

ОДИССЕЙ

2000



Историк в сослагательном наклонении?

Семантика культуры среди марк о человеке в XXI столетии

Почитание святых во время чумы

Шужской крестов Жанны д'Арк:
неслыханная дерзость или вынужденный шаг?

Из истории табуированной лексики

Как человек становится революционером?

-МАРКА-

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



ODYSSEUS

Man in History

The Subjunctive
Mood in History?

2000



MOSCOW
«NAUKA»
2000

ОДИССЕЙ

Человек в истории

История в
сослагательном наклонении?

2000



МОСКВА
«НАУКА»
2000

ББК 63.3(0)
О 42

Главный редактор
А.Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

Л.М. БАТКИН, И.В. ДУБРОВСКИЙ, Б.С. КАГАНОВИЧ, В.Н. МАЛОВ,
СВ. ОБОЛЕНСКАЯ (зам. главного редактора), М.Ю. ПАРАМОНОВА,
П.Ю. УВАРОВ (зам. главного редактора), В.И. УКОЛОВА, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ,
Г.С. ЧЕРТКОВА (ответственный секретарь), А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редакционный совет:

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

Рецензенты:

кандидат исторических наук О.И. ВАРЬЯШ,
кандидат исторических наук Я.Г. ШЕМЯКИН

Одиссей. Человек в истории. 2000. — М.: Наука, 2000. - 344 с.
ISBN 5-02-010188-5

В сборник входят материалы "круглого стола", проведенного по такой увлекательной теме, как "История в сослагательном наклонении", статьи зарубежных и отечественных авторов, посвященные крупным фигурам или значимым тенденциям в современной науке. Кроме того, публикуются размышления Вяч. Вс. Иванова о путях и судьбах гуманитарных наук в XXI столетии, представлена традиционная для "Одиссея" рубрика "Картина мира в ученой и народной культуре" и др.

Для историков и широкого круга читателей.

ТП-2000-П-№ 17

ISBN 5-02-010188-5
ISBN 5-02-010188-5



© Издательство "Наука", 2000
© Российская академия наук
и издательство "Наука",
серия "Одиссей. Человек в истории"
(разработка, оформление),
1989 (год основания), 2000

ИСТОРИЯ В СОСЛАГАТЕЛЬНОМ НАКЛОНЕНИИ?

Названной теме был посвящен очередной "круглый стол", проведенный редакцией "Одиссея" в апреле 1999 г. Ниже публикуются переработанные и дополненные, иногда значительно, тексты выступлений его участников, а также сообщения М.А. Чешкова и Л.М. Боткина, поступившие в редакцию позднее.

П.Ю. Уваров

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

"История не знает сослагательного наклонения", - мы все воспитаны на этой строгой фразе. Обычно она произносится тоном, отбивающим всякую охоту спорить. Да и как спорить с этим историком, который опасается утратить свою профессиональную идентичность, балансируя между жанрами фантастики и философии, сразу воспаряющей к предельным категориальным оппозициям — "необходимое и случайное", "потенция и акт", "свобода и необходимость", "сущность и явление". Однако, оглядевшись по сторонам, мы с удивлением обнаруживаем, что хотя история сослагательного наклонения, может быть, и не знает, но историки активно им пользуются, и даже не только и не столько профессиональные историки, сколько те, кто прибегает к "историческим" аргументам.

Примеры встречаются на каждом шагу. Область международных отношений, казалось бы, располагает к строгости определений и подходов. Но в отношениях стран Балтии с Россией в 90-х годах постоянно высказывалось утверждение: если бы в 1940 г. эти республики не стали советскими, то они развивались бы совсем по-другому, достигнув высот Швеции или Исландии. А поскольку они сейчас находятся несколько в ином положении, то Россия, как правопреемник СССР, должна компенсировать разницу, исправив историческую несправедливость. Это можно было услышать не только от журналистов, но и от облеченных властью политиков. И это лишь один, не самый яркий и относительно безобидный случай прикладного использования исторической сослагательности в Большой политике.

Что-то произошло в обществе — и возник спрос на сослагательность. Вспомним сенсационный успех "Невозвращенца" А. Кабакова. Я никогда не занимался литературной критикой, но осмелюсь предположить, что огромная популярность "Острова Крым" В. Аксенова вы-

звана не столько языковыми экспериментами автора или нравственно-эротическими исканиями героя, сколько возможностью наблюдать изображенное Аксеновым инобытие России в наши дни, возникшее из предположения, что Перекоп не был взят Красной армией в 1920 г. Воздействие этого произведения было не только эстетическим. В Симферополе начала даже издаваться газета "Остров Крым" и появилось одноименное политическое движение. Историкам еще предстоит измерить этих книг в событиях конца 80-х - начала 90-х годов.

Как-то незаметно отошли в прошлое утопии и антиутопии, поредели полки с научной фантастикой, зато небывало расцвел жанр "фэнтэзи". Одна за другой такие книги становятся культовыми, а это значит, что есть читатели, которые "заигрываются", не желают покидать удивительный мир, такой "жизненный" и вместе с тем "другой", не похожий на наш. Рынок реагирует на растущий спрос - и многие наши талантливые коллеги меняют амплуа, прилагая свои знания к моделированию иных миров: на стезе, проторенной некогда филологом Толкием ("Хранители") и теологом Льюисом ("Хроники Нарнии"), преуспевают ныне этнолог Семенова ("Волкодав") и востоковед Латынина ("Колдуны и министры").

Гуманитарии, рассуждающие о сослагательности, часто используют термин "виртуальная история". Даем ли мы себе отчет в том, как сильно изменилась коннотация этого прилагательного? Лет десять-пятнадцать назад под "виртуальным" понималось "воображаемое", "возможное", т.е. подчеркивался момент несостоявшегося, нереального, да и само слово это было экзотичным. Теперь же мы встречаем его на каждом шагу, и выражения "виртуальные деньги", "виртуальная книга", "виртуальная газета" обозначают нечто, что существует, хотя его и нельзя потрогать руками. Компьютер, с его способностью творить виртуальные миры, не только по-своему возражает сентенции об "истории, не знающей сослагательного наклонения", но и может привести к полному ее забвению следующим поколением, выросшем на играх в "цивилизацию".

Таким образом, обращение к теме нашего "круглого стола", что называется, "продиктовано временем". Но и без социального заказа, точнее, не осознавая его, любой практикующий историк так или иначе сталкивался в своей деятельности с этой проблемой. Сошлюсь на свой скромный опыт франковеда. Если подойти к истории Франции XV в., не с позиций "тирании свершившегося факта", то очевидно, что для выхода из кризиса, в котором оказалась Франция в 10-20-х годах XV в., имелись как минимум три возможности: путь объединенной, "двойной" (англо-французской) монархии, путь "дофина Карла" (т.е. тот путь, за который ратовала Жанна д'Арк) и "бургундский" путь. С точки зрения объективных факторов последняя альтернатива была лучше обоснована: богатые земли - Нормандия, Парижский бассейн, Шампань, Северо-Восток Франции, а также территории герцога Бургундского (Ни-

дерланды и Бургундия) - были связаны воедино, и экономика обуславливала движение именно по данному пути. Этого не произошло по причинам субъективным и во многом случайным. Кстати, еще Вольтер обратил внимание на эту "точку бифуркации" во французской истории: если бы Генрих V не умер молодым и полным сил, то история, возможно, повернулась бы по-другому, и тогда впоследствии все издевались бы над необоснованными претензиями на трон коварного убийцы сомнительного происхождения (т.е. дофина Карла, который в действительности стал Карлом VII).

