наконец-то, читатель узнает авторское определение терминов, над которыми приходилось ломать голову на протяжении предыдущих шестидесяти семи страниц.*

Ментальное пространство далеко не нейтрально, но наделено определенной логикой, пространственные образы обладают силой принуждения по отношению к мышлению, метафоры суггестивны. Конституирование истории как абстрактного объекта, как интеллигибельного целого неразрывно связано с работой пространственно-воображения. Актуализация этого воображения в XVII–XVIII вв. создала возможность завершения в логической форме идеи истории. Автор вновь если не полемизирует с Р. Козеллеком, то дополняет его. Последний настаивает на формировании понятия истории в “переломное время” рубежа XVIII–XIX вв., в то время как Н.Е. Копсов для концептуализации истории отмечает важность Ренессанса с его новыми формами пространственного воображения.

Но парапространственное упорядочение позволило не только помыслить идею истории. Мышление в пространстве несло в себе императив рубрикации – история должна быть разделена на составные элементы (сначала – на эпохи, затем на разные потоки). Согласно Козеллеку, роль катализатора в “расслоении” истории сыграло оформление оппозиции государства и общества, зафиксировавшее представление о разных уровнях общественного бытия. Однако не менее важный толчок был дан становлением экономической истории, а затем и истории культуры. Социальная история возникла, наверное, последней из частных историй – на рубеже XIX–XX вв. Итог развития стратифицированного образа истории был подведен в “культовой” книге позитивистской историографии – во “Введении в изучение истории” Ланглуа и Сеньобоса, где были предложены три способа “группировки исторических фактов” – по их времени, месту и природе (последний принцип предполагал разбивку на шесть эле-

ментов – материальные и интеллектуальные условия, интеллектуальные устои, материальные обычаи, экономические обычаи, социальные и публичные институты). С небольшими вариациями эта схема легла в основу “Истории Франции” под редакцией Э. Лависса, ставшей символом республиканской истории (*так во французской традиции называют наследие историков времен III Республики, сыгравших беспрецедентную роль в политической консолидации общества и в формировании новой идентичности Франции, основанной на постулате о великом прошлом и о республиканских традициях нации.*)

Стратифицированный образ истории обладает когнитивными функциями. Ведь ставя целью открытие законов истории, позитивистская историография предполагала выявление повторяющихся “исторических фактов” и установление связей между ними. Но между сбором фактов и поиском причин лежит еще одна операция – систематизация фактов, т.е. их классификация. Поэтому рубрикация истории по “отраслям” содержала в себе не только попытку упорядочить добываемые факты, но и дать им первоначальное объяснение. Раз фактам дали соответствующие имена и разнесли их по определенным “ящикам комода”, то это уже придавало им определенную интеллигибельность. Рубрикация истории и ее репрезентации в пространственном образе является не просто интерпретацией, но конструированием истории. *Читатель, возможно, вздохнет с облегчением, наконец-то многосложная авторская Одиссея подвела нас к идеям хорошо знакомого ныне конструктивизма. Однако следует учесть, что путь автора к этой гавани по меньшей мере нетривиален и проходил не через языковые конструкторы, а через пространственные образы.*

Структуры стратифицированного образа истории “ответственны” за важнейшие черты нашего чувства исторической реальности. История “предфигурирована” для нас в этом образе, он служит для нас залогом ее реальности, мы чувствуем его тем внутренним чувством, которым отличаем реальное от нереального. Иными словами, именно этот образ мы проецируем на некоторый абстрактный план сознания, называемый реальностью. Неудивительно, что, когда историки в 1980-е годы слишком далеко зашли в стремлении избавиться от реифицируемых категорий, результатом стало “исчезновение прошлого”, которое не удавалось помыслить вне категорий, отвечающих привычным когнитивным стандартам (*А не было ли реакцией на это устремление в микроисторию?*)

Но категории, в которых мы конструируем историческую реальность, не произвольны, а являются выражением некоторых когнитивных ограничений нашего разума. Историки работают с ограниченным количеством категорий, на которые разлагается целое не

потому, что история на самом деле была древней, средневековой, новой и новейшей, а общество состоит из высшего, среднего и низшего классов, а потому, что существует определенный интеллектуальный стандарт ("порог абсолютного суждения"), позволяющий идентифицировать в одномоментном акте не более определенного числа единиц. "Порог абсолютного суждения" налагает ограничения на нашу способность представить себе историю, общество или иные абстрактные объекты: сословий, классов или иных социальных категорий, кажется, никогда не насчитывают более семи (обычно же от двух до четырех); исторических периодов, выделяемых историками, также немного, как правило – от трех до пяти.

Переходя от когнитивных к семиологическим и даже к идеологическим функциям стратифицированного образа истории автор показывает, какие процессы сопровождали так называемое изобретение социального на рубеже XIX–XX вв. *Здесь реферировать книгу становится особенно трудно, поскольку она сама, на мой взгляд, обретает характер реферата.* Главной задачей новой идеологии, проявлявшейся в солидаристических теориях по мере роста социального движения, было осуществить переход от либеральной концепции атомарного гражданского общества к социальным теориям, не рассматривающим общество как механическую сумму индивидов. Атомарная либеральная модель предполагала наличие абсолютно сознательных субъектов (такowymi, например, были субъекты классической экономики). Но к концу XIX в. образ рациональности как естественного свойства сознания, от природы наделенного способностью адекватно познавать мир, был поколеблен: благодаря Марксу, Ницше и Фрейдю разум перестал казаться спонтанно рациональным, в нем открылась способность к ложному сознанию, порожденному отношениями между людьми. Сознание начало пониматься как социальное явление. В известном смысле общество и сознание оказывались тождественными. Концепция "разума–культуры", основанная на признании социальности сознания, становится основным интеллектуальным инструментом нового века.

С одной стороны, злободневность социального вопроса способствовала кристаллизации понятия социального в узком смысле – как особого уровня общественного бытия; с другой – социальное оказывалось универсальным свойством человеческих дел вообще. Второй аспект был все же важнее первого. Социальное, почти уже превращенное в материализованный пласт фактов, вдруг вырывается из ящика комода и становится всеобъемлющим эфиром истории. Напршивается аналогия с переменами в научном воображении эпохи, когда то, что в картине мира классической механики казалось осязаемой, тяжелой материей, вдруг оказалось, скорее, энергией. Подста-

новка subtilis сознания на место вещественного факта в социальных науках была сродни этой эволюции естествознания.

Смена системы научного воображения, отказ от галилеевского пространства совпадали и с переменами в картине мира, предлагаемой изобразительными искусствами. Несмотря на некоторое отставание эволюции социальной мысли, образ стратифицированной истории с тяжелой реальностью фактов в подобном интеллектуальном климате оказывался такой же устаревшей диковинкой, как добрый старый комод из красного дерева. *Как-то не очень понятно, когда же образ комода успел устареть, если он только и возник в самом конце XIX в. Заманчиво поискать соответствия "Черному квадрату" или "физическому идеализму" не только в философии (как это делал В.И. Ленин), но и в исторической науке (как это делал, например, О.Л. Вайнштейн). Может быть, исчезновение материи не случайно совпало с критицизмом Мэтланда и фон Белова, отрицавших существование манора и средневекового города? Но автор опять отрывается от примеров, оставляя читателя в недоумении.*

Н.Е. Копосов вполне своевременно ссылается на историографические работы, несколько высвобождающие честь становления социальной истории из-под гигантской тени школы "Анналов", отмечая роль таких историков, как Анри Озэ, Анри Сэ, Пьера Буассонада. Что же касается самих "Анналов", то концепция социального у их основателей была достаточно размытой и двойственной. С одной стороны, она рассматривалась как тотальная история ("история как единое целое... социальна по своей природе"), с другой – могла пониматься и в более узком смысле, как "история организации общества" классов и так далее. Оба смысла легко переходили один в другой: соблазн объяснять историю, поведение человека из его принадлежности к группе делал социальную историю в узком смысле слова ключом к глобальной истории, т.е. к социальной истории в широком смысле слова, и более или менее искусное лавирование между двумя этими смыслами придавало социальному глубину внеаходимости и вместе с тем – конкретность и суггестивность, реализм и свободу от вульгарного социологизма. *Сознает ли автор то, что тем самым сформулировал тот идеальный образ себя, с которого начиналась наша с ним самоидентификация как "социальных историков" тогда, на рубеже 1970–1980-х годов?*

Характерно, что критикуя ригидные схемы и ратуя за гибкое применение исторических понятий, Блок и Февр не ставили задачи создать новую их систему, разыгрывающую связи со стратифицированным образом истории (хотя Февр и предлагал на место традиционных механистических метафор поставить новые, ориентирующие на картину мира современной науки, на образы электри-

чества, напряжения, токов, зарядов). И уже в следующем поколении школы “Анналов” мы видим осуществленную смену акцентов в интерпретации социального. Свойственное основателям социальных наук “напряженное единство” позитивизма и субъективизма в 1930–1940-х годах сменяется размежеванием субъективистского и неопозитивистского подходов. Интеллектуальный климат начала века сменился новой материалистической чувственностью. *У нас же эволюция от “Черного квадрата” до “Письма с фронта”, от Карсавина и Лаппо-Данилевского до Сидоровой и Грекова была лишена той непринужденной естественности, которую отмечает автор на французском материале. Однако векторы были направлены в одну сторону.*

На смену “игре представлений” пришла “игра в кубики”, свидетельствующая об определенной реанимации стиля мысли, отвергнутого Блоком и Февром. В поколении Броделя и Лабрусса механистическое воображение торжествует в образах и метафорах социальной истории. Тогда, в 1946 г., у “Анналов” появляется подзаголовок “Экономика. Общество. Цивилизация” – трехчастная формулировка показывала, что история состоит из истории экономической, социальной, культурной, отсылая к стратифицированному образу истории.

Пространственные метафоры были общепринятым способом выражения этой программы глобальной истории: помимо “трех-уровневой истории Лабрусса, теория “трех скоростей исторического времени” (“трех океанских течений истории”) Броделя, теория инстанций Альтюссера. Все они претендовали не только на группировку фактов – расположением и соотношением страт в каждой модели объяснялось движение истории.

Собственно, только в рамках этой механистической схемы и был возможен “спор о классах и сословиях”. Идентичность социального здесь очевидна постольку, поскольку для социального остается место в парапространственной модели. Оно чувственно воспринимается как “тяжелая материя”, однако его бытие логически доказуемо лишь в том случае, если удастся “схватить” его как особый уровень бытия, – иными словами, как образ линии в рамках стратифицированного образа истории. Это с неизбежностью вызывало к жизни поиски синтетической социальной иерархии. Речь идет о том, чтобы оценить социальное в его собственных терминах, не проецируя на него структуру других “этажей” общественного здания, других страт истории, других иерархий. С этой точки зрения нельзя было написать социальную историю, исходя из циклов и ритмов истории экономической или культурной.

Программу социальной истории осуществить не удалось. Историки не сумели совладать с задачей, навязываемой логикой про-

странства. Словесный материал оказался неадекватным, а слова при ближайшем рассмотрении неожиданно предстали идеальными фальсификаторами логики пространства. Следом стала распадаться модель глобальной истории. Вся система воображения, неразрывно связанная с понятийной системой и программой глобальной и социальной истории, перестала быть несомненным референциальным кадром.

Автор предполагает существование связи между распадом социальной истории и эволюцией современной визуальной культуры (опыт аудиовизуальных средств информации). Усложнение структур визуального мира, а следом и визуального воображения ведет к ослаблению паралогических опор традиционной рациональности, связанной с попытками создать законченную модель мира и истории. *Я бы остановился и на макроисторических (в том числе социальных) причинах этого явления, но автор в самом начале оговорил вынесение их за скобки.*

Показав возможность и продуктивность эмпирического исследования сознания историков, Н.Е. Копосов констатировал, что в XX в. мыслители довольно часто отмечали, что история в той или иной степени – продукт деятельности историка, а не простое отражение объективной реальности. Но почему ни одна из версий такой конструктивистской теории не способствовала эмпирическому исследованию мышления историков? Автор последовательно рассматривает “три критики исторического разума”. Герменевтическая версия конструктивизма (“критическая философия истории” от Дильтея и Зиммеля до Коллингвуда) исходила из констатации субъекта и объекта исторического познания. Тезис, что история – конструкт разума понимался так, что история является результатом действия наделенных сознанием людей. Таким образом, предметом анализа оставалось сознание субъектов исторического процесса, а не сознание историка. Парадоксом неокантианства являлось то, что вопрос звучал в духе Канта, а ответ на него давался, скорее, в духе Гегеля.

Течение мысли, связанное со “школой Анналов”, автор с некоторыми оговорками характеризует как позитивистскую версию конструктивистской гипотезы. История хотя и полагалась продуктом сознания историков, но при этом способной приблизиться к исторической истине. Конструирование истории понималось в идеале как контролируемый разумом процесс выдвижения и верификации гипотез. Пока разум историка не очищен от предрассудков обыденного сознания, этот процесс носит неосознанный и ненаучный характер, произвольно проецируя структуры разума историка на историю. Но этот донаучный подход вполне преодолим, если историк занимает критическую позицию по отношению к формам обыденного

сознания и начинает конструировать историю рационально. Таким образом, несмотря на стремление лучше и правильнее пользоваться познающим сознанием, и в этой версии не остается места для изучения сознания историков.

И наконец, постмодернистская версия конструктивистской гипотезы основана на том, что мир дан нам только в языке и благодаря языку. Поэтому наши представления об истории – лишь следствие “лингвистических протоколов”, которыми порождены исторические тексты. Но и в этом случае речь идет о преодолении дуализма субъекта и объекта познания. Написание истории представляется диалогом текстов, что снимает проблему познающего сознания, поскольку история рассматривается как продукт языковых механизмов, действовавших в сознании субъектов исторического процесса. Модель постструктуралистской критики требовала скорее мозаичных, фрагментарных интерпретаций значения исторических текстов, нежели целостных концепций того, как работает сознание историка. Отсюда – сосредоточение внимания на индивидуальном стиле того или иного историка (или отдельного произведения), на различного рода стилистических механизмах создания собственно “я”. В итоге сознание историков стало предметом почти исключительно лингвистического анализа, причем вопрос о влиянии языка на логику исторических концепций вставал редко. Вновь заговорили о консубстанциональности субъекта и объекта исторического познания, из чего следовало снятие эпистемологической проблематики и отказ от эмпирического исследования того, как думают историки.

А разве сходство операций клерков Поншартрена и историков-шестидесятников, продемонстрированное автором, не указывало на эту самую трудновыговариваемую консубстанциональность?

Книгу завершает раздел, имеющий заголовок “От культуры к субъекту”. Штирлиц знал, что главное в тексте – его заключительная часть, где и сообщается самое главное. Никогда он не был так близок к провалу, как при чтении книги Н.Е. Копосова. Ни единая строчка этого пространного раздела не отсылает нас к основному содержанию книги.

Задаваясь вопросом, почему историки так страшатся проблематизации познающего субъекта, автор, продолжая тему последней главы, вновь обрисовывает основные тенденции в эволюции теории разума, концентрируя слова, заканчивающиеся на “-изм” – “ассоцианизм”, “когнитивизм”, “бихевиоризм”, “неоментализм” и т.д.

Главным препятствием на пути интеллектуального аппарата исследователей в рамках социальных наук остается концепция “разума-культуры”. Основной “грех” ее состоит в представлении о социальном или культурном, т.е. надьиндивидуальном характере мышления, которое связано со стремлением обосновать объективность ра-

зума. Ни лингвистический поворот, ни когнитивизм не могут до конца порвать с этой теорией, для которой тезис о субъективности сознания остается чуждым. В этом причина глубочайшего кризиса социальных наук, в описании которого у автора преобладают апокалиптические настроения. Единственная надежда на выход из кризиса видится автору на тернистом пути максимальной интеллектуальной честности. Надо отряхнуть прах идеи “разума-культуры” с наших ног и признать, что прошлое мы изучаем исключительно ради самих себя, и поэтому единственным подлинным предметом истории является историк. Признание трансцендентности имманентным свойством сознания должно служить противоядием от вредоносной идеи о надьиндивидуальном характере мышления. Изучение историком самого себя и того, как он познает историю, является главной частью того возвращения субъекта, которому придается сотериологическое значение.

С этим я могу согласиться в том плане, что высокие соображения поисков объективной истины не заменят историку удовольствие разысканий в Центральном хранилище нотариальных актов Парижа. Но перспектива, обрисованная автором, не вселяет особого оптимизма, а глубина описываемого кризиса социальных наук недостаточно леденит кровь. Смею надеяться, что все не так плохо, да и путь историков-шестидесятников не состоял из одной лишь цепи провалов.

Теперь о главном. Практикующим историкам книгу Н.Е. Копосова читать, конечно, надо. Надеюсь, я хотя бы кого-нибудь в этом убедил и надеюсь также на то, что не отпугнул их дружеской иронией по отношению к коллеге, которого я искренне уважаю. Беда в том, что этим историкам чрезвычайно трудно будет пробиться к авторской мысли – ведь книга адресована не им, а эпистемологам и историографам. К тому же это и не безопасно: практикующий историк может “заразиться” терминологией и стилем изложения, а то и вовсе забросить свои архивы и уйти в эпистемологи. И нас станет еще меньше.

Автор имеет святое право на свой стиль, но должен сознавать, что внутридисциплинарное размежевание в стане историков от его книги лишь усиливается. Может быть, ему стоит теперь обратиться к проблемам “рецептивной истории?” К тому “как читают историки” и “как читают историков?” Уверен, что на этом пути автора ждет немало открытий.

СЛОВО И ОБРАЗ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ

А.Е. Махов

ОБНАЖЕННЫЙ ЯЗЫК ДЬЯВОЛА КАК ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ МОТИВ

Высунутый язык вызывает у современного человека, пожалуй, лишь одну ассоциацию: языком “дразнятся” дети; жест этот – детский или, если язык высунул взрослый, ребяческий, дурашливый, стилизующий детское “дразнение”¹. Однако европейская иконография XI–XVII вв. открывает в обнажении языка гораздо более сложную и уж во всяком случае совсем иную смысловую соотнесенность: высунутый язык, который оказывается здесь устойчивым атрибутом и характерным жестом демона, волей-неволей вовлекает исследователя в настоящее семантическое путешествие – и путешествие не в мир невинной детской игры, но в ту область, где царит зло и такие его спутники, как *страх*, *грех*, *обман*. Анализ возможных смыслов обнажения языка заставит нас обращаться к каждой из этих трех (и, конечно, далеко не единственных) ипостасей зла.

Мотив обнаженного языка отнюдь не является исключительным достоянием европейской иконографии: он встречается в искусстве этрусков и индийцев, у североамериканских индейцев²; словесное описание этого жеста приведено в Ветхом завете, в книге пророка Исаии³. В некоторых случаях можно говорить о связи мотива с демоническими персонажами внехристианских пантеонов. Таковы, например, этрусские изображения Горгоны с высунутым языком или же индуистские статуи богини Кали, из разинутого рта которой свисает язык, окрашенный кровью ее жертв: в обоих случаях мотив высунутого языка соотнесен с мифологическими персонажами-убийцами, которые воплощают идею “враждебности жизни” и в этом качестве соответствуют христианскому дьяволу – врагу бытия, “человекоубийце от начала” (Ин. 8, 44).

Однако лишь в христианской иконографии мотив высунутого языка соотнесен с образом дьявола вполне систематически и мотивированно (что мы попытаемся показать ниже), “обнажение языка” становится символом, включенным в понятийно-образную систему христианской демонологии. Высунутый язык входит в состав характерных атрибутов демона примерно с XI–XII вв. и сохраняется в

этом качестве вплоть до заката “ученой демонологии” в XVII в.⁴ Позднее связь мотива со сферой демонического явно ослабляется: для нас обнаженный язык уже не принадлежит к набору таких стандартных признаков дьявола, как рога, копыта, клубы дыма и т.п.; из области inferнального мотив явно вытесняется в область инфантильного, становясь знаком детского или “ребяческого” поведения⁵, однако все же не исчезает полностью из сферы демонических представлений и образов. Так, дьявол и аналогичные ему демонические персонажи нередко изображаются с обнаженным языком в русском лубке XVIII – начала XX в.⁶ Дьявольские маски с высунутым языком (трансформация готических химер?) встречаются в архитектурном декоре русской усадьбы XVIII в.⁷ Далеким воспоминанием о средневековой демонической символике высунутого языка являются, очевидно, известный рисунок Пушкина (1829) в альбоме Ел.Н. Ушаковой, на котором бес дразнит языком поэта в монашеском клобуке⁸, и строки о В.А. Жуковском в сатире А.Ф. Воейкова “Дом сумасшедших” (1814–1817):

Вот Жуковский, в саван длинный
Скутан, лапочки крестом,
Ноги выгнув умильно,
Черта дразнит языком...⁹

Визуальные изображения и текстовые описания высунутого языка соседствуют в средневековой культуре с богословскими толкованиями символики языка как части человеческого тела. В настоящей статье мы попытаемся соотнести визуальный компонент с текстовым и очертить круг смыслов, связанных с обнаженным языком.

Мотив языка появился в демонологических текстах христианских авторов задолго до того, как сложилась специфическая иконография дьявола; уже св. Августин в описании дьявола прибегает к этому мотиву: “Рассеивает повсюду смертоубийства, ставит мышеловки, острит многоизвитые и лукавые языки свои (*exacuat multiplices et dolosas linguas suas*): все яды его, заклиная именем Спасителя, изгоните из ваших сердец”¹⁰.

Выражение “коварный язык” (*lingua dolosa*), которое в псалмах Давида часто применяется к врагам¹¹ и которое св. Августин превратил в характеристику дьявола, впоследствии до такой степени становится общим местом демонологии, что порой выступает в качестве метонимического обозначения дьявола. Так обстоит дело в анонимном трактате XII в. “Диалог о борьбе любви Божьей и Лукавого языка”¹²: здесь аллегорические персонажи – Божья любовь и Лукавый язык (*Lingua dolosa*) – ведут спор о том, стоит ли предпринимать мучительные труды праведника ради сомнительной надежды на блаженство. “Лукавый язык”, в частности, говорит о “глупости” (*stulti-*



Бичевание Христа.
 Деталь кабинета, выполненного в эгерской технике.
 Германия, XVII в. Гос. Эрмитаж

тия) христианских подвигов: сколько ни трудись, все равно “спасутся к жизни те, кому предопределена жизнь, а те, кому предназначена кара, подвергнутся каре”¹³. Кто такой этот “Лукавый язык”, автор не разъясняет, полагая, видимо, что ответ самоочевиден; однако воспоминания “Лукавого языка” о том, как он “заполучил Адама через Еву”¹⁴, все же призваны рассеять возможные сомнения: перед читателем, конечно же, — сам дьявол.

Можно было бы предположить, что язык включается в область дьявола главным образом вследствие своей греховности. Нет со-

мнения, что язык и в самом деле понимался как часть тела, особо подверженная греху (об этом речь пойдет ниже). Однако греховность языка как такового вовсе не так очевидна, как может показаться с первого взгляда. Формула “грешный мой язык” (по пушкинскому выражению в “Пророке”) применительно к христианским представлениям упрощает реальное положение дел, поскольку отцы церкви постоянно подчеркивают, что язык *сам по себе* не греховен. “Лишь виновная душа делает виновным язык”, — замечает св. Августин¹⁵. Зато совершенно безусловным и общепризнанным является другое обстоятельство: язык *опасен*; он, как никакой другой член тела, нуждается в сдерживании и контроле. “Нет такого члена в теле моем, которого я бы так боялся, как языка”, — это высказывание одного из отцов-пустынников точно выражает суть сложившейся ситуации¹⁶.

Образность, связанная с жестом высунутого языка, в значительной степени подчинена идеям *страха* и *греха* — идеям, которые в свою очередь самым тесным образом связаны со сферой демонического.

СТРАХ

Начнем с идеи *страха*. Существовал страх перед языком, и этот страх подпитывался соответствующим настроением ветхозаветных книг. Сравнения языка с оружием — с бичом: “Удар бича делает рубцы, а удар языка сокрушит кости” (Сир. 28, 20); мечом: “...язык — острый меч” (Пс. 56, 5), луком: “Как лук, напрягают язык свой для лжи” (Иер. 9, 3) — сочувственно восприняты и глубоко разработаны средневековыми авторами. Цезарий Арелатский (VI в.), призывая монахов неустанно бороться с собственными пороками, предлагал “убрать в ножны мечи языков”, чтобы не ранить друг друга в этой схватке¹⁷. Палладий в “Лавсаике” (419–420) уподобил резкие упреки, обращаемые Антонием Великим к некоему нечестивцу, “бичеванию языком”¹⁸.

Мотив “обнаженного” и ранящего, как меч, языка был введен в описания Страстей Христовых. Возникла идея “двойных ран” Христа, внешних и внутренних: первые были ему нанесены реальным оружием, последние — языками тех, кто богохульствовал и глумился над ним. Как писал Бернард Клервоский, с особой глубиной осмысливший проблему “внутренней раны” Сына Божьего, Христос, “к богохульствам иудеев смиренный, к ранам терпеливый, поражен внутри языками, снаружи — гвоздями (*intus linguis, clavibus exterius pungetur*)”¹⁹.

“Не бойся сказать, что этот язык более жесток, чем копье, пронзившее Господу ребра, — убеждал Бернард Клервоский прихо-

жан в одной из проповедей. – Ведь и он также пронзил тело Христа... и пронзил уже не бездыханного, но, пронзая, заставил его испустить дух (*facit exanime fodiendo*); язык “вредоноснее” (*posentior*) терновых шипов, жаливших чело Христа, и железных гвоздей, пронзивших его конечности. И далее Бернард обращал внимание на противоречие между внешней безобидностью языка и той страшной опасностью, которая в нем заключена: “Язык – член мягкий, однако может быть сдержан с большим трудом; материя – непрочная и незначительная, но в употреблении оказывается великой и мощной. Член небольшой, однако если не остережешься, зло великое”²⁰. У английского ученика Бернарда, Джилберта Холлендского, страх перед языком как смертельным оружием разделял даже сам Христос: “Больше боится (*horret*) Христос... жал языков, чем терновых шипов”²¹.

В этом контексте вполне проясняется смысл мотива, встречающегося в изображениях Страстей: враги Христа высовывают языки в сторону Распятия. Язык фигурирует здесь в одном ряду с мечами и копьями окружающих Распятие солдат, а обнажение его означает не “дразнение”, но нанесение Христу самой страшной раны – раны смертельной, “внутренней”. Можно предположить, что и в изображениях демонов с высунутыми языками отразилась идея о языке как оружии, которым была нанесена “внутренняя рана” Христу: ведь, согласно средневековым представлениям, обвинение и казнь Христа были подстроены дьяволом, а богохульники, окружившие умирающего Бога, – ученики дьявола²². Демоны, как и их ученики, не “дразнят” языком, но грозят и ранят им.

ГРЕХ

Если мы перейдем от мотива *страха* (и связанного с ним понимания языка как “обнаженного оружия”) к мотиву *греха*, то обнаружим здесь гораздо более сложную образность: телесные “области греховности”, выделяемые христианской антропологией, в визуальном мышлении средневековья вступают в интенсивное взаимодействие, в игру перекличек, а языку, который уже в силу своей многофункциональности может соотноситься с различными грехами (вполне очевидна его корреляция с празднословием и чревоугодием), в этой игре отводится важнейшая роль.

“Властвуй, как над распущенными рабами души, над языком, чревом и похотью”, – советует Мартин из Браги (VI в.)²³. Язык, чрево, “похоть” – *lingua, venter, libido* – три сферы греха, которые образуют в человеческом теле своего рода ось греховности. Средневековое воображение устанавливало между этими сфера-

ми постоянный “образный взаимообмен”; изобразительные мотивы перемещались вдоль оси греха – главным образом вниз, с целью продемонстрировать глубокое тождество всех трех греховных сфер – тождество, обретаемое в области телесного низа, греховность которого вполне безусловна: так, перемещение языка в изображениях дьявола на место фаллоса (об этом мотиве речь пойдет ниже) должно было показать, что “греховный язык” ничем не лучше “срамного члена”.

“Игра с языком”, которую вело средневековое воображение, вероятно, была призвана преодолеть двусмысленность, присущую языку как телесному члену, разграничить в визуальном плане язык греховный и язык праведный. Язык праведника и язык демона – внешне одинаковы, но воображение художника стремилось и на визуальном уровне найти в них различие.

В самом деле, из трех названных выше областей греховности именно “область языка” выделяется своей особой двусмысленностью²⁴, которая могла осознаваться как тревожное затруднение, нуждающееся в преодолении. Эта двусмысленность языка видна, например, из приписываемого Храбану Мавру трактата “Аллегории ко всему Священному Писанию”, в котором автор выделил следующие аллегорические значения слова *lingua* в Библии: «Язык – это Сын, как в псалме: “Язык мой – трость скорописца” (Пс. 45, 2), т.е. Сын мой, вместе со Святым духом, – мой сотрудник (сооператор). Язык – это голос Христа, как в псалме: “Язык мой прильнул к гортани моей” (Пс. 22, 16), т.е. голос мой умолк в присутствии иудеев. Язык – еретическое учение, как в книге Иова: “Веревкою свяжешь язык его”²⁵ (Иов. 40, 20), т.е. посредством Священного писания свяжешь еретическое учение. Язык – душа (*animus*), как в псалме: “Все дни неправедное измышляет язык твой” (Пс. 52, 4), т.е. всегда душа твоя измышляет неправедное... Язык – ученость мира сего, как в книге Исаии: “И разрушит Господь язык²⁶ моря Египетского” (Ис. 11, 15), т.е. разрушит темную ученость мира сего»²⁷. Язык (отметим, что у Храбана речь постоянно идет о “материальном” языке, а не о языке как речи) может означать противоположности: и Сына Божьего, и “еретическое учение”. Язык может быть метонимией дьявола (*lingua dolosa*), но он же может метонимически обозначать и святого апостола, как в “Золотой легенде”, где св. Варфоломей назван “уста-ми Бога, огненным языком, распространяющим мудрость”²⁸.

Язык – телесная область, откуда может исходить и грех, и святость, хотя последнее случается реже – и реже ровно настолько, насколько святость встречается реже греха. Если язык – то последнее орудие, которым был “внутри” ранен Христос, то он в то же время – и последнее орудие, которым Христос воспользова-

ся. Мотив языка как “последнего орудия Христа” разработан в “Золотой легенде” Якобом Ворагинским. Все члены Христова тела были так или иначе поражены: “голову, перед которой преклонялись ангельские духи, пронзил лес терновых шипов”, лицо осквернили плевки, “глаза, что ярче солнца, закрыла смерть, уши, привыкшие к пению ангелов, слышали оскорбления нечестивцев”, рот был принужден пить уксус и желчь, ноги и руки были прибиты к кресту, тело подверглось бичеванию, ребра пронзило копье. Одним словом, “не осталось в нем ничего, кроме языка, чтобы молиться за грешников и препоручить свою мать заботе ученика”²⁹. В “Золотой легенде” этот мотив применяется и к святым, которые, подражая Христу, тоже нередко прибегают к языку как последнему оружию. Молодого христианина “времен Деция и Валериана” привязывают к ложу и подводят к нему блудницу, дабы она могла “побудить его к разврату” и погубить его душу; однако связанный юноша при приближении развратницы “откусил себе зубами язык и выплюнул его в лицо блудницы”, тем самым “победив болью искушение”³⁰. Св. Христине отрезают язык, но она, взяв свой язык в руки, бросает его в лицо судье, который тут же лишается зрения³¹.

В том обстоятельстве, что Святой дух явился апостолам именно в форме языка³², Якоб Ворагинский усмотрел особый смысл: “Язык – это член, который воспален огнем ада, им трудно управлять, но, когда им хорошо управляют, он очень полезен. И поскольку язык был воспален огнем ада, он нуждался в огне Святого духа... он в большей мере, чем другие члены, нуждался в благодати Святого духа”³³. Двойственность языка находит здесь выражение в визуальном образе: человеческий язык похож на язык пламени, но этот огненный язык может быть и частью адского огня, и отблеском тех огненных языков, в которых сошел на апостолов Святой дух. Якоб Ворагинский опирается здесь на рассуждение о языке из послания апостола Иакова: “И язык – огонь, вселенная (ὁ λόγος, что понято в Вульгате как universitas) неправды... оскверняет все тело и воспалит круг жизни, будучи сам воспален от геенны” (Иак. 3, 6). Однако однозначно отрицательное отношение к “огню языка”, присущее апостолу, у Якоба Ворагинского снимается: “огонь языка” может быть и святым, если его воспалит не геенна, а Святой дух.

Мышление средневекового художника учитывало и обыгрывало эту аналогию двух языков, огненного и телесного. В изображениях демонов мотив языка нередко дается как бы в двойном проведении: свисающему из пасти языку “вторят” волосы, торчащие дьябом и извивающиеся как языки адского пламени; демон несет на своей голове адский огонь, и “греховный язык”, ниспадающий из рта, – лишь отдельный язык этого огня.

Другой вариант двойного проведения мотива: в изображениях адских мук грешники в котлах, окруженные языками пламени, сами показывают язык. Их языки, которыми они, безусловно, извергают хулы Господу³⁴, служат здесь, с одной стороны, метафорой “неистинной”, греховной речи, лже-логоса (об этом пойдет речь ниже), а с другой – вступают в своего рода полифоническую переключку с языками адского пламени. Визуальный мотив языка разворачивается одновременно в двух перекликающихся планах: “грешный язык” человека, язык преступления, и рядом с ним как ответ – язык адского огня, язык наказания.

Двусмысленность, присущая языку и речи как таковым, вынуждала искать некий ясный отличительный знак “языка греховного”. Обнажение языка и стало таким знаком. Нетрудно увидеть здесь полное соответствие общему принципу демонической образности, который состоит в пародировании сакрального, сопровождаемом его смещением в сторону материального, плотского, низменного. Дьявол, по словам Тертуллиана, “соревнует истине” (*aemulatus est veritatem*)³⁵ и пытается создать извращенную копию Божественного порядка, однако делает это средствами доступного ему материального, низменного мира, “вниз” которого он вре-



Демон.
Храм Сен-Сернен в Тулузе.
Начало XII в.



Ад.
Немецкая гравюра.
XV в.

менно является (Ин. 12, 31). В итоге то, "что Бог, создавая, назвав чистым (*mundum*), враг, заражая, делает нечистым (*impudum*)" (Петр Златослов)³⁶. Эта демонологическая идея на уровне образности проявляется в том, что духовные функции в иконографии дьявола как бы материализуются, становятся грубо-зримыми и в то же время "смещаются вниз". Современный исследователь средневековой образности Жан Вирт, говоря о параллелизме в развитии сакральных и демонических мотивов, отмечает, что "образы зла", в значительной степени имитируя сакральное, в то же время как бы "вбирают духовное в сферу пожирания и сексуальности, сдвигают его в сторону телесного и низменного... Если существа, созданные по подобию Божию, обычно изображаются с закрытым ртом, даже

когда они говорят, то гримасничающие маски дьяволов широко открывают пасть. Так достигается эффект деградации слова, духовной функции, которая приравнивается к пожиранию или же, в зависимости от положения этой пасти на теле, к половому акту или к дефекации"³⁷.