Но французская история и во второй половине XV в. продолжала демонстрировать борьбу альтернатив. Наряду с победившей моделью централизованной монархии и государства-нации по-прежнему существовала "бургундская альтернатива", реально представленная государством герцогов Бургундских. Единство этого богатейшего региона в самом сердце Европы, обладавшего громадными материальными ресурсами и высочайшей культурой, но лишённого центра, национального ядра, давней монархической традиции, поддерживалось гибкой политикой "Великих герцогов Запада", системой их договоров с традиционными локальными элитами, основанных на балансе интересов и уважении местных традиций и вольностей. Но и эта тенденция не была реализована — случайная смерть Карла Смелого поставила точку в этом "эксперименте", и Бургундия распалась.

Сей результат показался настолько убедительным сторонникам "линейной модели" исторической эволюции, что история земель герцога Бургундского обрела у них статус типичного "недоразумения", поучительного зигзага истории, подправленного законами исторической необходимости. Дошло до того, что из французских "Всеобщих историй" история Нидерландов XV в. полностью исчезла. Это можно было бы объяснить некоторыми особенностями французской историографии как элемента национальной идентичности. Но и у наших историков, давших высокую оценку Северному Возрождению и "Новому благочестию" (при том, что Брюгге, а потом и Антверпен оценивались как центры складывающейся европейской экономической системы), нет ни слова о политической истории того государства, где наблюдались эти любопытные явления. Молчали об этом "Всемирная история" 50-х, "История Европы" 80-х годов, многочисленные редакции учебников по истории средних веков, включая самую последнюю. Такого государства не было, потому что оно было "неправильным" и не имело будущего.

Однако альтернатива продолжала существовать - в виде габсбургских Нидерландов и тех структур, что образовались на их основе. Это были нецентрализованные государства, имевшие богатейшую историю, претендующие на роль важных интеллектуальных, культурных и экономических центров Европы. Обломки "другой Франции", остатки "бургундской державы", несмотря на языковое родство с французами, с XVI по XIX в. упорно воевали за то, чтобы французами не быть. И ее-

ли в XIX в. и вплоть до 60-х годов века XX страны Бенилюкса рассматривались как периферийный регион, то ныне, когда модель национального государства уже не считается высшим достижением прогресса, они видятся примером другой, весьма устойчивой модели развития, вновь претендуя на роль сердца объединенной Европы. Данный пример показывает не только наличие альтернатив в истории и не только их "долгоиграющий потенциал", но и прямую связь этой проблемы с позицией наблюдателя.

Альтернативы и исторические возможности, разумеется, могут и не иметь глобального характера. В хранилище парижских нотариальных актов я обнаружил документ о разделе семейного имущества, составленный в 1536 г. Заявитель, помимо прочего, сообщает, что после смерти брата он, чтобы помочь своим осиротевшим племянникам, вынужден был поступить на службу частным учителем в семью герцогов Лотарингских. Это был Николь Леклерк, синдик факультета теологии, ставший одним из вдохновителей французской Контрреформации. Его воспитанники герцог Гиз и кардинал Лотарингский на рубеже 50-60-х годов XVI в. возглавят ультракатолический лагерь и втянут страну в нескончаемые религиозные войны. Если бы семейная ситуация Лек-лерков была иной и воспитание юных герцогов было бы доверено учителю-гуманисту, не стал бы иным ход французской истории?

Такого рода размышления покажутся, может быть, безответственными и бесполезными, но надо отметить, что вполне авторитетные историки уже довольно давно рассуждают подобным образом.

Вспомним книгу А.А. Зимина "Витязь на распутье", где ставится вопрос о том, что победа Василия Шемяки над Василием Темным могла бы положить начало другому (по мнению автора - более гармоничному) пути развития Руси. Н.Е. Носов видел альтернативу крепостническому пути развития страны, представленному центральными районами, — в северном варианте эволюции, с опорой на промыслы и свободное крестьянское хозяйство. Элемент сослагательности часто включается в систему доказательств. Р. Конквист в "Большом терроре" исходил из того, что судя по демографической динамике, заданной в начале XX в., несмотря на потери в войне, в СССР к 70-м годам должно было бы проживать более 300 млн жителей. Исчезновение трети "виртуального населения" служило для него доказательством гипотезы о массовых репрессиях, которая в дальнейшем нашла богатое документальное подтверждение.

Доля сослагательности присутствует и в некогда столь почитаемом историками моделировании, достаточно сослаться на труды И.Д. Ковальченко и Л.В. Милова. Ю.М. Лотман в последних своих работах ("Культура и взрыв", "Изъявление господне или азартная игра"?) увидел в исторической альтернативности и случайности важнейшую пружину культурно-исторической динамики. Тогда же, в самом начале 90-х годов, в Донецке Я.Г. Шемякин, А.В. Коротаев, И.Н. Ионов и

М.В. Дмитриев опубликовали свои интересные рассуждения в сборнике "Альтернативность истории", изданном под эгидой Советской ассоциации молодых историков. К сожалению, очередная историческая бифуркация аннигилировала эту многообещающую организацию, заодно превратив Донецк в заграничный город, и эта работа осталась, на мой взгляд, не востребованной российским сообществом историков.

На этот же период приходится второе открытие или "реабилитация" А. Тойнби (публикация "Постижения истории") и, следовательно, опытов "контрфактического моделирования" древней истории, предпринятых этим "маститым буржуазным историком". Дополнительные импульсы в обсуждение этих тем привнесла "новая наука", известная в нашей стране в основном через Брюссельскую школу (первой ласточкой был перевод книги И. Пригожина и И. Стенгерс "Порядок из хаоса").

Специальный выпуск журнала "Thesis" (1994, № 5), посвященный риску, неопределенности, случайности, в своей подборке переводов уделил место и проблеме сослагательности в истории. Трактовались эти проблемы и в монографии И.М. Савельевой и А.В. Полетаева "Историк и время" (1997). В "Одиссее 1997" под видом рецензии опубликовано эссе М.Ю. Парамоновой "Несостоявшаяся история: аргумент в споре об исторической объективности?", в котором сопоставляются подходы к этой проблеме, предложенные немецким историком А. Де-мандом и Ю.М. Лотманом.

Конечно, историки чаще теоретизируют о принципиальной возможности использования сослагательного наклонения, чем пытаются применить его в своих штудиях. Одним из немногочисленных примеров реального опыта такого применения могут служить работы С.А. Экшута.

Таким образом, участники нашего "круглого стола" далеки от того, чтобы претендовать на роль первооткрывателей, вопиющих в пустыне. Речь пойдет, как я надеюсь, скорее о некоторых "рабочих" вопросах: о границах использования сослагательного наклонения, о применяемых при этом процедурах, об этических проблемах, о таящихся на этом пути сюрпризах.

Казалось бы, сослагательная история антитоталитарна и высокоморальна по своей сути. Долгое время нас учили, что есть лишь бездушные исторические закономерности и "локомотивы истории", не оставляющие человеку никакого выбора. Поэтому, когда в 80-х годах (и даже раньше) с замиранием сердца начали произносить вслух слово "историческая альтернатива", в этом виделся акт гражданского мужества. Когда же историки, отстаивающие альтернативность, смогли объединиться и открыто изложить свои взгляды, изданная ими книга получила название "Иного не дано". На этом парадоксе я и хотел бы пока поставить точку.

К.В. Хвостова

СОВРЕМЕННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ

(РОЛЬ МНОГОЗНАЧНОЙ ЛОГИКИ)

Речь пойдет о новой эпистемологической парадигме, складывающейся в исторической науке и уже завоевавшей значительную популярность. Сегодня изменяются представления ученых как о содержании исторического развития, так и о логике и методике исторического познания. Большинство аналитиков, интересующихся теоретическими проблемами истории, отказались от идей, согласно которым историческое развитие - это неуклонный закономерный прогресс, будь то развитие государственных институтов, социально-экономическое развитие или нравственное совершенствование человека.

В настоящее время для объяснения содержания исторического развития начинают использоваться идеи философской синергетики. Согласно им, историческое развитие понимается как хаос, т.е. целостность, объединяющая многофакторность проявлений и многоаспектность проблем. Признаком хаоса является, например, наличие внутри этой целостности спонтанно развивающихся (саморегулирующихся) систем; связывающая разнообразные факторы причинность не бинарна, а множественна. Хотя в целом она не обладает статистическим характером, однако в пространственно-временном диапазоне между двумя точками бифуркации (термин, используемый в синергетике и обозначающий точки, в которых ученый констатирует изменение тенденций исторического развития), может существовать статистическая тенденция, для измерения и изучения которой с успехом используются соответствующие методы.

Такое представление о развитии распространяется теперь и на физико-химические и биологические процессы. Такой характер развития постулируется и для исторического процесса, причем предполагается, что неопределенность и вероятность в данном случае усиливаются вмешательством в каузальную взаимосвязь факторов индивидуальной и коллективной воли человека.

В логико-методическом плане, в соответствии с рассматриваемой эпистемологической парадигмой, историческое развитие трактуется в контексте событий, отобранных историком в результате осуществляемого им эвристического выбора. В этой эвристике отражается многофакторность исторического процесса, диалектика потенциальности (возможности) и действительности, а также учитываются элементы субъективности в исследовательском подходе. Названная субъективность обусловлена взаимодействием источника и индивидуальности историка, проявляющейся в выборе им аспекта изучения и концепции исследования, а также субъективностью самого источника. Многофак-

торность, многоаспектность и субъективность исторического анализа предполагают использование модальной многозначной логики, включающей не только оценки "истинно-ложно", "да-нет", но и такие, как "возможно", "неопределенно", "недоказуемо", "желательно", "предположительно" и т.д. Выводы, к которым приходит историк, строятся по правилам правдоподобного вывода из принятых в исследовании эвристических посылок.

Характеризуя данную парадигму исторического развития, следует отметить, что она пока не стала всеобъемлющей. Историки-профессионалы, мало интересующиеся теоретическими проблемами истории, по-прежнему рассматривают полученные ими на основе изучения источников выводы как однозначные и объективные. В этом можно убедиться, участвуя в некоторых дискуссиях по конкретным историческим проблемам: почти каждый исследователь представляет свои выводы как полностью объективные, абстрагируясь от факта существования альтернативных посылок, которые могли бы послужить, а может быть, уже послужили исходными принципами в других рассуждениях на соответствующую тему. Иными словами, в своих конкретных исследованиях историки часто абстрагируются от многофакторности предмета и многоаспектности проблем, даже признаваемых ими на теоретическом уровне подхода к историческому знанию, т.е. в эпистемологии истории. Такой подход историков-профессионалов можно назвать прагматическим, и его ни в коем случае не следует сбрасывать со счетов при общей характеристике современной эпистемологии истории.

Что же касается парадигмы, связанной с идеями современной синергетики, признанием точек бифуркации как границ между разными состояниями тенденций и явлений (в том числе в качестве границ между реализовавшимися тенденциями и такими альтернативами, которые лишь наместились, но остались до конца не реализованными), то здесь существует некий парадокс. Для иллюстрации его приведу следующий пример.

С.П. Капицей была предложена теория роста населения в масштабе всей планеты за всю историю человечества (см. Успехи физических наук. 1966. Т. 166. № 1). В его теории этот процесс представлен иначе, чем в традиционной исторической демографии, изучающей народонаселение мира и его динамику по регионам и периодам. В традиционной исторической демографии придается решающее значение и подлежит тщательному анализу качественное разнообразие явлений, в частности анализируется роль ряда социальных и природных факторов (войны, эпидемии, уровень жизни, климат и т.д.). Как и в других исторических дисциплинах (социально-экономической, правовой и политической историях), традиционно используются и качественные методы, и математические модели, характеризующие явления в рамках фиксированного пространственно-временного диапазона, так сказать, между двумя точками бифуркации. Другие же, более крупномасштабные тенденции,

функционирующие вне данных пределов, не попадают при этом в поле зрения исследователя. В центре его внимания оказывается качественное и историческое своеобразие явлений. Более того, цель исследования состоит именно в получении дополнительной информации, позволяющей изучать разнообразие событий, феноменов, тенденций.

Напротив, в моделях развития саморегулирующихся систем (используемых не только для изучения динамики народонаселения, но и развития техники, производства, политической борьбы) соответствующие системы изучаются в достаточно большом пространственно-временном диапазоне. Этот диапазон включает многие точки бифуркации, фиксирующие границы действительного развития тенденций или же неосуществившегося в действительности, но намечившегося в виде пучка функциональных связей ряда исторических факторов. Значительный пространственно-временной диапазон исследования дает возможность при изучении тенденций (но не событий) фиксировать их возможные альтернативы и даже оценивать их: могли ли эти альтернативы при других условиях превратиться в стойкие тенденции, влияющие на мировой исторический процесс? Учитывая опыт последующего исторического развития, можно приписать этим альтернативам следующие оценки: "возможны", "желательны", "сомнительны".

Такая возможность представляется для историков очень ценной, так как расширяет границы общей оценки изучаемой целостности. Однако за это историк платит дорогую цену. Происходящий при использовании феноменологических моделей саморегулирующихся систем эвристический подбор количественных значений параметров и принцип включения в модель наименьшего числа переменных (обязательное условие подобных моделей) означает не что иное, как поглощение немногими переменными того качественного разнообразия реальности, которое и составляет традиционно основной интерес для историка. Это разнообразие переводится при такого рода моделировании в ранг* "избыточной информации". В этом заключается парадоксальность исследовательской ситуации.

Однако, повторю: в настоящее время историки в массе не овладели соответствующей методикой и многозначной логикой рассуждения, оценкой и интерпретацией глобальных исторических ситуаций в их единстве и всемирно-исторической целостности. Данный подход потребовал бы от историка характеристики контекста не только и не столько в терминах пространственно-временных пределов типа: "Англия XIX в."; "Франция периода второй мировой войны"; "Россия накануне революции" и т.д., а в терминах, фиксирующих аспекты рассмотрения явлений. Например, "Динамика народонаселения в мире"; "Закономерности религиозного сознания человека в сравнительном плане"; "Процесс развития философской мысли"; "Понимание развития в рамках разных эпистемологических парадигм" и т.д. Подобные темы в настоящее время являются в большей мере объектом интереса со стороны

философов и социологов, чем со стороны историков. Поэтому парадигма исторического хаоса, синергетики, если к ее оценке подходить с теми задачами, которые сегодня ставят историки-профессионалы, имеет во многом только теоретический интерес, отражающий то, что она заимствована из другой науки.