Однако обнаженный язык – символ не только овнешненного и уже поэтому деградировавшего слова. Высунутый язык демона и его слуг и "имитаторов" – грешников, одержимых и демономанов – фигурирует во всех трех упомянутых выше областях греховного³⁸: как метафора фаллоса, как часть жрущей пасти и как орудие празднословия (т.е. как атрибут и знак неистинной речи, лже-логоса).

Демонологический трактат Жана Бодена "О демономании ведьм" демонстрирует, как тема "неистинной речи" (каковой, несомненно, является речь одержимых – демономанов) устанавливает образную взаимосвязь между тремя сферами греховного, вплетая в эту переключку и мотив высунутого языка. Боден описывает речь одержимой следующим образом: "Когда злой дух говорит (изнутри одержимой женщины. – А.М.), он говорит иногда словно бы в животе, а рот женщины остается закрытым, иногда с языком, высунутым изо рта до колен, иногда – срамными частями (*par les parties hon-teuses*)"³⁹.

Говорение "с высунутым языком", говорение животом-чревом, говорение гениталиями – три метафоры одного и того же: неистинного говорения, лжеречи. Высунутый язык поставлен здесь в один ряд с "нижними" сферами греховности, обнажение языка осмыслено как вариация на темы "телесного низа" и его греховных проявлений.

Образность демонической сферы указывает на тесное переплетение мотива обнаженного языка с мотивами двух других, "низовых" областей греховности. Высунутый язык имеет в этих областях своего рода образные корреляты: в сексуальной сфере он ставится на место фаллоса; в сфере пожирания он осмысляется как часть разинутой пасти, ведущей в чрево. Но и находясь "в своей собственной области" – в сфере лжеречи, обнаженный язык вступает во взаимодействие с образами "низовой греховности": возникает мотив "говорящего зада", "речь" которого практически тождественна лжеречи греховного языка. Далее мы более подробно остановимся на всех трех сферах.

1. Область сладострастия. Высунутый язык приравнивается к фаллосу⁴⁰; на визуальном уровне это достигается тем, что одна из личин дьявола (который, как известно, многолик) помещается на животе или в области паха, а высунутый язык оказывается на месте фаллоса, в качестве его субститута и аналога. Изображаемое подоб-



Дьявол с коробом, полным уловленных душ.
Фрагмент миниатюры из английской Библии (ок. 1300 г.), на которой дьявол дискутирует со св. Петром о том, кто из них действительно является "хозяином душ"

ным образом говорение дьявола уподоблено работе половых органов и тем самым разоблачено как лживое, "сведено на нет" чисто визуальными средствами.

2. Область чрева. Высунутый язык связан с мотивом чревоугодия и вообще пожирания, жратвы. Применительно к дьяволу мотив пожирания имеет, несомненно, символический смысл: дьявол – пожиратель душ и тел грешников; "как рыкающий лев", он ищет,

"кого поглотить" (1 Петр. 5, 8). Пожирание грешника обозначает приобщение грешников к телу дьяволу, которое аналогично приобщению праведников к телу Христову. Грешники – члены дьяволова тела точно так же, как праведники – члены Христова тела⁴¹. Эта аналогия, однако, нарушается по крайней мере в одном пункте: в изображении самого приобщения праведников и грешников к соответствующему телу. Если праведник приобщается телу Церкви неким мистическим нематериальным образом, то приобщение грешника дьяволу телу осмысляется как процесс грубо материальный: дьявол пожирает грешника, непосредственно вбирая его в свое огромное тело (чрево). Это неудивительно: ведь дьявол, будучи "князем мира сего", способен пародировать *ipso mystica* Бога и праведников лишь доступными ему материальными средствами.

И здесь, в изображениях дьявольского *ipso profana* – вбирания–пожирания грешника, – мы вновь сталкиваемся с мотивом высунутого языка. Скульптурная группа собора в Шовиньи (XI–XII вв.) изображает пожирание грешника неким чудовищем, которое, безусловно, обозначает дьявола. Мы видим две открытые "пасти" – дьявола и грешника – и лишь один высунутый язык: это язык самого грешника. Однако изображение можно понять и иначе, поскольку голова грешника, имеющая ясно выраженную "языкообразную" форму, допускает двойное прочтение, она может



Явление дьявола св. Антонию Падуанскому.
Из кн.: *Якоб Ворагинский. Жития святых.*
Аугсбург, 1472

быть прочтена и как "язык дьявола", а в таком случае мы имеем здесь две головы, две пасти – и два языка. Скульптор запечатлел сам момент слияния грешника с дьяволом, момент, когда голова грешника буквально становится языком дьявола. Подобное прочтение подтверждается метафорой "грешник – язык дьявола". Мы встречаем ее в "Золотой легенде", когда св. Винсент называет своего мучителя Дасиана "языком дьявола": "О, ядовитый язык дьявола, я не боюсь твоих мучений..."⁴².

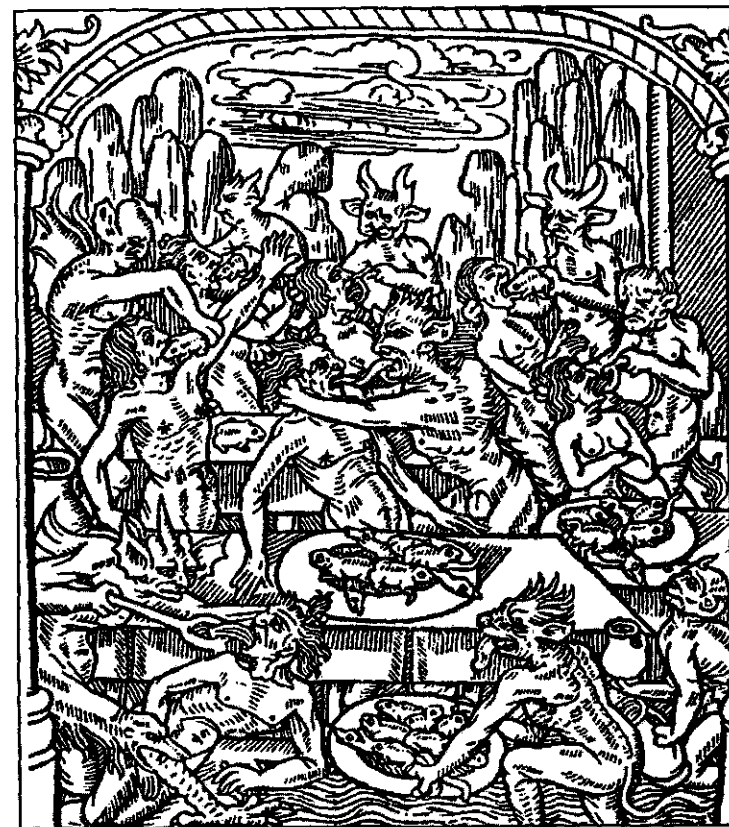
Язык – место, где совершается слияние дьявола и грешника; если это язык дьявола, то мы видим, как грешник буквально превращается в этот язык; если это язык грешника, то нам показано, как дьявол, хватая его, овладевает всем грешником. Второй вариант, за-



Дьявол пожирает грешника.
Собор св. Петра, Шовиньи, XI–XII вв.

долго до разработки на визуальном уровне, получает словесное воплощение у св. Августина: «вы [дети света, дети мира] подвергаетесь опасностям среди тех... чьи языки находятся в руке дьявола»⁴³.

Французская миниатюра конца XV в. представляет собой затейливую игру вариаций на тему языка и разверстой пасти. Грешники наказываются здесь тем, что они должны поглощать отвратительную еду и питье: демоны с высунутыми языками потчуют грешников жабами и ящерицами, которые торчат изо рта у грешников в виде каких-то «квазиязыков», пародирующих подлинный язык. Центральная группа представляет собой кульминацию мно-



Наказания за семь смертных грехов: демоны заставляют обжор
глотать жаб, крыс и змей.
Из кн.: Le grand kalendrier et compost des Bergiers (1496)

кратно проведенного мотива языка: дьявол и грешник сплетаются языками в обценном поцелуе; сплетение их языков символизирует, видимо, их полное соединение во грехе, возникновение единого «дьяволова тела».

Поскольку изображения «дьявольской жратвы» призваны запечатлеть момент превращения грешника из «образа Божия» в часть дьявольской плоти, им присуща особого рода вариативность. Из пасти дьявола может торчать не язык, а тело грешника, которое в данном случае эквивалентно языку, но запечатлевает другую фазу процесса: тело грешника еще не успело стать языком дьявола.

Грешник и язык в дьявольской пасти равнозначны и разведены лишь во времени: язык – грешник, уже ставший дьяволовым телом;



Люцифер с Иудой, торчащим у него изо рта.
Из кн.: Данте. Божественная комедия.
Венеция, 1512

грешник, торчащий из пасти, – на подступе к этой стадии. В упомянутой выше скульптуре из Шовинья найден уникальный прием, позволяющий слить эти две стадии.

Итак, высунутый язык может быть связан с метафорой пожирания-вбирания: пожираемый грешник, вбираясь в дьяволово чрево, становится частью жрущей пасти (понятно, что и весь ад часто изображался как пасть). Язык, который высовывает дьявол, – это в то же время и грешник, который высовывается из дьяволова чрева.

3. Область собственно языка – область речи. Высунутый язык – знак говорения, речи, причем речи неистинной, лжелогоса. Ряд изображений, на которых дьявол обнажает язык, очевидным образом запечатлели его в момент говорения. Эффект “изображенного говорения” дополнен жестами, которыми дьявол сопровождает свою речь.

Сами произносимые дьяволом слова могут расшифровываться. Так, на приведенном ниже изображении дьявол обнажает язык, произнося хвастливую речь о своей победе над Богом: “super astra Dei exaltabo solium meum” (выше звезд Божиих вознесу престол мой. – Ис. 14, 13)⁴⁴.



Совет демонов и зачатие Мерлина.
Северная Франция, ок. 1290 г.
Национальная библиотека, Париж.
MS Fr. 95, fol. 113 vo

Текстовую параллель к мотиву “изображенного говорения” – говорения как обнажения языка – мы находим в “Золотой легенде”, в житии св. Доминика. К святому является дьявол, и Доминик ведет его по монастырю, заставляя объяснять, каким искушениям он подвергает монахов в том или ином месте. «Наконец, он привел его в общую комнату и спросил его, как он искушает братьев здесь. И тогда дьявол стал быстро вертеть языком во рту и издал странный неразборчивый звук. И святой спросил его, что он имеет в виду. И он сказал: “Это место – все мое, ибо, когда монахи собираются поговорить, я искушаю их, чтобы они говорили беспорядочно и мешали слова без всякой пользы...”»⁴⁵.

Таким образом, в ряде случаев мы вполне можем интерпретировать обнаженный язык дьявола как знак говорения. Чтобы в полной



Дьявол. Фрагмент рисунка, изображающего "Древо смерти".
Манускрипт XIV в. Бодлеянская библиотека,
Оксфорд, MS Douce 373, fol. 5

мере понять смысл этого изображенного говорения, следует принять во внимание тот факт, что в *иных случаях*, применительно к "праведным", не связанным с демонической сферой персонажам, устная речь изображению ни в коей мере не подлежит: не только Христа, но и обычного праведника невозможно представить себе изображенным в момент говорения с открытым ртом и высунутым языком.

Дьявол – во всем пародист, имитатор Бога; помимо прочего, он имитирует и Божественное слово, но если истинный логос духовен и незрим, то лжелогос дьявола, как и прочие его пародии-подделки,

грубо материален. Контраст между неистинной и истинной речью как материальным псевдологосом и незримым "Словом" углубляется введением еще одного парадоксального мотива, связанного с языком: для подлинной речи язык как телесный член вообще не нужен. Григорий Великий в "Диалогах" рассказывает о епископе Африкане, которому враги христианства отрезали язык, но он продолжал как и прежде говорить "для защиты истины". По мнению Григория, в этом нет ничего чудесного: если, как сказано в Евангелии, "В начале было Слово" и "Все чрез Него начало быть", то "удивительно ли, если Слово, которое создало язык, может порождать слова без языка?"⁴⁶ В "Золотой легенде" св. Христине (в цитированном выше эпизоде), св. Легеру⁴⁷, св. Лонгину⁴⁸ отрубают языки, но они продолжают говорить: Легер "проповедует и увещевает" как и прежде, Лонгин ведет диалог с демонами и с палачом, который должен его казнить.

Демонстрация языка означает подчеркнутую материализацию слова в дьявольском говорении – этой пародии на подлинный логос, в то время как слово Божественное вообще не нуждается в языке как материальном органе⁴⁹.

Противопоставление подлинного и поддельного слова включает в свою сферу еще один важный для нас мотив: звуковой, вокальной красоты/безобразия. Несмотря на то что дьявол – прекрасный ритор, в полной мере владеющий искусством убеждения, ему отказано в чистой, звучной полноте Слова – полноте звука, дыхания, "пневмы". По апостольскому определению, языческие идолы – те же демоны – "беззвучны", *ἄφωνα* (1 Кор. 12, 2). Демон говорит "хриплым голосом"⁵⁰ – голосом, в котором нет главного – духа-дыхания; в то время как голос Христа, согласно Джилберту Холлендскому, "мощен" (*valida*), подобен музыке, как сам Христос подобен музыкальному инструменту: "все струны его натянуты и звучны (*sonorae*)"⁵¹.

Вокальное безобразие, свойственное речи дьявола, с наибольшей ясностью передано в обшечном мотиве, который иногда возникает в связи с высунутым языком, иногда – независимо от него: его можно было бы назвать мотивом звучащего или говорящего зады.

Зад демонов нередко производит звуковой жест, описанный, в частности, у Данте: "А тот [один из бесов] трубу изобразил из зады" (Ад. 21, 139; перевод М.Л. Лозинского). Этот мотив характерен для мистерий, в которых посрамленный и разоблаченный дьявол сопровождает соответствующим звуком свой уход со сцены: "Теперь я совершаю свой путь в ад, где меня предадут бесконечной пытке. Из страха пред огнем я громко порчу воздух"⁵².

Едва ли не первое появление мотива "говорящего зады" мы находим у Григория Турского (VI в.) в "Житиях отцов": в келью к св. Калуппану заползает огромный змей; святой, подозревая в нем

дьявола, обращается к змею с пространной разоблачительно-экзорцистской речью. Молча выслушав слова святого, змей удалился, но при этом “издал нижней частью мощный звук и наполнил келью такой вонью, что уже никем иным нельзя было его счесть, кроме как дьяволом”⁵³.

Безобразный звук, издаваемый дьяволовым задом, – как бы квинтэссенция всех его речей, знак их полной пустоты, того “ничто”, к которому они сводятся. С точки зрения дьяволова телустройства, этот звуковой жест сближает рот и зад: говорящий рот дьявола словно смещается к заду, становится говорящим задом.

Эпизод из жития св. Доминика в “Золотой легенде” указывает на связь мотива говорящего зада с мотивом обнаженного языка: в момент изгнания Домиником дьявола из группы еретиков “из самой их середины выскочил ужасный кот, величиной с большую собаку, с огромными горящими глазами и длинным, широким и кровавым языком, свисающим до пупа. У него был короткий хвост, задранный кверху, так что виднелся его зад во всем его безобразии... из которого исходила ужасная вонь”⁵⁴.

Переключку обнаженного языка и обнаженного зада мы видим на гравюре А. Дюрера (1493) к “Книге рыцаря” Ж. де ла Тур Ландри, гравюра имеет название: “О благородной даме, как она стояла перед зеркалом и прихорашивалась, а в зеркале увидела дьявола, который показал ей зад”⁵⁵. Мотив обнаженного языка дан здесь в многократном проведении-отражении: открытый рот и обнаженный язык дьявола дублируется в его же открытом заде с обнаженным хвостом (как бы отражающим язык), зад же в свою очередь отражается в зеркале вместо лица красавицы. Возможную акустическую компоненту этой сцены – “слово” дьявола, обращенное к разыгрываемой им красавице, – нетрудно себе представить: вполне можно предположить, что и на этой гравюре изображено дьяволово говорение, смещенное в область телесного низа.

Обнаженный язык и обнаженный, издающий вонь зад – сопоставленные атрибуты дьявола, свидетельствующие о материализации, снижении, обращении в пустоту и “ничто” слова, когда оно пародировается в сфере демонического, “воссоздается” доступными дьяволу средствами.

Выше говорилось главным образом об обнаженном языке как об атрибуте дьяволовой телесности, как об определенном свойстве его телустройства. Обнаженный язык свидетельствует о том искажении, которое претерпевает в демоне “нормальное” устройство тела: естественная позиция языка – внутри рта; высунутый, “блуждающий” язык – это нарушение Божественного телустройства. “Мир всех вещей – это покой порядка (*tranquilitas ordinis*)”, – писал св. Августин; дьявол “не устоял в истине” (Ин. 8, 44), а это означает, что



А. Дюрер.
Гравюра (1493) к “Книге рыцаря” Ж. де ла Тур Ландри

он и “не пребывает в покое порядка”⁵⁶. Само дьяволово тело не “чиноупорядочено” так, как чиноупорядочено человеческое тело: его члены пребывают в беспокойном и беспорядочном движении, как бы блуждают. Не случайно многочисленные лица дьявола нередко изображаются на сгибах коленей и локтей, т.е. на самом беспокойном, нестабильном месте тела.

Язык дьявола тоже нарушает телесное чиноустройство, живет “не по чину”. Аббат Сисой, один из персонажей “Речений старцев” (IV–V вв.), задается вопросом: “Как можем душу нашу спасти, если язык наш часто вырывается в открытые двери (*aperto ostio saepe prosiliat*)?”⁵⁷ Внутренность рта – дом языка, рот – открытые двери; язык, блуждающий за пределами этого дома, уподобляется самому дьяволу, который оставил “свое жилище” (согласно посланию ап. Иуды, 1, 6) и обречен на беспокойные блуждания вне “спокойствия порядка”.

Высунутый язык как знак нарушенного телостроения является *атрибутом* дьявола, но *жестом* в строгом смысле слова его можно будет назвать лишь тогда, когда мы включим его не только в систему дьявольского телостроения, но и в систему дьявольского поведения – когда мы покажем, что дьявол, высывая язык, реализует некую поведенческую модель.

Попробуем теперь вернуться к проблеме обнаженного языка как жеста, для чего нам придется обратиться к тем случаям, когда мы имеем основания предположить, что дьявол и в самом деле жестукулирует языком.

Некоторые наблюдения в этом аспекте уже были приведены выше: в частности, в связи с мотивом страха говорилось о том, что дьявол и его слуги не “дразнят” языком (как современные дети), но “грозят” им. Но исчерпывается ли этим разграничением вопрос о соотношении обнаженного языка дьявола с жестом “дразнения” в современном смысле?

ОБМАН

Нам представляется, что дьявольский высунутый язык соотносится с современным жестом дразнения через тему “*игры-обмана*”, которая является исключительно актуальной для демонологии. Детское дразнение – частный случай игрового поведения; но и дьявол, высывая язык, “играет”, хотя в весьма специфическом раннехристианском смысле этого слова.

Обратимся к главному для рассматриваемого круга образов тексту – к цитированной выше книге пророка Исаии, где в латинском тексте Вульгаты о “сыновьях чародейки” сказано следующее: *Super quem lusistis, super quem dilatastis os et eiecistis linguam* (57, 4). Глагол *ludere*, соотносенный здесь с жестом высывания языка, несет в себе сложное сочетание смыслов: “насмехаться” и “дразнить”, но в то же время и “играть”, и “обманывать”. Иероним в комментарии к этому стиху Исаии следующим образом расшифровывает описанную пророком сцену: “сыновья чародейки” – аллегория иудеев-богохульников, окруживших распятие Христа, над которым они «насмехались, плюя ему в лицо и дергая его за бороду, и над которым они расширяли и открывали свой рот и высывали язык, говоря ему: “Ты Самарянин и бес в Тебе” (Ин. 8, 48), и снова: “Он изгоняет бесов не иначе, как силою Вельзевула, князя бесовского” (Мф. 12, 24)»⁵⁸. В дальнейшем это место могло пониматься и как описание “нечестивого” поведения самих демонов, о чем свидетельствует изображение нисхождения Христа в ад, на котором бес не только высывает язык, но и “расширяет рот”, в точном соответствии с текстом пророка.



Нисхождение в ад.
Англия, середина XV в. Бодлеянская библиотека, Оксфорд.
MS Douce fol. 4

Богохульники не только “насмехаются” над Христом, но еще и “дразнят” его, плюя ему в лицо и дергая за бороду. В текстах отцов церкви глаголы *ludere*, *illudere* (и различные образования от них), описывая поведение демонов и их слуг, нередко обретают еще более сложный смысл, включающий момент “игры” в специфическом значении этого слова. Правильнее было бы говорить здесь об особой “игре-обмане”, поскольку игра демона обязательно означает еще и обман, – и в то же время этот обман не исчерпывается понятием лжи, неправды. К “обману” как таковому, к обману как лжи здесь, в сфере демонического, прибавляется еще и особый игровой момент: демон создает некую иллюзорную ситуацию (*illusio* – производное от глагола *illudere*), в которой человек теряет себя, совлекается с пути праведности; это иллюзорное “псевдотворение” и составляет собственно игровой компонент в демонической игре-обмане. В “Истории монахов” (ок. 400) Макарий Александрийский, придя в церковь, увидел, что “по всей церкви бегают взад-вперед словно бы маленькие безобразные мальчики-эфиопы (*parvulos puerulos Aethiopes tetros*)”; “заигрывают” (*alludebant*) с сидящими там монахами, “играя различными обличиями и образами” (*diverso habitu et variis imaginibus ludentes*). Образы (женщины, какого-либо звания и т.п.), которые “демоны создавали как бы играя” (*quasi ludendo formassent*), попадали в души монахов и отвлекали их от молитвы⁵⁹. Глаголы *ludere* и *illudere* – повторяются в этом тексте с исключительной настойчивостью, обозначая не просто обман, но обман-иллюзию, предполагающий игровое (*quasi ludendo*) сотворение (конечно же, пародирующее Божественное творение) некой мнимой реальности, которая совлекает “разыгрываемого” с пути истины.

В анонимном житии св. Люпицина (ок. 520) некий монах, войдя в базилику св. Мартина в Туре, услышал приветствие, обращенное к нему одним из энергуменов (одержимых): “Он по праву один из наших монахов... Здоров ли ты, о Датив, наш товарищ?” Испуганный монах понял, что его “разыгрывает дьявол” (*inclusum se a diabolo*), и поспешил совершить покаяние⁶⁰. Здесь глагол “разыгрывать” – наиболее точный эквивалент латинского *illudere*: ведь монаха, собственно говоря, никто не обманывает, с ним буквально “ведут игру”; источник его испуга – сознание того, что дьявол вовлек его в свою игру, избрал своей игрушкой.

Правильное поведение в подобном случае – в эту игру не вовлекаться. Родственники, однажды пришедшие навестить св. Антония в его уединении, были напуганы страшным грохотом и голосами, раздающимися из его скита; Антоний же посоветовал им перекреститься и не обращать на звуки внимания: “Предоставьте им [демонам] играть самим с собой (*τούτους ἄφετε παίζειν ἑαυτοῖ – sinite illos sibi ipsi illudere*)”⁶¹.

Иллюзии, создаваемые демонами, могли быть весьма причудливыми и относительно безобидными. В житии св. Пахомия демоны искушают святого следующим “представлением” (*phantasma*): “можно было видеть, как они, собравшись вместе перед ним [Пахомием], привязали древесный листок огромными веревками и тянули его с величайшим трудом, в две шеренги, подбодряя друг друга... словно бы двигали камень огромного веса”; цель этого представления – “расслабить, если смогут, его душу смехом” (*mentem ejus, si possent, in risum forte resolverent*)⁶².

Кассиан выделяет особый класс демонов, цель которых – вызывать смех: эти демоны (“народ называет их фавнами, *Faunos*”), “удовлетворенные одними лишь смехом и обманом (*de risu tantummodo et illusionem contenti*), стремятся скорее утомить, чем навредить...”⁶³.

Способность “играть” – сколь опасной и губительной ни была бы демоническая игра – сближает демона с ребенком. Характерно, что в раннехристианских текстах демоны нередко выглядят как дети или являются в облики ребенка⁶⁴. Здесь нет ничего удивительного, если учесть, что августианская теология отнюдь не рассматривала ребенка как квинтэссенцию невинности, но, напротив, полагала, что дети “подвластны дьяволу” по причине унаследованного ими первородного греха⁶⁵.

Мне не удалось найти текст, в котором упоминание “игры” демона сопровождалось бы описанием его обнаженного языка; в качестве такого текста может рассматриваться лишь начальный текст традиции – цитированное выше место из книги пророка Исаии, в котором мотив “игры-насмешки” и обнаженного языка действительно поставлены рядом. Тем не менее все сказанное выше об “игре” демонов дает нам некоторые основания связать эту игру с теми детски-игровыми моментами, которые наличествуют в жесте обнажения языка (жесте, который в иных, уже описанных выше контекстах мог фигурировать и как неигровой жест откровенной угрозы). Обнаженный язык демона может указывать на иллюзорно-игровой характер создаваемой им ситуации, он может быть знаком демонической “игры”, направленной на создание иллюзии, которая, пародируя реальность и истину, отвлекает человека от них и ведет его к гибели. Обнаженный язык – визуальный эквивалент демонического *illudere*, знак того, что демон “играет”, – но играет все же не как ребенок, а в особом, “грозном” и губительном смысле.

Некоторые изображения позволяют интерпретировать обнаженный язык дьявола именно так – как знак губительной игры-обмана. На миниатюре из трактата “*Ars moriendi*”, изображающей искушение умирающего “суетной славой”, демоны (двое из них обнажили языки) подносят умирающему короны. Вся эта ситуация коро-



Дьявольское искушение суетной славой.
Париж, Национальная библиотека,
Ms. 6320Bis, fol. Bivo. Очевидно, XV в.



Борьба ангелов и демонов вокруг св. Августина.
Гравюра (ксилография) из "Града Божьего".
Ок. 1486 г. Аббевиль, Муниципальная библиотека

нования, конечно, совершенно ложная; перед нами – типичное *illu-sio*, созданное демонами в результате их игры, *quasi ludendo*, а высунутый язык – знак этой игры-обмана.

На иллюстрации из издания "Града Божьего" св. Августина (конец XVI в.) демоны скачут вокруг святого, держа в руках книги; один из них обнажил язык. Не пародируют ли эти окружившие святого бесы то место из VIII книги "Исповеди", где Бог голосом "как бы мальчика или девочки" приказывает св. Августину взять книгу и читать из нее: "Подними, читай; подними, читай", а св. Августин не может припомнить, чтобы ребенку в "каком-либо виде игры" (*in aliquo genere ludendi*) было свойственно петь такие слова? Демоны и в самом деле "поднимают" книги, то ли предлагая их св. Августину, то ли, напротив, делая вид, что их уносят. По всей вероятности, демоны таким образом пытаются отвлечь св. Августина от его сосредоточенного занятия; возможно, они стремятся насмешить его и в знак этой своей "игры" обнажают языки.



Псевдовоскресение антихриста.
"Книга об антихристе". Германия, XV в.

На немецкой гравюре XV в., изображающей псевдовоскресение Антихриста, язык высовывает некая сатанинская птица, несомненно пародирующая Святой дух, якобы нисходящий на Антихриста. Обнаженный язык – знак все той же обманной игры (*ludus* переходит в *illusio*), которую ведет с человеком дьявол и его слуги, знак иллюзорности явленного здесь "лжечуда".

Принцип игры-обмана, *ludus-illusio*, регулирующий отношение дьявола к человеку, сохраняет силу и в обратном направлении: чтобы не поддаться обману, человек должен ответить дьяволу тем же – обманом-игрой. Мы находим ясную формулировку этой взаимности-обратимости обмана в "Истории монахов", где один из монахов говорит неким богачам: "Те, кто следует за Богом, обманывают мир (играют с миром – *illudunt mundo*), но мы жалеем о вас, ибо вас, напротив, мир обманывает (вами мир играет – *vobis econtrario mundus illudit*)"⁶⁷.

В этом противостоянии "двух обманов" выигрыш, конечно же, остается за Богом и человеком-праведником: общим местом становится положение о том, что дьявол, мнящий себя удачливым обманщиком всего мира, в действительности сам давно обманут.

Он обманут прежде всего Богом-Сыном, ибо все поведение Христа в его борьбе с Сатаной рассматривается отцами церкви как удачная обманная тактика, как *ria fraus* – "благочестивый обман", по выражению Амвросия Медиоланского: дьявол искушает Христа в пустыне главным образом для того, чтобы узнать наверняка, Бог он

или человек, однако Христос не раскрывает перед дьяволом своей божественности до самого конца⁶⁸ и заставляет его погубить безгрешного человека, на которого дьявол не имел никаких прав. Тем самым дьявол нарушает Божественную *justitia* и лишается прав на человечество. Оказывается, что дьявол обманул и самого себя: "Каким же образом [дьявол] может быть победителем и обманщиком человека, если он сам себя обманул?" – вопрошает св. Августин⁶⁹.

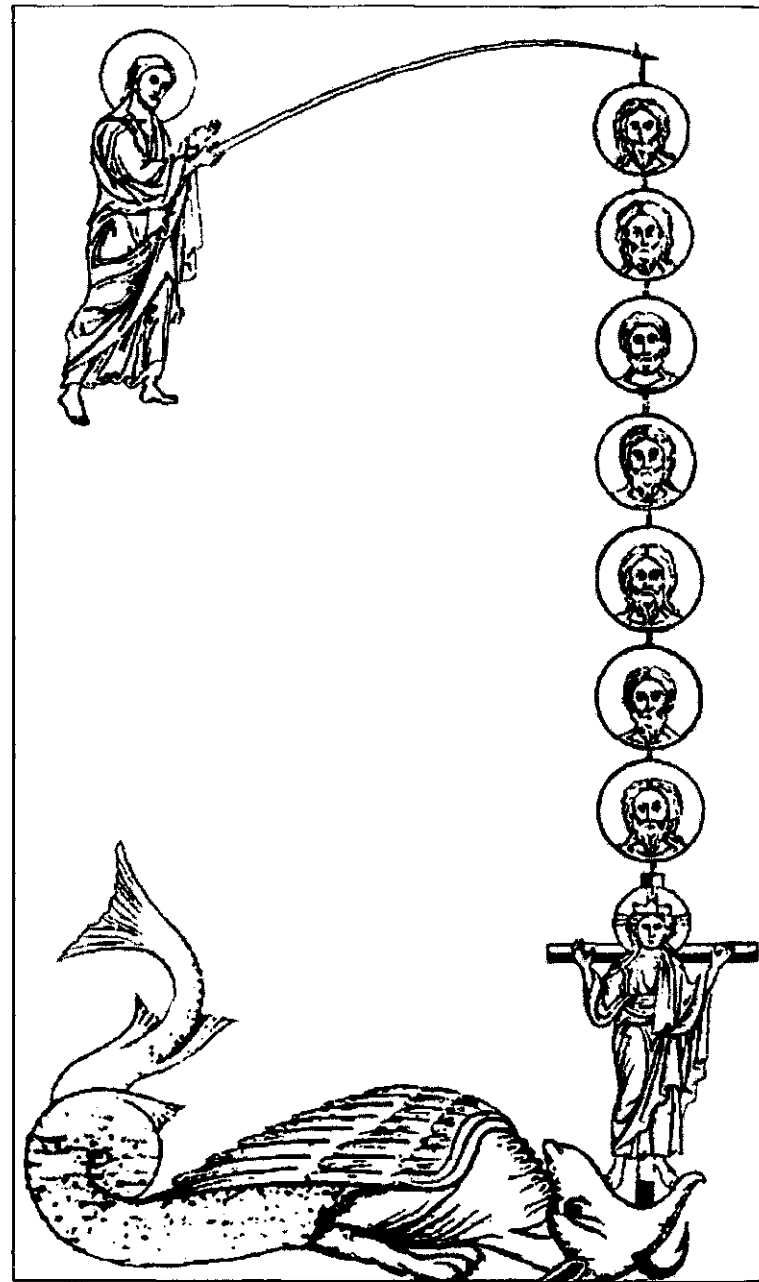
Святой, подражая Христу, тоже обманывает, "обыгрывает" дьявола: "Тот, кто мнил себя подобным Богу, был теперь обманут (обыгран, высмеян – *deludebatur*, в греческом оригинале *ἐταίρετο*) подростком", – говорит Афанасий о первых юношеских победах св. Антония⁷⁰.

Более того: возникает идея, что дьявол для того и "скован" Богом, чтобы мы могли с ним "играть". Дьявол "связан Господом, как воробей, чтобы мы играли с ним (*ut illudatur a nobis*)", – говорит св. Антоний⁷¹, имея в виду строку из книги Иова: "Станешь ли забавляться им [Левиафаном], как птичкой, и свяжешь ли его для девочек твоих?" (Иов. 40, 24).

Дьявол – это Левиафан, ставший в результате Божественной игры-обмана "связанным воробьем". Об этом же Левиафане, предназначенном для игры, говорится, по мнению св. Августина, и в 104-м псалме: строка 26, которая в Синодальном переводе звучит: "Левиафан, которого ты сотворил играть в нем (в море. – А.М.)", в Вульгате читалась: "*Draco hic quem finxisti ad illudendum ei*", что можно понять как: "Дракон, которого ты сотворил, чтобы играть с ним (обманывать его)". Именно так понял эту строку св. Августин: "Этот дракон – древний враг наш... Так он создан, чтобы быть обманутым (*ut illudatur*), это место ему назначено... Великим кажется тебе этот престол, ибо не знаешь, каков престол ангелов, откуда он пал; что тебе мнится его прославлением, для него самого – проклятие"⁷². Величие и могущество "дракона"-левиафана, обширность его царства – мнимые; для него самого эта его земная ипостась – унижение и тюрьма. Такова *illusio*, созданная на этот раз самим Богом.

Другую метафору "заточения" дьявола, его порабощения в результате игры, которую дьявол проиграл Богу, находили в стихе из книги Иова: "Можешь ли ты удою вытащить Левиафана и веревкою схватить за язык его?" (Иов. 40, 20). Здесь мы в последний раз сталкиваемся с мотивом дьяволова языка: дьявол-левиафан высунул язык, и за этот язык его и хватают.

Образ Левиафана-дьявола, пойманного за язык, становится аллегорией, вместившей в себя всю историю игры-обмана, которую вели Бог и дьявол. Визуализацию этой аллегории мы находим на миниатюре из "Сада утех" аббатисы Геррады (XII в.), а ее исчерпывающее разъяснение – у многих отцов церкви, в частности у Гонория



Ловля Левиафана.
Из "Hortus deliciarum" аббатисы Геррады, XII в.

Августодунского: "Под морем подразумевается сей век... В нем кружит дьявол, как Левиафан, пожирая множество душ. Бог с небес забрасывает в это море крючок, когда отправляет в этот мир своего Сына, чтобы поймать Левиафана. Леса крючка – родословие Христа... Острие крючка – божественная природа Христа; наживка – его человеческая природа. Древко, посредством которого леса крючка забрасывается в волны, – это Святой крест, на котором повешен Христос, чтобы обмануть дьявола"⁷³; привлеченный запахом плоти, Левиафан хочет схватить Христа, но железо крючка раздирает ему пасть.