Для того чтобы в истории подобный подход стал органичным, необходимо, чтобы историки чаще разрабатывали темы глобального характера, отражающие глобальные тенденции в истории человечества, и нереализовавшиеся, но намечившиеся альтернативы этим тенденциям. При этом пространственно-временные грани служили бы целям сопоставления, характеристике моментов бифуркации. Кроме этого, физическое время в рамках такой исследовательской парадигмы следовало бы рассматривать как аккумулятор в спонтанном развитии саморегулирующихся систем. Стадиальность как неповторимость исторического времени, как основа периодизации при таком подходе интерпретируется с учетом некоторых нереализовавшихся, но намечившихся альтернатив.

В современной философии сильна тенденция, согласно которой все науки о мире должны быть представлены в виде одной эпистемологической модели, в рамках которой каждый вид знания определяется особенностями получения, хранения и трансляции информации. С этой точки зрения глобальная модель становления саморегулирующихся систем и ее использование в науках о жизни, в частности в истории, приобретает особое звучание.

К сказанному следует добавить следующее: сторонники понимания исторического процесса как становления саморегулирующихся систем, как хаоса пытаются отыскать истоки своих воззрений в античной философии и в восточных философско-религиозных учениях древности, но целесообразно отметить, что понятие синергетики было характерно для средневекового восточного, в частности византийского христианства, где синергия — это саморегулируемое развитие воли и нравственности человека, обладающего восприимчивостью к принятию божественной энергии, ниспосылаемой в мир.

И в заключение. Человек не способен охватить многозначность вероятностных оценок изучаемого явления на качественном интуитивном уровне исследования. Признание многофакторности, многоаспектности, возможности и глобальной целостности развивающихся тенденций социума и сменяющих друг друга событий предполагает автоматизацию, компьютерное решение поставленных проблем.

М.А. Чешков

ИСТОРИЧЕСКАЯ СОСЛАГАТЕЛЬНОСТЬ, ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА И РАЗВИВАЮЩИЙСЯ МИР

Постулируя сослагательность исторического процесса, мы тем самым признаем такие его черты, как вариабельность и альтернативность, обратимость, возможность выбора со стороны исторических субъектов и полиморфизм. Подобные свойства выявлялись ранее преимущественно средствами философии, которым при всей их значимости свойственна определенная ограниченность: философия втискивает историческую сослагательность в рамки жесткого противопоставления детерминированности - вероятности, необходимости - случайности, активности и творческой деятельности субъекта - его же ограниченности объективными условиями. На основе таких дихотомий историческая сослагательность или исключалась детерминированностью и действием объективных законов, или же, напротив, утверждалась, обретая основания в недетерминированности, случайности, гипертрофии роли субъекта. В любом случае она получала однозначное и достаточно плоское толкование.

Историческая наука, обратившись к идее альтернативности сначала на Западе, а гораздо позже и в Советском Союзе, стремилась выйти из рамок философских дихотомий и в какой-то мере ей это удалось; во всяком случае альтернативность стала представляться всеобщим свойством общественного развития. Заметим, однако, что признание альтернативности не означает признания сослагательности развития: первое из этих качеств вполне мыслимо без второго, как и наоборот. К тому же в профессионально-историческом толковании - в порядке реакции на жесткость философских рамок — часто наблюдается сведение феномена сослагательности к его чисто эмпирическому бытию. Такая редукция проявилась, например, в структуре отечественного исторического знания 70-х годов, когда вариабельность и альтернативность не включались в предмет высоких — надформационного и формационного - уровней теоретической абстракции, но размещались лишь на ступенях, которые по своему предмету и силе абстракции располагаются ближе к конкретным историческим реалиям.

Таким образом, представления об исторической сослагательности постоянно оказываются между Сциллой философских дихотомий и Харибдой исторической эмпирики, а уровень исторической теории, адекватной данному феномену, остается в принципе не определенным. Поэтому в обьденном (в том числе научном) сознании устойчивой остается оппозиция представлений: "История, как известно (!), не знает сослагательного наклонения" или "История есть сослагательность".

Подобная эпистемологическая ситуация сохранялась и преобладала до конца 70-х - начала 80-х годов. Со становлением постнеклассической или так называемой Новой науки¹ положение существенно изме-

нилось. Ее основными постулатами выступают ключевая роль субъекта познания с его ценностями и установками, в связке с которым берется объект познания; отказ от противопоставления или взаимоисключения полярных понятий, таких, как необходимость — случайность, обратимость — необратимость (в том числе по отношению к историческому времени) и т.д. На этих принципах строится новая научная картина мира как целостного и в то же время разнородного, расчлененного и взаимосвязанного (по принципу "все во всем").

Для понимания разнородности мира важен принцип сверхсложности, который наиболее полно был разработан Э. Мореном в начале 90-х годов. Согласно ему, сознание и бытие человека и человечества находятся в процессе усложнения (*complexification*), а проявлениями данного процесса являются усложнение всех видов взаимосвязей и взаимоинтерференций между возрастающим числом взаимодействующих единиц; рост неопределенности и организованности систем; развитие предстает здесь как функция самоорганизации и ее важнейших измерений - автономности, индивидуализации, богатства отношений². Такая парадигма позволяет, на наш взгляд, искать более глубокие предпосылки и основания исторической сослагательности, нежели те, что выявляются собственно исторической наукой, они намного тоньше и богаче по сравнению с постулатами философского знания.

Парадигма сверхсложности как методологическое основание исторического знания вообще и исторической сослагательности в частности объединяет в поисках решения проблемы сослагательности усилия различных дисциплин *общенаучного порядка*. Мы имеем в виду не только систематику, но и такие сравнительно новые отрасли знания, как диатропика и синергетика. С точки зрения диатропики, разнообразие условий само по себе может быть понято как *причина* развития³. Что же касается синергетики, то пути решения проблемы сослагательности намечены в работах Г. Хаккена и И. Пригожина. Их исследования послужили основанием для того, чтобы рассматривать сослагательность как феномен *нелинейного развития*, в рамках которого это явление может быть плодотворно понято с помощью теории диссипативных структур, концепции "порядка через флуктуации", понятий точек, зон и каскада бифуркаций. Эти представления получили развитие в работах отечественных авторов и специально в сфере исторического знания (Г. Малинецкий⁴). Тем самым идея сослагательности была увязана с состоянием различных социальных систем и в меньшей мере - с деятельностью индивида. Эти же идеи позволяют перебросить мостик между общими свойствами социальных объектов и идеями альтернативного ("другого") развития.

Синергетические концепции, и шире - междисциплинарный подход, органически включающий идею самоорганизации, выводят сослагательность к анализу хаоса. Представление о хаосе как особо сложной форме порядка оказывается продуктивным, ибо позволяет рассматривать

самые сложные варианты сослагательности, различаемые как по порядку сложности, так и по субъектам этого "наклонения". Подчеркнем, что философские, общенаучные и "частнонаучные" представления относительно проблемы сослагательности как бы кумулируются в изучении этой темы. Например, идея множественности социального времени Ф. Броделя резонирует с представлением о множественности времени в работах И. Пригожина и с философской концепцией/образом времени-пульсара. Все это вместе взятое не только возвращает понимание сослагательности к философскому знанию, но и предполагает его "союз" с образным познанием.