Язык дьявола, сколько бы он ни грозил им, сколько бы ни обнажал его в качестве оружия, все же раздирается "железом" Божественного "крючка". При всех его претензиях стать мечом – разящим оружием, дьяволов язык в итоге остается не более чем плотью – тем, над чем дьявол и в самом деле властен. Греховный язык, даже когда он используется как уязвляющее оружие, все-таки сам остается уязвимым: не случайно в изображениях адских мук терзаниям часто подвергается язык грешников⁷⁴.

Поэтому обнаженный язык дьявола не страшен праведникам. Паулин Ноланский говорит о слугах дьявола, "надеющихся на силы свои и хвлящихся множеством богатства своего" (Пс. 48,7): "Пусть они точат против нас орудия зубов, и извергают ядовитыми языками... стрелы слов; за нас им ответит Господь"⁷⁵.

Как же "ответит Господь" на подобное нечестивое обнажение языков? Жест обнаженного языка – жест взаимный, и Бог тоже способен обнажить язык – при этом язык Бога есть настоящий меч; будучи обнаженным, он и в самом деле разит наповал. О силе этого "меча", исходящего из Божественных уст, говорит Откровение Иоанна в видении мужа, "подобного Сыну Человеческому", из уст которого "выходил острый с обеих сторон меч..." (Откр. 1, 16).

Мы уже видели, что язык – двусмыслен, он может обозначать и дьявола, и апостола; теперь мы видим, что и обнажать язык может не только дьявол, но и Бог. Однако обнаженный язык Бога – самый страшный из всех высунутых языков – уже и не язык, а нечто большее, чем язык. Полная сакрализация языка – обнаженного языка! – совпадает с его полным переходом в иное качество, иной облик. Обнаженный язык Бога – сакрален, но он уже перестал быть языком, а стал *чем-то иным*, а именно – мечом, и мечом непобедимым. Из представления о том, что истинному Слову должен соответствовать иной материальный орган речи, отличный от мягкого и слабого языка, возникает мотив замены "природного" языка на подлинный, лучший язык: отец Эквитий, герой "Диалогов" Григория Великого, объясняет свое проповедническое призвание тем, что некий прекрасный юноша (конечно, ангел) ночью вставил ему в язык медицинский инструмент, лан-

цет (*medicinale ferramentum, id est phlebotomum*), – с тех пор отец “не может молчать о Боге, даже если бы и хотел этого”⁷⁶.

Язык как материальный орган, существующий в точке пересечения многообразных духовных и материальных функций, достигает своей истины, безгрешности и непобедимой силы лишь в тот момент, когда перестает быть самим собой. Но, конечно же, на самом деле внешнее превращение мягкого языка в нечто иное, твердое и негибкое, – лишь средневековая метафора его *внутреннего* очищения; язык-“меч”, язык-“ланцет” – пластические символы того чуда преображения, которое претерпевает язык, когда, оставаясь собой, оставаясь частью человеческого тела, он из орудия гибели становится орудием спасения.

¹ Именно так воспринимается знаменитая фотография Альберта Эйнштейна с высунутым языком: старик “ребячится”, ведет себя как ребенок, в духе описанного Э.Р. Курциусом топоса “*puer-senex*” (см.: *Curtius E.R. La littérature européenne et le Moyen âge latin / Trad. par J. Bréjou. P., 1956. P. 122–125*).

² Шаманские маски и погремушки тлинкитов, хранящиеся в коллекции Кунсткамеры, упорно варьируют мотив высунутого языка.

³ “Но приблизьтесь сюда вы, сыновья чародейки, семя прелюбодее и блудницы! Над кем вы глумитесь? Против кого расширяете рот, высовываете язык? Не дети ли вы преступления, семя лжи, разжигаемые похотью к идолам под каждым ветвистым деревом, заколающие детей при ручьях, между расселинами скал?” (Ис. 57, 3–5). Благодарю О.Л. Довгий, указавшую мне на это принципиально важное для меня место.

⁴ Отметим появление этого мотива в русской иконописи: на иконе “Сошествие в ад” (школа Дионисия, начало XVI в., Русский музей) сатана, удлищаемый архангелом, высовывает язык.

⁵ Например, у Л.Н. Толстого: “Наташа, красная, оживленная, увидав мать на молитве, вдруг остановилась на своем бегу, присела и невольно высунула язык, грозясь самой себе” (Война и мир. Т. 2, ч. 3. Гл. XIII).

⁶ Дьявол высовывает язык на лубке “Наказание Людвигу ландграфу за грехи стяжания” и на многих других (см.: Русский рисованный лубок конца XVIII – начала XX века из собрания Гос. Исторического музея / Сост. Е.И. Иткина. М., 1992. С. 83 *passim*). С обнаженными языками изображаются Баба-Яга (см.: Лубок: Русские народные картинки XVII–XVIII в. М., 1968. С. 22–23) и Смерть (на лубках об Анике-воине).

⁷ Усадьба дом (вторая половина 1720-х годов) в поместье Глинки (близ подмосковного города Лосино-Петровский): изображения демонов с обнаженными языками украшают замковые камни окон первого этажа. Усадьба принадлежала Я.В. Брюсу, сподвижнику Петра I.

⁸ Жуйкова Р.Г. Портретные рисунки Пушкина. СПб., 1996. С. 61. Как далекую реминисценцию демонологического мотива можно трактовать и монолог князя Валковского из романа Ф.М. Достоевского “Униженные и оскорбленные” (1861): “...одно из самых пикантных для меня наслаждений всегда было... обласкать, ободрить какого-нибудь вечно юного Шиллера и потом... вдруг поднять перед ним маску и из восторженного лица сделать ему гримасу, показать ему язык...” (Ч. 3. Гл. X). Князь обладает рядом, несомненно, демонических черт: власть над материальным (в этом смысле он буквально “князь мира сего”) и презрение ко всему духовному при умении прекрасно имитировать “высокие чувства”, мастерство ритора в сочетании с полным цинизмом и лживостью – все эти качества напоминают о многих библейских и средневековых дефинициях дьявола (лжец – *mendax*, искажитель – *interpolator*, ловкий враг – *callidus hostis*, лживейший властитель земли – *dominator terrae fallacissimus* и т.п.). В этом контексте признание Валковского в непреодолимом желании “показать кому-нибудь в известном случае язык” воспринимается как вариация демонического “обнажения языка”.

⁹ Воейков А.Ф. Дом сумасшедших // Арзамас. Сб.: В 2 кн. М., 1994. Кн. 2. С. 171.

¹⁰ *Augustinus. Sermo CCXVI // Patrologiae cursus completus. Ser. lat. Vol. 38. Col. 1080.* (Далее: PL).

¹¹ Например: “Ты любишь всякие гибельные речи, язык коварный” (*dilexisti omnia verba praecipitationis, linguam dolosam*) (Пс. 51, 6); “Господи! Избавь душу мою от уст лживых, от языка лукавого” (*Domine libera animam meam a labiis iniquis, a lingua dolosa*) (Пс. 119, 2).

¹² *Dialogus de conflictu Amoris Dei et Linguae dolosae // PL. Vol. 213. Col. 851–864.*

¹³ *Ibid. Col. 860.*

¹⁴ *Ibid. Col. 856.*

¹⁵ *Augustinus. Sermo CLXXX // PL. Vol. 38. Col. 973.*

¹⁶ Петр Кантор (XII в.) приписывает его авве Серапиону: *Petrus Cantor. Verbum abbreviatum. Cap. LXIV. De vitio linguae // PL. Vol. 205. Col. 195.*

¹⁷ “*Linguae gladios recondamus... ut non... invicem non inferamus injurias*” (*Coesarius Arelatensis. Homilia VII // PL. Vol. 67. Col. 1059*).

¹⁸ “...*Magnus Antonius incipit lingua flagellare mutilatum...*” (*Palladius. Historia lausiaca. Cap. XXVI. De Eulogio Alexandrino // PL. Vol. 73. Col. 1125*).

¹⁹ *Bernardus abbas Clarae-Vallensis. In die sancto Paschae sermo // PL. Vol. 183. Col. 275.*

²⁰ *Bernardus abbas Clarae-Vallensis. Sermones de diversis. Sermo XVII (De triplici custodia: manus, linguae et cordis). Part. 5 // PL. Vol. 183. Col. 585.*

²¹ *Gillebertus de Hoilandia. Sermones in canticum Salomonis. Sermo XX // PL. Vol. 184. Col. 107.*

²² В приписываемых Хаймону, епископу Хальберштадскому, комментариях к упомянутым выше стихам Исаии (Ис. 57, 3–5), где описывается “обнажение языка”, вся сцена нередко трактуется аллегорически, как “прототип” будущих Страстей: “сыновья чародейки” – иудеи, высовывающие язык “для богохульства” (*ad blasphemandum*) над Сыном Божьим; они “де-

ти дьявола", но "не по природе, а в силу подражания" (non per naturam, sed per imitationes) (Commentariorum in Isaiam libri tres. Lib. II. Cap. LVII // PL. Vol. 116. Col. 1012–1013).

²³ *Martin Dumiensis*. Libellus de moribus. P. I // PL. Vol. 72. Col. 29.

²⁴ Venet и libido тоже могли находить оправдание в известном контексте и под определенным углом зрения. Так, в прозиметре Бернарда Сильвестриса (середина XII в.) "De universitate mundi" мы находим уникальное для средневековья восхваление мужских гениталий: они борются со смертью, восстанавливают природу, препятствуют возвращению хаоса (разбор этого сочинения см.: *Curtius E.R.* Op. cit. P. 137). Venet освобождается от всякой греховности, когда речь идет о чреве Богоматери. Однако эти примеры все же слишком изолированы (первый – исторически, как уникальные памятники гуманизма XII в., второй ситуативно – в контексте уникального и неповторимого чуда непорочного зачатия) и не могут служить противовесом общей греховности чрева и гениталий; что же касается языка, то его двусмысленность предопределена его неизбежным участием и в греховных, и в праведных речах: язык – общее орудие и тех, и других.

²⁵ Библейские цитаты даны в переводе с латинского текста Храбана Мавра, отступления от русского Синодального перевода не оговариваются.

²⁶ Здесь "языком" назван залив моря.

²⁷ *Rabanus Maurus*. Allegoriae in universam sacram scripturam // PL. Vol. 112. Col. 985.

²⁸ *Jacques de Voragine*. La légende dorée / Trad. de J.-B. Roze. P., 1967. Vol. 2. P. 133. Якоб Ворагинский пересказал здесь проповедь Феодора Студита в переводе Анастасия Библиотекаря (см.: PL. Vol. 129. Col. 735).

²⁹ *Jacques de Voragine*. Op. cit. Vol. 1. P. 260: "Страсти Господни". Это рассуждение дано у Якоба Ворагинского как цитата из св. Бернарда Клервоского, но мне, как, впрочем, и французскому переводчику "Золотой легенды", не удалось ее идентифицировать.

³⁰ Ibid. P. 121: "Святой Павел, отшельник".

³¹ Ibid. P. 471: "Св. Христина".

³² "И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них" (Деян. 2, 3).

³³ *Jacques de Voragine*. Op. cit. Vol. 1. P. 376: "Святой дух".

³⁴ Ведь грешники в аду находятся in statu tepiditatis – "в окончательном состоянии": они уже не способны к раскаянию, но могут лишь утверждаться в своей греховности (см.: *Махов А.Е.* Сад демонов – Hortus daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998. С. 16).

³⁵ *Tertullian*. Adversus Praxeam // PL. Vol. 2. Col. 154.

³⁶ *Petrus Chrysologus*. Sermo XCVI // PL. Vol. 52. Col. 470–471.

³⁷ *Wirth J.* L'image médiévale. Naissance et développements (VI–XV siècle). P., 1989. P. 341.

³⁸ Области, сублимированное отражение которых мы находим и в сфере сакрального. "В центре средневекового сакрального, – пишет Жан Вирт, – мы сталкиваемся с серией символических аналогий ме-

жду кормлением, сексом и речью. Сакральный акт – это прежде всего связь, оплодотворяющая благодаря поеданию Слова" (*Wirth J.* Op. cit. P. 340).

³⁹ То есть гениталиями. *Bodin J.* De la demonomanie des sorciers. P., 1587 (repr.: La Roche-sur-Yonne, 1979). Liv. 2. Ch. III (Des invocations expresses des malins esprits). P. 83.

⁴⁰ Обнаженный язык и обнаженные "срамные места" сопоставляются в изображении главного адепта дьявола Иуды: в диптихе на тему Страстей (Франция, первая половина XIV в., резьба по кости; Гос. Эрмитаж) повесившийся Иуда высунул язык, а разошедшиеся полы его одежды открыли низ туловища с выпавшими наружу внутренностями.

⁴¹ "Те, кто отторгаются телом Церкви, которое есть тело Христа, как чужеземцы и чуждые телу Бога, передаются во власть дьявола" (*Hilarius, episcopus Pictaviensis*. Tractatus in CXVIII psalmum // PL. Vol. 9. Col. 607). Переданные во власть дьяволу приобщаются его телу: "Дьявол и все грешники – единое тело" (*Gregorius Magnus*. Moralia... lib. XIII. Cap. XXXIV // PL. Vol. 75. Col. 1034). Вариант той же метафоры: Христос и дьявол – "головы" тел, а сами тела – совокупности соответственно праведников и грешников (*Gregorius Magnus*. Moralia... Lib. IV. Cap. XI // PL. Vol. 75. Col. 647).

⁴² *Jacques de Voragine*. Op. cit. Vol. 1. P. 145: "Св. Винсент".

⁴³ *Augustinus*. Enarratio in Psalmum. CXLIII. § 18 // Sancti Aurelii Augustini enarrationes in psalmos CI-CL (Corpus Christianorum. Ser. lat. Vol. 40). Turnhout, 1990. Col. 2085.

⁴⁴ Тот же прием мы находим на русских лубках еще начала XX в. На лубке "Притча св. Антиоха о мздоимании" (худ. С. Каликина) из уст говорящих персонажей выходят свитки, где написаны произносимые ими слова; однако лишь из уст Сатаны вместе со свитком выходит наружу и язык (см.: Русский рисованный лубок конца XVIII – начала XX века из собрания Гос. Исторического музея. С. 120).

⁴⁵ *Jacques de Voragine*. Op. cit. Vol. 2. P. 57–58 ("Св. Доминик").

⁴⁶ *Gregorius Magnus*. Dialogorum lib. III. Cap. XXXII // PL. Vol. 77. Col. 293.

⁴⁷ *Jacques de Voragine*. Op. cit. Vol. 2. P. 252: "Св. Лереп".

⁴⁸ Ibid. Vol. 1. P. 234: "Св. Лонгин".

⁴⁹ Фразеология современного русского языка, в сущности, свидетельствует о том же: материальная природа речи, ее связь с языком как телесным членом подчеркивается в тех случаях, когда нужно обозначить неистинную речь: пустословить – значит "болтать языком", "чесать языком".

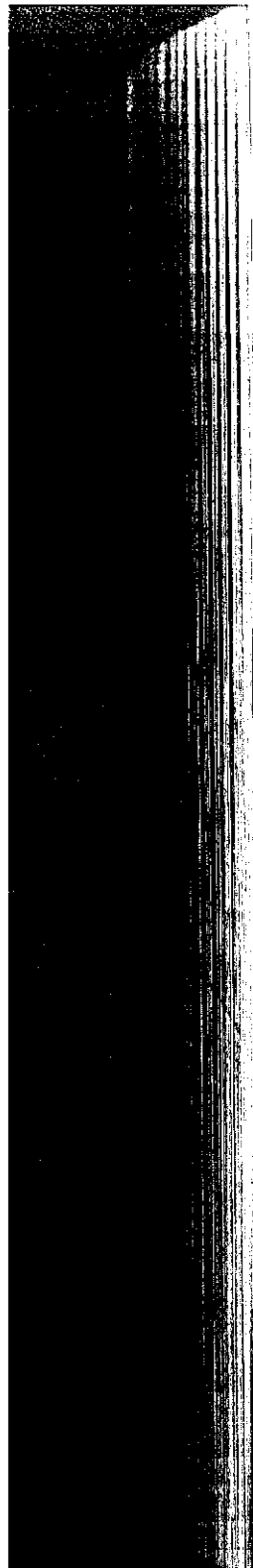
⁵⁰ Этот мотив появляется уже в "Речениях отцов": один из демонов здесь говорит "aspera voce". Verba seniorum (Vitae patrum. Lib. VI). Libell. 1. 15 // PL. Vol. 73. Col. 996. У Данте Плутос – "хриплоголоный" (Ад. 7. 2). Еще в XVI в. у демонолога Иоганна Вейера демоны говорят gauce voce (см. об этом: *Махов А.Е.* Указ. соч. С. 198).

⁵¹ *Gillebertus de Hoilandia*. Sermones in canticum Salomonis. Sermo XLII. 4 // PL. Vol. 184. Col. 222.

⁵² "Падение Люцифера" из цикла Ludus Coventriae; цит. по: *Russell J.B.* Lucifer. The Devil in the Middle Ages. Ithaca; L., 1984. P. 252.

- ⁵³ *Grigorius Turonensis*. Vitae patrum. Cap. XI: De sancto Caluppane reclau-
so // PL. Vol. 71. Col. 1059–1060.
- ⁵⁴ *Jacques de Voragine*. Op. cit. Vol. 2. P. 55: “Св. Доминик”.
- ⁵⁵ Гл. XXI: “О даме, которая тратила четверть дня на прихорашивание”.
Текст, в котором о высунутом языке ничего не говорится, гласит следу-
ющее: “И когда она в этот раз смотрелась в зеркало, она увидела напро-
тив врага... который показала ей свой зад, такой безобразный, такой
ужасный, что она лишилась чувств, словно одержимая демоном” (*La Tour
Landry J. de*. Le Livre du chevalier. P., 1854. P. 70).
- ⁵⁶ *Augustinus*. De civitate Dei. Lib. 19. Cap. XIII // PL. Vol. 41. Col. 640–641.
- ⁵⁷ Verba seniorum (De vitis patrum lib. VII). Cap. XXXII, 2 // PL. Vol. 73.
Col. 1051.
- ⁵⁸ *Hieronymus*. Commentariorum in Isaiam libri octo et decem. Lib. XVI. Cap.
LVII // PL. Vol. 24. Col. 549.
- ⁵⁹ Латинская версия греческого сборника, которая традиционно приписы-
вается Руфину Тираннию: *Rufinus Tyrannius*. Historia monachorum. Cap.
XXIX // PL. Vol. 21. Col. 454.
- ⁶⁰ Vita S. Lupicini // Vie des pères du Jura (Sources chrétiennes. Vol. 142) / Ed. F.
Martine. P., 1968. P. 334.
- ⁶¹ *Athanasius*. Vita S. Antonii. Cap. XIII // Patrologiae cursus completus. Series
graeca. Vol. 26. Col. 863. (Далее: PG).
- ⁶² Vitae patrum: Vita sancti Pachomii // PL. Vol. 73. Col. 239–240.
- ⁶³ *Cassianus*. Collationes. Coll. VII. Cap. XXXII // PL. Vol. 49. Col. 713.
- ⁶⁴ Демон выглядит как черный ребенок, niger scilicet puer (*Athanasius*. Vita S.
Antonii. Cap. VI // PG. Vol. 26. Col. 830–831); является в виде двенадцати-
летнего мальчика (*Palladius*. Historia Lausiaca. Cap. XVIII: Vita abbatis
Nathanaeli // PL. Vol. 73. Col. 1108); в облики подростка (in habitu adoles-
centis) (Vitae patrum: Vita S. Abrahae eremitaе // PL. Vol. 73. Col. 290).
- ⁶⁵ “Obnoxii diabolo parvuli”. *Prosper Aquitanicus*. Pro Augustino responsiones ad
capitula objectionum vincentianarum. Cap. IV // PL. Vol. 51. Col. 180.
- ⁶⁶ *Augustinus*. Confessiones. VIII, XII. 29.
- ⁶⁷ *Rufinus Tyrannius*. Op. cit. Cap. XXIX // PL. Vol. 21. Col. 455.
- ⁶⁸ Так, по логике Амвросия Медиоланского, Христос “взалкал” в пустыне
(Мф. 4, 2), чего не позволяли себе ни Моисей, ни Илия, дабы проявить че-
ловеческую слабость, дезориентирующую дьявола: “Голод Господа –
благочестивый обман” (*Ambrosius Mediolanensis*. Expositio Evangelii secun-
dum Lucam. Lib. IV. Cap. 16 // PL. Vol. 15. Col. 1617). Согласно Льву Вели-
кому, дьявол, введенный в заблуждение крайним смирением и уничиже-
нием Христа, подстрекал иудеев распять Христа; он не верит в его Боже-
ственность, в соответствии со стихом апостола: “если бы познали, то не
распяли бы Господа славы” (1 Кор. 2, 8) (*Leo Magnus*. Sermo LXIX. Cap.
IV // PL. Vol. 54. Col. 378).
- ⁶⁹ *Augustinus*. Contra adversarium legis et prophetarum // PL. Vol. 42. Col. 615.
- ⁷⁰ *Athanasius*. Vita S. Antonii // PG. Vol. 26. Col. 847, 849, 850.
- ⁷¹ Ibid. Col. 879.
- ⁷² *Augustinus*. Enarratio in Psalmum CIII. § 7, 9 // Sancti Aurelii Augustini enarra-
tiones in psalmos CI–CL (Corpus Christianorum. Series latina. Vol. 40).
Turnhout, 1990. P. 1526, 1529.

- ⁷³ *Honorius Augustodunensis*. Speculum ecclesiae: De paschali die // PL. Vol. 172.
Col. 937. Сходные рассуждения о дьяволе-Левиафане и крючке Божест-
венности, на который он попался: *Gregorius Magnus*. Moralia ... lib. XXXIII.
Cap. IX // PL. Vol. 76. Col. 682–683; *Isidorus, episcopus Hispalensis*.
Sententiarum lib. I. Cap. XIV. 14 // PL. Vol. 83. Col. 567–568.
- ⁷⁴ Уже в Житии св. Макария Римского из “Vitae patrum”: попавшие в ад мо-
нахи видят здесь некую “жену с распущенными волосами, все тело кото-
рой было обвито огромным и ужасным драконом; как только она пыта-
лась открыть свой рот, чтобы заговорить, дракон немедленно засовывал
свою голову ей в рот и кусал ее за язык” (Vitae patrum: Vita sancti Macarii
Romani. Cap. IX // PL. Vol. 73. Col. 418–419).
- ⁷⁵ *Paulinus Nolanus*. Ep. XXXVIII // PL. Vol. 61. Col. 360.
- ⁷⁶ *Gregorius Magnus*. Dialogorum lib. I. Cap. IV // PL. Vol. 77. Col. 169. Этот но-
возаветно-средневековый мотив “замены языка” дожил до XIX в. и во-
плотился в пушкинском “Пророке”, где символика языка вновь, с новой
силой пережита как напряженно-двойственная, демонически-божествен-
ная: “празднословный и лукавый” язык, данный человеку от рождения,
заменяется на “жало мудрая змеи”, возведенное Пушкиным в истинное
орудие Божьего “Глагола”; однако не мог же Пушкин не знать, что
“змей”, “мудрейший всех зверей сущих на земли” (Быт. 3, 1), этим самым
жалом некогда погубил человеческий род! В то же время средневековый
богослов именно в этом пункте, вероятно, хорошо бы понял Пушкина:
спасение только тогда по-настоящему “отменяет” гибель, когда повторя-
ет ее путь, использует ее орудия (девственница Ева погубила мир, девст-
венница же Мария должна принести в мир спасение, рассуждает Иреней
в трактате “Против ересей” (III. 22.4); в том же смысле смерть попирает
смерть в событии Распятия). “Жало”, погубившее человечество, теперь
его спасет.



Т.Х. Стародуб

ИЗОБРАЖЕНИЕ НЕИЗОБРАЗИМОГО О СПЕЦИФИКЕ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОГО ВИЗУАЛЬНОГО ИСКУССТВА

Пластическое искусство средневекового арабо-мусульманского общества по своей природе – искусство неизобразительное, если понимать изобразительность как инструмент передачи информации через сюжетно оправданные изображения, инспирированные конкретным миром природы или миром людей.

Образная система арабо-мусульманского искусства, аниконическая в своей основе, является следствием отвлеченного (облеченного в условные формы) мифологического мышления, исконно присущего древнему населению Аравийского полуострова и прилегающих областей – Заирдандья и Палестины.

Эстетическим представлениям древнеарабских племен в целом был чужд антропоморфизм. В предисламской Аравии, знакомой с иудаизмом и христианством, преобладающее значение сохраняли древние астральные культы – поклонение Солнцу, Луне и Венере, культ *бетэлей*¹, фетишизация камней, особенно метеоритного происхождения, водных источников, деревьев. О популярности этих культов в среде аравийских племен в начальный период существования ислама можно судить по содержащимся в Коране призывам не поклоняться Солнцу и Луне². Персонифицированные изображения аравийских астральных божеств нам доподлинно неизвестны; на памятниках из Южной и Северной Аравии встречаются только их символы – диск или звезда над или внутри “лежащего” полумесяца, иногда в сопровождении условных или стилизованных изображений рогов, голов или фигур священных животных этих божеств – горного барана, антилопы, быка³. Сенсационное открытие было сделано в 1980 г. французскими археологами в Йемене, в процессе раскопок храма семитского астрального божества Астара⁴. Обнаруженные на каменных пилонах храма сграффито включают, помимо фризов с профильными изображениями лежащих горных баранов, пары схематичных мужских и женских фигур, с дубинкой или бумерангом в поднятой руке⁵.

В отличие от Йемена и Набатеи какие-либо реально существующие примеры изобразительного искусства Западной Аравии, где в начале VII в. зародился ислам, пока нам не известны. Согласно сообщению арабского мусульманского историка Ибн аль-Калби (ум. ок. 820), автора известной “Книги об идолах”⁶, главным объектом поклонения жителей языческой Мекки был идол Хубала, “сделанный из сердолика в облике человека; его правая рука была отломана и потом заменена золотой”⁷. Исключительность этого сообщения

Т.Х. Стародуб. Изображение неизобразимого.

369

позволяет предполагать, что, во-первых, остальные идолы Мекки⁸ имели не антропоморфный вид⁹, а во-вторых, что в качестве идола верховного божества – покровителя города – была использована привозная скульптура, приспособленная к требованиям культа. Бесхитростная замена легко отделяемой и восстанавливаемой детали, каменной на золотую, если верить аль-Калби¹⁰, могла превратить обыденную фигурку в культовый образ.

Идея неизобразительности Бога, унаследованная арабами-мусульманами от автохтонных аравийских культов, в то же время была инспирирована активным противопоставлением монотеизма идолопоклонству, язычеству. Задолго до ислама эта идея отработывалась иудео-христианской традицией, возникнув еще в среде ветхозаветных еврейских племен, реалии и мифотворчество которых имели много общего с жизнью и мифологическим сознанием родственных им по языку и культуре соседей-аравитян.

С одной стороны, отрицание любой возможности представить Бога в каком-либо конкретном образе, которому можно было бы поклоняться, равно как и отрицание астральных культов, отчетливо сформулировано в Ветхом завете: “Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле ... птицы крылатой, которая летает под небесами... / гада/, ползающего по земле... рыбы, которая в водах ниже земли; и дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды /и/ все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом”¹¹.

С другой стороны, образная система средневекового арабо-мусульманского искусства строилась на выработанных исламской идеологией и общих для мусульманской культуры принципах. Основополагающим из них является принцип единства и единственности Бога – *таухид*, который пронизывает все формы исламской цивилизации и все виды порожденных ею духовных ценностей, не исключая, однако, их многообразия. Подчеркивая эту особенность, современный эстетик Сейид-Хосейн Наср образно определил исламское искусство как “результат манифестации Единства на равнине множественности”¹².

Абсолютный монотеизм ислама – *таухид*, выражаемый сакральной формулой “Нет бога кроме Бога”, категорически отрицает возможность визуального или словесного изображения божества в каком-либо конкретном виде. “Не постигают Его взоры”, – сказано в Коране¹³; “тщетными будут старания того, кто станет искать для него хоть какое-то описание”, – утверждал Ибн Сина в

Трактате о Хайе, сыне Якзана¹⁴. Встречаемые в Коране упоминания о лице, глазах или руках Бога¹⁵ должны рассматриваться как имманентная арабской поэтике образная метафора, хотя одна из традиций европейского исламоведения трактует их как элементы антропоморфизма или, по меньшей мере, как антропоморфные признаки или символы¹⁶.

В представлении набожного мусульманина любое предметное, конкретное изображение Бога может быть воспринято как его копия, двойник, придающий ему “сотоварица”, что непременно нарушит догмат абсолютной исключительности Бога (*Он... не родился, и не был рожден, и не был Ему равным ни один!*¹⁷) и проложит дорогу идолопоклонству и многобожию. Отсюда – полное исключение изобразительного контекста из сферы религиозного искусства, что, однако, не причинило ущерба ни исламской идеологии, ни художественному творчеству исламизированных обществ. В отличие от пластического искусства других конфессий и в отличие от определенных жанров средневековой арабской и персидской литературы, визуальное исламское искусство никогда не несло ни дидактической, ни пропагандистской нагрузки, хотя и было проникнуто религиозными идеями, поскольку (как показывают художественные памятники) в своей эстетической сущности (а отчасти и в стилистической форме) само явилось порождением этих идей.

Невозможность изображения Бога не исключила из арабо-мусульманской культуры возможности интерпретации идеи Бога в терминах изобразительного искусства, понимаемого мусульманином как искусство воображения, т.е. искусство создания образов в форме визуальной метафоры (но не символа!), или, как остроумно выразился О. Грабар, “в том, что можно было бы назвать визуальной туманностью”¹⁸. Т. Буркхардт еще более завуалировано назвал это “совершенно безмолвной экстерьеризацией... созерцательного состояния”, которое “не отражает идеи, а качественно преобразует окружающие вещи, распределяя их в равновесии, центр гравитации которого невидим”¹⁹.

Подтверждением сознательного обращения средневековых мусульманских художников (в широком смысле этого слова) к языку метафоры служат стихи андалусского литератора и философа XI в. Ибн Хазма, произнесенные героем его сочинения “Ожерелье голубки” по поводу увиденного во сне прекрасного образа:

*Мысль ли это ума, созданная размышлением,
Или образ души, рожденный думами,
Или это образ мечты моей, в душе возникший,
его представил и постиг мой взор.
Или же нет всего этого, и она – превратность,
с которой пришла судьба, чтобы причинить мне смерть?*²⁰

Завесу метафорической сущности визуального арабо-мусульманского искусства отчасти позволяет приподнять раскрытие значений арабских терминов, связанных с нашей темой. Для определения понятия “изобразительное искусство” в арабском языке иногда пользуются словом *тасвир*, которое современный арабский толковый словарь аль-Мунджид объясняет как *нечто, представляющее людей и вещи / предметы, явления / в цвете*²¹. В переводе образного сравнения поэзии с художественным ремеслом в “Книге животных” аль-Джахиза (IX в.) А.Б. Куделин, на мой взгляд, более точно трактовал это слово как *род изображения с помощью образов*²².

Грамматическое *тасвир* является производным от *саввара*, означающего действие, направленное на то, чтобы придавать чему-то некую внешнюю форму или вид – *сура* (однокоренное с *тасвир*). От того же корня образован глагол *тасаввара* (воображать, представлять себе, фантазировать) и производное от него *тасаввур* (воображение). В отличие от *тасвир* оба эти слова выражают процесс и факт не рукотворного, а мыслимого создания образов.

Трудность толкования термина *тасвир*, на которую указал А.Б. Куделин²³, как и трудность точного перевода других слов, связанных с темой изобразительности, на мой взгляд, заключается в том, что мы не знаем доподлинно, какими терминами средневековые мусульмане пользовались для вербального обозначения образа и что именно они называли образом.

По мнению ливанской исследовательницы Ассифы аль-Халлаб, арабское слово *сура* (множеств. *суар*), которое в современном языке означает любое, в том числе фотографическое, изображение или образ, в дни Мухаммада “менее всего подразумевало произведения живописи или скульптуры, мало известные мекканцам-язычникам, а в первую очередь обозначало идолов”. В качестве примера она приводит один из хадисов: «И сказал Пророк: соберутся вместе люди в день Суда, и явится им Бог, и скажет: “каждый ли народ идет к тому, чему он поклоняется?” (...) Тогда перед теми, кто поклоняется кресту, предстанет их крест, а перед теми, которые поклоняются идолам (суар) – их идолы...». Однако ею же приводится хадис из авторитетного сборника IX в., рассказывающий о художнике, который пришел к известному богослову за советом и сообщил о себе: “Я человек /который/ представляет /в уме/ образы (суар) и делает /руками/ изображения (суар)...”²⁴ Одно и то же слово здесь использовано для передачи результатов как мыслимого, так и рукотворного творчества. В словаре аль-Мунджид слово *сура* интерпретируется и как материальная форма, которая придается какому-либо предмету, и как форма в смысле образа действия, мыслей²⁵.

В контексте визуального исламского искусства термин *сура* прочитывается как ассоциативное проявление какой-либо идеи в искусственно созданном, зрительно осязаемом виде – изображении. Для вербальной передачи этого понятия существует другое арабское слово – *тимсаль*, производное от *тамасала* (быть сходным, похожим друг на друга, подобным) и однокоренное со словом *тамасуль* (подобие, сходство, идентичность)²⁶. Попутно замечу, что подобие и однородность являются важными формообразующими принципами во всех видах пластического творчества мусульман – и в архитектуре, и в каллиграфии, и в орнаменте, и в собственно изобразительном искусстве. В современном арабском языке слово *тимсаль* чаще используется для обозначения скульптуры. В Коране оно встречается в форме множественного числа – *тамасиль*²⁷ и переводится И.Ю. Крачковским как изображение, а М.-Н.О. Османовым как изваяние²⁸. Словарь *аль-Мунджид* объясняет “*тимсаль* как то, что придает чему-то вид и изображает его схожим с творением Аллаха из имеющих душу и облик” (в оригинале – *сура*)²⁹.

В практике средневекового арабо-мусульманского искусства под изображением понимается все то, что создается рукой художника (по-арабски, *мусаввир* – буквально тот, кто придает чему-то вид, форму). Слово *мусаввир* по форме идентично одному из Прекрасных имен (эпитетов) Бога, что само по себе накладывало на художника-мусульманина определенную нравственную ответственность.

С одной стороны, изображение могло иметь сюжет, как, например, известные мозаики Большой мечети Омейядов в Дамаске или миниатюры багдадской или сирийской школы XIII в. С другой стороны, это могли быть и внешне декоративные, бессюжетные изображения, такие, как, мозаичные узоры, оконные решетки и витражи в убранстве Куббат ас-Сахры (Купола Скалы) в Иерусалиме или орнаментация стенных поверхностей любого здания, михраба, минбара³⁰, ковра, лампы для мечети, страницы или переплета рукописи. Однако и сюжетное изображение, и орнамент в действительности оставались лишь видимой частью многослойной структуры воплощения художественного замысла.

Любая изобразительная композиция – будь то сценка, иллюстрирующая эпизод басни, пышный цветочный узор или абстрактный орнамент – для средневекового мусульманского художника была не целью, а средством ассоциативно-образной передачи религиозной идеи. Для выражения этой идеи тонко использовался язык намеков и метафор, направленных на визуальное выявление средствами пластических искусств атрибутов и признаков, прямо или косвенно характеризующих божественную сущность Творения и прославляющих Творца, который, согласно известному хадису *аль-кудси*³¹, заявил о себе в откровении: “Я был скрытым Сокровищем, и Я захо-

тел быть известным. Вот почему я сотворил мир³². Этот хадис, как отмечает М.Т. Степанянц, был особенно популярен в среде суфиев – мусульманских мистиков, которые оказали огромное влияние на формирование духовной культуры средневекового исламского общества.