Следует, однако, отметить, что эти новации не снимают вопроса о различии альтернативности в ее реальном историческом содержании, с одной стороны, и в идеологическом или мировоззренческом смысле, с другой. Например, если видный систематик Э. Ласло применяет понятие бифуркации к мировому развилу⁵, то это не вызывает возражений, когда речь идет о становлении постколониального мира по отношению к мировому капитализму. Когда же мировой социализм определяется им как альтернатива капитализму, то здесь идея бифуркации оказывается уже недостаточно точной, ибо в ней не могут быть разведены членения исторического и идеологического порядка. Это свидетельствует о том, что применение синергетических категорий не может быть механическим. Так, идеи бифуркации и альтернативности, безусловно полезные, теряют свою силу и при анализе множественности различных вариантов развития. В этих условиях направление вектора сослагательности становится неясным.

Сопоставляя различные виды знания применительно к нашей проблеме, можно весьма схематически нарисовать такую гносеологическую цепочку, в которой идея *сложности*, логически увязана с представлениями о *неопределенности* и далее - *вероятности* исторического процесса. В плане же онтологическом мы получаем, соответственно этим звеньям, характеристики *предпосылок* (сложность и неопределенность) и *оснований* (вероятность) исторической сослагательности. *Причиной* же, генератором этого феномена предстает, на наш взгляд, активный, творящий субъект, совершающий свой выбор, вектор которого определяется его деятельностью и лишь (!) обусловлен объективно данными обстоятельствами. Роль субъекта (агента, актора) есть, на наш взгляд, решающий фактор исторической сослагательности, особенно в такой ситуации, где субъект стимулирует развитие, или не имеющее предпосылок в историческом опыте, или выходящее за наличные условия бытия - короче, так называемое эмерджентное развитие. Итак, историческая сослагательность реализуется субъектом двояко - через выбор наличных вариантов и через сотворение таковых.

Уясняя феномен сослагательности, можно принять следующую гипотезу: чем выше порядок сложности объекта, тем выше уровень неопределенного, вероятностного и случайного в его развитии. Иначе говоря, можно предположить существование позитивной связи между

сложностью объекта и степенью сослагательности его развития. Такая позитивная связь имеет, разумеется, не прямой, но опосредованный характер, а значит, предполагаемая зависимость между сложностью и сослагательностью реализуется далеко не автоматически. Например, высокая степень сложности до определенного предела воздействует на вероятность позитивно-однозначно, связь же между вероятностью и сослагательностью, хотя также позитивна, но многозначна. Отметим еще раз, что данную гипотезу надо уточнить в ее исходном пункте, различая и "порядки" сложности, и ее отдельные параметры (особенно разнообразия и различия).

Эту общую гипотезу мы попытаемся проверить на материале так называемого развивающегося мира, каким он предстает во второй половине XX в. Это образование нельзя считать историческим продолжением доколониального Востока, так как оно сложилось в ходе становления всемирной истории (XVI—XX); в этом процессе сформировалась и структура мировой истории, дифференцированная на объект и субъект. Развивающийся мир в его различных исторических формах - Третий мир, Юг, Незапад — есть образование, выполняющее в мировой истории роль объекта и обладающее такими конститутивными для него признаками, как десубъектность, массоподобность, периферийность (вторичность, производность). Впрочем, эти свойства (гены), определившие генезис данной *мироисторической общности*, содержат и иные "заряды" (антигены), которые стимулируют тенденции к субъектности, системности, автономности. Говоря коротко, эта мироисторическая общность обладает дуалистическим генотипом⁶.

Применяя нашу гипотезу к этой общности, мы тут же сталкиваемся с неожиданностью: высокий уровень сложности (особенно - разнообразия состава) отнюдь не коррелирует здесь со столь же высоким уровнем исторической сослагательности; уровень последней оказывается значительно ниже, чем это можно предполагать, исходя из разнообразия состава (=сложности) данной общности. Мы наблюдаем определенную асимметричность между предпосылками сослагательности и ее реализацией.

Конечно, отрицать эпизодическое возникновение внутри этой общности различных вариантов развития невозможно. Вариабельность, а значит и вероятность хода событий, отличного от реализовавшегося на практике, можно отметить на примере выбора путей развития Египтом, Китаем и Индией в 50-е годы нашего века. Впрочем, оставим в стороне Китай, где возможность выбора модели развития, отличной от советской, и вероятность следования по иному пути (скажем, близкому югославской модели) кажется чисто гипотетической. Напротив, в случае Индии речь шла о реальном выборе из двух равно возможных вариантов развития (условно — прозападного и национального), при наличии определенных шансов третьего, гандистского варианта. Примерно те же Два основных варианта намечались и в Египте.

Но реальное альтернативное развитие можно констатировать лишь в Иране 1979 г. Здесь прозападный вариант модернизации столкнулся с фундаменталистско-теократической альтернативой, при слабости национального варианта. Возможно, что на Кубе рубежа 50-60-х годов намечалась альтернативность в русле некоего эмерджентного пути развития; то же, и даже в большей степени, можно сказать о Никарагуа 70-х. Во всех этих случаях сослагательность, безусловно, присутствует, но чаще мы имеем дело или с детерминированностью (Китай), или с вероятностью (Египет, Индия). Деятельность субъектов соответственно кажется обусловленной, детерминированной и лишь в редких случаях, в порядке исключения, предстает силой творческой, созидающей не заданные историей пути развития.

Если это описание верно, то зависимость между сложностью объекта и сослагательным наклонением его развития не выглядит позитивной, что расходится с нашей гипотезой. Следовательно, или гипотеза неверна, или мы недостаточно корректно применяем ее к такому объекту, как развивающийся мир, или, идя далее, она вообще не применима к подобным объектам. Разберем второе предположение.

Уточним для начала представление о сложности объекта, ведь именно это свойство понимается как важнейшая предпосылка или условие сослагательности. В развивающемся мире мы имеем дело с таким очевидным проявлением сложности, как разнородность или даже разнотипность состава, но вряд ли здесь уместно говорить о сложности как богатстве отношений между компонентами целого и тем более о таком ее параметре, как индивидуализация. Вызывает сомнение и наличие другого параметра — автономности элементов системы, ибо вряд ли мы имеем здесь дело с внутренней упорядоченностью и специализацией подсистем этого целого, каковые предполагает понятие автономности. Поскольку вероятность и/или случайность понимаются как свойство так называемых простых сложных систем, автономность - как качество самоорганизующихся систем, а нелинейное развитие - как качество сверхсложных систем, склонных к самоорганизации, то остается признать, что развивающийся мир обладает сложностью первого порядка, т.е. предстает как достаточно простая сложная система. В такой системе элементы максимально независимы и равноправны, а ее структура хаотична (в нашем случае - дуалистична), и все это - адекватное основание случайности. Ныне развивающийся мир, трансформируясь, вырабатывает сложность второго порядка, но он далек от самоорганизующейся сложности.

Если эти поправки к представлению о сложности нашего объекта обоснованны, то предпосылки сослагательности вовсе не так уж значительны, а сам этот феномен выглядит, скорее, продуктом случайности, чем вероятности или варибельности (если разводить понятия вероятности и случайности). Хотя уточнение параметра сложности в целом совпадает с теоретической характеристикой развивающегося мира как

образования массоподобного и периферийного, в стороне остается фундаментальный вопрос: есть ли это объект системного класса или, точнее, становится ли он таковым в ходе воспроизводства и трансформации? Этот вопрос выходит за рамки идей сложности и нелинейности, да и всего арсенала синергетики, применяемых к объектам только системного класса...