Образный строй произведений арабо-мусульманского искусства проникнут идеями исламского эзотеризма. В представлении средневекового художника божественное Творение, явленное (*захир*) в предметных и осязаемых формах внешнего мира, данного в пользование человеку, одновременно оказывается сокрытым (*батин*) в сокровищнице (*хазна*) потаенного (*зайб*) внутреннего мира, “принадлежащего только Богу” и потому не поддающегося конкретным характеристикам. “Тайное, – говорится в Коране, – принадлежит только Аллаху (...) и не таков Аллах, чтобы ознакомить вас с сокровенным... Он – первый и последний, явный (*аз-Захир*) и тайный (*аль-Батин*), и Он о всякой вещи знающ”³³. Соответственно для мусульманского художника конкретность может служить определяющей характеристикой явленного, экзотерического мира, в то время как абстрактность на языке искусства становится детерминирующим признаком мира сокрытого, эзотерического, о котором человеку не дано иметь определенного знания.

Доступный изображению художника земной материальный мир с его конкретными внешними признаками в представлении мусульманина не более чем временная среда обитания человека (*жизнь ближняя – только пользование обманчивое*), где все только забава и игра³⁴. Здесь все преходяще, зыбко, изменчиво, иллюзорно и, следовательно, не может служить художнику объектом подражания, источником вдохновения, подлинным идеалом красоты.

Инспирированное этим миром-иллюзией изображение может пониматься, поэтому как воображаемый, мыслимый образ (*сура*), представленный в виде художественно оформленного предмета (*тимсаль*). Помыслы художника-мусаввира в соответствии с данным ему от Бога даром *придавать чему-либо форму, вид* должны быть устремлены к постижению истинной (а не иллюзорной), духовной (а не материальной), вечной (а не преходящей), абстрактной (а не конкретной) красоты (*аль-джамаль*), которая есть не что иное, как один из атрибутов Бога.

Согласно Корану, красота – высшее по своей духовной ценности проявление творческой деятельности Аллаха: “Он сотворил небеса и землю по истине и придал вам форму (*саввара*) и наипрекраснейшие для вас образы (*суар*)³⁵. Соответственно красота-джамаль воспринимается как необходимая принадлежность и один из признаков божественной природы художественного образа, замаскированной визуально доступной оболочкой, внешняя красота которой – наи-

лучшая для человека, но не для Бога. Истинная красота, несущая в себе идею Бога и выражающая абсолютную правильность, полезность и мудрость его творчества – это красота внутренняя, облеченная метафорой “скрытого сокровища”.

Представление о скрытом сокровище, однако, – не только метафора, увлекающая в мир арабских сказок. “Скрытое сокровище” – важнейший в исламском искусстве принцип построения идеальной художественной формы города, здания, сада, книги, ковра, сосуда, миниатюры.

Художественная форма объектов исламского визуального искусства может быть бесконечно разнообразной, но строится так, чтобы вызвать цепь ассоциаций, направленных на проникновение в тайные сокровищницы (*хаза'ин аль-зайб*), т.е. к истинной духовной сути предмета творчества, в том или ином виде несущего в себе идею Бога. Отсюда имманентное исламскому пластическому искусству понимание образа как формы или изображения, наделенного внутренним сакральным смыслом.

Этот истинный смысл – религиозная идея, определяющая суть и форму художественного произведения, сам по себе составляет “мир тайного образа”, который не нуждается в зрителе, не имеет и не должен иметь с ним контактов. Используя выражение Отто Демуса, который считал основополагающим принципом византийской живописи установление тесной связи между “миром образа” и “миром зрителя”³⁶, можно сказать, что в отличие от церковного византийского искусства в арабо-мусульманском пластическом искусстве “мир образа” не имеет никакой связи с “миром зрителя”. Отсюда – исходящее от памятников арабо-мусульманского художественного творчества поверхностное впечатление их абсолютно отвлеченной декоративности, лишенной каких-либо сюжетных, эмоциональных или предметных связей.

“Мир тайных образов” произведений исламского искусства, защищенный завесой “мира явленных образов”, в представлении мусульманского художника, доступен лишь тому, кто, ступив на путь веры, обрел свет истины путем интеллектуальных усилий и неустанного поиска, ибо сказано в Коране: “*Вернитесь обратно и ищите света!*”³⁷

¹ Бетэль, или бетиль (*семит.* – дом бога), – у западных семитов искусственный предмет или естественный объект (обработанный блок камня, природная скала, дерево), помещенный на сакральном участке и почитаемый как божество или вмещалище божества.

² Аль-Кур'ан. 41 : 37: “*Из Его знамений – день и ночь, солнце и луна. Не поклоняйтесь солнцу и луне, а поклоняйтесь Аллаху, если вы Его почитаете!* (Коран. – *Здесь и далее пер. И.Ю. Крачковского.* М., 1963).

³ В качестве примеров можно привести сграффито и рельефы на каменных плитах и печатях, которые происходят из раскопок Мариба и храмов близ Саны в Йемене, а также из Петры и других центров Nabateйского царства и датируются от середины I тыс. до н.э. Иллюстрации см.: Мифы народов мира. М., 1987. Т. I. С. 115; *Browning I. Petra.* 3rd ed. L., 1989, 1994, 1995. P. 108).

⁴ Храм открыт раскопками древнего города Савда' в 100 км к северо-востоку от Саны, близ с. аль-Маслуб в Вади Джуф. По надписям храм Астара датируется VI–III вв. до н.э.: *Le temple de Athtar d' as-Sawda' / Éd. J.-F. Breton, J.-C. Arramond, G. Robine. Sanaa, 1990.* Параллельный текст на арабском языке.

⁵ Горный баран – священное животное, а дубинка или бумеранг – символ йеменского бога луны Алмакаха (Мифы народов мира. М., 1980. Т. I С. 61).

⁶ *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби.* Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб. В.В. Полосина. М., 1984 (Памятники письменности Востока, LXVIII).

⁷ Цит. по: *Ассифа аль-Халлаб.* Эстетические основы исламского орнамента. М., 1999. С. 28.

⁸ По преданию в Мекке находилось 360 идолов – божеств различных племен Аравии, расставленных вокруг Каабы (*араб.* – куб; у арабов-язычников святилище в виде квадратной в плане ограды или простой, кубического вида постройки, которая устанавливалась вблизи водно-источника или колодца; территория вокруг каабы считалась священной – *харам*). О.Г. Большаков (История Халифата. I: Ислам в Аравии, 570–633. М., 1989. С. 52) со ссылкой на арабский источник указывает на существование в предисламской Мекке двух идолов (мужского божества Исафа и женского – Наилы), называя их статуями. Однако нельзя с абсолютной уверенностью сказать, что именно подразумевали средневековые арабские авторы под терминами, которые современные переводчики интерпретируют как идолы, истуканы, кумиры, статуи, статуэтки или скульптуры, тем более что для обозначения этих понятий арабы могли применять одни и те же слова (например, *санам* – и идол, и истукан). По аналогии с находками в Петре и Мадан-Салихе, это скорее всего были столбы или прямоугольные плиты со схематичным изображением лица или только глаз. Позволю себе предположить, что, как и в Петре, это были бетэли (см.: *Petra und das Königreich der Nabatäer // Lebensraum, Geschichte und Kultur eines arabischen Volkes der Antike / Hg. von Dr.M. Linder. 4. Auf. Nürnberg, 1983. S. 115, 251*).

⁹ Косвенным доказательством этого служат три столба в долине Мина близ Мекки, в которые паломники во время хаджа бросают камешки, совершая обряд побивания камнями дьявола. Три столба – олицетворение Иблиса, или Сатаны, называемого в Коране (15 : 38) *аш-Шайтан ар-Раджим* (Сатана, побиваемый камнями) (Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 81, 261).

¹⁰ Согласно аль-Калби, культовые и некультовые объекты различались по материалу: “...если статуэтка, изображающая человека,

сделана из дерева или золота, или серебра, то она идол, а если она сделана из камня, то она истукан" (цит. по: Ассифа аль-Халлаб. Указ. соч. С. 28).

¹¹ Втор. 4 : 15–19.

¹² Nasr S.H. Islamic Art and Spirituality. N.Y., 1987. P. 7.

¹³ Коран. 6 : 103.

¹⁴ Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980. С. 229.

¹⁵ "...куда бы вы не обратились, там лик Аллаха; ... и небо Мы воздвигли своими руками" (Коран. 2 : 109–115; 51 : 47).

¹⁶ Известный теоретик исламского искусства Титус Буркхардт, исходя из подобной трактовки, построил свою теорию исламского аниконизма, противопоставив его ветхозаветному "иконоклазму" как позитивное негативному. Неодобрение изображения какого-либо живого существа вообще, сформулированное в IX в. отдельными суннитскими богословами на основе некоторых хадисов – изречений Мухаммада, он объяснил "уважением к божественной тайне, заключенной в любом творении", имея в виду хадис о возможном наказании художников, изображающих живых существ, за посягательство на исключительное право Бога – вдохнуть жизнь в свои творения: «Поистине, в День воскресения создатели этих рисунков будут подвергнуты мучениям и им скажут: "Оживите то, что вы создали!"» (Сахих аль-Бухари. Краткий сборник хадисов / Пер. Абдуллы (Владимира) Нирша. М., 1998. Ч. 1. С. 273, хадис 955). Отсюда Буркхардт сделал вывод об особой спиритуальной, духовно возвышенной сущности аниконизма, который, по его мнению, стал "одним из фундаментов, если даже не главным фундаментом ислама, освободив" тем самым религиозное искусство мусульман от "необходимости быть созданным из образов" (Burkhardt T. Art of Islam: Language and Meaning/Foreword by S.H. Nasr. L., 1976. P. 27–38).

¹⁷ Коран. 112 : 3–4.

¹⁸ Grabar O. The Mediation of Ornamant. Princeton, 1992. P. 33.

¹⁹ Burkhardt T. Op. cit. P. 29.

²⁰ Ибн Хазм. Ожерелье голубки / Пер. М.А. Салье. М., 1994. С. 66.

²¹ Аль-Мунджид фи-ль-люга ва-ль-а'лам (Помощник в языке и знаниях). Толковый и терминологический словарь арабского языка. Бейрут, 1992. С. 440.

²² Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика. М., 1983. С. 128.

²³ Там же. С. 211.

²⁴ Ассифа аль-Халлаб Указ. соч. С. 33.

²⁵ Аль-Мунджид... С. 440.

²⁶ Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М., 1989. С. 741.

²⁷ Аль-Кур'ан. 21 : 52; 34 : 13.

²⁸ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. С. 339; пер. М.-Н.О. Османова. М., 1995. С. 272.

²⁹ Аль-Мунджид... С. 747.

³⁰ Михраб – плоская, обозначенная аркой или вогнутая священная ниша, установленная или встроена в стену мечети на стороне киблы – священной ориентации (с 624 г. – на Мекку). Минбар – кафедра (в виде при-

стенной лестницы) для чтения проповедей в соборной мечети; всегда расположен справа от михраба.

³¹ Хадис аль-кудси – священный хадис. О священных хадисах – внекоранических откровениях см.: Шimmel А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. 2-е изд. М., 2000. С. 42 и др.

³² Цит. по: Степаняц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 16.

³³ Коран. 10 : 21–20; 3; 174; 57 : 3.

³⁴ Там же. 57 : 19–20; 29 : 64.

³⁵ Там же. 64 : 3.

³⁶ Demus O. Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Bizantium. L., 1947. P. 3–4.

³⁷ Коран. 57 : 13.

КАРТИНА МИРА В УЧЕНОМ И НАРОДНОМ СОЗНАНИИ

Е.А. Парина, Г.В. Бондаренко

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ ДУШ У КЕЛЬТОВ

Набор расхожих знаний о кельтах включает такие понятия, как друиды, омела, охота за головами, переселение душ. Именно существование друидов и их обрядов и верований являются основной почвой для модного Celtic mist, кельтского тумана. Настоящая же статья возникла из нашего желания понять, что же мы знаем о представлениях у кельтов о переселении душ, из каких источников мы черпаем эти знания, а также уяснить, насколько эти представления уникальны по сравнению с другими традициями. Предварим, однако, статью одним методологическим замечанием.

Изыскания в области культуры кельтов затруднены следующим обстоятельством: наши данные о кельтах не представляют собой континуум, а делятся на два периода. Первый – время кельтов античности, континентальных кельтов. Для получения информации о них очень важны археология, эпиграфика и, пожалуй, самое главное для истории их культуры – изучение свидетельств античных авторов. Следует иметь в виду, что классическая интерпретация (interpretatio graeca/romana) очевидно искажает оригинальные представления кельтов. Это время заканчивается – самое позднее – Великим переселением народов. Второй период – время островных кельтов. Конечно, о Британии, меньше об Ирландии, писали уже в античности, но только с V в. н.э. мы имеем сведения, написанные самими кельтами (т.е. ирландцами или валлийцами) и на кельтских языках. Это период огромного количества оригинальной литературы, которая, правда, была написана как в Ирландии, так и в Уэльсе уже после христианизации. И, несмотря на всю архаичность многих черт островной кельтской литературы, этот фактор очень важно всегда иметь в виду при ее анализе.

Представления о душе и ее посмертной судьбе играют важную роль во всех мифологиях и религиозных доктринах. Можно сказать, что представления о бессмертии души характерны для любого религиозного сознания за некоторыми исключениями. Таким образом, наша задача – исследование уникальных представлений о душе и ее положении в картине мира кельтских народов. Было бы неверно

предположить, что кельты до принятия христианства являлись атеистами или были безразличны к религии, источники скорее указывают на следы высокой религиозной организации и доктрины.

Все сказанное выше релевантно для освещения вопроса о том, какими были представления кельтов о переселении душ. Для начала обратимся к свидетельствам античных авторов. Оговоримся сразу: речь пойдет только о галлах, поскольку ни о кельтиберах, ни о других кельтских народах нам в этом отношении ничего не известно. Насколько мы знаем, первым довольно подробно описал галлов, их обычаи и верования Посейдоний (ок. 135–50 до н.э.), известнейший философ-стоик и этнограф своего времени. Он много путешествовал и жил среди описываемых народов, в том числе у галлов. Его произведения не сохранились, однако довольно многое из них известно нам по цитатам из более поздних авторов. Так, с большой вероятностью, основываясь именно на Посейдонии, Страбон в своем очень подробном описании обитателей Галлии констатировал: “Не только друиды, но и другие утверждают, что души и вселенная неразрушимы; но все же в конечном счете огонь и вода одержат верх над ними”¹. Также много цитировал Посейдония и Диодор Сицилийский, сообщавший о друидах следующее: “Утвердилось же среди них учение Пифагора, о том что души людей бессмертны и после определенного числа лет живут снова, так как душа входит в другое тело”².

Валерий Максим (начало I в. н.э.) описал старый обычай галлов давать друг другу в долг с тем, чтобы вернуть его в другом мире, настолько они были убеждены, что души бессмертны. “Я назвал бы их глупыми, если бы они, носящие брюки, не полагали того же, во что верил одетый в плащ Пифагор”³.

Аммиан Марцеллин, опиравшийся на Тимагена, писавшего, вероятно, в I в. до н.э., также утверждал, что друиды разделяли доктрину Пифагора – считали души бессмертными, говоря об объединении друидов, он сравнил их с содружествами философов-пифагорейцев⁴.

Очень важный для нас автор – Гай Юлий Цезарь. В “Записках о Галльской войне”, являющихся ценнейшим источником кельтской этнографии, Цезарь так описал учение друидов: “Между прочим, друиды стараются вселить убеждение, что души не подлежат разрушению, а по смерти одного существа переходят в другое; цель этого учения – внушить презрение к смерти и сделать храбрее. Кроме того, они много рассуждают о светилах и их движении, о размерах мира и земли, о природе вещей, о силе и могуществе бессмертных богов...”⁵

То, что написал о галлах Помпоний Мела (середина I в. н.э.), очень похоже на рассказанное Цезарем, вероятно, Мела на него

опирался: “У них есть также ораторское искусство и учителя мудрости, друиды, которые заявляют, что знают размеры и форму земли и мира, движение небес и звезд и волю богов... Одно из того, чему они учат, стало широко известно, дабы они были смелее на войне: а именно, что души вечны и для душ умерших есть иная жизнь”⁶.

Марк Анней Лукан в поэме “Фарсалия” также затронул учение друидов, основным источником для него, вероятно, являлись все те же “Записки о Галльской войне”:

Вы же, друиды, опять с окончаньем войны возвратились
К богослужениям злым и варварским вашим обрядам.
Вам лишь дано познавать богов и небесную волю.
Или не ведать ее; вы живете в дремучих дубравах,
Где не сияют лучи: по учению вашему тени
Не улетают от нас в приют молчаливый Эреба,
К Дигу в подземный чертог: но тот же дух управляет
Телом и в мире ином: и если гласите вы правду,
Смерть посредине лежит продолжительной жизни.
Народы Северных стран в ошибке такой, должно быть, блаженны,
Ибо несноснейший страх – страх смерти их не тревожит.
Вот и стремится солдат навстречу мечу и охотно
Гибель приемлет в бою, не щадя возвращаемой жизни⁷.

Место, переводимое здесь как “в мире ином” (*regit idem spiritus artus orbe alio*), явилось предметом многочисленных дискуссий. Патрик Симс-Вильямс перевел его как “another region of the world”, при этом имеет в виду наш мир, “мир людей”⁸. Хельмут Биркан комментирует его так: “Ни в коем случае не следует уверенно утверждать, что *orbis alius* здесь является Миром иным островной кельтской традиции, скорее, он лишь потому называется “другим”, что вновь воплощающийся дух не может дважды жить в одних и тех же условиях”⁹.

Подведем некоторые итоги. Во-первых, ясно, что отнюдь не все авторы говорят именно о переселении душ. Страбон, например, просто указывает на веру в бессмертие души. Во-вторых, следует отметить, насколько легко античным авторам давалось сравнение кельтских представлений о переселении душ с учением Пифагора – настолько легко, что их можно заподозрить в стремлении вписать частично схожую идею в рамки уже известной каждому образованному человеку философской системы. И наконец, обратим внимание на то, как часто именно римские источники говорят о прикладном значении этой доктрины: воин должен верить в бессмертие души, чтобы не бояться смерти в бою.

Таковы основные моменты в источниках первого, “континентального периода”. Теперь обратимся к раннесредневековой островной литературе и попытаемся также оценить роль знания в ирландских и валлийских сюжетах о переселении душ.

Древнеирландское предание *De chophur in dá muccida* (О превращении (?) двух свинопасов), которое Р. Турнайзен датировал приблизительно IX в.¹⁰, рассказывает соответственно о двух свинопасах из сидов¹¹: “каждый из них обладал языческой премудростью (*suíthe ngentlechta*) и превращался в любую форму”¹². В споре о том, кто сильнее, чья “сила” больше, они приняли на два года обличье птиц, затем снова – облик сидов, затем на два года – облик морских тварей, потом превратились в оленей, потом в воинов, потом в призраков, потом в двух драконов. И наконец, “упали с воздуха и превратились в двух водяных червей. Попал один из них в источник Глаше Круйинн в Куальнге, а корова Дайре, сына Фиахны, выпила его. А другой попал в источник Гарад в Коннахте, и корова Медб из Айлиллы выпила его. Родились из них два быка, Финнбенах, Белорогий с долины Ай, и Дув, темно-бурый бык из Куальнге”¹³. Именно эти два быка послужили причиной войны, описанной в “Похищении быка из Куальнге”. Стоит отметить, что как таковое перерождение душ здесь одно – рождение в образе быков, в остальных случаях мы сталкиваемся с превращениями.

В относительно новом издании предания (Innsbruck, 1979) Ульрика Ройдер попыталась связать слово *cophur*, входящее в название предания, и древнеиндийское понятие и слово *samsara*. На индийских представлениях и возможности соотнесения их с кельтскими мы остановимся позднее, а пока укажем, что само слово *cophur* является гапаксом, встречающимся только в этом названии, и в рукописях глоссируется обычно как *coimpert*, *geineamhain* “зачатие, рождение” (традиционные названия для преданий, повествующих о зачатии или рождении героя). “Этимологический словарь древнеирландского языка” определяет этимологию, предложенную Ройдер (преверб *com-* плюс глагольный корень *sir-* скитаться), как “достаточно сомнительную”¹⁴. В русском же переводе Т.А. Михайловой, так же как и в немецком, название этого предания определено его содержанием и звучит “О ссоре двух свинопасов”¹⁵.

Интересный для нас мотив содержится также в предании “Зачатие Кухулина” (*Compert Con Culainn*), древнейшая версия которого датируется Турнайзеном VIII–IX вв.¹⁶ В ней рассказывается о том, как чудесным образом воины короля уладов нашли рожающую женщину, рожденный ей мальчик был взят ко двору и воспитывался королевской дочерью Дехтире, пока не подрос. Тогда напала на него болезнь, и он от нее умер. После трех дней скорби о воспитаннике Дехтире одолела жажда. В поданной ей чаше с питьем она увидела крошечную тварь, которая хотела прыгнуть ей в рот. Она постаралась слугу ее и выпила чашу, но это создание “прыгнуло (в нее) с ее дыханием” (*sceinti lea hanáil*). Во сне Дехтире явился бог Луг и сказал ей, что примет форму мальчика в ее утробе, будущего Кухулина.

Итак, “Зачатие Кухулина” описывает, как герой уладов Кухулин был зачат и какие обстоятельства сопутствовали его зачатию/зачатиям и рождению/рождениям. Этот текст принадлежит к классу древнеирландских преданий, посвященных зачатиям и рождением героев и святых. Мы рассматриваем здесь вариант предания, отраженный в потерянной рукописи *Cin Dromma Snechta*, где сюжет разворачивается вокруг тройственного зачатия/рождения Кухулина. В нашем случае важно подробнее проанализировать не сюжет, а скорее цепочку событий, связанных с зачатиями Кухулина. Один из главных персонажей повести – это Луг, который тем не менее выходит из-за кулис довольно поздно. Все события в предании следуют за желанием Луга переродиться в форме мальчика Шетанты/Кухулина. Как мы упоминали, он говорит с Дехтире, сестрой Конхобара, короля Улада, во сне и открывает свою роль. Именно Луг своей божественной силой привел уладских воинов и Дехтире к сиду Бругуна-Бойнне (входу в потусторонний мир). Затем, как Луг говорит Дехтире, “они спали вместе” (*ba leis fétir*), и “он (Луг. – Е.П., Г.Б.) был мальчиком, которого она кормила, и он же вошел в ее утробу” в форме “малой твари” (*Bái in mac altae, ocus ba hé tatharla inna broind*. В рукописи Egerton 1782: *Is me in mac ro altaisi*)¹⁷. Фраза “*ba leis fétir*” двусмысленна, поскольку в этой версии предания мальчика с помощью Дехтире рождает женщина из сида, а не сама Дехтире. Более того, если Кухулин, по словам Луга, был зачат в ту же ночь, когда родился, мы сталкиваемся здесь с феноменом сжатого времени в потустороннем мире, известным и по другим древнеирландским преданиям (например, *Сватовство к Этайн*). Судя же по словам Луга, матерью мальчика I была Дехтире, фраза Луга подтверждает второй (позднейший?) вариант предания.

В любом случае желание Луга переродиться движет сюжет: Луг сначала принимает форму “мужчины в доме” (превращение), затем форму мальчика I (перерождение I), и, наконец, форму “малой твари” (*míl bec*) в воде (перерождение II)¹⁸.

После того как мы немного разобрались с ролью Луга в рассматриваемом предании, мы можем подробнее остановиться на хронологической последовательности событий в повести. В начале герои собираются в доме, стоящем возле кургана Бругуна-Бойнне: это две пары с одинаковыми функциями и, возможно, дублирующие друг друга. Речь идет о Конхобаре и Дехтире, и хозяйке с хозяином дома, при этом мальчик I вскоре должен появиться на свет. Хозяйка дома позиционируется как сверхъестественные существа, и позже становится ясно, что хозяйин – это сам Луг. В случае совместного ночлега Конхобара и Дехтире, возможно, подразумевается инцест – необычное, но допустимое для зачатия героя событие. В конце ночи мальчик I рожден и оставлен с уладами. Дехтире

вскармливает его. Позднее он заболевает и умирает (смерть I). Печальную Дехтире мучит жажда (распространенный в древнеирландской литературе мотив, связывающий смерть с жаждой; так, жажду испытывает голова короля Конаре после его смерти в предании *Разрушение дома Да Дерга*), она выпивает воду с маленьким существом (*míl bec* обычно обозначает червяка). Дехтире становится беременна (мальчиком II), а среди уладов появляются слухи об имевшем место инцесте. Чтобы утихомирить народ, Дехтире выдают за Суалтама, она избавляется с помощью аборта от подозрительного плода (мальчика II, смерть II). Затем Дехтире снова беременеет, на этот раз мальчиком III, самим Шетантой/Кухулином. И наконец, Шетанта рождается на свет¹⁹.

Перед нами вполне логичная цепь воплощений Луга, описанная в лаконичном повествовании: мальчик I, малая тварь/червяк в воде, мальчик II (в утробе Дехтире) и мальчик III (Шетанта). Мифологическая ситуация в предании определяется, как мы видим, сверхъестественным знанием Луга. Он знает, как переродиться в форме Кухулина, как устроить обстоятельства в помощь этому перерождению. Когда Луг знает, что именно он и есть Шетанта/Кухулин, его “я” и его переселения – это функция знания. Можно сказать, что переселение души в кельтском мифе – это не посмертная доля всякого человека, как в иных традициях, но скорее то, на что способны лишь “знающие”.

Тот же феномен сверхъестественного знания Племен богини Дану (к которым принадлежит и Луг) присутствует в истории о странствиях Этайн в “Сватовстве к Этайн” (*Tochmarc Étaíne*), ирландском предании IX в. Героиня, Этайн, претерпевает процесс последовательных превращений/воплощений. Однако в отличие от Луга она не обладает знанием превращений. “Печальное странствие” Этайн начинается, когда первая жена Мидира Фуамнах превращает ее в лужу воды. О самом превращении сказано, что она (Фуамнах. – Е.П., Г.Б.) “сотворила из нее лужу воды” (*conderna lind n-uscí dí*). Сверхъестественное знание и друидическая сила Фуамнах ясно оговаривается в предании: “она искусна в знании... Племен богини Дану, ибо друид Бресал воспятывал ее” (*ba heolach hi fis... Tuath De Danann, ar bá Bresal drui rod[a] alí*)²⁰.

В первом превращении Этайн мы сталкиваемся с принципом, отраженным во многих мифологиях и философских доктринах, согласно которому вода – это наиболее элементарная форма существования. Так Фуамнах заставляет Этайн вернуться в простейшую форму. Принцип, согласно которому души идут в воду после смерти и развиваются снова из воды, часто встречается в досократической греческой философии. Гераклит сформулировал его, утверждая, что стать водой для души означает смерть, но затем души появляют-

ся из воды. Следующей ступенью в цепи превращений Этайн был червь. После первого превращения Этайн и побега Мидира из своего дома “жар огня и воздуха и кипение земли помогли воде, и лужа превратилась в червя” (*Doghni tes in tened 7 ind aeoir 7 combruith na talman imfortacht ind usci co ndernai cruim din lind*)²¹. У. Ройдер указывала, что, основываясь на том же самом принципе – появления жизни из воды под действием жара, – ведийский поэт говорит о происхождении мира: “Мрак был сокрыт мраком в начале, // Неразличимая пучина – все это. // То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, // Оно Одно было порождено силой жара!” (Ригведа. X, 129, 3 / Пер. Т.Я. Елизаренковой).

С одной стороны, форма червяка, в которого обратилась Этайн, часто эксплуатируется в древнеирландских преданиях, посвященных так называемым оральным зачатиям: червь, попадающий в рот будущей матери, перерождается затем в новой форме, как это происходит в “Зачатии Кухулина”, в предании “О превращении двух свинопасов” или в “Зачатии Конхобара” (*Comperit Conchobair*). Надо отметить, что *cruim* здесь означает “земляного червяка” в противоположность слову *dorb*, которое обозначает “водяного червяка”. Червь – это, помимо всего прочего, известный библейский символ плотского аспекта человеческой личности, бессмертная же душа имела иную символику. С другой стороны, в пифагорейской доктрине человеческая душа, покидающая плотскую оболочку, сравнивалась с бабочкой, появляющейся из гусеницы. Так и Этайн из червяка становилась пурпурной мухой или, возможно, бабочкой: используемое в тексте слово *cuil* может обозначать любое насекомое, а насекомое, в которое обратилась Этайн, было “величиной с человеческую голову, прекраснейшее на земле”. В то же время мы не должны забывать, что с самого начала своих превращений Этайн отправляется не только в странствие из одного воплощения в другое, но и из одного мира в другой. Став мухой (или бабочкой), она поднимается в верхний мир из нижнего, в котором она была в форме червяка. Важно, что второй раз Этайн принимает человеческий образ (рождается от женщины, проглотившей ее с питьем), упав с главного столба (*cleithe*) одного дома в Уладе, спустившись вдоль своеобразной оси в средний мир, – мир людей; позже бог Мидир заберет ее из дома Эохайда через отверстие в крыше (*forles*), они улетят в образе лебедей из центральной части дома²². Таким образом, перерождение (или превращение) предстает тесно связанным с вертикальным путешествием между мирами. Упомянутые свинопасы также первоначально становились птицами верхнего мира (*i ndelbaib senén*, что У. Ройдер перевела как *in Gestalt von Seelenvögeln*), а лишь затем обращаются в водяных тварей мира нижнего²³.

Когда Этайн еще пребывала в форме мухи (или бабочки), ее увлек волшебный ветер Фуамнах, и остановилась она только у жилища бога Мак Ока. Слова, с которыми обратился Мак Ок к Этайн, могут пролить свет на природу представлений о переселении душ если не у кельтов в целом (о каком-либо кельтском единстве в этой сфере говорить не приходится), то, по крайней мере, в ирландской традиции. В начале Мак Ок говорит: “*Fo chen Edain imtechtach imnedach...*” (Привет тебе, Этайн, печальная странница...) ²⁴. Это определение в применении к меняющим свои тела/оболочки героям встречается также в варианте предания “О превращении (?) двух свинопасов” из рукописи Egerton 1782. Когда свинопасы снова обрели свой антропоморфный облик после сражения в образе водных тварей, Охалл, король Сида Круахана, обратился к ним с вопросом: “Каковы были ваши странствия?” Свинопасы ответили: “*Imthechta imnidacho éim ar n-imthechta*” (Воистину печальные странствия наши странствия). Следующий фрагмент взят из диалога Медб, королевы Коннахта, с одним из свинопасов, на этот раз находившимся в облике червя. Медб обратилась к червю: “*Dus éim cia do innus míol*” (Хотела бы я знать, каково тебе в животном образе?). И он ей ответил: “*Míol-si imneduch éim ocus ro’ba hi gach richt*” (Воистину я печальное создание и был я во всех формах) ²⁵. Таким образом, путь превращений и перерождений воспринимается как неизбежность для наших героев, и, раз ступив на этот путь, они уже не могут с него сойти. Причем это справедливо не только для Этайн, фигуры пассивной и “не знающей”, но и для возгордившихся свинопасов из сида.

Итак, образ страдающей и блуждающей души присутствует как в “Сватовстве к Этайн”, так и в предании “О превращении (?) двух свинопасов”. Этайн, конечно же, не обладает знанием превращения и перерождения. Когда она перерождается в новую человеческую форму (Этайн II), она не помнит предыдущую жизнь, и только бог Мидир открывает ей историю ее прошлой жизни. Два свинопаса отравились в свои “печальные странствия”, поскольку каждый из них был одержим желанием и гордыней (вполне возможно допустить здесь влияние христианского редактора). Они знали свои формы и превращения, обладая “языческой премудростью” (*suíthe ngentlechta* – эквивалент “знания Племен богини Дану” (*fis Tuath De Danann*) в “Сватовстве к Этайн”). Начав свой спор, они просто должны были пройти все возможные превращения и перерождения, пока спор окончательно не разрешится – необходимость этого заявлена в тексте: “*Is hēcin dūinn delbo aili do airtin*” (Мы должны принять другие формы). Можно сказать, что в истории о превращениях двух свинопасов протагонисты пытаются достичь совершенного состояния и их конечное перерождение в форме знаменитых быков Финнбенаха (Белорогого) и Донна (Бурого, Темного) из Куальнге с их космо-

гоническим характером, отраженном в древнеирландском эпосе “Похищение быка из Куальнге”, можно считать таким конечным совершенством. Напомним, что финальная сцена “Похищения...” – это бой между двумя быками, после завершения которого ландшафт Ирландии формируется из членов тел павших быков²⁶.

Теперь обратимся к валлийской литературе. Первый эпизод, важный для нас, находится в повести “Мат, сын Матонви” (*Math iab Mathonwy*), представляющей четвертую ветвь центрального цикла средневековой валлийской литературы “Четыре ветви Мабиноги”. В ней король Гвинедда Мат превращает своих племянников за совершенный ими проступок на три года в диких зверей: они должны по году жить как олени, свиньи и волки и приносить потомство²⁷. Но в отличие от двух свинопасов ирландской саги, Гвидион и Гилватуй меняют свой облик не по собственной воле, эти метаморфозы для них – позорное наказание.

Другой эпизод содержится в предании, датированном IX в., посвященном Талиесину, одному из самых известных валлийских бардов, жившему в VI в. В ней рассказывается, как ведьма Керидвен наняла мальчика по имени Гвион для того, чтобы он следил за котлом вдохновения и мудрости. На его палец попали три капли из этого котла, содержавшие всю мудрость, так что облизав палец, он стал мудрейшим человеком на свете. Гвион сбежал от Керидвен, а когда она стала его догонять, он превратился в зайца. Тогда ведьма превратилась в борзую и преследовала его до реки Ди. Добежав до реки, он прыгнул в воду и стал рыбой. Ведьма последовала за ним, превратившись в выдру. Тогда мальчик превратился в птицу, а ведьма – в ястреба. И когда она уже почти схватила его, он увидел кучу провевянной пшеницы на полу одного амбара, опустился на кучу и превратился в зерно. Ведьма стала черной курицей, нашла его среди зерен, склевала, а затем снова приняла человеческий облик. Через девять месяцев Гвион снова родился, теперь как сын Керидвен. После ряда приключений он получил имя Талиесин, а впоследствии стал знаменитым бардом²⁸. Превращения Гвиона снова ведут его из одного мира в другой: сначала он заяц (средний мир), потом рыба (нижний), наконец, птица (верхний).

Еще яснее, чем в ирландских преданиях, мы видим связь знания с возможностью превращения, перерождения и путешествия из одного мира в другой. Более того, бард Талиесин описан в предании как трансцендентное существо, обладающее сверхъестественным знанием. Братья Рисы, комментируя эпизод с чтением Талиесином поэмы королю Маэлгону Гвинеддскому, где бард предстает как свидетель всей мировой истории, утверждают, что три капли премудрости из котла Керидвен лишь позволили ему осознать/вспомнить свои прошлые существования²⁹. Иначе говоря, капли, проглоченные

Гвионом Бахом, и есть Талиесин как вечное, неизменное знание, передаваемое от одного тела к другому³⁰. В ирландской традиции мальчик Демне (темнота) таким же образом получил новое имя и стал знаменитым Финном (*Finn* – белый, светлый) после того, как случайно обжег и облизал палец, когда готовил Лосося Премудрости для своего учителя, филида Финна Мудреца³¹. Тем самым он стал причастен сокровенному знанию и принял имя и качества своего учителя.

* * *

Для островных кельтов очень характерно описание потустороннего мира, упоминание о котором невероятно часто присутствует в кельтской островной средневековой литературе. Подробный анализ этого мотива мог бы стать темой отдельной работы, здесь мы укажем лишь на основные моменты. Названий у того мира множество. У ирландцев это – *Tir na n-og* (Страна юных), *Tir na mban* (Страна женщин), *Mag mell* (Блаженные поля); у валлийцев – *Annwyl(y)n* “подземный мир” или “немир” (возможно, это слово встречается уже и в галльской надписи *andouunnabo*, означающей, по всей видимости, “богиням подземного/другого мира”³²); *Avalon, ynys wydrin* или *inis uitrea* в латинской версии, “стеклянный остров”. Входом в тот мир часто являются волшебные холмы (ирландский *síd* и валлийский *gorsedd*). Кроме того, как видно из названий, другой мир часто располагается на островах, причем иногда волшебными считаются вполне реальные острова. В связи с этим интересно вспомнить рассказ Прокония Кесарийского о том, как души умерших переправлялись в Британию (В. Goth. IV. 20). Отметим, что “тот мир” в островной кельтской литературе – это не только и не столько мир мертвых, а в первую очередь мир сверхъестественных существ и сверхъестественных ситуаций.

Теперь для завершения картины кельтских представлений о жизни после смерти мы ненадолго обратимся к данным, которые предоставляет археология. Очевидно, что представления о загробной жизни каким-то образом должны найти отражение в погребальном обряде. На протяжении всей фиксируемой истории кельтов именно в нем мы наблюдаем множество региональных и временных различий. По археологическим данным, у арвернов в Центральной Галлии, судя по всему, был обычай погребать умерших без каких-либо сопровождающих предметов. Если учесть, что именно арверны были одним из самых могущественных и богатых племен Галлии, то объясняется это явно не бедностью или статусом умершего. Большие захоронения, обнаруженные в Баден-Вюртемберге и относящиеся к раннему Гальштату, очень разнообразны по составу и содержат как захороненные, так и кремнированные тела, некоторые из

них сопровождаются дарами. Некоторые сведения о погребальном обряде дает нам и античная литература. Так, Страбон сообщает, что у кельтиберов кремация считалась позором, а почетно было остаться на поле битвы пищей стервятникам – так легче душе вознестись к небесам. Удивительным образом точно так же полагали и герои валлийской поэмы “Гододин”, относящейся к VII в. н.э.: для них главной почестью было умереть в бою и достаться птицам³³. В то же время Юлий Цезарь сообщает следующее: “Похороны у галлов бывают настолько это возможно великолепными и пышными; все, что было дорого покойнику, сжигают и даже живое. Еще недавно, по отправлении надлежащих похорон, вместе с телом сжигали рабов и клиентов, наиболее приближенных к покойнику”³⁴. Х. Биркан, описывая погребальные обряды кельтов, приводит в качестве примера современных специфически кельтских верований обычай передавать с покойниками письма для умерших на тот свет, практиковавшийся еще в XX в. в Ирландии³⁵.

Итак, рассмотрев те данные о кельтских представлениях о жизни после смерти, которые нам дает филология, история, археология, мы в итоге получили необыкновенно пеструю картину. С одной стороны, в античности друиды или все галлы верили в переселение душ. С другой стороны, для островных кельтов очень важным являлась вера в “мир иной”, причем блаженный мир. Об общей для этих двух представлений черте говорит Хейнс в “Улиссе” Джойса. На замечание Быка Маллигана о том, что Стивен одержим картиной адских мук, Хейнс замечает: “Все это довольно любопытно, потому что в Вене профессор Покорный из этого делает любопытные выводы (...) В древнеирландском мифе ему не найти даже намека на ад (...) Похоже, там нет и нравственной идеи, нет чувства судьбы, возмездия”³⁶. Естественно, христианство не могло не наложить свой отпечаток на мировоззрение современных кельтских народов, однако, насколько мы можем судить, идея нравственной связи между этой жизнью и загробной у кельтов действительно отсутствовала.

Что же мы можем сказать об упоминавшихся “кельтско-греческих параллелях”? Некоторые античные авторы считали, что галлы каким-то образом попали под влияние пифагореизма. Так, христианский автор Ипполит сообщал, что друидам пифагорейское учение принес раб Пифагора, фракиец Залмоксис. Ср. также свидетельство Диодора Сицилийского.

Достаточно революционной была статья профессора Тьерне “Кельтская этнография Посейдония”, вышедшая в 1960 г.³⁷ В ней путем изучения отрывков сочинений Посейдония, находимых у позднейших авторов, он попытался восстановить содержание исходного текста. Его мнение относительно описания Посейдонием друидов было весьма нетрадиционно. Он счел, что Посейдоний, будучи

сам выдающимся философом-стоиком, приписал друидам то, чего они на самом деле не утверждали. Так, в частности, он пишет, что специфической доктриной именно стоиков было представление о разрушении вселенной огнем и водой (ср. приведенное выше место у Страбона). Другой аргумент Тьерне – несовместимость такой последовательной философской системы друидов, как ее рисует Посейдоний и следующие ему авторы, и прочих данных о кельтской мифологии, из которых следует, что она достаточно похожа на индоевропейскую, отличается рядом архаических черт и что обряды кельтов были относительно примитивны (ср. многочисленные античные свидетельства об охоте за головами, человеческих жертвах и т.д.). И наконец, Тьерне полагает, что именно для иллюстрации и объяснения выдающейся храбрости кельтов в бою друидам приписывалось пифагорейское учение о переселении душ.

Нора Чедвик приходит к довольно интересным, но несколько противоречивым выводам. Внимательно рассмотрев все античные источники, касающиеся друидов, она утверждает, что ниоткуда не следует столь широко распространенное мнение о том, что друиды были жрецами. Напротив, скорее, это были учителя, философы, в первую очередь интересовавшиеся природой физического мира (помянутая неоднократно *natura rerum*) и природой и судьбой человеческой души. Все это черты, очень характерные и для греческих философов. Чедвик считает, что через контакты с греками в Марселе, ионийской колонией Массилией, друиды усвоили и сохранили идеи ранней греческой философии. Некоторая неясность ее выводов состоит в том, что на одной странице она утверждает, что друиды восприняли как идеи ионийской школы (с которыми их сближало пристальное внимание к натурфилософии), так и пифагореизма (особенно в отношении учения о душе)³⁸. Никак не пытаясь объяснить феномена слияния этих двух очень разных школ, она лишь замечает, что “точное определение западно-средиземноморской формы философии, распространенной во время формирования учения друидов, должны определить специалисты по греческой философии”. Из этой фразы следует, что Чедвик считает, что это было некое единое учение, бытовавшее среди греков в Марселе. Поскольку детальный анализ поставленного ей вопроса действительно требует очень глубоких знаний в области истории греческой философии, оставим его без ответа и мы, указав только на кажущееся нам странным утверждение о некоем едином учении в греческой философии, которое могло повлиять на друидов. Сама мысль о том, что картина мира друидов, во-первых, не была общепринятой среди галлов *en masse* и, во-вторых, могла возникнуть под греческим влиянием, представляется интересной и позволяет объяснить, в частности, отсутст-

вие учения о переселении душ в островной литературе и особенно погребальных обрядов, также не свидетельствующих о его наличии в античности.

Общекельтской традиции, а особенно описанию пышных похорон у Цезаря, скорее можно сопоставить сцену погребального костра Патрокла в "Илиаде". Ахилл бросает, убив, на костер другу "четыре коней гордых иных", псов, "двенадцать троянских юношей славных" и свои волосы³⁹. Также возможны общие индоевропейские истоки представлений о мире ином, так схоже описанном, например у Пиндара и в древнеирландских преданиях, однако здесь следует учитывать и возможность прямого литературного влияния, и относительную тривиальность этого "сказочного" мотива.

Естественно, что достаточно рано (а именно в комментарии к древнеирландскому преданию "Плавание Брана", изданному Куно Майером и Альфредом Наттом в 1897 г.) появилось и сопоставление кельтских идей о загробной жизни с учением другого индоевропейского народа – индийцев. Как мы отмечали, этому же вопросу в большой степени посвящено новое издание предания *De chopur in dá Muccida*, осуществленное Ульрикой Ройдер. Большая критическая статья на это издание «Ирландская *samsara*? Заметки к вопросу о "кельтском учении о переселении душ"» была опубликована в 1982 г. боннским ученым Кристофом Дреге. Он констатировал, что само понятие, равно как и слово *samsara*, не встречаются в древнейших индийских текстах. В Ригведе вообще довольно мало текстов посвящено жизни после смерти. Главное в ней – существование в этом мире, цель – долгая и счастливая жизнь⁴⁰. О том же, что касается жизни потусторонней, разные исследователи придерживаются разного мнения. Так, Т.Я. Елизаренкова считает, что некоторые места Ригведы возможно трактовать как свидетельствующие о вере в новое телесное воплощение души. Вот одно из таких многозначных мест из похоронного гимна (X, 14):

Соединись, соединись с Ямой,
С жертвоприношениями и (добрыми) деяниями, на высшем небе!
Оставив (все) греховное, снова возвращайся домой!
Соединись с телом в цветущем состоянии!

Напротив, некоторые исследователи (Дреге, Дейсен) считают, что указаний на верования в перевоплощение в Ведах нет, а есть лишь вера в загробную жизнь, хорошую или дурную⁴¹. Также уже в Ведах возникает учение о двух путях – пути богов и пути предков⁴². Однако особенно полно это учение развивается в Упанишадах. Согласно им, путем предков идут те, кто ведет жизнь домохозяина и исполняет предписанные обряды. Путем богов идут отрешившиеся от мирской жизни, живущие в лесу. Как настоятельно отмечает Дреге,

сравнение кельтских и индийских представлений неуместно, поскольку *samsara* в индийской традиции – часть единой философской системы, а у кельтов мы находим всего лишь фрагментарные сведения о философских представлениях.

Как оценивать эти частичные параллели кельтских, греческих и индийских представлений? Некоторые, как Дреге, категорически отвергают возможность генетического родства этих идей. Некоторые, как Чедвик, говорят о влиянии греческой философии на идеи друидов. Также достаточно распространенным в современной литературе является и мнение об общем индоевропейском происхождении этих идей. Так, рассмотрев многие из цитированных нами отрывков греческой, индийской и кельтской литератур, Гаретт Ольмстед пришел к следующему выводу: "Согласно праиндоевропейской традиции, пламя загробного мира очищало души от грехов, и после очищения в огне души снова рождались на земле"⁴³. Мы склонны считать, что для такого заключения нет достаточных оснований. Реконструкция индоевропейских представлений о судьбе души после смерти, безусловно, является темой отдельной фундаментальной работы. Мы можем лишь сказать, что такое количество данных не позволяет нам считать учение о переселении душ общеиндоевропейским или даже общекельтским, как на тех же основаниях восстановить при таком количестве данных языковую праформу.

¹ Strabo. Geographica. IV. 4.

² Diodorus Siculus. Hist. V. 28.6.

³ Vetus ille mos Gallorum occurit, quos memoria proditum est pecunias mutuas, quae his apud inferos redderentur, dare, quia persuasum habuerint animas hominum immortales esse. Dicerem stultos, nisi idem bracati sensissent, quod palliatus Pythagoras credit (Factorum et Dictorum Memorabilium Lib. Nov. II. 6.10)

⁴ Ammianus Marcellinus. XV. 9.8.

⁵ Imprimis hoc volunt persuadere non interiire animos, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto. (De bello Gallico. VI. 14.)

⁶ Pomponius Mela. De situ orbis. III. 2. 18, 19.

⁷ Lucan. Pharsalia. I. 450–462.

⁸ Цит. по: Birkhan H. Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien, 1997. S. 914.

⁹ Ibid. S. 913–914.

¹⁰ Thurneysen R. Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 278.

¹¹ Др.-ирл. *síd* – волшебный холм, являющийся входом в Потусторонний мир. *Aes síde* – народ холмов, в традиции русских переводов – "сиды".

¹² De chopur in dá muccida / Hrsg. von U. Roider. Innsbruck, 1979. S. 26.

¹³ Ibid. S. 39.

¹⁴ Vendryes J. Lexique étymologique de l'irlandais ancien (C.) Dublin, 1987. C. 204.

- ¹⁵ Похищение быка из Куальнге / Изд. подготов. Т.А. Михайлова, С.В. Шкунаев. М., 1985. С. 110–117.
- ¹⁶ *Thurneysen R.* Op. cit. S. 271.
- ¹⁷ *Irische Texte / Hrsg. von E. Windisch.* Leipzig, 1880. Bd. I. 1. S. 139.
- ¹⁸ Др.-ирл. *aithgein* – перерождение встречается в “Сватовстве к Эмер” (*Tochmarc Emire*), где речь идет также о Кухулине: “*Is úad fessin no bíad a aithgein*” (От него было его перерождение).
- ¹⁹ *Compert Con Culainn / Ed. A.G. van Hamel.* Dublin, 1956. P. 3–8.
- ²⁰ *Tochmarc Étaíne / Ed. O. Bergin, R.I. Best // Ériu.* XII. 1938. P. 152.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Ibid.* P. 156, 184.
- ²³ *De chophur in dá muccida.* S. 32, 36, 90.
- ²⁴ *Tochmarc Étaíne.* P. 154.
- ²⁵ *De chophur in dá muccida.* S. 38, 54.
- ²⁶ *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C.O’Rahilly.* Dublin, 1970. P. 134–135.
- ²⁷ *Pedeir Keinc y Mabinogi / Ed. I. Williams.* Caerdydd, 1951. P. 75–76.
- ²⁸ *Ystoria Taliesin / Ed. P.K. Ford.* Caerdydd, 1992. P. 66–67.
- ²⁹ *Rees A. and B. Celtic Heritage.* L., 1961. P. 230.
- ³⁰ *Патигорский А.* Мифологические размышления. М., 1996. С. 207–208.
- ³¹ *Macgnímartha Finn / Ed. K. Meyer // Revue celtique.* V. P. 197.
- ³² *Eska J., Evans D. Ellis.* *Continental Celtic // The Celtic Languages / Ed. M.J. Ball.* L., 1992. P. 40.
- ³³ *Birkhan H.* Op. cit. S. 845–846.
- ³⁴ *De bello Gallico.* VI. 19.
- ³⁵ *Birkhan H.* Op. cit. S. 847.
- ³⁶ *Джоис Дж.* Улисс. М., 1993. С. 193. Юлиус Покорный (1887–1970) – известный кельтолог и индоевропеист, автор книг по ирландскому языку и культуре. Однако данное упоминание о нем в романе, действие которого происходит в 1904 г., – анахронизм: Покорному тогда было всего 17 лет, а преподавать в Вене (как приват-доцент) он стал с 1914 г.
- ³⁷ *Tierney J.J.* *The Celtic Ethnography of Posidonius // Proceedings of the Royal Irish Academy.* Sec. C. Dublin, 1960. Vol. 60. № 5.
- ³⁸ *Chadwick Nora K.* *The Druids.* Cardiff, 1997. P. 101.
- ³⁹ *Гомер.* Илиада / Пер. Н. Гнедича. VIII. 138–183, 237–246.
- ⁴⁰ *Dröge C.* *Ein irischer samsara? Betrachtungen zur Frage der “keltischen Seelenwanderungsleere” // Zeitschrift für celtische Philologie.* 1982. Bd. 39. S. 261–269.
- ⁴¹ *Бхагавадгита / Пер., послесл. и примеч. Б.Л. Смирнов.* СПб., 1994. С. 295.
- ⁴² *Упанишады / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина.* М., 1992. С. 32–33.
- ⁴³ *Olmsted G.* *Gods of Celts and Indo-Europeans.* Bd., 1994. P. 32.

ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Отто Герхард Эксле

КУЛЬТУРА, НАУКА О КУЛЬТУРЕ, ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА О КУЛЬТУРЕ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПОВОРОТЕ В СТОРОНУ НАУК О КУЛЬТУРЕ*

I

На первом конгрессе немецких социологов во Франкфурте в 1910 г. Макс Вебер сформулировал главную задачу изучения общества: “Что существует? И почему именно в том виде, в каком существует? Каковы исторические и социальные причины?” Речь шла о еще не существовавшей социологии общественного объединения (группы). Она тогда только формировалась, меня же интересуют конкретные постановки проблем, которые предложил для нее Вебер. К примеру, какой вид отношений существует между группами и “мировоззрениями”? Какое воздействие оказывают группы с их “мировоззрением” или “идеалами” на свое социальное окружение? Каков “общий образ” (*Gesamthabitus*) групп, складывающийся в результате их “деятельности”? И каков “реальный образ жизни” индивидов, объединенных в группы, и как группа влияет на него и регламентирует? Все вопросы Вебера об образе мышления и действий индивидов и групп имели, как он сам выразился, “двойную направленность”: во-первых, речь шла о “формировании отдельных индивидов”, во-вторых, о “формировании объективных, надиндивидуальных продуктов культуры”. И все эти вопросы были изложены им в диахронном и, главное, в сравнительно-историческом плане¹.

Но ни в социологии, ни в немецкой исторической науке поставленные Вебером проблемы не вызвали большого резонанса: ни тогда, ни между двумя мировыми войнами, ни даже после 1945 г. Никакого воздействия они не оказали и в 70-е годы, когда с развитием социальной истории или “исторической социальной науки” произошло заметное обновление немецкой историографии. Как известно, историческая социальная наука – вполне в духе своих подходов –

* Kultur, Kulturwissenschaft, historische Kulturwissenschaft. Überlegungen zur kulturwissenschaftliche Wende // *Das Mittelalter.* 2000. N 5. S. 13–33.

интересовалась классами и слоями, но не группами и не образом жизни и мышления индивидов и групп.

Между тем сейчас многое изменилось. Теперь говорят о “культуралистском повороте” или “повороте в сторону наук о культуре” (*kulturalistische oder kulturwissenschaftliche Wende*). Поэтому я начал мои размышления с краткого напоминания о проекте Вебера 1910 г. Именно в нем мы можем распознать те элементы “культуры”, которые определяют это понятие как предмет исторической науки о культуре. Речь идет о “мировоззрении”, т.е. об объяснении мира, системах ценностей, нормах, а также о когнитивных и эмоциональных установках (ок. 1900 г. получивших иное название – “ментальности”)², о практике (ключевое слово у Вебера – *praktische Lebensführung*), о возникновении социальных институтов (здесь ключевые слова – *Herrschaftsverhältnisse, Spielregeln, objektive überindividuelle Kulturgüter*). Далее, речь идет о соединении и пересечении всех этих моментов (здесь ключевое слово – *Gesamthabitus*), и наконец, о формах субъективного усвоения общественных установлений, т.е., как выражается Вебер, о “формировании отдельных индивидов”.

Подобные ориентации постановки вопросов были представлены тогда не только Максом Вебером, но и Георгом Зиммелем, Аби Варбургом и Эрнстом Кассирером, Эрнстом Трельчем и Карлом Маннхаймом, Эмилем Дюркгеймом и Марселем Моссом, и соответственно не только в Германии. Как метко было недавно замечено, период между 1880 и 1932 гг. – это “осевое время” (выражение Роланда Кэни) исследований в области наук о культуре³. К важнейшим признакам этого периода относится трансдисциплинарность⁴, но не в смысле простого сложения дисциплин, а как “направление” (*Haltung*). Кем был Макс Вебер – юристом, экономистом, историком, философом или социологом? Судя по его работам, можно сказать, что он был всеми ими одновременно⁵.

Как известно, немецкая историческая наука – за немногими исключениями (Отто Хинце) – после 1918 г. в целом дистанцировалась от общеевропейского прорыва исторической науки о культуре, происходившего в 1880–1932 гг., в противоположность французской (здесь я напомним о Марке Блоке и его разноплановых трудах)⁶. Такое положение сохранилось и после 1945 г. Проявления неприятия исторической науки о культуре и ее подходов были разнообразными – от игнорирования или опровержения до тривиального очернения возникшей за это время французской *Nouvelle Histoire*. Это следует из высказываний ведущих немецких историков начала 50-х годов, например Германа Хаймпеля и Герхарда Риттера⁷, и даже нынешних историков⁸. Только в самое последнее время положение стало меняться.

У части немецких историков этот поворот в сторону наук о культуре произошел очень быстро, что лучше всего можно показать на примере представителей исторической социальной науки. В то время как в 1994 г. автор одной из книг в этой области обвинял Макса Вебера в “субъективистском сужении” понятия “культура” и призывал “преодолеть субъективистское наследие веберовской модели”⁹, кое-где начали уже думать иначе. В 1996 г. было высказано противоположное мнение, а именно: историческая социальная наука в ущерб себе оставила без внимания “субъективные” элементы исторического процесса¹⁰. Правда, как писал Ханс-Ульрих Велер в 1996 г., ей удалось порвать с прежними парадигмами немецкой исторической науки и успешно преодолеть присущую последней концентрацию на “личностях”, толкуемых идеалистически, на примате интенций и на действиях государства. Более того, это стало возможным именно под воздействием веберовского понимания социально-экономических и политических аспектов функционирования общества. Но зато, пишет Велер, «столь же решительно были отмечены в равной степени относящиеся к этим аспектам сферы – обусловленное культурой, управляющее поведением осмысление действительности; “картины мира”, формирующие ментальность». “Располовиненный” таким образом Вебер принес все же “бесспорную пользу в области познания, импульсов, интерпретаций”. Однако цена за это была, как подчеркивает Велер, “явно слишком высока”, потому что “сплошь и рядом оставались в стороне мир субъективного опыта, модели восприятия и мыслительные схемы, формирующие поведение формы символического взаимопонимания и формы, в которых артикулируется потребность в осознании смысла и порядка действительности”. Таким образом Велер формулирует внутринаучные причины данного поворота. Но здесь кроется и нечто большее. В конце моих размышлений я вернусь к этому вопросу.

Понятие “культура” в том смысле, который мы вкладываем здесь в него, исчерпывающе объясняется прагматическим примером Вебера. Конечно, можно было бы процитировать также Георга Зиммеля. Или вспомнить об Эрнсте Кассирере¹¹, развившем в своей философии символических форм всеобъемлющую культурно-научную теорию, согласно которой особое достижение человека, определяющее все его существование и обуславливающее его постоянные изменения, состоит в создании “символов”. Человек живет во “всеобъемлющей действительности”. Он живет не в чисто физическом или чисто социальном, но, скорее, в “символическом универсуме”, частями которого можно считать язык, миф, искусство, религию, науку. “Они подобны многообразным нитям, из которых сплетается сеть символов, ткань чело-

веческого опыта. Любой прогресс в мышлении и в опыте делает эту сеть сложнее и прочнее". Вместо "самих вещей" человек, таким образом, постоянно имеет дело "с самим собой". В сфере теории, равно как и в сфере любой практики, человек живет не просто в мире "жестких фактов", но и стремится к "опосредованному удовлетворению своих желаний или потребностей". Он живет, скорее, в сфере предположений, истолкований и эмоций, "в надеждах и страхах, заблуждениях и разочарованиях", в "фантазиях и мечтах". Не сами вещи беспокоят человека, а гораздо больше – "его мнения и представления о вещах". Так, Кассирер, цитируя Эпиктета, на свой манер обозначил основное направление науки о культуре и исторической науке о культуре, решительно признав значимость субъективного фактора в культуре, обществе и истории. Нам это лучше всего известно из дебатов французских историков и в связи с их так называемой историей ментальностей, в частности из знаменитой формулировки Жоржа Дюби: "*Ce n'est pas en fonction de leur condition véritable, mais de l'image qu'ils s'en font... que les hommes règlent leur conduite*"¹². (Поведение и действия людей не обусловлены непосредственно действительностью, они обусловлены ее образами, которые составили себе люди и которые управляют их действиями.)

Я не стану говорить о других определениях понятия "культура", а также о понятии "культура" как предмете исторического исследования, сославшись на мои публикации по теме "история как историческая наука о культуре"¹³. Там я также указал на некоторые проблемы, отчасти близкие мне по роду моих собственных исследований – изучение *memoria*¹⁴ и репрезентации групп¹⁵. Ханс-Вернер Гётц в своей недавно вышедшей книге "Современная медиэвистика" привел и другие примеры исследовательских проблем из области науки о культуре – письменность и устная культура (*Schriftlichkeit, Mündlichkeit*), коммуникации¹⁶.

Далее речь пойдет, во-первых, о современных спорах о понятии "культура" – я хотел бы взвесить все *pro* и *contra* в высказываниях "за" и "против" относительно "поворота в сторону наук о культуре" (раздел II). Во-вторых, – о "культуре" как понятии из области научной рефлексии (раздел III), с тем чтобы, в-третьих, связать некоторые размышления о значении этого понятия с сегодняшними дискуссиями историков об основах их науки (раздел IV). И наконец, в-четвертых, я попытаюсь, ответить на вопрос, каковы исторические и культурные причины и значение того, что сейчас называют "поворотом в сторону наук о культуре" (раздел V).

II

Начнем с современных дебатов о понятии "культура" и о пользе научно-исторического углубления этой дискуссии.

Возражения против истории как исторической науки о культуре высказываются в форме критики самого употребления понятия "культура". Говорят, что в последнее время сфера применения слова "культура" в обыденной речи (культура спора, культура жилища, культура питания, культура обслуживания, культура предпринимательства и т.д.) расширилась, что его содержание стало абсолютно "произвольным", что оно "сначала сделалось расплывчатым, затем расплылось совсем"¹⁷. Но все это относится к числу таких возражений, которыми можно пренебречь, ибо речь пойдет о *научном* употреблении понятия "культура". То, что еще множество историков полагает, что наука о культуре имеет дело с так называемой "высокой культурой" (против чего они сами постоянно и весьма эмоционально протестуют), достойно сожаления, но и этим можно пренебречь. Появляющиеся вновь и вновь заверения в том, что при нынешней конъюнктуре слова "культура" в исторической науке речь идет исключительно о "моде", что культура – это "чучело постмодернизма"¹⁸ и т.д., можно истолковать как защитную реакцию. Посмотрим, что получится из этой так называемой моды. Ясно, что историческая наука о культуре не может быть конечной парадигмой исторической науки (так же, как не была ею историческая социальная наука). Такое представление – результат ее саморефлексии (в чем мы еще убедимся) и не может быть обращено против нее.

Страх перед опасностями "культурализма", перед "растворением социального", перед противопоставлением "культуры" "обществу" и перед сползанием науки о культуре до уровня этнографического описания дома в стиле фахверк или юрты¹⁹ также кажется мне необоснованным. Давно (и притом даже самими социологами) было установлено, что понятие "культура" не должно вытеснить понятие "общество", да и не может этого сделать. Ибо "общество" и "культура" – "разные аспекты одних и тех же явлений"²⁰: то, что называется обществом, есть часть культуры, а именно "часть нематериальной культуры", тот ее "аспект, который структурирует постоянно находящиеся в движении отношения человека с окружающими". Однако "общество" не является лишь порождением "культуры", оно "непременное условие" ее существования²¹. Иначе говоря, человек не только "социальное существо", но и существо, которое связывает со своими действиями субъективный смысл, т.е. создает "мир значений". "Действительность" – это не только "сумма данных, доставляемых органа-

ми чувств”, но в большей степени “мир объектов со смыслом и значением”, как вслед за Эрнстом Кассирером установил Фридрих Тенбрук²².

Следовательно, с одной стороны, “общество” базируется на “культуре”, поскольку “культура” обеспечивает осмысление действительности, делает возможными действия. С другой стороны, “культура” является “фактом общественным”, поскольку производит значения, которые, однако, становятся действительными только благодаря “обществу”²⁴.

Этот постулат был абсолютно очевидным для науки о культуре в период около 1900 г., но с тех пор явно предан забвению. Такие выпады, как упрек в культурализме, указывают, скорее, на недостаточное знание концепций, связанных с понятием науки о культуре “осевого времени” – периода между 1880 и 1932 гг. То же самое можно сказать и о постоянно встречающемся сейчас смешении истории культуры (в понимании Карла Лампрехта – *Kulturgeschichte*) и науки о культуре (*Kulturwissenschaft*)²⁴. Подменяя одно другим, не замечают глубоко пролегающего расхождения (заложенного позитивизмом Лампрехта, эволюционизмом и национализмом) в предмете, и поэтому не видят, в какой мере представители науки о культуре (например, Макс Вебер, Аби Варбург, Марк Блок) дистанцировались, имея серьезные на то основания, от истории культуры в смысле Карла Лампрехта²⁵.

Наконец, утверждение, что слово “*Culture*” в английском и англо-американском языковом пространстве больше почти ничего не означает и что американские гуманитарные науки свели значение понятия культура “в общем к нулю”²⁶, – это также не возражение, а, скорее, требование научного-исторического осмысления этого понятия с учетом национальных профилей, т.е. различных национальных “культур науки” и соответственно их истории.

Итак, я ратую за обоснованное исторически научное осмысление культуры, науки о культуре и исторической науки о культуре. При этом речь не идет лишь о благоговейных воспоминаниях о научных суждениях прошлого, о научно-историческом обосновании “искусства ради искусства” (*l'art pour l'art*) или даже о “возвращении” к прошлым научным воззрениям. Речь скорее идет о точном определении нашей собственной позиции и, следовательно, будущего развития исторической науки в контексте других наук о культуре. Для этого необходима основательная научно-историческая рефлексия в диахронической ретроспективе, в которой пока еще ощущается существенный недостаток.

III

Поэтому мой второй вопрос нацелен на понятие “культура” как предмет научной рефлексии. Это понятие предполагает, что исследования, ориентированные на науку о культуре, постоянно имеют в виду вопрос о статусе научного познания и его исторических и общественных условиях, включая, таким образом, также и вопрос об исторической обусловленности собственной постановки проблемы. Что такое научный исторический факт и каковы условия его установления? Существует ли “объективность” исторического познания и какого она рода? Эти вопросы об эпистемологическом статусе и условиях – также и исторических – исторического познания находились и находятся в неразрывной связи с наукой о культуре. То, что такие вопросы ставятся, есть признак существования исторической науки о культуре. И то, как на них отвечают, имеет очень важное значение, как мы это еще увидим.

Поясню сказанное на примере Макса Вебера. Вебер акцентировал отношение исторического познания и современности: «Мы назвали “науками о культуре” такие дисциплины, – писал он в статье “Объективность” социально-научного и социально-политического познания» (1904), – которые стремятся познать жизненные явления в их культурном значении. Понятие культуры есть, следовательно, ценностное понятие». Добавлю: речь не идет о так называемой высокой культуре; проституция относится к “явлениям культуры” не в меньшей степени, чем религия. Мы должны признать: Освенцим – это тоже явление культуры, равно как и Девятая симфония Бетховена. Но “культура”, как пишет далее Макс Вебер, “есть тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения человека, обладает смыслом и значением”²⁷. Неопределенность этой бесконечности означает, что “познание культурной действительности” не может быть не чем иным, как “познанием с совершенно специфических особых точек зрения”. Они конституируются установками, истолкованиями, ценностными идеями. Таким образом, они “субъективны”²⁸, т.е. связаны с познающим субъектом, с его собственной историей, временем, с классом, к которому он принадлежит. Данное обстоятельство определяет ограниченность познания, которую нельзя устранить, ее можно только ввести в некие рамки – благодаря осмыслению этой субъективности и ее исторической и общественной обусловленности. Следовательно, подобно осмыслению исторично, поскольку содержит стремление осознать историчность самой истории.

Понятие “культура”, таким образом, есть предмет рефлексии самой науки, поскольку наука о культуре постоянно отдает себе отчет об условиях возможности научного и исторического познания,

включая и понимание собственной историчности. Историзация истории, повторю еще раз, входит в ее программу. Это не занятие по выходным дням или на досуге, а существенное условие самой науки, и еще – это существенное условие *современной* науки. Вебер в своих “Критических исследованиях в области логики наук о культуре” (1906), посвященных полемике с историком древнего мира Эдуардом Майером, обращал на это особое внимание. Предостерегая от переоценки значения методологических штудий для исторической практики, Э. Майер выразил общее мнение тогдашних, как, впрочем, и многих сегодняшних, историков. Но в современном мире, считает Вебер, это воззрение устарело. То, что науки возникали и разрабатывались “только в ходе выявления и решения конкретных проблем” и что “чисто гносеологические или методологические соображения” не играли при этом решающей роли (таков был тезис Э. Майера), “в настоящее время”, как писал Вебер в 1906 г., уже неверно. Напротив, необходим «пересмотр логических форм, в которых протекала до сих пор сложившаяся научная “деятельность”»²⁹. Беспрерывная научная “деятельность” по-прежнему приносит прекрасные плоды, но одного этого уже недостаточно.

Я не хочу повторять здесь все выводы Макса Вебера о “логике наук о культуре”, сделанные в 1906 г. Вебер ставит вопрос о том, «что же следует понимать под “историческим” исследованием в его логическом значении», и подчеркивает, «насколько далеко от истины распространенное наивное представление, будто история является “простым” описанием преднайденной действительности или только изложением “фактов”»³⁰. Но именно такое понимание истории – как “воспроизведения” прошлого или как некой инстанции для собирания и “спасения” фактов – одно из весьма распространенных среди историков и поныне. В противоположность ему Макс Вебер еще тогда развил свою концепцию исторического познания как “объективной возможности”³¹: познанная историческая действительность есть мысленное построение. Разумеется, оно не произвольно, а в большей степени эмпирически – на конкретном материале, на “традиции” и “остатках” (как пишет Иоганн Густав Дройзен) – выработанная конструкция. Иначе говоря – по формулировке Вебера – «в самом факте заключена (...) “теория”»³².

Речь идет, следовательно, об основополагающем отличии “случившегося” (прошлого) от “данного” (исторического материала) и от “истории” (как результата работы историка с этим материалом). Или, как гласит знаменитая формулировка Макса Вебера из упомянутой статьи «“Объективность” социально-научного и социально-политического познания»: «В основе деления наук лежат не “фактические” связи “вещей”, а “мысленные” связи проблем»³³. Высказываясь подобным образом, Вебер дистанцировался от всех воззрений,

согласно которым историческая наука должна быть “отображением” или “реконструкцией” произошедшей “истории”. При этом все равно, покоится ли данное представление об “отображении” или “реконструкции” на “распространенном наивном” (Макс Вебер), т.е. обыденном, представлении о науке, которое до сих пор еще встречается даже среди ученых, или на научно обоснованном – “идеалистически” (как у Ранке), “материалистически” (по Марксу) или “сциентистски” (например, в позитивизме).

Напомню, что в это же время Георг Зиммель поставил свой вопрос: “Как возможна история?” И у Зиммеля также речь идет о том, “как из материала непосредственной, живой действительности возникает теоретическое образование, которое мы называем историей”. Зиммель также отверг “исторический реализм”, «для которого историческая наука означает зеркальное отражение события, то, “каким оно было в действительности”»³⁴.