Еще в большей мере необходимо уточнить специфику субъекта, этого непосредственного носителя сослагательности. Здесь, пожалуй, наиболее значимым обстоятельством является та роль, которую играет развивающийся мир в мировой истории, - роль *объекта*. Отсюда - подавление творческого потенциала субъекта и склонность его к имитации чужого исторического опыта, что лишь в определенной мере блокируется или компенсируется его стремлением к поиску "самости", предстающей, скорее, как культурная, нежели историческая, самобытность. Именно в этом пункте, где речь идет не об условиях или основаниях, но о *генерировании* сослагательности, развивающийся мир оказывается в самом худшем положении.

Таким образом, можно заключить, что третьемирский парадокс - высокая сложность и низкая сослагательность - вполне объясним, если признать, что здесь мы имеем дело с низкой степенью сложности (или так называемой простой сложностью) и низким же уровнем творческой активности субъекта. Приходится учитывать то, что развивающийся мир творит историю по трем различным, если так можно сказать, лекалам: следуя собственной исторической традиции, нарушенной колониализмом и ныне так или иначе восстанавливаемой; по нормам западной модернизации; наконец, - в перспективе глобализирующегося человечества, т.е. истории общечеловеческой, преодолевающей ограниченность социальной ветви универсальной эволюции. Поэтому ныне субъект исторической трансформации развивающегося мира находится в ситуации крайне сложного, многозначного и мучительного выбора между тем, что можно назвать историей "для себя" и историей "для человечества" (если принять, что время истории, творимой по образцу Запада, прошло).

Поскольку сослагательность в исторической эволюции развивающегося мира тесно переплетена с тем же измерением всеобщей и глобализирующейся истории человечества, то есть основание применить нашу общую гипотезу и к нынешнему состоянию человечества как целого. Процессы глобализации, особенно последних десятилетий XX в., придают человечеству вид объекта сверхсложного класса. Однако такое состояние есть лишь необходимое, но далеко не достаточное условие для реализации сослагательности. К тому же представление о человечестве как сверхсложной системе требует некоторых уточнений: неясно, является ли данный объект действительно системой или же было бы точнее определять его более широким термином "совокупность" (Н. Кондратьев). При этом надо учитывать, что и системность может быть разных видов (моносистема, полисистема), а система может включать в свой состав образования несистемного класса (конгломерата-

ты, мозаичные общности, неопределенные множества). Явно недостаточно и понимание данного объекта как социальной системы, как, впрочем, и социозкосистемы, ибо оба толкования не выражают, на наш взгляд, интегральной сущности (или структуры) данного образования. Отметим также, что акцент на принципе самоорганизации затушевывает активность субъекта, роль которого представляется все более необходимой для эволюции человечества. Ситуация усложнена и тем, что если в роли субъекта все более востребуется человечество как целое, то на исполнение этой роли претендует бесконечное число агентов и акторов. Противоречие между субъектом как целым и как частичным (групповым, индивидуальным), особенно свойственное эпохе так называемой информационной революции (М. Эпштейн), усиливается взрывом исторического полиморфизма, т.е. возрождением, восстановлением исторических и доисторических (архетипических) форм, ранее подавленных ходом мировой истории и ее субъектом-гегемоном ("Запад"). Многие из этих форм основываются на социоприродных отношениях (этнос, род и пр.), что стимулирует оживление у подобных субъектов не только свойств традиционной культуры, но и докультурных качеств. Поэтому хотя активизация субъекта (или, вернее, носителей субъектности) и усиливает сослагательность развития, но такая сослагательность несет в себе новые возможности попятного хода истории, что делает разнообразие, присущее сверхсложным системам, избыточным, дисфункциональным и даже опасным для человечества в целом. В такой ситуации выбор путей эволюции, стоящий перед человечеством как целостным субъектом, приобретает особую остроту: различные стратегии, ориентированные на выживание, сталкиваются с поисками принципов и форм деятельности, сторонники которых (движения альтернативные, женские, экологические и т.п.) хотят всего лишь "повысить ставки", т.е. обеспечить себе подобным не только выживание, но всю полноту Жизни. В этих условиях выбор может быть любым, но точно так же его может и не быть; любое будущее возможно, но точно так же возможна и... невозможность будущего; поэтому историческая сослагательность приобретает трагический смысл.

¹ См. Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992.

² *Morin E.* Introduction à la pensée complexe. P., 1990 (цит. по: *Provisor H.* L'ambition de faire l'histoire. P., 1998. P. 274).

³ См. об этом: *Чайковский Ю.В.* Элементы эволюционной диатропики. М., 1990.

⁴ *Катица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г.* Синергетика и прогнозы будущего. М., 1997.

⁵ *Ласло Э.* Век бифуркации: Постигание изменяющегося мира // Путь, 1995, № 7.

⁶ Подробнее см.: *Чешиков М.А.* Глобальный контекст постсоветской России: Очерки теории и методологии мироцелостности. М., 1999. С. 195-217.

Л.И. Бородкин

ИСТОРИЯ, АЛЬТЕРНАТИВНОСТЬ И ТЕОРИЯ ХАОСА

Вопрос о сослагательном наклонении в истории я бы свел к более конструктивному вопросу об изучении альтернативных ситуаций в истории. Слишком много публицистичности и пафоса привнесено в обсуждение проблемы "сослагательного наклонения" за последние 10 лет. Мой интерес к этой тематике стимулировала известная статья И.Д. Ковальченко, опубликованная в 1986 г. - первая или одна из первых в нашей печати на эту тему¹, в которой он дал определение альтернативных ситуаций в истории и отметил, что их игнорирование обедняет представление об исторической реальности.

И.Д. Ковальченко писал, что альтернативы можно фиксировать тогда, когда происходит борьба общественных сил за некую альтернативу. Я склонен согласиться с К.В. Хвостовой в том, что история развивается от одной бифуркации к другой, а между ними существуют долгие периоды безальтернативного развития. В 70-х годах я, как, наверное, многие из присутствующих, не ощущал альтернативы настоящему. Я думаю, что говорить всерьез об альтернативах политическому развитию страны мы тогда не могли. Наш нынешний интерес к проблемам альтернативности исторического развития представляется вполне естественным: почти полтора десятилетия мы живем в поле альтернатив политического и экономического развития, и даже те, кто отказывает истории в "знании сослагательного наклонения", не берутся предсказать сегодня, каким путем будет развиваться страна через год-два. Это уже потом, несколько лет спустя, они будут говорить либо о каких-то "допущенных ошибках", либо о "закономерном развитии событий".

Как изучать альтернативные ситуации в истории? Так или иначе их изучение связано с моделированием - вербальным, концептуальным или компьютеризованным, математическим. Именно последнему и хотелось бы уделить внимание в данном выступлении.

Наибольшую известность моделирование альтернатив исторического развития получило благодаря трудам Р. Фогеля, предложившего контрфактические модели важнейших сюжетов экономической истории США XIX в. Они вызвали сотни рецензий, преимущественно критической направленности (позже, в 1993 г., Фогель был удостоен за эти труды Нобелевской премии). В 80-х годах и в нашей стране были опубликованы работы по моделированию альтернативных ситуаций в отечественной истории. Неудивительно, что они относились к периодам радикальных социально-экономических преобразований или реформ.

В связи с дискуссиями последнего десятилетия о социально-экономическом развитии страны в 20-е годы представляют интерес попытки построения математических моделей, направленные на углубление

анализа сложного периода, включавшего переход от продразверстки к продналогу, становление новой экономической политики и свертывание ее в конце 20-х годов. Так, в наших совместных с М.А. Свищевым работах приводятся некоторые результаты использования имитационных стохастических моделей социальных процессов периода нэпа. Модели позволили получить количественные оценки того, какая социальная структура сформировалась бы в частном секторе народного хозяйства в конце 20-х - первой половине 30-х годов, если бы в течение ряда лет сохранялась благоприятная для частных предпринимателей экономическая конъюнктура или, наоборот, проводился бы курс на их вытеснение. В частности, мы пытались оценить, как развивалось бы сельское хозяйство, если бы его не "переломил" 1929 г. Оказалось, что пророчества о грядущей социальной войне в деревне, о расхождении среднего класса не подтверждаются. Модель показала главную тенденцию к повышению уровня зажиточности крестьянства (в условиях сохранения экономической конъюнктуры середины 20-х годов).

Серия математических моделей была предложена Ю.П. Бокаревым. Одна из них связана с анализом различных альтернатив функционирования экономики в 1919 - начале 1921 г. Процесс обесценения денег и рост дороговизны в это время привели к тому, что эмиссия и цены оказались теснее связанными между собой, чем с производством и распределением. Возникла угроза отрыва цен и денежной массы от товарооборота. Могло ли уничтожение денег явиться выходом из создавшегося положения? В 1920 г. на этой мере настаивал ряд видных государственных и партийных руководителей, требование отмены денег содержалось в резолюции III съезда ВСНХ. Одновременно натуральное распределение, отмена оплаты коммунальных услуг, медицинского обслуживания и обучения создавали благоприятные условия для отмены денег внутри экономической системы. К каким экономическим последствиям привело бы становление натурального обмена между городом и деревней?

Для ответа на этот вопрос Ю.П. Бокарев обратился к построению системы дифференциальных уравнений, описывающих взаимоотношения между промышленностью и мелкими крестьянскими хозяйствами в условиях натурального обмена. Полученные результаты показывают, что после короткого периода роста промышленного и сельскохозяйственного производства началось бы их снижение, а затем объемы промышленной и сельскохозяйственной продукции стабилизировались бы, совершая едва заметные колебания вокруг уровней равновесия. Фактически это модель застойной экономики. Следовательно, если бы сторонники отмены денежных отношений восторжествовали, то страна не добилась бы тех успехов в экономике, которые были достигнуты в 20-е годы. Объем промышленной продукции остался бы на более низком по сравнению с сельским хозяйством уровне.

Интересный пример построения альтернативной модели развития реформы дает работа И.Д. Ковальченко, в которой имитационное мо-

делирование используется для оценки последствий столыпинской реформы. Именно в этом, на наш взгляд, и заключается основной смысл построения моделей альтернативных исторических ситуаций - в получении количественных оценок результатов двух вариантов развития (реализовавшегося и потенциально возможного), а вовсе не в упражнениях на тему "что было бы, если бы...".

В то время как изучение *эволюционных* процессов - достаточно традиционная область математического моделирования, подходы к моделированию процессов, претерпевающих скачкообразные изменения, стали складываться сравнительно недавно, в связи с разработкой концепций синергетики и теории хаоса. Скажу об этом чуть подробнее.

Развитие науки в последней четверти XX в. породило новую парадигму, оказывающую заметное влияние на развитие теоретических концепций всех отраслей научного знания. Речь идет о *синергетике*, эволюционно-синергетической парадигме, в рамках которой развитие понимается как становление качественно нового состояния системы, определяемого событием в точке бифуркации.

Появление основных концепций синергетики связано во многом с научным творчеством Ильи Пригожина, лауреата Нобелевской премии в области химической физики, известного бельгийского ученого. Изучая физику сильно неравновесных систем, И. Пригожий открыл новые эффекты, которые лаконично отражены в названии его книги "Порядок из хаоса". Оказалось, что эта теория имеет достаточно общий характер, она дает методологическую основу и аналитический инструментарий для исследования неустойчивых ситуаций, переходных процессов, хаотизации и альтернатив развития в самых разных науках - естественных и социальных. Встает вопрос не просто о расширении категориального аппарата социально-гуманитарных дисциплин, а и об использовании достаточно универсальных математических моделей, разработанных в рамках теории нелинейных динамических систем и математической теории хаоса, тесно связанных с концепциями синергетики. В последние годы и у нас, и за рубежом делаются попытки применения этой теории в исторических исследованиях. Оказалось, что для историков этот новый междисциплинарный подход открывает перспективы, в частности для анализа проблемы альтернатив исторического развития, для изучения сложных процессов, возникающих при "*надломе цивилизации*"¹².

Как отмечает К.В. Хвостова, в философском плане синергетика восходит ко многим европейским и восточным философским и теософским учениям о сочетании космического хаоса и порядка, к античной философии; очевидны ее связи с восточно-христианской *синергией*.

Концепции синергетики оказались тесно связанными с более общими подходами, развиваемыми в рамках "новой (нелинейной) науки" (*new science*). Эта наука не отрицает линейного характера развития некоторых процессов и равновесного состояния систем. Она исходит из

того, что эти свойства отнюдь не являются доминирующими в реальности, они скорее исключения, особые случаи, а главное, что заслуживает внимания исследователей, - это непредсказуемость поведения изучаемых систем в точках бифуркации, в которых малые случайные флуктуации могут оказывать сильные воздействия на траекторию процесса (в то время как в условиях "равновесия", обычно рассматриваемых традиционной наукой, малые флуктуации мало влияют на ход процесса). Возникающий вблизи точки бифуркации "хаос" не означает, что порядок исчезает; он означает, что динамика процесса становится *внутренне* (а не в силу внешних причин) непредсказуемой.

Отдельное направление работ по приложению синергетических теорий в истории — установление существования хаотических режимов по данным конкретных исторических источников. Этим занимается, в частности, небольшая группа исследователей на историческом факультете МГУ (А.Ю. Андреев, Л.И. Бородин, М.И. Левандовский). Для историка обнаружение хаотической компоненты в исследуемом динамическом ряду может иметь принципиальное значение - в этом случае можно говорить о внутренней неустойчивости процесса, когда небольшие воздействия или случайные флуктуации способны привести к крупным последствиям, к резкому изменению характера изучаемого процесса. Появляется возможность применить новый общенаучный инструментарий для изучения неустойчивых исторических ситуаций, связанных с непредсказуемостью хода процесса в точках бифуркации. Работы по использованию концепций синергетики в социальных науках продолжаются. В ближайшие годы можно ожидать получения новых результатов в конкретно-исторических исследованиях. Один из первых таких результатов получен нами при исследовании динамики стачечного движения в России в 1895-1913 гг.³ В динамический ряд мы включили помесечные данные о количестве стачек в России на протяжении двухсот месяцев. Измеряя различные характеристики этого ряда, мы вычисляем так называемый показатель Ляпунова: когда он принимает положительное значение, значит, система вошла в состояние детерминированного хаоса. Оценивались и другие параметры процесса, определяющие его внутреннюю неустойчивость (вид спектра и автокорреляционные функции). Мы обнаружили, например, что в 1905 г. модель начинает давать заметный всплеск еще до известных нам (внешних для изучаемого ряда) событий, таких как "кровавое воскресенье". Т.е. система была в таком состоянии, когда даже малые воздействия могли вызвать "взрыв", а воздействие, как мы знаем, было немалое.