Чтобы понять сформулированные Максом Вебером и Георгом Зиммелем проблемы, постановки вопросов и указания, нужно оживить в памяти атмосферу дискуссий вокруг гуманитарных наук или наук о культуре (*Geistes-oder Kulturwissenschaften*), которые велись около 1900 г.³⁵ В центре их стоит вопрос об “объективности” и об эпистемологическом статусе научного “факта”. Этот вопрос составил ядро того, что несколько позже теолог, историк и социолог Эрнст Трельч обозначил как “кризис историзма”. В своем эссе на эту тему (1922) Трельч ставил вопрос так: “Каково соотношение порядка, выстроенного мыслящим умом по собственным законам, и истинной сущности и связи самих вещей? (...) насколько вообще способна история постичь и передать реальное событие?”³⁶ Именно этот вопрос снова стоит на повестке дня – прямо сейчас, сегодня, и дискутируется в высшей степени остро, как мы в этом еще убедимся³⁷.

Тогда, около 1900 г., неизбежное назревание этого вопроса и неотложность его решения были обусловлены тремя моментами.

1. Первый имеет отношение к Ранке и выдвинутой им теории научного познания истории “как это, собственно, было”. В немецкой исторической науке ей всегда придавалось особенное значение. Девиз Ранке “показывать, как это, собственно, было” до сих пор обладает силой внушения. Но в нем имплицитно – как тогда, так и сейчас – фундаментальная проблема, которая, как правило, не учитывается. Суть ее в том, что по Ранке познание того, “как это, собственно, было”, возможно только в силу трансцендентного, метафизического, религиозного обоснования (в смысле участия в познании божественного разума). Но как можно придерживаться этого (для самого Ранке тогда еще безусловного) обоснования исторического познания религией и метафизикой в

современном мире? На этот вопрос ранкеанцы и неоранкеанцы никогда не отвечали – ни тогда, ни теперь.

2. Второй момент – современное естествознание. В 1840 г. возникло в современном смысле эмпирическое естествознание. Его ведущие представители, такие, как Вирхов, Гельмгольц или Дюбуа-Реймон, сразу объявили естествознание моделью научного познания вообще и поставили вопрос о статусе исторического познания. Что должны были ответить на это историки?

3. К этому добавился начиная с 1870-х и, особенно, в 1880-е годы третий момент: фундаментальная критика науки Фридрихом Ницше. Сначала она была направлена против претензий исторической науки на объективность и значимость (“О пользе и вреде истории для жизни”, 1874), а затем даже против претензии на объективность науки вообще. Тезисом о том, что научное познание есть всего лишь фикция на службе воли к власти, Ницше поставил под сомнение как естественные, так и историческую науки.

В своем уже упоминавшемся эссе “Кризис историзма” (1922) Эрнст Трельч, приняв вызов Фридриха Ницше, предпринял собственную и до сих пор еще впечатляющую попытку определить масштабы этого “кризиса”, в центре которого стоит вопрос об “объективности”. Другой момент кризиса – введение в исследования “социологического элемента”. Речь идет о заметной уже с начала XIX в. и обоснованной Карлом Марксом идее, что все духовные, культурные или государственные образования “покоятся на соответствующем общественном базисе жизни”³⁸ и что это верно, разумеется, не только для “истории” как предмета исторического познания, но и для исторической науки, которой особенно трудно осознать свою общественную обусловленность. Так писал Трельч в 1922 г.

В этих размышлениях Трельча о кризисе историзма заключена – как и в уже цитированных рассуждениях Вебера (1906) – убежденность в том, что кризис следует понимать не только как явление данного времени, т.е. начала XX в., а как кризис современной (*moderne*)* исторической науки в целом – конститутивный длительный кризис исторической науки, свойственный ей с самого начала. Оба – и Трельч, и Вебер – едины в том, что историческая наука их времени еще не совсем осознала этот кризис. Поскольку историки, как писал Трельч, втянуты в процесс “бессмысленного продуцирования книг” и “сочинительства”, историческая наука стала “производством” (*Betrieb*)³⁹.

* Понятиями *modern*, *Moderne*, переводимыми здесь как “современный”, “современность”, в западной историографии обозначается эпоха после Великой французской революции. – Примеч. переводчика.

И хотя это “производство” есть “триумф эмпирического и критического разума в полноте его блестящих достижений”, именно поэтому оно “чревато истощением и рутинной”, что можно считать не только частью кризиса исторической науки, но даже одной из его причин. В этих проблемах, во всей их сущности и задачах историки “естественно” были “мало заинтересованы” и потому до сих пор мало что сделали для их решения. Мало еще и потому, что это “свойство немецкой истории” – я цитирую Трельча – рассматривать государство как “масштаб и как культурное средоточие всех ценностей, независимые от всякой философии”. Этот доминирующий со времен основания империи в 1870–1871 гг. “немецкий этатизм” есть неотъемлемое условие существования немецкой исторической науки в нынешнем виде, которое, в свою очередь, является одним из существенных препятствий для ее дальнейшего развития. Трельч писал это в 1922 г. и был в высшей степени прав.

На вопросы, рожденные этим кризисом историзма, были возможны различные ответы. Трельч, например, отвечал на них совсем иначе, нежели Макс Вебер, Георг Зиммель или Фридрих Майнеке в его книге об историзме (1936). Опираясь на новый метафизический принцип, он пытался придать научному познанию новую уверенность, новую “объективность”. Это была бы, разумеется, не “религия истории” Ранке, от которой Трельч активно дистанцировался: его больше привлекал ракурс метафизики XVII в. в духе Мальбранша и Лейбница. Но он так и не обосновал своей теории⁴¹.

Макс Вебер и Георг Зиммель, напротив, выдвинули новую теорию исторического познания с учетом критицизма Канта и его трансцендентально-философского обоснования познания, т.е. теорию, пребывающую в русле европейского рационализма, в соответствии с которым эмпирическое познание определяется условиями, не являющимися эмпирическими. Значит, научное познание не абсолютно, а относительно. Это познание эмпирически обоснованных (т.е. опирающихся на материал) гипотез, и оно пребывает в принципиально незавершенном процессе вопрошания и поиска, в продвижении в область неопределенного, поскольку всякий научный ответ сразу же порождает новые научные вопросы, о принципиальной направленности которых в целом, т.е. об их “смысле”, безусловного суждения быть не может. Историческое познание, следовательно, не может быть “отражением” или “реконструкцией” прошедшей истории; оно может быть только конструкцией, разумеется (повторю еще раз!), не произвольной, а связанной с историческим материалом, обоснованной “эмпирически”. Таково обоснование целей исторической науки, и в этом смысле она наука “опытная”, “наука о действительности”. Иначе говоря, историческая наука не познание про-

шедшей действительности (что просто невозможно), а порождающее “действительность” познание проблем.

С этих позиций историческая наука о культуре (по Веберу) давала три ответа на поставленные выше вопросы:

1. К вопросу о Ранке. Историческая наука о культуре отказывается от ранкеанского “как это, собственно, было” и одновременно от ранкеанской универсальной истории как отображения прошедшей “действительности”. Больше нельзя считать, что такое понимание истории обоснованно.

2. К вопросу о естественных науках. Естествознанию напомнили о необходимости поставленного им же самим вопроса об условиях научной объективности. Размышления Макса Вебера о понятии и эксперименте – двух “великих средствах всего научного познания”, как он утверждал в статье “Наука как призвание и профессия” (1917–1919), указывают на “экспериментальное” в понятиях и на “понятийное” в эксперименте. Обращение естественных наук к эмпирически предшествующей науке о гипотезах начинается, впрочем, только около 1900 г. и четко обозначилось затем в 20-е годы в физике элементарных частиц, когда были обоснованы принцип неопределенности и принцип дополнительности. В этом отношении естественнонаучное познание также осознает себя как эмпирически предшествующее познание гипотез, и наука о культуре не противоречит, а дополняет естественные науки, на что здесь можно только указать, не углубляясь в подробности⁴³. Если с 20-х годов естествознание не осознает себя более как теория о действительности “как таковой” (*Wirklichkeit an sich*), а лишь как теория возможного знания о действительности, то это полностью соответствует данному Максмом Вебером определению исторического познания как “объективной возможности”. Как то и другое связано – вопрос, на который все еще не дан ответ, да и сам вопрос еще ни разу не был эксплицитно сформулирован историей науки.

3. Наконец, был дан ответ на поставленный Фридрихом Ницше вопрос об объективности и на его тезис о невозможности научной объективности, которая представляет собой лишь фикцию. Вебер указал на относительный характер познания: всякое познание есть ответ на вопрос и стоит в непосредственном отношении к нему. Рефлексия о роде такого вопроса является поэтому существенным условием объективности. Таким образом, тезис Ницше о соотношении “науки” и “жизни” был принят, но существенно ограничен. К условиям объективности относятся не только по возможности всеобъемлющий учет “данного”, исторического материала и не только его логически безупречная исчерпывающая обработка. К условиям объективности (всегда лишь относитель-

ной, никогда – абсолютной!) относится и как можно дальше идущее осознание познающим субъектом собственной субъективности. Сказанное означает: субъективный момент в познании не опровергает (как это утверждал Ницше) объективность познания, но в качестве осознанной субъективности становится моментом обоснования самой объективности.

IV

Я подхожу к моему третьему вопросу, а именно: какое значение имеет данная теория исторического познания в рамках истории как науки о культуре для наших сегодняшних споров об исторической науке. Я утверждаю: многое из того, что обсуждается сегодня, причем в международном масштабе, обсуждалось уже тогда – правда, тогда для этого имелись гораздо лучшие предпосылки, а результаты были более убедительными.

1. Сегодня говорят – иногда весьма и весьма эмоционально – о якобы совершенно новом кризисе исторической науки. Число работ о кризисе, в том числе зарубежных, велико. Напомню лишь о некоторых: Ж. Нуарьель «О “кризисе” истории» (1996); Р. Шартье “На краю обрыва. История между уверенностью и беспокойством” (1998); Р. Эванс “В защиту истории” (1997)⁴⁴. Из немецких работ назову книгу историка права Михаэля Штолляйса “История права как искусственный продукт” (1997) и статью медиевиста Вернера Паравичини “Спасение из архива?” (1998)⁴⁵.

Эти треволнения кажутся мне мало обоснованными⁴⁶. Во всех названных текстах речь идет о постмодернистском кризисе, о “вызове постмодернизма” с его лингвистическим поворотом, который – таков, например, упрек в адрес постмодернизма Ричарда Эванса – ставит на место исторических фактов и причин чистые дискурсы, что ввергло историческую дисциплину в фундаментальный эпистемологический кризис. В данном Эвансом в его “Фактах и фикциях” обзоре ведущихся сегодня и у нас дебатов речь идет о старых вопросах: каков статус научного и исторического познания? Что такое исторический факт? Что такое научная объективность и существует ли она вообще?

В своей работе 1997 г. “История права как искусственный продукт” М. Штолляйс утверждал “ненужность понятия и факта”, сведя последние счеты с верой в факты историков и историков права. Ибо историк – не кто иной, как «всего лишь ученая и опирающаяся на более старые тексты и свидетельства разновидность рода “поэтов или писателей”». А за так называемыми фактами скрывается “не что иное (...), как языковые послания, которым верят ныне по причинам, скорее прагматическим”⁴⁷. Паравичини, напротив, в тоне за-

клятий призвал к “спасению фактов”. «“Факт” – опора, основной элемент всей истории как науки» – был растворен, как в кислоте, постмодернистами и их пособниками; современной исторической науке грозит опасность “пасть под тяжестью лиан теоретической неопределенности”. Паравичини активный противник “постмодернистского произвола” и запущенного им в ход, как он говорит, механизма “саморазрушения исторической науки”. Постулируемое им “спасение фактов” призвано ее спасти. Ведь существует же безусловная “непреложность фактов, которая не может быть оспорена”. Прежде всего, писал Паравичини, “в былое достоинство должен быть возведен первичный факт (*Primärtatsache*)”. Более того: “Факт будет спасен, потому что он должен быть спасен”. И в то время как “факт открывается заново”, вновь обретается “истина” исторического познания⁴⁸.

В этих спорах привлекают внимание два момента. Во-первых, удивительно, насколько уверены в своей правоте обе стороны и как мало заботят их слабости и недостатки собственных позиций. Саморефлексия явно отсутствует. Что касается приверженца “фикций”, то удивляет легкость, с которой он примиряется не только с редукцией эпистемологической комплексности, но и, упраздняя различия между фактом и фикцией, между историком – с одной стороны, и “писателем” или “поэтом” – с другой, ставит под вопрос и вообще отбрасывает всякую регулятивную идею “истинности” и тем самым – статус истории как науки вообще. Программа “спасения фактов”, напротив, исходит из существования полностью независимых от историка “первичных фактов”. Но вопрос, как вообще историк в своем “настоящем” может познать эти факты прошлого, полностью игнорируется. И хотя горячие споры об этом уже велись неоднократно, они явно забыты.

И вот что еще в высшей степени удивительно: дебаты о фактах и фикциях ведутся без какого-либо ретроспективного исторического и научного осмысления. Но разве не были обе эти точки зрения давным-давно представлены? Разве “спасение фактов” не было программой Ранке, как он сам объяснил это в 1831 г.: “Моя основная мысль состоит в том, чтобы (...) познавать факты такими, каковы они есть... проникать в них и изображать. Истинная наука состоит в познании фактов”⁴⁹. И разве уже Фридрих Ницше (*Morgenröte*, № 307) – спустя точно полстолетия, в 1881 г. – не развенчал, язвительно высмеивая, Ранке, ранкеанцев и неоранкеанцев его времени и их одержимость фактами, не писал о “фактах” (*facta*) историков как “ложных” – “*facta ficta*” и не заявил (не утверждая, правда, что “истории” не было) о полной фиктивности того, что историки называют “историей”? (“События” историков, писал Ницше, – это только “предполагаемые” события, “мнения о предполагаемых действи-

ях и их предполагаемых мотивах”, “фантомы над густым туманом непостижимой действительности”; “все историки” рассказывают поэтому только “о делах, которые никогда не существовали, кроме как в (их) представлении”).

В этом немецком споре о “фактах и фикциях” опять сталкиваются ницшеанцы и ранкеанцы. Историческая обусловленность спора при этом не осознается, равно как и тот факт, что этот спор давным-давно уже был проанализирован. Можно утверждать поэтому, что современная дискуссия о фактах и фикциях эпистемологически плохо обоснована: это “ловушка”, поскольку она заранее исключает, что может быть нечто третье, как минимум еще третье. Слабость дихотомии *факты/фикции* состоит в ее кажущейся неизбежности. Научно-историческое углубление этой дискуссии показывает, однако, что вопрос о познаваемости “прошлого” историк не должен трактовать как эпистемологическое противопоставление – отражение или фикция. Существует, по меньшей мере, третья позиция, а именно та, которую предложили представители исторической науки о культуре около 1900 г. Кроме того, объяснение проблемы на основе кантовского критицизма, как это было у Вебера и Зиммеля, находится также не в плоскости противопоставления фактов и фикций, а лежит за пределами этого противопоставления.

2. К этому добавляется второй момент: дебаты о фактах и фикциях стали уже международными. В своей книге “К защите истории”, вышедшей в 1998 г. в немецком переводе под заголовком “Факты и фикции. Об основах исторического познания”, британский историк Ричард Эванс вступил в борьбу против “вызова постмодернизма” в историографии и исторической науке. “Постмодернистский вызов” с его лингвистическим поворотом, констатировал он, верг нашу дисциплину в фундаментальный “эпистемологический кризис”. “Пришло время, когда мы, историки, должны взять на себя ответственность за то, чтобы объяснить, что мы делаем, как мы это делаем и почему это стоит делать”, – писал Эванс, как будто прежде эта мысль никому не приходила в голову. Самым важным и одновременно самым что ни на есть само собою разумеющимся “фактом” для Эванса является то, что “прошлое” есть и что “оно само постоянно продуцирует свои материальные остатки”. Эти “реальные, материальные следы прошлого” говорят “фактически сами за себя”. “Посредством их” “прошедшая действительность” берет в свои руки историка, более того, накладывает на него определенные “обязательства”. Историк, таким образом непосредственно поучаемый прошлым, может познать историю “фактически”. Вопрос, что такое исторические факты, не представляет поэтому для Эванса сложности. Факты – “дела прошлого”: “Исторические факты – это дела, происходившие в истории, и соответственно они могут быть пере-

проверены с помощью оставленных ими следов. Предпринимали ли историки прежде подобные акты проверки или нет – для фактографии как таковой не существенно: факты существуют совершенно независимо от историка”. Поэтому Эванс, излагая суть своих противоречий с “постмодернистским мышлением”, остается оптимистичным, продолжая верить, что “объективное историческое знание как желательно, так и вполне достижимо”. Поэтому перед лицом “постмодернистского вызова” он “смирненно вглядывается в прошлое” и в пику всем этим “вызовам” утверждает: прошлое “происходило в действительности, и если мы будем добросовестны, осторожны и самокритичны, можем фактически выяснить, как именно оно происходило, и развить дальше некоторые устойчивые толкования прошлого”⁵⁰.

Конечно, Эванс работает не в традиции немецкого ранкеанства с его “религией истории”⁵¹, а в традиции британского эмпиризма. Его неприятие “постмодернистского вызова” и убежденность в том, что исторические факты независимы от историков, что прошлое познаваемо, базируются на понимании исторического познания как чисто эмпирического познания фактов. Так что предметом спора может быть только то, понимаются ли факты так, как их толкует британский историк Джофри Элтон (*Elton G. The Practice of History*, 1967) – как заключающие в себе объективную истину о прошлом, или так, как их понимал его британский коллега Эдвард Карр (*Carr E.H. What is History?* 1961), утверждавший, что в их создании участвует и историк, с его взглядами и мировосприятием, а сама история, следовательно, есть “развивающийся процесс взаимовлияния между историком и его фактами”. Обвинения Эванса в адрес сторонников “фикций” с их “постмодернистским вызовом”, в сущности, представляют собой обширный комментарий к противоречиям (довольно относительным) между Элтоном и Карром. Сам Эванс осознанно примыкает к традиции Элтона и подобно ему говорит о “*things that happen*”, о “*true facts*”, о “*real*” или “*hard history*”, представляя историка ремесленником, который изготавливает “вещи”⁵². Я хотел бы высказать предположение, что именно эта эмпирическая традиция британской исторической науки обусловила резкость “постмодернистского вызова” со стороны именно британских, но прежде всего американских, историков и столь же резкое противодействие ему, как это видно на примере книги Эванса.

“Культурная” дифференциация в этих дебатах видна еще более отчетливо, если сравнить аргументы Эванса против “постмодернистского вызова” с аргументами такой же направленности французца Роже Шартье в его книге “На краю обрыва” (*Au bord de la falaise*, 1998). Не вдаваясь в подробности⁵³, напомним, что будучи французом, Шартье принадлежит к традиции не британского эмпиризма, а

(философско-исторического) континентального рационализма. Позицию Шартье можно поэтому связать с позицией Вебера или Зиммеля в том виде, как она уже была представлена у Марка Блока в его знаменитой “Апологии истории”⁵⁴.

Историзация сегодняшних споров о “фактах и фикциях” показывает, что именно она может нас еще кое-чему научить, а именно: спор, будучи международным, не является чем-то единым, можно сказать, дебаты на одну и ту же тему ведутся параллельно. С исторически обусловленным, исторически опосредованным противоречием между Ранке и Ницше (в позициях В. Паравичини и М. Штолляйса) аргументация Ричарда Эванса против постмодернизма ничего общего не имеет. Но его аргументация, в свою очередь, развивается в рамках специфической культурной традиции и определяется исторически опосредованной и культурно обусловленной эпистемологической традицией и национально-культурным типом мышления. Так что и здесь имеет место историзация истории. Иными словами, историзация нынешних эпистемологических дебатов должна вестись в контексте сравнительного и дифференцированного анализа культурно опосредованных “национальных” традиций науки⁵⁵, даже в том случае – и именно тогда – когда такие направления, как немецкое ранкеанство и его противники – постмодернисты, как британский эмпиризм и его противники – постмодернисты, хотели бы избежать такой историзации.

3. Историзация нынешних дебатов о фактах и фикциях, если сравнить их с дебатами периода “осевого времени” исторической науки о культуре между 1880 и 1932 гг., дает еще один поучительный опыт. Удивительно то, что отношения между науками о культуре и естественными науками в сегодняшних спорах историков не играют никакой роли. Можно говорить прямо-таки о полном безразличии историков. Это глубоко отличает нынешние теоретические разногласия от тех, что велись на рубеже веков, как можно представить себе уже при поверхностном чтении работ Макса Вебера или такой книги, как упоминавшаяся уже “Апология истории” Марка Блока⁵⁶. Между тем историческая наука, равно как и другие науки о культуре, должны были бы сегодня проявить – как тогда – настоящее стремление обсудить с представителями естественных наук статус истории и эпистемологический статус исторического познания. Тому есть много оснований. Выяснение как различий, так и соответствий в историческом и естественнонаучном познании в любом случае привело бы к осмыслению и более четкому видению собственной позиции. Наконец, к этому следует добавить научно-политический момент, который в современных дебатах о “фактах и фикциях” самым недальновидным образом игнорируется. Ведь утверждение, что мы способны на якобы “истинное” познание фактов или именно

“того” прошлого, которое было, не убедит эпистемологически информированного естествоведов, совсем наоборот⁵⁷. А мнение, что историческое познание есть не что иное, как “сочинительство”, а историк – “только разновидность писателя или поэта”, очень понравится прежде всего тем естествоведов, которые и без того желали бы отодвинуть на задний план науки о культуре и саму историческую науку, а то и вообще их упразднить.

V

Я попытался проложить путь из дня сегодняшнего к исторической науке о культуре периода около 1900 г., размышляя о понятии “культура” и дебатах на эту тему в наши дни, об обсуждавшемся около 1900 г. понятии “культура” как предмете научной рефлексии и об актуальных сегодня спорах (“факты и фикции”) в свете тогдашнего осмысления проблемы исторического познания. В завершение вернусь к поставленному в начале вопросу об исторических причинах нового обращения к исторической науке о культуре в конце XX столетия.

Этот процесс во многих его измерениях можно лучше понять, если попытаться рассмотреть его в контексте самой исторической науки и в контексте нашей истории⁵⁸. Начался он в начале 80-х годов с исследования истории слова “культура” в обыденной жизни и в языке науки (с XVIII в.). Удивительно, но именно с 80-х годов все отчетливее стал обозначаться интерес к представителям исторической науки о культуре; их труды опять стали изучать, а отчасти и открывать заново. После того как работы некоего Макса Вебера, некоего Георга Зиммеля или некоего Аби Варбурга в начале 80-х были заново открыты с точки зрения новых подходов к истории производства, истории личности, истории проблем и с точки зрения их возможного значения для настоящего и будущего научных дисциплин, стало обоснованным издание большими тиражами полных собраний сочинений, например Макса Вебера (с 1984 г.) и Георга Зиммеля (с 1988 г.). Новое издание полного собрания сочинений теолога, философа, социолога и историка Эрнста Трельча было подготовлено выходящими с 1982 г. сборниками “*Troeltsch-Studien*”. Заново должно быть предпринято и издание трудов Аби Варбурга, поскольку все более ясно вырисовывается, что Варбург не только классик истории искусств, но гораздо более – ученый именно в области культуры, по всеобъемлющим работам которого можно и должно изучать науки о культуре. Знаменательным представляется также начатое в 1995 г. издание (предположительно в двадцати одном томе) неопубликованных рукописей и текстов философа Эрнста Кассирера; в 1933 г. он был изгнан из Германии, а его труды пребывали в небре-

жении и забвении, что продолжалось на протяжении полувека и после 1945 г. Подобное можно сказать и о трудах социолога Карла Маннхайма: он также вынужден был покинуть Германию в 1933 г., и только теперь его начинают открывать заново.

Этот бум многотиражных изданий, сопровождаемый систематическим и историческим обоснованием их необходимости, отражает, как я полагаю, нечто большее, нежели чисто случайную конъюнктуру или моду. Он сам является научно-историческим, культурным феноменом, который, с одной стороны, нуждается в историческом истолковании, а с другой – требует задаться вопросом о его значении для ориентации, для выбора направлений и оценки шансов развития исторической науки и других наук о культуре.

От тех начинаний эпохи “осевого времени” наук о культуре между 1880 и 1932 гг. мало что осталось после 1933 г., а также, как ни странно, и после 1945 г. Уже в 1918 и в 1920-е годы многое было вытеснено и забыто, да и сам процесс этого забывания стал уходить в забытье⁵⁹. Исторические труды Трельча вместе с представляемой им либеральной протестантской теологией после 1918 г. были оттеснены ориентированной на Ницше так называемой диалектической теологией (Карл Барт и Фридрих Гогартен). Работа Макса Вебера “Наука как профессия и как призвание” сразу после выхода в 1919 г. в свет вызвала горячие споры среди представителей всех гуманитарных дисциплин, и эти споры вылились в многочисленные отказы от веберовской теории исторического познания и его ориентацией. Стали вопрошать не “науку”, и уж тем более не науку в обозначенном критицизмом Канта смысле, очертившем не только ее радиус действия и границы, а “жизнь”⁶⁰. Начали задаваться вопросами не об “относительности”, а о “сущности”, размышлять не о парадоксах современной науки, а все чаще – об однозначности под видом “целостности”, “общности”⁶¹. После 1945 г. ничего не изменилось.

Все это имело большое значение и в другом отношении, поскольку Макс Вебер (1864–1920) и Эрнст Трельч (1865–1923), принадлежали к числу тех ведущих ученых, которые в 1918 г. поставили на службу молодой республике свой научный и политический авторитет (причем не только как так называемые разумные республиканцы), а труды республиканца Эрнста Кассирера в 1933 г., как уже говорилось, были отправлены в ссылку вместе с их автором и оставались в ней и после 1945 г. еще десятилетия, до конца 80-х годов. Другими словами, здесь есть серьезный материал для размышления.

Но почему мы снова возвращаемся к проблеме историзма, почему к исторической науке о культуре вновь обратились в конце XX в.? Только ли это исполненное благоговения воспоминание?

Или перемена, обусловленная сменой поколений, как предположил Ханс-Ульрих Велер в 1996 г.? Я склонен усматривать в этом нечто большее, а именно историко-культурный процесс, каким-то образом связанный с социально-политической ситуацией настоящего времени, конца XX в., например, с имеющим мировое историческое значение поворотом 1989 г. “Смысл истории” с 1989 г. поменялся самым драматичным образом. Мы – через 200 лет после Просвещения и Великой французской революции и все еще пребывая в эпохе историзма – вступили в эпоху новой историзации. И это означает, что мы оцениваем заново не только историю, но и историю исторической науки и ее исторические толкования. При этом важно заметить, что это новое осмысление исторического познания, связанное с новым обращением к наукам о культуре, предшествует повороту в мировой истории: оно началось, как мы видели, уже в 80-е годы. Оно, таким образом, происходило одновременно с активно обсуждавшейся в ФРГ переменной в отношении к прошлому в политике или в “политике воспоминаний”, осуждающей преступления нацизма⁶². Эта перемена также приходится на 80-е годы. Вспоминаются некоторые ключевые события: речь президента Рихарда Вайцекера 8 мая 1985 г., “спор историков” (1986), конфликт вокруг франкфуртской Бёрнеплатц (1987–1992). Вспоминаются и длительные дебаты о сохранении памятников немецкой истории в Берлине после 1989 г. и, особенно, – возведение памятника жертвам Холокоста⁶³, волнующие споры о немецких историках времен национал-социализма на Франкфуртском конгрессе историков в сентябре 1998 г.⁶⁴ и вокруг так называемой выставки вермахта в ноябре 1999 г. Без сомнения, впереди и другие дебаты.

Я вижу все это в одной цепочке, а также в связи с другой специфической для нашей дисциплины тематикой: к ней относится, например, новый спор об историзме, возникший в середине 80-х годов, и обозначившаяся тогда же тема “культурной памяти”. Последняя восходит, в свою очередь, к постановке этой проблемы еще в начале XX в. в работах Аби Варбурга и Мориса Хальбвакса⁶⁵. Можно утверждать, что наша культурная память изменилась с начала 80-х годов, и частью этого процесса стал пересмотр старой политики в отношении к прошлому, историко-политических стереотипов мышления во взгляде на национал-социализм и его последствия.

Иными словами, повторяю, можно утверждать, что в новом усвоении исторической науки о культуре периода около 1900 г. отражается “преодоление интеллектуального противоречия с современностью (*Moderne*)” в Германии до политического “поворота” (1989–1991) – противоречия, которое можно обозначить в датах – 1914, 1918 и 1933 гг.⁶⁶ И еще один вывод: мы сейчас воспринимаем эпоху между 1880 и 1932 гг. “как собственно расцвет культуры сов-

ременности (*Moderne*)”, поставившей именно те эпохальные проблемы, которые и поныне являются нашими проблемами⁶⁷. Дело не в том, что нужно бы снова перечитать того или иного “классика”. Скорее, речь идет о ряде ученых, которые поставили и проанализировали проблемы, свойственные современности (*Moderne*) в целом. Возникнув во времена кризиса и быстрых перемен, эти проблемы и по сей день остаются актуальными⁶⁸.

Я заканчиваю вопросом о том, что конкретно может сегодня означать для гуманитарной науки (*Geisteswissenschaft*) обращение к исторической науке о культуре периода около 1900 г. Речь не идет о создании новой дисциплины⁶⁹. Скорее – о новой “научно-культурной” постановке проблем. Это могло бы означать отказ от узкой специализации и “раздисциплинирование” традиционных “гуманитарных” предметов. Правда, это необходимое, как я полагаю, “раздисциплинирование” требует одновременно и столь же интенсивного “дисциплинирования”, поскольку представители отдельных дисциплин из области наук о культуре осознают, что их деятельность и их достижения определили специфику этих дисциплин, и то, и другое заставляет с этим считаться. Речь идет поэтому не об упразднении или даже только размыивании различных профилей этих дисциплин, а об открытии их взаимной дополнительнойности. Такую науку о культуре нельзя создать всего лишь так называемыми междисциплинарными усилиями (хотя нельзя сказать, что их недостает), нужно, чтобы сложилось общее осознание задач науки о культуре. Это, без сомнения, означало бы также новое обоснование науки о культуре в обществе. То, что мы в ней нуждаемся, никто не может отрицать.

¹ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. 2. Aufl. Tübingen, 1988. S. 431 ff. Die Zitate: S. 432, 446 f.

² Raulff U. Die Geburt eines Begriffs. Reden von “Mentalität” zur Zeit der Affäre Dreyfus // Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse / Hg. U. Raulff. B., 1987. S. 50–68.

³ Kany R. Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin. Tübingen, 1987. S. 4.

⁴ О современной дискуссии см. статьи: Germanistik als Kulturwissenschaft. Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes. 1999. 46/4; Akademie-Journal. Magazin der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften. 2000. 1. Помню этого см.: Hübing G. “Rückkehr” der Kulturgeschichte // Geschichtswissenschaften. Eine Einführung / Hg. Ch. Cornelißen. Frankfurt a. M., 2000. S. 162–177. Из сочинений философов см.: Schnadelbach H. Philosophie in der modernen Kultur. Frankfurt a. M., 2000. S. 10 ff.

⁵ Gephart W. Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers. Frankfurt a. M., 1998.

- 6 Oexle O.G. Was deutsche Mediävisten an der französischen Mittelalterforschung interessieren muss // Mittelalterforschung nach der Wende 1989 // Hg. M. Borgolte. München, 1995. S. 102 ff.
- 7 Schlütter P. Geschichte der Annales-Rezeption in Deutschland (West) // Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992 / Hg. M. Middell, S. Sammler. Leipzig, 1994. S. 40–60.
- 8 Oexle O.G. Was deutsche Mediävisten an der französischen Mittelalterforschung interessieren muss. S. 90 ff.
- 9 Jaeger F. Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Simblikung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber. Göttingen, 1994. S. 246 f.
- 10 См. Введение в кн.: Kulturgeschichte Heute / Hg. W. Hardtwig, H.-U. Wehler. Göttingen, 1996. S. 17.
- 11 Cassirer E. An Essay on Man (1944). (ND. 1972). S. 24.
- 12 Duby G. Histoire sociale et idéologie des sociétés // Faire de l'histoire / Ed. J. Le Goff, P. Nora. P., 1974. T. 1: Nouveaux problèmes. P. 148.
- 13 Oexle O.G. Geschichte als Historische Kulturwissenschaft // Kulturgeschichte Heute. S. 32 ff.
- 14 Memoria als Kultur / Hg. O.G. Oexle. Göttingen, 1995.
- 15 Die Repräsentationen der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte / Hg. O.G. Oexle, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 1998; ср. также: Michalsky T. Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien. Göttingen, 2000.
- 16 Goetz H.-W. Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung. Darmstadt, 1999. S. 339 f.
- 17 Zimmer D.E. Deutsch und anders – die Sprache im Modernisierungsfieber. Reinbek, 1998. S. 150.
- 18 Böhme H. Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs // Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven / Hg. R. Glaser, M. Luserke. Opladen, 1996. S. 65.
- 19 Kaschuba W. Kulturalismus: Kultur statt Gesellschaft? // Geschichte und Gesellschaft. 1995. Bd. 21. S. 82.
- 20 Tenbruck F. Repräsentative Kultur // Idem. Perspektiven der Kulturosoziologie. Gesammelte Aufsätze. Opladen, 1996. S. 65.
- 21 Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a. M., 1974. S. 7 f.
- 22 Tenbruck F. Op. cit. S. 104.
- 23 Ibid. S. 105 f.
- 24 Oexle O.G. Geschichte als Historische Kulturwissenschaft. S. 20.
- 25 Oexle O.G. Was deutsche Mediävisten an der französischen Mittelalterforschung interessieren muss... S. 93; Braun Ch. Max Webers "Musiksoziologie". Laaber, 1992. S. 58.
- 26 См. об этом статью Ф. Аушплайн: Frankfurter Allegemeine Zeitung. 1998. 5 Ок.
- 27 Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 5. Aufl. Tübingen, 1982. S. 175, 180 f. Здесь цит. по: Weber M. Избр. произведения. М., 1990. С. 374, 379 (далее страницы русского издания указываются в скобках).
- 28 Ibid. S. 181, 183 (С. 380, 382).
- 29 Ibid. S. 217 f. (С. 418 и сл.).

- 30 Ibid. S. 217, 237 (С. 418, 436).
- 31 Ibid. S. 269 ff. (С. 467 и сл.); см. об этом также: Barthelemy C. Geschichtliche Wirklichkeit als Problem. Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen historischen Wissens bei Johann Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber. Münster, 1997. S. 209 ff.
- 32 Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. S. 275 (С. 472).
- 33 Ibid. S. 166 (С. 364).
- 34 Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. 4. Aufl. München; Leipzig, 1922. S. V.
- 35 Об этом подробнее см.: Oexle O.G. Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Momente einer Problemgeschichte // Idem. Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit – Gegensatz-Komplementarität? 2. Aufl. Göttingen, 2000. S. 99–151.
- 36 Troeltsch E. Die Krisis des Historismus. Die neue Rundschau. XXXIII. Jahrgang der Freien Bühne 1. 1922. S. 577 ff.
- 37 Об этом см. в разделе IV.
- 38 Troeltsch E. Die Krisis des Historismus. S. 579.
- 39 Troeltsch E. Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften 3). 2. Neudruck der Ausgabe. Tübingen, 1922 (2. ND. Aalen, 1977). S. 163 f.
- 40 Подробнее об этом см.: Oexle O.G. Meineckes Historismus. Über Kontext und Folgen einer Definition // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne. Göttingen, 1996. S. 95–136.
- 41 Ср.: Oexle O.G. Troeltschs Dilemma // Ernst Troeltschs "Historismus". Gütersloh, 2000. S. 23–64. (Troeltsch-Studien. Bd. II).
- 42 Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. S. 596 (С. 707–735).
- 43 Oexle O.G. Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Momente einer Problemgeschichte. S. 136 f.
- 44 См.: S. 405; см. так же: Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft / Hg. R.M. Kiesow, D. Simon. Frankfurt a. M.; N.Y., 2000.
- 45 Stolte M. Rechtsgeschichte als Kunstprodukt. Zur Entbehrlichkeit von "Begriff" und "Tatsache". Baden-Baden, 1997; Paravicini W. Rettung aus dem Archiv? Eine Betrachtung der 700-Jahr-Feier der Lübecker Tese // Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde. 1998. № 78. S. 11–46.
- 46 Подробнее см.: Oexle O.G. Im Archiv der Fiktionen // Rechtshistorisches Journal. 1999. Bd. 18. S. 511–525; рус. пер. см. Диалог со временем. М., 2001. Вып. 7. С. 49–60.
- 47 Stolte M. Op. cit. S. 16, 97.
- 48 Paravicini W. Op. cit. S. 23, 31.
- 49 Так писал Ранке в письме брату Генриху 21 ноября 1831 г.
- 50 Evans R.J. Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis. Frankfurt a. M.; N.Y., 1998. S. 21, 79, 115 f., 129, 242 f.
- 51 Об этом см.: Wolfgang H. Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht // Historische Zeitschrift. 1991. № 252. S. 1–32.
- 52 Об этом см.: Skinner Q. Sir Geoffrey Elton and the Practice of History // Transactions of the Royal Historical Society. 1997. № 7. S. 301–316.

- ⁵³ Oexle O.G. Im Archiv der Fiktionen. S. 99.
- ⁵⁴ Ср.: Oexle O.G. "Une science humaine plus vaste". Marc Bloch und die Genese einer Historischen Kulturwissenschaft // Marc Bloch – Historiker und Widerstandskämpfer / Hg. P. Schlöttler. Frankfurt a. M.; N.Y., 1999. S. 102–144.
- ⁵⁵ Марк Блок требовал этого уже в 1928 г.: Oexle O.G. Marc Bloch et l'histoire comparée de l'histoire // Marc Bloch – l'historien et la cité / Hg. P. Deyon u.a. / Strasbourg, 1997. S. 57–67.
- ⁵⁶ Oexle O.G. "Une science humaine plus vaste". S. 102 ff.
- ⁵⁷ Об этом, например, см.: Gierer A. Naturwissenschaft und Menschenbild // Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft / Hg. O.G. Oexle. S. 41–60; *Idem.* Im Spiegel der Natur erkennen wir uns selbst – Wissenschaft und Menschenbild. Reinbek, 1998.
- ⁵⁸ Oexle O.G. Geschichte als Historische Kulturwissenschaft. S. 16 ff.
- ⁵⁹ См. об этом проблемно ориентированный анализ автора: Oexle O.G. Von der völkischen Geschichte zur modernen Sozialgeschichte (в печати); *Idem.* "Zusammenarbeit mit Baal". Über Mentalitäten deutscher Geisteswissenschaftler 1933- und nach 1945 // Historische Anthropologie. 2000. Hf. 8. S. 17–27.
- ⁶⁰ Подробнее см.: Oexle O.G. Das Mittelalter als Waffe. Ernst Kantorowicz' "Kaiser Friedrich der Zweite" in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik // *Idem.* Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. S. 186 ff.; рус. пер. см.: Одиссей, 1996. М., 1996. С. 211–235.
- ⁶¹ Oexle O.G. Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach // *Ibid.* S. 137–162.
- ⁶² Подробнее см.: Frey N. Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München, 1996; Wolfrum E. Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland und der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt, 1999.
- ⁶³ Ср.: Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte / Hg. M.S. Cullen. Zurich; München, 1999; Mahnmal Mitte. Eine Kontroverse / Hg. M. Jeismann. Köln, 1999.
- ⁶⁴ Deutsche Historiker im Nationalsozialismus / Hg. W. Schulze, O.G. Oexle. Frankfurt a. M., 1999.
- ⁶⁵ Ср.: Oexle O.G. Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung // Historische Zeitschrift. 1984. № 238. S. 17–55.
- ⁶⁶ Lichtblau K. Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland. Frankfurt a. M., 1996. S. 25.
- ⁶⁷ Lichtblau K. Georg Simmel. Frankfurt a. M.; N.Y., 1997. S. 14.
- ⁶⁸ Rammstedt O. Umgang mit Klassikern // Soziologische Revue. 1995. № 18. S. 520.
- ⁶⁹ Подробнее аргументы см.: Böhme H., Matussek P., Müller L. Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek, 2000.

Перевод с немецкого Ю.Е. Арнаутовой

РЕЦЕНЗИИ

Piero Morpurgo. L'armonia della natura e l'ordine dei governi, XII–XIV ss. Turnhout, 2000.

С XIX в. политическая история средневековья была своего рода "становым хребтом" исторической науки. Именно поэтому многие новаторские направления и школы, особенно после второй мировой войны, сознательно отказывались от внимания к царствующим особам и правящим элитам. Они обратились к диалогу с этнографами (антропологами, как их называют на Западе), культурологами, философами, разработали методы "микроанализа", чтобы воссоздать жизнь *одной* семьи никому неизвестного рабочего или какого-нибудь доселе никого не интересовавшего полоумного мельника (Джованни Леви, Карло Гинцбург, Карло Пони и др.). Успех этого поворота, обусловленного уроками войны и последовавшей за ними глубокой демократизации общества, был огромен. Традиционная *Verfassungsgeschichte* немецкого образца прекратила свое существование как *общественно значимое* явление.

Но в 80-х годах XX в. в самых широких (зачастую отдаленных друг от друга) кругах историков заговорили о необходимости возрождения исследований о власти. Возможно, это было связано с кризисом тех самых методов, которые я упомянул, возможно, со все большим проникновением власти, государства в повседневную жизнь современного человека (прежде всего, через телевидение и другие СМИ). Любой уважающий себя политик не сделает ни одного необдуманного жеста, поскольку на него смотрят миллионы. Власть стремится быть вездесущей, она "репрезентирует" "выражает" себя в любом социальном явлении.

Такова сегодняшняя ситуация, но разве *природа* власти меняется со сменой форм правления? Тысячу лет назад королю или императору также нужно было вырабатывать свою идеологию и методы "самопредъявления" в обществе (даже если такое общество было крайне ограниченным, кастово замкнутым и т.п.). Статья Жака Ле Гоффа "Является ли политическая история становым хребтом истории" обозначила переоценку феномена средневековой власти в среде историков, открытых антропологической проблематике.

Оказалось, что средневековая власть использовала все сферы человеческой деятельности – религию, искусство, науки, образование, право – для того, чтобы обозначить свою роль в жизни общества, чтобы создать хотя бы видимость *диалога* с ним. Такой подход к истории власти, часто окрашенный в тона "исторической антропо-

логии”, уже дал немало интереснейших результатов (я имею в виду прежде всего книгу Агостино Паравичини Бальяни “Тело папы”, рецензию см.: “Одиссей, 1999”). Одним из последних следует считать предлагаемую вниманию читателя книгу итальянского историка Пьеро Морпурго “Гармония природы и порядок власти, XII–XIV вв.” (Тюрну, 2000). В настоящее время он работает в Университете Виченцы; автор книг “Философия природы в Салернской школе в XII в.” (1990), “Идея природы в норманнско-штауфеновской Италии” (1993). В последние годы П. Морпурго также углубленно изучает роль иудеев в формировании западноевропейской научно-философской и политической традиции, а также истоки европейского антисемитизма.

В “Гармонии природы...”, подводящей итоги десятилетних исследований, автор стремился показать связь между политической и наукой в средневековой Европе в XII–XIV вв., предложив достаточно широкие географические и временные рамки. Договоримся о терминах: слово “наука” в данном случае следует понимать как средневековую “*scientia naturalis*”, “науку о природе”, восходящую отчасти к арабизированной аристотелевской физике, отчасти к библейской экзегетике, отчасти связанной с непосредственным наблюдением и началами научного опыта. Появление в Европе этой “новой науки” в XII–XIII вв. произвело сильнейшее воздействие на умы интеллектуалов, которые получили, как им казалось, ключ к разгадке загадок природы. С этим энтузиазмом связаны первые столетия истории европейских университетов. Такая наука обрела значительный общественный престиж. Власть не могла на это не откликнуться.

Как именно происходило общение ученых и монархов? Что значило для средневекового ученого, скажем, медика или астролога, меценатство его коронованного покровителя? Влияло ли оно конкретным образом на то, что он писал, на то, как он писал, на то, какими вопросами он задавался? Как внедрение интеллектуальной элиты в среду нарождающейся государственной бюрократии меняло саму природу власти, ее саморефлексию? И меняло ли? Насколько открыта была власть для такого диалога? Эти сформулированные и несформулированные вопросы составляют пафос исследования профессора Морпурго.

В качестве введения в проблематику и своего рода иллюстрации исследователь приводит в пример диалог Джорджо Вазари с сыном Козимо I Медичи, в котором известный флорентийский художник объясняет, почему он решил изобразить в серии фресок в Палаццо делла Синьория “тему четырех элементов” (*de' Quattro Elementi in quella maniera però che è lecito al pennello trattare le cose della Filosofia favoleggiando*). По мнению Вазари, на гармонии четырех элементов

должно зиждиться равновесие Государства. Для П. Морпурго это иллюстрация того, насколько живучими оказались идеи, заложенные философами XII–XIII вв., и, главное, насколько хорошо они укоренились в умах правящих элит европейских государств (Р. 7 ss.).

На первых же страницах автор задает тон междисциплинарного исследования с широким географическим и временным охватом. Предложенный “фронтиспис” в контексте содержания книги представляется не самым обоснованным (Вазари жил в XVI в., а исследование построено почти исключительно на материале XII–XIV вв.), однако стремление П. Морпурго сопоставить явления из области политической истории, истории идей, истории медицины очевидно. Вслед за классиком итальянской историографии Арнальдо Момильяно он говорит о необходимости писать историю на основании источников, не поддаваясь соблазну потонуть в обилии специальной литературы (Р. 65–67). За этой риторикой стоит реальная попытка реконструировать научную жизнь, например при дворе императора Фридриха II (1220–1250), несомненно одного из самых ярких просвещенных монархов и меценатов позднего средневековья, путем прослеживания циркуляции рукописей, заполненных глоссами и комментариями, латинскими переводами арабских и еврейских трактатов по логике, богословию, медицине и т.п. Некоторые из этих рукописей, до сих пор неизданных, уже известны специалистам (в первую очередь, “*Liber Introductorius*” астролога Михаила Скота), о других до сего дня знали лишь хранители библиотек и архивов.

Автор сосредоточил внимание на материале, который ему более всего знаком по роду профессиональных занятий: научная литература при южноитальянских дворах XII–XIII вв., т.е. при норманнской династии Отвилей и Фридрихе II. Научная жизнь в Южной Италии этого периода не раз становилась предметом исследований таких видных медиевистов, как Чарльз Хаскинс, Линн Торндайк, Пауль Оскар Кристеллер, Мари-Терез д’Альверни и др. Южная Италия была одним из форпостов, через которые в христианскую Европу проникали “новые” арабские и античные тексты. Все исследователи соглашались в том, что это было связано с особым географическим и политическим положением Сицилийского королевства, однако они задавались вопросом, как это положение влияло на прогресс *scientia naturalis*, на отбор текстов, на циркуляцию и использование рукописей, на ротацию интеллектуальной элиты в периоды относительного политического затишья и при смене династий. Одним словом, как политический климат был связан с климатом интеллектуальным.

Освещению этих вопросов посвящены две трети книги. “С творчеством Божественного архитектора сопоставляется деятельность государя. Термины, лежавшие в основе средневековой медицины и астрономии, стали использоваться для отображения мероприятий

власти: *lux – proportio – claritas – harmonia*. Они стали отличительными характеристиками астрального равновесия и гармоничных действий мудрого правителя” (Р. 8). Влияние звезд на политику было для средневековых мыслителей очевидным, и в определенный момент развернулись оживленные споры о том, в какой форме и когда это влияние осуществлялось. И наоборот: государь должен был показать, что не только причастен макрокосму, но что он может управлять природой.

Именно таково, считает П. Морпурго, было идеологическое содержание вазариеских фресок в зале географических карт Палаццо делла Синьория. Приводя этот пример, он проецирует ренессансную модель функционирования изображений на более раннюю эпоху: “С XII в., – пишет он, – образы природы становятся частью декорации дворцов и церквей. Институциональные структуры, осуществлявшие власть над микрокосмом, пользовались случаем, чтобы обозначить свой контроль над миром и макрокосмом” (Р. 11). Этот междисциплинарный пассаж весьма заманчив в качестве закваски для поиска основ новых представлений о власти. Однако примеры, которые можно привести для раннего периода до XIII в., достаточно редки, и П. Морпурго почти не уделяет им внимания (к XI в. относятся описание Бодри Бургейским дворца графини Аделы в Блуа и мантия Генриха II с *descriptio totius orbis* в музее Бамбергского собора). Далее приводятся несколько примеров XIII–XV вв. (Гиберти, Альберти) и утверждается линия континуитета как в области научно-политической мысли, так и в области искусства. (В скобках отмечу, что связь идеологии власти и изображений природы и небесных светил в искусстве недавно стала предметом исследования немецкого искусствоведа Дитера Блуме¹.) Однако как эти достаточно фрагментарные, судя по сохранившимся данным, явления раннего средневековья “перекочевали” в совершенно иной социокультурный контекст, как это соотносилось с изменением характера самой власти, из исследования П. Морпурго остается неясным. Жаль, что в нем не нашлось места для такого интересного памятника начала XIV в., как цикл фресок Джотто в главном зале Палаццо делла Раджоне (Падуя), в котором изображены небесные светила и который напрямую связан с творчеством неординарного мыслителя Пьетро д’Абано².

Пьетро Морпурго, впрочем, не ищет подтверждения своим построениям в фигуративных памятниках, ограничиваясь обычно ссылками на специальную литературу. Главный его источник – это рукописи, чаще всего неопубликованные, содержащие астрологические, астрономические, медицинские, экзегетические тексты. Южная Италия – благодатное поле для реконструкции циркуляции, например комментариев на Гиппократ и Галена, компендиумов вроде “Articella”. Наличие подобных текстов в таких научных центрах, как

Салерно или Неаполь, в определенное время свидетельствовало о разработке новой картины мира, основанной на аристотелевской физике, представлениях о гармонии элементов (“О смешении элементов” Урсона Салернского). Смена политического климата в связи с приходом к власти швабской династии в Сицилийском королевстве привело и к смене многих научных ориентиров, поскольку интеллектуальная элита была зачастую тесно связана с правящей.

Эти перипетии подробно описываются исследователем на материале мало известных рукописей, хранящихся ныне в десятке европейских библиотек. Один из замечательных источников – стихотворная хроника Петра из Эболи (Petrus de Ebulo) “Книга в честь Августа, или О делах сицилийских”, посвященная императрице Констанции (первые две части), Генриху VI, отцу Фридриха II, и его канцлеру Конраду Кверфуртскому (третья, заключительная, часть). Она сохранилась в единственной рукописи (Bern, Bürgerliche Bibliothek, 120, II). Текст ее несколько раз переиздавался и хорошо известен исследователям. Оригинальность этого сочинения состоит в том, что оно представляет собой неразрывное единство текста и миниатюр, причем поэт, судя по всему, принимал непосредственное участие в иллюстрировании, возможно под влиянием царствующих особ, судя по тому, как много внимания уделяется иконографии власти. Эти миниатюры являются не только замечательной иллюстрацией к описываемому П. Морпурго процессу, но и вносят коррективы в текст, поскольку обладают своим собственным языком. На одной из миниатюр мы видим самого Урсона Салернского, в данном контексте главного авторитета в *scientia naturalis*, который объясняет поэту (судя по изображению, его ученику), почему сицилийский тиран Танкред родился карликом. На одной из заключительных иллюстраций нам представлен “*teatrum palatii imperialis*”, посреди которого бьет фонтан Аретузы, овеянный хорошо известными в то время античными легендами. Такие изображения, за которыми стояла определенная историческая реальность³, воспринимались как своего рода политический документ в неменьшей степени, чем сам текст. Этот источник для нас тем более важен, что он как раз показывает связь политических событий с науками о природе. П. Морпурго не уделяет особого внимания ни иллюстративному ряду этой рукописи⁴, ни идеологии Генриха VI (возможно, из-за краткости его правления в Сицилии в конце XII в.). Но уже в ней просматриваются многие координаты интеллектуальной деятельности при дворе Фридриха II: как верховный христианский государь Генрих VI пришел в Южную Италию, дабы умиротворить израненную страну, уподобить ее земному раю, дабы из одного источника могли пить одновременно львы и лани. Благоде-

тельная власть и гармония природы – замечательную иллюстрацию этой политической мысли являет опять же одна из заключительных миниатюр бернской рукописи Петра из Эболи.

Фридрих II, несомненно, излюбленный персонаж П. Морпурго. Универсалистские притязания в политике Фридриха II общеизвестны. Эти притязания сопровождались разного рода манифестами, будь то куриальные дипломы, принадлежавшие перу Петра Винеянского, хронистика или политическая поэзия на латинском, греческом, провансальском и средневерхненемецком языках. Столь же многочисленны и антифридриховские памфлеты, исходившие из Римской курии и североитальянских коммун. Одна из важных особенностей метода П. Морпурго состоит в поиске связи между всеми этими текстами и *scientia naturalis*. Когда средневековый автор прославлял государя, он стремился использовать различные метафоры, показывающие широту его власти над миром и его связь с природой. Так и Фридрих II в некоторых сочинениях становился “Властелином природы” (например, у Марквальда фон Рида), “*Dominus mundi*”, способным управлять четырьмя элементами (Терризио де Атина). Земля, небо, солнце, огонь, звезды – эти слова часто используются в риторических фигурах. В применении их к “поэтике власти” исследователь видит новшество XII–XIII вв. В нем он видит доказательство широкого распространения идей о гармонии власти/гармонии природы в умах не только придворных философов, но и в аудитории поэтов, хронистов, *dictatores* имперской канцелярии.

Такой “перекрестный” поиск – лейтмотив книги. Другой род текстов представляет собой законодательство Фридриха II, прежде всего Мельфийские конституции (1231). Введение, предпосланное этому уникальному для своего времени своду законов, уже не раз становилось предметом всевозможных толкований начиная с Эрнста Канторовича, писавшего в 20-х годах прошлого века. В нем видели важнейший манифест, основанный на библейской экзегетике, политическом августинизме, а также на *libri naturales* Аристотеля, ставших незадолго до этого доступными⁵. *Materia primordialis, mundi machina, rerum necessitas* становятся основой трона. П. Морпурго посвящает несколько параграфов исследованию “природы” и “космоса” в штауфеновском законодательстве. Ему удалось обнаружить отзвуки идей, высказанных в Мельфийских конституциях, в городских статутах Северной Италии (даже в таких незначительных коммунах, как, например, Джемона). Такая небезынтересная филиация идей (Р. 37 ss, 126 ss) прослеживается в числе прочего благодаря мобильности окружавших императора нотариюв, юристов, ученых, которые, при всей политической разобщенности Италии XIII в., легко переходили на службу

к противникам. Иногда филиацию идей удается проследить и по циркуляции рукописей.

“Диалог с животными” как часть диалога с природой также призван подчеркнуть величие власти Фридриха II (Р. 58–59). Эту идею П. Морпурго лишь высказывает, проводя не совсем ясную параллель с Франциском Ассизским и Эццелино да Романо. Далее этого исследователь не идет, хотя именно в этой области южноитальянского контекста дает материал для размышлений, если обратить внимание на “Книгу об искусстве соколиной охоты”, написанную Фридрихом II и иллюстрированную под его наблюдением. Именно в ней этот средневековый монарх сам представляет себя в качестве *scrutator naturae, vir inquisitor*, способный приручить дикую птицу и постичь “тайны природы” в повадках птиц, над которыми он проводил многочисленные наблюдения и опыты, описанные им самим в этом необычном трактате. Миниатюры фронтисписа древнейшей рукописи, принадлежавшей его сыну Манфреду (Vat. Pal. lat. 1071), представляют обоих монархов в компании сокольников и соколов, сидящими на зеленом лугу, так сказать, “на лоне природы”. Разве это не наилучшее подтверждение построений П. Морпурго? Непонятно, по какой причине он обходит молчанием этот хорошо известный в западной историографии памятник. Менее известна, но не менее важна для расширения поля зрения и французская версия этой рукописи, скопированная в Северной Франции в начале XIV в., сохранившая почти неизменным весь иллюстративный ряд ватиканского кодекса (BNF. Ms. fr. 12400). Это один из интересных примеров филиации политических и научных идей сицилийского двора в иной культурный контекст. Механизмом этой филиации стал престиж штауфеновского дома, с одной стороны, и престиж охоты как словно значимого явления – с другой. У П. Морпурго эти памятники не упомянуты даже в довольно впечатляющем списке использованных рукописей.

Главный вопрос, встающий при чтении книги, состоит в том, насколько правомерно сопоставление метафор природы в различных письменных источниках с чисто философскими текстами, так или иначе, но часто опосредованно связанными с меценатством средневековых монархов? Насколько литературные топосы связаны с прогрессом мысли? Проблематичность такого подхода сознает сам автор (“*il meo eco di luoghi letterari*”. Р. 30). Отвечая на собственное сомнение, П. Морпурго пишет, что анализ философско-научных сочинений той поры, будь то неизданные сочинения Михаила Скота или “лексикон” Гуальтьеро д’Асколи (Bibliothèque de la ville de Laon. Ms. 449), созданный, возможно, при штауфеновском дворе, показывает, насколько глубоко укоренилась уверенность в существовании Природы, активно вмешивающейся в общественную жизнь. И немаловаж-

но, продолжает он, что на том же мнении сходятся хронисты. В основе этих убеждений лежит идея микрокосма/макркосма, *anima mundi*, которая *cuncta regit et gubernat*, говоря словами Михаила Скота (Р. 30).

При штауфеновском дворе действительно обсуждались важнейшие проблемы мироздания, и за этими диспутами стояли интеллектуальные и политические интересы правящей элиты и лично Фридриха II. Это были люди начитанные как в античной, так и в средневековой философской литературе. Для Морпурго этот факт стал ключом к “политологическому” прочтению этой литературы – от Августина, через викторинцев и шартрскую школу, до Альберта Великого. Такое прочтение не является ни единственным, ни полностью новаторским. Один из учителей П. Морпурго, английский медиовист Александр Мэрри, справедливо отмечал, что пять живших в разные эпохи крупнейших средневековых математиков, Беда Достопочтенный, Алкуин Йоркский, Герберт Орильякский, Аделард Батский и Леонардо Фибоначчи, обладали единой социологической характеристикой: в конце жизни все они жили под покровительством монархов. В этом выразился и обычный прагматизм правителей и конкретные исторические условия: социальные изменения, роль товарно-денежных отношений. Становление математики шло в XII в. параллельно с рецепцией математической астрологии, римского права и развитием коммун в Италии⁶. Это “социологическое” понимание истории идей П. Морпурго отчасти разделяет, отчасти дополняет собственными мыслями, делая акцент именно на политических интересах средневекового государства, основанного (начиная с рассматриваемого периода) и на *scientia naturalis*.

Если такое прочтение верно или правдоподобно, то к какому конкретному историческому контексту оно относится? Судя по названию, к весьма широкому. Однако экскурсы в XIV в. и в другие регионы, кроме Южной Италии, фрагментарны и не могут проиллюстрировать интеллектуальную жизнь XIII в., скажем, при дворе Альфонса Мудрого, при папской курии. Вне поля зрения оказались активно развивавшиеся оптика (Витело, Гроссетест и др.), механика, кинематика, математика (Мертонская школа), такие замечательные ученые и политики, как Николь Орем и Роджер Бэкон.

П. Морпурго, к сожалению, не использует небезынтересные работы двух крупных немецких историков средневековой мысли, сочетающих анализ научных трактатов с реконструкцией *политического* контекста (в самом широком смысле слова), в котором они возникли. Я имею в виду работы Августа Ничке “Представления о природе и политическое поведение в средние века” и Вольфганга Штюренера “Природа и общество в мысли высокого и позднего средневековья”⁷. Оба автора на обширном материале, но на 25–30 лет раньше попытались задаться теми же вопросами: существовала ли связь

между политическими принципами формирующихся государств, политическим поведением людей и их представлениями о себе и окружающем мире? И если такая связь существовала, то как она отразилась в “королевских зеркалах”, в богословских и естественнонаучных трактатах, в частной и государственной переписке, в законодательстве⁸.

Изучение таких примеров, как Сицилийское королевство, а также собственные научные интересы, о которых я упоминал в начале статьи, привели П. Морпурго к необходимости анализа в данном контексте проблем “этической гармонии и наук у евреев” (Р. 199–293). Изучение влияния средневековой иудейской мысли на культуру средневекового Запада является сегодня популярным историографическим направлением. Контакты с иудеями в период зрелого средневековья были особенно плодотворными в некоторых “пограничных” регионах (Сицилия, Испания, государства крестоносцев). Но и в традиционной антииудейской полемике сама западная культура пересматривала свои устои, разрабатывала новые идеи, как это не раз отмечалось специалистами. Внимание П. Морпурго сосредоточено на нескольких персонажах и на нескольких текстах, которые сыграли важную роль в интеллектуальной жизни прежде всего двора Фридриха II. Среди этих текстов были и такие колоссы, как “Путеводитель растерянных” Маймонида из Кордовы (умер в 1204), еще не переведенный, но уже обсуждавшийся при дворе. Эта оригинальная попытка совмещения Откровения и аристотелизма не могла не вызвать интереса пытливого императора, чему способствовал тот факт, что переводчики-иудеи, лично связанные с Маймонидом или его учениками, работали в научных центрах на средиземноморском побережье Франции и Италии (Яков Анатоли, Соломон ха-Коген, Тиббониды). Фридрих II, как известно, обладал необычной религиозной терпимостью, заступался за иудеев в суде, и похоже, внимательно относился к их религиозно-философской традиции (Р. 284). По мнению Морпурго, обсуждение идей Маймонида стало ключевым для разработки штауфеновской идеологии счастливой Империи, живущей в гармонии с природой, подобно тому, как жизнь человеческого организма соотносится с размеренным ходом небесных светил (Р. 277).

Средневековый еврейский интеллектуал формировался на комментировании Пятикнижия. Эта модель построения идеи природы отчасти передалась и христианской философии XIII в. через довольно многочисленные латинские переводы или экзегетические диспуты при дворах монархов и в иных интеллектуальных кругах. Свидетельства таких диспутов на основании сопоставления текстов Маймонида и Пятикнижия при дворе Фридриха II Пьеро Морпурго удалось найти в парижской рукописи Sorbonne 601, а также в свидетель-

ствах Якова Анатоли, описавшего на еврейском языке свое пребывание при дворе и беседы с императором и Михаилом Скотом⁹. Но если этот и некоторые другие средневековые дворы являли пример такой толерантности и такого активного сотрудничества, то общая ситуация в Европе была скорее противоположной. Как показывает П. Морпурго, средневековый антииудаизм (этот термин кажется более приемлемым для данного периода, чем "антисемитизм", о котором он пишет, проводя прямые параллели с Холокостом. Р. 277) часто ассоциировался с самим неприятием новых наук, поисками иудейско-гибеллинских заговоров против христианской церкви. Иудеи воспринимались как "интеллектуально опасные", поскольку они, мол, пытались основать медицинскую науку на Библии (Р. 254). Схизма 1130 г. между Иннокентием II и антипапой Анаклетом II стала расколом культурных моделей, поскольку в ней оказались замешаны Бернард Клервоский, Петр Абеляр и др. Анаклет II противники обвиняли в принадлежности к иудаизму. Одновременно в Южной Италии менялась научная практика: если доселе она была сосредоточена на комментировании трактатов гиппократовско-галеновской традиции, содержащихся в "Артицелле", то теперь большее значение обретали труды энциклопедического характера. В них анализируются процессы рождения, становления и распада, земная природа воссоединяется в гармонии с космосом, созданным Творцом (Р. 252–253). П. Морпурго основательно анализирует контекст институциональных споров, затронувший в тот момент многие страны Европы, и со всей очевидностью показывает, как эти споры отразились на интеллектуальной жизни и положении иудейских интеллектуалов в частности.

Пафос этой части книги состоит не только в том, что в ней показана роль иудеев в разработке новой политической науки, но и в исследовании истоков европейского антисемитизма, что иногда просматривается даже в сдержанном тоне повествования. Задача столь же необходимая, сколь и сложная. Предложенный автором материал дает интересные детали для основной проблематики. Однако трудно себе представить, чтобы иудейская мысль оказала такое же сильное воздействие на политическую мысль в других странах, как при дворе Фридриха II. Чуть ли не единственное подтверждение такого влияния на протяжении веков исследователь находит в книге "О государстве" французского философа Жана Бодена, где упорядоченность политического правления сравнивается с размеренными ритмами управляемой Богом природы в тех же выражениях, что и у Маймонида в "Путеводителе растерянных" (Р. 290–293). Как видим, вместо заключения, как и вместо введения, П. Морпурго делает сильный временной "скачок", призванный создать своего рода историческую перспективу. Но эта перспектива оставляет больше воп-

росов, чем дает ответов. Главный из них: какова связь между феноменами XII–XIII вв. и столь значительным мыслителем рубежа XVI–XVII вв., писавшим для совершенно иной аудитории. Преемственность, несомненно, существовала, но в какой форме она передавалась? Цитата из трактата "О государстве" слишком ко многому обязывает, чтобы служить иллюстрацией к заключению. Кроме придворных Фридриха II, Маймонид оказал сильнейшее влияние на Фому Аквинского, учившегося в Неаполитанском университете, основанном Фридрихом II, с которым известный богослов состоял в родстве. Может быть, эта линия филиации идей тоже смогла бы что-то прояснить, если учесть, что Фома, в свою очередь оказал немалое влияние на формирование политической культуры XIII–XIV вв.?

В своей книге П. Морпурго на обширном опубликованном и неопубликованном материале поставил много новых и злободневных вопросов. Но вопросы оказались "шире", чем материал. В итоге создается впечатление схожести с почерком Эрнста Канторовича, который ищет два тела короля на фронтисписе ахенского Евангелия, не задаваясь в должной мере вопросом, как это Евангелие связано с английскими юристами XVI в. Однако предложенный итальянским историком путь исследования научной жизни при европейских дворах на основе анализа циркуляции рукописей и ротации интеллектуальных кадров, реконструкции оживленных философских диспутов, различимых иногда за бесконечными глоссами на страницах кодексов, может дать много новых результатов.

¹ Blume D. Regenten des Himmels. Astrologische Bilder im Mittelalter und Renaissance. B., 2000.

² Federici Vescovini G. Pietro d'Abano e gli affreschi astrologici del Palazzo della Ragione di Padova // *Labyrinthos*. 1986. № 9. P. 50–75; *Eadem*. La teoria delle immagini di Pietro d'Abano e gli affreschi astrologici del Palazzo della Ragione di Padova // *Die Kunst und das Studium der Natur vom 14. zum 16. Jahrhundert* / Hg. von W. Prinz, A. Beyer. Weinheim, 1987. S. 213 ff.

³ Об участии салернских магистров в политической жизни Южной Италии в этой книге и в других сочинениях неоднократно писал сам Морпурго: *Morpurgo P.* "Terra illa devorat habitatores suos". Gli scienziati normannosvevi di fronte alle contese istituzionali // *Quaderni Medievali*. 1994. № 37. P. 15–38; *Idem*. L'idea di natura nell'Italia normannosveva. Bologna, 1993. Источник нимфы Аретузы в Сиракузах упоминается в письме 1196 г. Конрада Кверфуртского Хартберту Далемскому, ректору соборной школы в Хильдесхайме. В нем рассказывается о достопримечательностях и легендах Южной Италии: Arnoldi Chronica Slavorum // *MGH SS* 21. S. 195.

⁴ Существуют издания и всего комплекса миниатюр с текстом. Последнее: Petrus de Ebulo. Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis. Eine Bildchronik

der Stauferzeit aus der Bürgerbibliothek Bern / Hg. von Th. Kölzer, M. Stähli. Sigmaringen, 1994.

⁵ Об этом см.: *Stürmer W.* Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi (1231) // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1983. Bd. 39. H. 2. S. 472 ff.; *Grabmann M.* Der Anfang des Prooemiums zu den "sizilischen Konstitutionen" Kaiser Friedrichs II. in philosophiegeschichtlichen Beleuchtung // Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. 1936. Bd. 49. S. 121–124; о медицинском законодательстве см.: *Powell J.M.* Greco-arabic Influences on the Public Health Legislation in the Constitutions of Melfi // Archivio Storico Pugliese. 1978. T. 31. P. 77–93.

⁶ *Murray A.* Reason and Society in the Middle Ages. Oxford, 1986 (1 st publ. 1978). P. 194 ff. Cp.: Ibid. P. 232: "The intellectual revival of the central middle ages came in the wake of political and economic changes, which it in turn accelerated. The changes created a magnetic field for scholars, relating them to the new foci of power. In many ways and degrees scholars felt this relationship, and it beset their whole culture with a potential "original sin", of a kind common in the vicinity of power".

⁷ *Nitschke A.* Naturkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter. Körper – Bewegung – Raum. Stuttgart, 1967. *Stürmer W.* Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters. Naturwissenschaftliche Kraftvorstellungen und die Motivierung politischen Handelns in Texten des 12. bis 14. Jahrhunderts. Stuttgart, 1975.

⁸ *Nitschke A.* Op. cit. S. 31 et passim. Оба исследователя, кстати, уделяют особое внимание Южной Италии и двору Фридриха II.

⁹ П. Морпурго основывается на исследованиях гебраистов Джузеппе Сермонета (*Sermoneta G.* Federico II e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo // Federico II e l'arte del Duecento italiano / A cura di A.M. Romanini. Galatina, 1980. T. 2. P. 183–197; *Idem.* Un dizionario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo. Roma, 1969. Lessico intellettuale europeo. T. 1) и Колетт Сира (*Sirat C.* La filosofia ebraica alla corte di Federico II // Federico II e le scienze / A cura di A. Paravicini Bagliani e P. Toubert. Palermo, 1994. P. 185–197; *Eadem.* Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples // Traduction et traducteurs au Moyen Age/Sous dir. de G. Contamine. P., 1989. P. 169–191.

O.С. Воскобойников

SUMMARIES

The Language of the Bible in Narrative

The 8th Conference conducted by the Editorial Board of the "Odysseus": this issues is devoted to the theme "The language of the Bible in medieval narratives of the Catholic West and the Orthodox East". The impact of the Bible on the medieval epoch is hard to overestimate, for the Church left its mark on the culture in the Middle Ages. The influence of the Holy Scriptures permeated both the written and oral culture of the Middle Ages. The culture of thinking was also evaluated by the ability to interpret the Bible. The participants of the Conference concentrated their attention on the analysis of the language of the Biblical symbolics – a specific literary language abounding in conventions, stereotypes and fixed meanings as well. Both the Western and Eastern traditions are typified by this language. The task formulated at the Conference was to define the specific features in the use of the system of the Biblical images, topics, clichés, allegorical canon in different traditions. The statistical analysis of the Byzantine narrative sources presented in the paper by S.A. Ivanov showed that the Byzantine authors while interpreting the events of their time opted for the analogues and parallels of the Old Testament. The popularity of this practice that comes in conflict with the official Church statement about the superiority of the New Testament is typical not only of the Byzantine tradition but also of the ancient Russian and West-European literary traditions and needs to be explained. In his paper M.V. Dmitriev made the comparative analysis of the interpretations of the parable about the Pharisee and the publican in the Catholic and Orthodox traditions. A.M. Kamchatnov stressed in his paper how the translation of the fundamental religious terms and notions into Greek and Latin could affect understanding of the most essential theological ideas in different traditions. A thorough examination of the St. Václav and Boriso-Gleb hagiographical cycles carried out by M.Yu. Paramonova demonstrated what types of Biblical plots and images were addressed by the Orthodox and Catholic hagiographers to perceive and interpret the notion of Holiness. V.N. Rudakov studied the distinctive peculiarities in the use of the Biblical language by the ancient Russian chroniclers who recorded the Tatar-Mongolian invasion. Having analysed the Biblical images and plots in the chronicles describing the Crusade S.I. Luchitskaya came to the conclusion that the chroniclers viewed the Crusade as the continuation of the Salvation History. In her paper E.K. Pletneva brought up a puzzling subject as to whether the represen-

tatives of the different traditions – Christian and Hebrew – read one and the same Bible.

In sum, the materials presented have illustrated that the study of the functions and semantics of the Biblical topics in the medieval narrative discourse is of prominent importance for the understanding of the specific features of self-consciousness of medieval society.

A.L. Beglov

The Church Underground in the USSR in 1920–40-es

The article is devoted to one of the aspects of the illegal religious life in the USSR during the 1920–40-es. The Church underground embraces all spheres of life of the Russian Orthodox Church outlawed by Soviet legislation regardless of their being opposed or loyal to the legal Church Centre (Moscow Patriarchate). With the example of several illegal communities the author traces two basic models of behaviour pursued by the members of the Church underground. One was aimed at a partial socialisation in Soviet society, the other – at the isolation from it. In one case the members of the Church underground were driven by the desire to keep alive the ascetic and in a broader sense spiritual tradition, in the other case prevailed animosity and emigration sentiments of the Russian peasantry evident long before 1917. As a result the “conformist” communities proved themselves to be more enduring in the face of repressions and retained the traditional religious culture, whereas the “isolationists” created a religious subculture, and alternative of the traditional culture of the Patriarchate Church.

M.V. Pulkin

The Self-Immolations of the Old Ritualists in the 18th century (according to the data from the European North of Russia)

The article presents some new facts concerning a well-known phenomenon of Russian religious life – the self-immolations of the Old Ritualists. The author analyses Old Ritualist theological discussions of the late 17th century concerning self-immolations, government actions against “burnings”, specific facts connected with “the fiery death” grounding on the archive and published sources. The self-immolation is represented as a form of the ritual based on the eschatological views.

Yu.F. Ivanova

Leonardo Bruni Aretino: Poetics and Philosophy of Translation in the Period of Rhetoric's Domination

The major aim of the essay is to systematise principles of translating contained in the author's prefaces to Latin versions of Plato's and Aristotle's works prepared by Leonardo Bruni Aretino (c. 1370/74–1444) and those derived from the translation practice of this spokesman of Humanism. Materials of Leonardo Bruni's small-scale works allow us to indicate the main trends in humanists' critics of the methodology of translating elaborated in the Age of Scholasticism (the requirements as to historical accuracy, retaining the occasional meaning of a term, reproducing esthetical merits of the original – whereas predecessors of the humanists, on the one hand, supposed that a word had the abstract and timeless meaning and, on the other hand, preferred translating *ad litteram*). By analysing wide historical and cultural implications of Leonardo Bruni's concept of translating, the author of the essay attempts to retrace the formation of some esthetical and poetological principles that had to play a significant role in literature and philosophy of the second half of Quattrocento.

O.E. Kosheleva

The “Disgrace by Word” of St. Petersburg Inhabitants in the Time of Peter I and the Monarch's Power

The defence of honour in court was practised in medieval Russia from the earliest times, it was guaranteed by all legislative codes. Nevertheless none of them defined the term ‘honour’. The article is devoted to the discussion of legal case of a disgrace by word. After having analysed all the contexts where the term “honour” had been used in Russian in the 17th – early 18th centuries the author comes to a conclusion that the term ‘honour’ was synonymous to another term “social status”. Then the author turns to legal materials of the St. Petersburg Court of Appeals (1719–1721) where actions for disgrace by word had gone to. These actions were made also by the lowest strata of the urban population. The actions reflect different conflicts among people and their texts written in the court had to mirror the very fact of disgrace as it was perceived legally. The selection and analysis of the swear-words (invectives) cited in the texts of legal actions indicate that all of them show the lowest possible social status of the offended or deprive him of any status at all. The defence of the subjects' social status was a state prerogative for it was given by the state. This seems to be the essence of the legal practice on the disgrace. The “honour” was not connected with private

virtues, which did not depend on the "place" in the state. Nevertheless in does not mean that there were no offence or private virtues defence in Russian behaviour: it is just that the legal documents do not reflect the practice insignificant for the state. Any human reputation was combined from many assets. That is why it could have been "hurt" in different "abusive discourses". The author shows also a number of swear-words from the offensive letters different from those written in the court. The conclusion is made that the term "honour" as a social status in Russia and the same term as a private virtue in Western Europe were often compared by scholars incorrectly: these are two different concepts dubbed by the same word due to purely linguistic reasons.

Yu.E. Arnaudova

From *memoria* to "the History of Memory"

Yu.E. Arnaudova analyses the direction, which stands out in the German historiography and is referred to as the study of "memoria". Memoria was a significant element of the West-European medieval culture of reminiscence and was evident in various forms of the religious, judicial and economic life. Memoria is based on the concept that the dead are equal to the living subjects of social relations which allows to analyse memoria not only in the religious aspect (as a form of commemoration of the dead) but also from the social point of view, as a way establishing a community of the living and the dead whose relations rest on accord.

The group character of memoria gives the reason to believe that it was the main factor in forming social groups as well as a tool of self-identification of their members, for it is from the diversity of forms (*anamnesis*, *memoria*, *commemoratio*) that the identity of the group stems and finds its expression. The first part of the article is concerned with the history of the memoria study in Germany. The author examines the wide scope of materials ranging from the researches of memoria regarding aristocratic dynasties and various social groups (monastery, communities, workshops, guilds and so on) to the "universal" approach to memoria as a form of cultural memory, i.e. the form of translation of cultural senses.

In the second part of the article the author focuses on the issues of epistemological character, much attention is given to the interrelation of memoria, remembrance and cultural memory. During the modern epoch a public (philosophical, literary, historiographic) reflection of the modern times is being shaped in regard with memoria as the culture of remembrance: the awareness of individual memory is becoming more distinct. From that time on memoria is interpreted solely as the source of individual recollections in literature and the arts. The meaning of history as a rhetoric art memoria

about glorious feats of group members is abandoned. It is followed by historicism, history being transformed into science. At the turn of the 19th-20th centuries the historical science of culture takes on a role of cultural memory of the modern times. One of its forms now being "history of memory" elaborated by A. Assmann that is closely connected with the theory of "collective memory" created by M. Halbwachs and "social memory" developed by A. Warburg.

V.A. Milchina

The Corps Diplomatique in St. Petersburg as seen by the first secretary of the French mission

The article analyses a hitherto unpublished archive document, "The biographical notes", written in November 1833 by the first secretary of the French mission in St. Petersburg Théodose de Lagrené. These notes being psychological portraits of the members of the Corps Diplomatique accredited at the Russian court are of great interest not only by the fact that such well-known persons (in particular among Pushkinists) as an Austrian ambassador Ficquelmont or a Netherlands envoy Heeckeren are mentioned Lagrené does not simply describe characters and habits of his colleagues diplomats but also examines the Corps Diplomatique as a system. He is interested how much does certain diplomat's role correspond to the role his country plays at the world political stage. Lagrené comes to a conclusion that almost all the diplomats in St. Petersburg are mostly interested in good relations with the Russian emperor. Lagrené considers this "amalgamation" of the diplomats with the court to be the major danger for his country, for France. As relations between Russian and French monarchs during the time of the July monarchy were extremely strained, the diplomats' wish to obtain a Russian order (especially among the small countries' envoys) made them to forget about the rapprochement with France.

A.Ya. Gurevich

"The Time is out of Joint": Desecration of a Dead Sovereign

A motif of desecration of the dead Pope's or any other monarch's body arises in certain number of medieval sources. The author suggests that the belief in existence of the direct connection between the course of time and a sovereign's person in a certain way has expressed itself in these spontaneous actions. People believed that 'the end of times' foretold in the Apocalypse begins with the Roman pontiff's or a king's death. The perception and experience of historical time included series of catastrophes, which often trembled and interrupted its course.

A.V. Sharova

The Historian of Medieval England in Soviet Russia: Compromises of E.A. Kosminsky

The author examines the history of Medieval studies in the USSR in the 1940-es, ideological pressure on the scholars, and methods used to oppose this pressure. She turns to the example of a well-known specialist in the field of agrarian history of medieval England E.A. Kosminsky. The article deals with a historian's position in the totalitarian society and discusses traditions of Soviet Medievalists. It is shown how strong were post-war illusions of the Soviet intelligentsia on future freedoms and peaceful co-operation with foreign countries. E.A. Kosminsky's compromises were determined by the scholar's attempts to follow his professional studies, to defend his sphere of interests from vulgarisation and oversimplification. The author works out in detail major trends of Medieval studies in the USSR and the reasons of their crisis in the second half of the 20th century.

A.E. Makhov

The Devil's Naked Tongue as an iconographical motif

The naked tongue seen by a contemporary person as an infantile gesture of teasing had a genuinely infernal sense in the medieval culture, for it was viewed as a constant and characteristic gesture of Demon. The author reveals the message of this motive by comparing the evidence contained in the works of art and literature. The naked tongue is associated with three sense spheres of the infernal world defined by the author as *fear*, *sin* and *deception*. Implying fear this gesture is perceived as a wounding weapon (hence in depictions the motive of thrust out tongue inflicting wounds on Jesus Christ). Implying *sin* three spheres should be singled out in which the naked tongue performs a symbolical function: in the sphere of voluptuousness it is a visual metaphor of the penis; in the sphere of gluttony it evokes the Devil's jaws devouring sinners; in the sphere of vanity talk it becomes a part of a gaping mouth symbolising false speech, the Devil's false logos. Finally, in the field of deception a put out tongue is associated with the visual image that stands for the demonic "play" carrying away sinner from the Divine World into the realm of Devil's illusions.

T.Ch. Starodub

Image of unimaginable (on the peculiarities of the Arab-Muslim visual art)

By its own nature the Fine Art of Arab Muslim medieval society is a non-figurative art. Its figurative system origins from an abstract metaphorical thought and aesthetic ideas of ancient Arabia's Semitic tribes and if founds principles that determine the basis of medieval Islamic culture as a whole. The absolute monotheism of Islam, denying a possibility of representation of Deity in any specific shape or form, has eliminated the "subjectivity" (portraying of material reality) from Islamic religious art.

Specific representation of Deity as a copy, a double of God attaches to Him a partner and destroys the main principle of Islam - Unity and Uniqueness of God (*al-tahwid*).

The prohibition to represent God has not excluded from Arab Muslim culture the means to interpret an idea of God in terms of Fine Art (*al-taswir*). The latter is understood by Muslim as Art of Imagination or Art creating images (*surah*) in a sense of ideas' associative manifestation in a visual form.

Portrayal as language of images is used by a Muslim artist as a method of associative and figurative transmission of attributes and signs which are characteristic of the divine essence of Creation. It was manifested (*zahir*) in shapes and tangible phenomena of the external world that was given in man's use and in the same time hidden (*batin*) in a treasury (*khazna*) of the secret (*ghayb*) internal world "belonging to God only" (Koran, 10:20). For a Muslim artist a defining characteristic of esoteric external world is a concrete expression (specification) and a determinative sign of esoteric internal world is abstractness. According to the Muslim conception the material world open to representation together with its concrete external signs is no more than a world of temporary residence of the human being: "the near life is the deceptive use only" (Koran, 57:20). This is a temporary habitat, where everything is transient, unsteady, changeable, illusory, and so it can not serve as a true ideal of beauty (*al-jamil*), an object of imitation, origin of inspiration for an artist. A representation inspired by this material world could be understood as imagination (*surah*) presented in a form of an object of art (*timthal*).

Muslim artist's intentions are directed towards the comprehension of true (not illusory), spiritual (not material), eternal (not temporary), abstract (not concrete) beauty (*al-jamil*) which is one of the attributes and signs of divine nature. In Islamic Fine Art the concept of image (*surah*) as representation provided with religious sense (*fiha'na*) is characterised by invisibility of concepts of form (*shakle*) and content (*matamum*). These both convey with artistic means the Islamic idea of indissoluble unity of external (*zahir*)

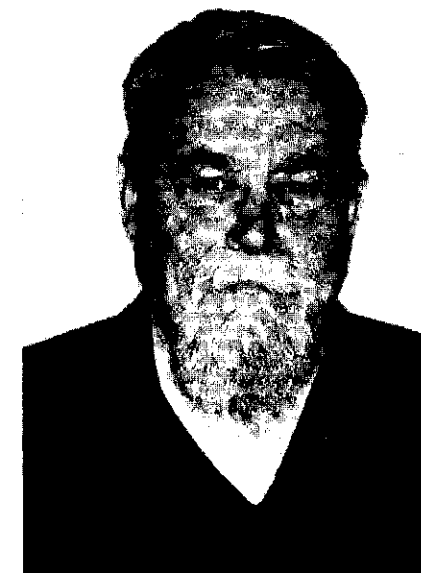
and internal (*batin*) signs of beauty visible and beauty concealed. The form of an artefact may vary but it is formed to provoke a chain of associations directed to the comprehension of spiritual content if this is an artefact in a single true religious sense. This true sense is a hidden treasury (*khaza 'in al ghayb*) or "the world of secret images". It is protected by veil of "the world of manifested images" and open only to any believer who has found the right of truth by way of intellectual efforts and tireless search (Koran, 57:13).

E.A. Parina, G.V. Bondarenko

On the "Metempsychosis" in Celtic Traditions

The conceptions of the soul and its destiny after death play an important role in all mythologies and religious beliefs. It may be said that the idea of the immortality of the soul is common for any type of religious thinking with only a few exceptions. Then the object of research in a particular mythology is the unique understanding of the soul and its position in the worldview. The sources that we have at our disposal for the study of the place of the soul in Celtic myths (as for the study of almost any Celtic mythologem) lie in two separate fields: classical Greek and Latin literature and insular medieval literatures. As it is true for any Celtic mythological problem, the more it is true for the sources dealing with the mythologem of the soul that the classical perception in the first case and the Christian perception in the second case hide the authentic Celtic doctrine. It would be wrong to presuppose that the pre-Christian Celts were atheists in a modern sense of indifferent towards religion, the evidence rather shows traces of an elaborate religious organisation and doctrine. Therefore it is quite plausible to search for the traces of the unique Celtic conception of the soul in those limited sources available for us.

НАШИ ЮБИЛЯРЫ



К 75-летию
В.Н. ТОПОРОВА

Кажется, совсем недавно, по случаю 70-летия В.Н. Топорова в 1998 г., были сделаны едва ли не первые попытки охватить взором все созданное им и осмыслить его место в гуманитарной науке XX в. В опубликованных тогда юбилейных статьях ощущалась какая-то неловкость авторов, взявшихся объять необъятное и робующих перед масштабом оцениваемого. За прошедшее с тех пор пятилетие вышло еще несколько книг и множество статей Владимира Николаевича, и положение пишущих о нем не стало легче. Трудно быть компетентным одновременно в мифологии и этимологии, в топонимии и древнерусской литературе, в латышском фольклоре и творчестве Ахматовой, в прусском языке и русской загадке. Уже к концу 80-х годов – при подготовке библиографии

В.Н. Топорова – возникла необходимость вводить специальные указатели к списку его трудов¹; на сегодняшний день его библиография насчитывает более полутора тысяч публикаций, в том числе три десятка книг. В.Н. Топоров – автор “текстов”, адресованных, казалось бы, разным читателям (лингвистам, литературоведам, фольклористам, мифологам, историкам, культурологам), но слагающихся в некий единый Текст, начатый в 50-е годы молодым аспирантом-славистом и продолжающий писаться всемирно известным академиком в наши дни. Этот Текст обращен в будущее, но он и “на злобу дня”, он предназначен каждому и никому в отдельности, он может быть “подхвачен” сегодняшним автором, исследующим свою конкретную тему, но может быть просто присовокуплен к копилке общих знаний о мире и человеке и оставлен дожидаться лучших времен.

Тематику научного творчества В.Н. Топорова можно было бы определить в семиотическом ключе: это “мир как текст” в его пространственных и временных координатах. В исторической перспективе это научное творчество включает все – от палеолитических пещер, первых опытов приспособления природного пространства для целей высокой культуры, до “петербургского мифа”, “противоестественной” русской столицы, учреденной на краю ойкумены “вопреки” природе². Сама научная деятельность В.Н. Топорова имеет свою историю, непосредственно связанную с историей отечественной науки и ее драматическими остановками, поворотами, препонами, потерями. Так, недовольство властей вызвал изданный В.Н. Топоровым в 1960 г. перевод “Дхаммапаты”, предварившийся введением в изучение буддийской литературы: однако изучение буддизма – традиционное для отечественного востоковедения – было возобновлено. В том же “оттепельном” году, когда уже невозможно было дальше запрещать и “не пущать” структурную лингвистику, 32-летний В.Н. Топоров возглавил в Институте славяноведения один из трех учрежденных по указу властей в Академии наук секторов структурной типологии. Двумя годами позже, в 1962 г., большой шум наделал организованный им и В.В. Ивановым в том же институте (где и по сей день трудится юбиляр) симпозиум по структурному изучению знаковых систем, положивший начало московско-тартуской семиотической школе. Позже, уже во времена “перестройки” и обострения национальных чувств, для многих неожиданно отчетливо прозвучал голос обычно отстраненного от политики В.Н., который напомнил о нашей вине перед Литвой и Польшей и нашей ответственности за их судьбу.

Внушительна и “география” научного творчества В.Н. Топорова, в которой выделяется несколько ареалов, особенно привлекаю-

щих внимание ученого: кроме России и славянства в целом, это прежде всего страны Балтии в их органических связях со Славией, их языки, история и культура (проблема балто-славянского единства во всех ее аспектах и балтийского наследия в лексике, топонимии и гидронимии восточных славян – одна из главных в творчестве В.Н.³, это Средиземноморье, это Древняя Индия.

Пожалуй, главным событием в истории отечественной гуманитарной науки XX века можно считать возникновение структурно-семиотического направления, у истоков которого с рубежа 1950–1960 гг. стояли В.Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский. Формирование единого подхода к изучению структуры самых разнообразных культурных текстов, их коммуникативного (знакового) характера способствовало взаимопониманию представителей разных гуманитарных дисциплин – филологии, этнологии, искусствознания, истории и бурному развитию комплексных, междисциплинарных исследований на пограничье разных гуманитарных наук. Без этой основы трудно себе представить и существование исторической антропологии.

Выявление универсальных структур и “концептов” – “основного мифа”, пронизывающего индоевропейские мифологии (и последующий фольклор), мирового дерева, характеризующего “мифопоэтическую” эпоху в целом, от шедевров первобытного искусства до христианских иконографических и письменных текстов, – объединяет культурологию В.Н. Топорова со структурной антропологией Клода Леви-Строса и сравнительным религиоведением Мирче Элиаде (см. прежде всего статьи В.Н. Топорова и В.В. Иванов в энциклопедии “Мифы народов мира” и их совместную книгу 1974 г. “Исследования в области славянских древностей”). При этом собственно лингвистические реконструкции позволяют не только исследовать исторические и даже предысторические истоки современных идей и образов, но и обнаруживать их историческую уникальность в разных культурных зонах.

Одна из главных зон, на которой сосредоточены интересы В.Н. Топорова, – Балканы и Средиземноморье в целом. Средиземноморью посвящена небольшая, но важная, в особенности для читателей “Одиссея”, монография В.Н. “Эней – человек судьбы. К средиземноморской персонологии” (М., 1993). Два великих героя древности, Одиссей и Эней, участники единой (тройанской) истории, чьи главные подвиги – странствия, имеют схожую судьбу (и даже маршруты), но по-разному относятся к ее вызовам. Хитроумный Одиссей порой напоминает своими авантюрами мифологического трикстера, “основательный” Эней вверяет себя судьбе, но за его потомками – великое будущее, Рим. В этом стремлении к Земле обетованной он оказывается как бы “средиземно-

морским Авраамом". Древняя литература дает нам готовые образцы для темы "человек в истории".

Человек как культурный герой – один из центральных образов культурологии Топорова. Исторически этот образ выходит далеко за пределы мифопоэтической (или космологической) эпохи. На тех же Балканах в историческую эпоху совершают свой учительский подвиг Константин (Кирилл, сопоставляемый с Авраамом в славянском Житии) и Мефодий: согласно "Прогласу" Константина Философа, исследованному В.Н. Топоровым, славяне – "словене" – стали народом слова Божьего, обретя со Священным писанием историческое самосознание. Череда культурных героев, воплощающих "русскую святость", от митрополита Илариона до Сергия Радонежского предстает в фундаментальном исследовании "Святость и святые в русской духовной культуре"⁴. Деяния культурных героев принадлежат отнюдь не только эпическому прошлому: русская литература продолжает творить собственное культурное (и даже космическое) пространство; пониманию этого творчества, в том числе творчества писателей, почти забытых в XX в. и возвращенных в историю литературы лишь в конце столетия (Елена Гуро, Сигизмунд Кржижановский, Константин Вагинов и др.), посвящены многочисленные работы В.Н. Топорова.

В.Н. Топоров не читает лекций, почти не выступает публично, имеет очень мало "прямых" учеников, он не занимается тем, что называется организацией науки, он просто "отправляет" свои тексты в мир, и они находят своих читателей, готовых учиться воспринимать этот мир, его историю и культуры "стереоскопически", во множестве измерений и бесконечных связей.

¹ Бушуй А.М., Судник Т.М., Толстая С.М. Владимир Николаевич Топоров: Библиографический указатель по славянскому и общему языкознанию. Самарканд, 1989.

² Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического М., 1995.

³ См. основанную В.Н. Топоровым серию "Балто-славянские исследования" (М., 1974–2002).

⁴ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1994, 1998. Т. 1: Первый век христианства на Руси; Т. 2: Три века христианства на Руси.

С.М. Толстая, В.Я. Петрухин

ПАМЯТИ УШЕДШИХ

Александр Николаевич НЕМИЛОВ
(1923–2002)

8 февраля 2002 г. не стало Александра Николаевича Немилова, одного из старейших профессоров Санкт-Петербургского университета, признанного специалиста по истории Возрождения и гуманизма, выдающегося искусствоведа, блестящего педагога, воспитавшего не одно поколение учеников. Редакционная коллегия с глубоким приговором сообщает об этом невосполнимой утрате.

Виктор Моисеевич СМИРИН
(1928–2003)

23 марта 2003 г. на 75-м году жизни скончался Виктор Моисеевич Смирин. От нас ушел наш коллега, автор, талантливый историк-античник, специалист по истории Древнего Рима, отличавшийся глубокими познаниями и широкими разносторонними научными интересами. Редакционная коллегия "Одиссея" очень опечалена смертью нашего друга и коллеги и выражает искренние соболезнования его семье.

Редколлегия "Одиссея"

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫК БИБЛИИ В НАРРАТИВЕ	
ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО (С.И. Лучицкая)	5
<i>С.А. Иванов</i>	
СООТНОШЕНИЕ НОВОЗАВЕТНЫХ И ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ЦИТАТ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА	9
<i>М.В. Дмитриев</i>	
ЕВАНГЕЛИЕ В ПОЛЬСКОЙ И УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ XVI-XVII вв.: ПРИТЧА О МЫТАРЕ И ФАРИСЕЕ В КАТОЛИЧЕСКОЙ (ПЕТР СКАРГА) И ПРАВОСЛАВНОЙ (УЧИТЕЛЬНОЕ ЕВАНГЕЛИЕ) ПРОПОВЕДИ	13
<i>А.М. Камчатнов</i>	
ПЕРЕВОД И БЛАГОЧЕСТИЕ	23
<i>М.Ю. Парамонова</i>	
МИФ О САКРАЛЬНОМ РОДЕ В БОРИСОГЛЕБСКИХ ЖИТИЯХ: СВЯТОСТЬ КАК ИЗБРАННОСТЬ И БИОЛОГИЧЕСКАЯ ДАННОСТЬ	30
<i>В.Н. Рудаков</i>	
ЯЗЫК БИБЛИИ В РАННИХ РАССКАЗАХ РУССКИХ ЛЕТОПИСЕЙ О МОНГОЛО-ТАТАРСКОМ НАШЕСТВИИ	49
<i>Е.К. Плетнева</i>	
VIBLIA JUDAICA ET BIBLIA CHRISTIANA: О ВОЗМОЖНОСТИ СРАВНИТЕЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ	61
<i>С.И. Лучицкая</i>	
БИБЛЕЙСКИЕ ЦИТАТЫ В ХРОНИКАХ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ	65
<i>М.Ю. Парамонова</i>	
ДИСКУССИЯ: ОПЫТ ОБОБЩЕНИЯ	73
ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО	
<i>А.Л. Беглов</i>	
ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ В СССР В 20-40-х годах: СТРАТЕГИИ ВЫЖИВАНИЯ	78

Содержание

73

<i>М.В. Пулькин</i>	
САМОСОЖЖЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ В XVIII веке. ПО МАТЕРИАЛАМ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ	105
ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА В КУЛЬТУРЕ	
<i>Ю.В. Иванова</i>	
ЛЕОНАРДО БРУНИ АРЕТИНО: ПОЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА В ЭПОХУ ГОСПОДСТВА РИТОРИКИ	121
СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ	
<i>О.Е. Кошелева</i>	
“БЕСЧЕСТЬЕ СЛОВОМ” ПЕТЕРБУРГСКИХ ОБЫВАТЕЛЕЙ ПЕТРОВСКОГО ВРЕМЕНИ И МОНАРШАЯ ВЛАСТЬ	140
<i>Ю.Е. Арнаутова</i>	
ОТ MEMORIA К “ИСТОРИИ ПАМЯТИ”	170
РОССИЯ И ЕВРОПА: НОВЫЕ ИСТОЧНИКИ	
<i>В.А. Мильчина</i>	
ДИПЛОМАТИЧЕСКИЙ КОРПУС В ПЕТЕРБУРГЕ ГЛАЗАМИ ПЕРВОГО СЕКРЕТАРЯ ФРАНЦУЗСКОЙ МИССИИ	199
СМЕРТЬ ВЛАСТИТЕЛЯ. СРЕДНЕВЕКОВАЯ АПОКАЛИПТИКА	
<i>А.Я. Гуревич</i>	
“ВРЕМЯ ВЫВИХНУЛОСЬ”: ПОРУГАНИЕ УМЕРШЕГО ПРАВИТЕЛЯ	221
<i>М.А. Бойцов</i>	
“ВЫВИХИ ВРЕМЕН” И СОПРОТИВЛЕНИЕ ИСТОЧНИКОВ. ОТВЕТ А.Я. ГУРЕВИЧУ	241
<i>А.Я. Гуревич</i>	
КОНЕЦ СВЕТА ИЛИ КАРНАВАЛ? ОТВЕТ М.А. БОЙЦОВУ	250
ИСТОРИЯ ИСТОРИКА	
<i>Шарова А.В.</i>	
ИСТОРИК СРЕДНЕВЕКОВОЙ АНГЛИИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ: КОМПРОМИССЫ АКАДЕМИКА Е.А. КОСМИНСКОГО	256
<i>А.Я. Гуревич</i>	
КОММЕНТАРИЙ ОЧЕВИДЦА	297

<i>П.Ю. Уваров</i>	
ДУМАЮТ ЛИ ИСТОРИКИ? А ЕСЛИ ДУМАЮТ, ТО ЗАЧЕМ? ЗАМЕТКИ О КНИГЕ Н.Е. КОПОСОВА "КАК ДУМАЮТ ИСТОРИКИ" (М., 2001)	303
СЛОВО И ОБРАЗ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ	
<i>А.Е. Махов</i>	
ОБНАЖЕННЫЙ ЯЗЫК ДЬЯВОЛА КАК ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ МОТИВ	332
<i>Т.Х. Стародуб</i>	
ИЗОБРАЖЕНИЕ НЕИЗОБРАЗИМОГО. О СПЕЦИФИКЕ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОГО ВИЗУАЛЬНОГО ИСКУССТВА	368
КАРТИНА МИРА В УЧЕНОМ И НАРОДНОМ СОЗНАНИИ	
<i>Е.А. Парина, Г.В. Бондаренко</i>	
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ ДУШ У КЕЛЬТОВ	378
ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ	
<i>Отто Герхард Эксле</i>	
КУЛЬТУРА, НАУКА О КУЛЬТУРЕ, ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА О КУЛЬТУРЕ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПОВОРОТЕ В СТОРОНУ НАУК О КУЛЬТУРЕ (перевод с немецкого Ю.Е. Арнаutowой)	393
РЕЦЕНЗИИ	
Пьеро Морпурго. Гармония природы и порядок власти, XII–XIV вв. Тюрену, 2000 (<i>О.С. Воскобойников</i>)	417
SUMMARIES	429
НАШИ ЮБИЛЯРЫ	
К 75-летию В.Н. Топорова	437
ПАМЯТИ УШЕДШИХ	
Александр Николаевич Немилев (1923–2002)	441
Виктор Монсеевич Смирин (1928–2003)	441

THE LANGUAGE OF THE BIBLE IN NARRATIVE	
INTRODUCTION (<i>S.I. Luchitskaya</i>)	5
<i>S.A. Ivanov</i>	
THE BALANCE BETWEEN NEW TESTAMENT AND OLD TESTAMENT QUOTATIONS IN THE BYZANTINE LITERATURE (Deliberations for further research)	9
<i>M.V. Dmitriev</i>	
THE GOSPELS IN THE POLISH AND UKRAINIAN-BELORSSIAN CULTURE OF RZECZ POSPOLITA IN THE 16 th –17 th CENTURIES: THE PARABLE ON THE PUBLICAN AND THE PHARISEE IN CATHOLIC (PYOTR SKARGA) AND ORTHODOX ('THE TEACHING GOSPEL') PREACHING	13
<i>A.M. Kamchatnov</i>	
TRANSLATION AND PIETY	23
<i>M.Yu. Paramonova</i>	
A MYTH OF THE SACRED KIN IN THE LIVES OF St. BORIS AND St. GLEB: SAINTHOOD AS UNIQUENESS AND FAMILY ORIGIN	30
<i>V.N. Rudakov</i>	
'THE LANGUAGE OF THE BIBLE' IN EARLY REPORTS ON THE TATAR-MONGOL INVASION FROM RUSSIAN CHRONICLES	49
<i>E.K. Pletneva</i>	
BIBLIA JUDAICA ET BIBLIA CHRISTIANA: ON THE POSSIBLE COMPARATIVE HERMENEUTICS	61
<i>S.I. Luchitskaya</i>	
THE QUOTATIONS FROM THE BIBLE IN THE CRUSADE CHRONICLES	65
<i>M.Yu. Paramonova</i>	
DISCUSSION AND CONCLUSION	73
CHURCH AND STATE	
<i>A.L. Beglov</i>	
THE CHURCH UNDERGROUND IN THE USSR IN 1920–40-es	78
<i>M.V. Pulkin</i>	
THE SELF-IMMOLATIONS OF THE OLD RITUALISTS IN THE 18 th CENTURY (according to the data from the European North of Russia)	105

THE PROBLEMS OF TRANSLATION IN CULTURE

Yu.F. Ivanova

- LEONARDO BRUNI ARETINO: POETICS AND PHILOSOPHY OF
TRANSLATION IN THE PERIOD OF RHETORIC'S DOMINATION 121

SOCIAL AND CULTURAL HISTORY

O.E. Kosheleva

- THE "DISGRACE BY WORD" OF St. PETERSBURG INHABITANTS IN
THE TIME OF PETER I AND THE MONARCH'S POWER 140

Yu.E. Arnautova

- FROM *MEMORIA* TO "THE HISTORY OF MEMORY" 170

RUSSIA AND EUROPE: NEW SOURCES

V.A. Milchina

- THE CORPS DIPLOMATIQUE IN St. PETERSBURG: AS SEEN BY THE
FIRST SECRETARY OF THE FRENCH MISSION 199

THE DEATH OF THE RULER. MEDIEVAL APOCALYPTICS

A.Ya. Gurevich

- "THE TIME IS OUT OF JOINT": DESECRATION OF A DEAD SO-
VEREIGN 221

M.A. Boytsov

- "THE TIME IS OUT OF JOINT" AND THE RESISTANCE OF THE
SOURCES (in reply to A.Ya. Gurevich) 241

A.Ya. Gurevich

- THE END OF THE WORLD OR CARNIVAL? 250

THE HISTORIAN'S STORY

A.V. Sharova

- THE HISTORIAN OF MEDIEVAL ENGLAND IN SOVIET RUSSIA:
COMPROMISES OF E.A. KOSMINSKY 256

A.Ya. Gurevich

- THE COMMENTARY OF THE EYE-WITNESS 297

P.Yu. Uvarov

- DO HISTORIANS THINK? AND IF THEY DO, WHAT FOR? (Notes on
N.E. Kopusov's *The way historians think*. Moscow, 2001) 303

WORD AND IMAGE IN MEDIEVAL CULTURE

E. Makhov

- THE DEVIL'S NAKED TONGUE AS AN ICONOGRAPHICAL MOTIF 332

T.Kh. Starodub

- IMAGE OF UNIMAGINABLE (on the peculiarities of the Arab-Muslim visual
art) 368

THE IMAGE OF THE WORLD IN THE LEARNED
AND THE POPULAR MIND*E.A. Parina, G.V. Bondarenko*

- ON THE "METEMPSYCHOSIS" IN CELTIC TRADITIONS 378

THEORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

O.G. Oexle

- CULTURE, SCIENCE ON CULTURE, HISTORY ON CULTURE. SOME
DELIBERATIONS ON THE TURN TOWARDS THE SCIENCES ON
CULTURE 393

BOOK REVIEWS

- P. Morpurgo.** *L'armonia della natura e l'ordine dei governi*. Turnhout, 2000
(*O.S. Voskoboynikov*) 417

- SUMMARIES 429

ANNIVERSARIES

- V.N. Toporov is 75 437

IN MEMORIAM

- Alexandr Nikolaevich Nemilov (1923–2002) 441

- Victor Moiseevich Smirin (1928–2003) 441

Подготовка к изданию настоящего выпуска
"Одиссея" осуществлена при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(грант № 020100380А)