Заметный вклад в развитие синергетического подхода применительно к методологии исторического исследования внес один из самых ярких филологов и историков XX в., Ю.М. Лотман, школа которого знаменита, в том числе плодотворным внедрением формальных методов и междисциплинарных подходов. Он первым из отечественных исследователей обратил внимание на необходимость использования кон-

цепций теории хаоса в методологии исторических исследований. Труды последних лет жизни Ю.М. Лотмана отмечены необычайной глубиной и принципиально новым концептуальным уровнем, на котором он рассматривал самые общие черты познания исторического процесса. Это был его отклик на происходящую во всей теории научного познания новую революцию, признаки которой в нашей стране - появившиеся переводы трудов И. Пригожина - Ю.М. Лотман горячо приветствовал. Об этом подробно пишет в своих работах последних лет А.Ю. Андреев⁴. В новой научной парадигме акцент исследования смещается с предсказуемости явлений на непредсказуемость, с постепенной эволюции процессов на взрывной характер развития, и именно здесь Лотман видел ключ к научному освоению динамичного пространства семиотических связей, которое сформировалось на базе изучавшейся им русской культуры.

Особенность новой парадигмы - изначально естественнонаучное ее происхождение, и, стало быть, математизация языка, на котором выражаются ее основные понятия, что зачастую вызывало настороженное к ней отношение со стороны гуманитариев, противопоставлявших особый характер развития своих дисциплин требованиям и понятиям "строгой" науки. Ю.М. Лотман всегда чуждался такого разделения, предпочитая говорить об образе более или менее "продуманного отчетливого построения науки и ее языка".

Первая статья Ю.М. Лотмана по этой тематике с характерным названием "Клио на распутье" вышла в свет в 1988 г. (журнал "Наше наследие"). Анализируя эту статью, можно выявить несколько основных моментов, которые наличествуют в его последующих работах.

Констатируя, что интерпретации соотношения закономерного и случайного в истории, существующие до сих пор в исторической науке, неудовлетворительны, Лотман обращал внимание на альтернативы исторического развития, существование которых настолько же реально, как и совершившийся ход событий, который лишается жесткой детерминированности: «Можно сказать, что в тех сферах истории, где люди играют роль "частиц крупного размера", включенных в броуновское движение гигантских сверхличностных процессов, законы причинности предстают в своих простых, можно сказать, механических формах. Там же, где история предстает как огромное множество альтернатив, выбор между которыми осуществляется интеллектуальной и волевой силой человека, необходимы поиски новых и более сложных форм причинности». При этом ученый подчеркивал, что речь должна идти именно о поисках новых моделей причинности, а не о возврате к романтическим формулам о гении как "беззаконной комете".

Динамика исторического процесса, по Лотману, предусматривает смену (возможно, несинхронную, в различных пластах) процессов постепенного развития и хаотических участков с разнообразием непредсказуемых исходов, "точек бифуркации", "перекрестков", "минут ро-

ковых". Как формулирует Лотман в другой статье, "случайное и законномерное перестают быть несовместимыми, а предстают как два возможных состояния одного и того же объекта. Двигаясь в детерминированном поле, он предстает точкой в линейном развитии, попадая во флуктуационное пространство - выступает как континуум потенциальных возможностей со случаем в качестве пускового устройства". Именно точки выбора и момент непредсказуемости придают, по мнению Лотмана, историческому процессу содержание, информативность, иначе, будучи абсолютно предсказуемым, он оказывался бы и абсолютно избыточным, так как по первому "кадру истории" какой-нибудь демон Лапласа мог бы определить все остальные. Интерес представляет и точка зрения Лотмана о том, что «каждое "великое" событие не только открывает новые дороги, но и отсекает целый пучок вероятностей будущего. Если это помнить, то описание этих потерянных путей становится для историка уже отнюдь не благими размышлениями на необязательные темы».

"Клио на распутье" — этот образ, на мой взгляд, адекватно отражает суть ведущейся дискуссии.

¹ Ковальченко И.Д. Возможное и действительное и проблемы альтернативности в историческом развитии // История СССР. 1986. № 4.

² "Надломы цивилизаций" - выражение А. Тойнби. См.: Постигание истории. М., 1991. С. 293. Отмечая, что рост цивилизации сопутствует ее самодетерминации, Тойнби пришел к выводу, что "основной критерий и фундаментальная причина надломов цивилизаций - внутренний взрыв, через который общество утрачивает свойство самодетерминации" (Там же. С. 336).

³ Andreev A., Borodkin L., Levandovski M. Using Methods of Non-linear Dynamics in Historical Social Research: Application of Chaos Theory in the Analysis of the Worker's Movement in Pre-Revolutionary Russia // Historical Social Research, 1997. Vol. 22. № 3/4.

⁴ Андреев А.Ю. "Клио на распутье": развитие новых методологических подходов к изучению исторического процесса в трудах Ю.М. Лотмана // Информационный бюллетень "История и компьютер". 1997. № 20.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРЕКРЕСТКИ КАК ОБЪЕКТ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ ИСТОРИИ

Меня беспокоит, что в науке снова стали возникать междисциплинарные барьеры. Цеховое сознание приносит ей большой вред. Упоминаю об этом потому, что это связано с одним из тех моментов, осознание которых много лет назад привело меня к идее альтернативной истории.

Я думаю, к ней ведут разные пути. Для меня это диктовалось прежде всего неприятием экономического монизма. Кстати, он не обязательно связан с марксизмом. Он — порождение всего XIX в., на протяжении которого он становился все более активным и агрессивным, а в СССР стал официальной, "единственно верной" идеологией. Сейчас он, слава богу, утратил статус официальной идеологии, но мы вовсе не свободны от склонности интерпретировать историю в экономических категориях, и даже наши либеральные лидеры начала 90-х годов во многом находились в плену экономического монизма, ибо оценивали нас с вами в первую очередь как "экономических животных". Существуют и другие формы монизма - сциентистский, научно-технократический и т.п. Все они ущербны, так как абсолютизируют одну из сторон действительности и строят одномерные, однофакторные объяснительные схемы. Это "проклятие одномерности" тесно связано с идеологией исторического детерминизма.

Противовесом историческому монизму является многоосевая модель общества. Экономическая ось, несомненно, одна из ведущих, но наряду с ней существует еще, по крайней мере, несколько других осей, которые являются равноправными и относительно автономными: прежде всего, социально-этическая, социально-психологическая и эстетическая (чтобы пояснить, о чем речь, скажу, что в самом общем смысле им соответствуют такие инвариантные категории, как добро, справедливость, красота и соответственно их антитезы, противоположности). В рамках такой условной аналитической модели состояние общества выглядит как своего рода проекция совокупности точек, фиксирующих уровень его развития по каждой из этих осей.

Кстати, замечу, что политическая ось представляется мне не независимой, а вторичной, производной. Понятно, что и другие оси тоже не абсолютно независимы друг от друга, а значимость каждой из них непостоянна и варьируется в зависимости от типа общества, эпохи, конкретной исторической ситуации. Иногда экономика определяет в значительной мере все стороны жизни, в других случаях она сама становится производной от изменений, скажем, в моральной сфере. Если мы обратимся к такому историческому примеру, так взрывообразное распространение мусульманства (а это, несомненно, движение в сфере морали), то оно повлекло за собой модификацию всех прочих сфер жизни, в том числе и экономической. Если же мы обратимся к древней

Элладе, то увидим, что там уникальный расцвет культурной и политической жизни произошел на фоне достаточно обычных для того времени экономики и технологии. Таким образом, очевидно, что некоей одной, заведомо первичной доминанты просто не существует.

Я буду говорить лишь о двух осях, по-моему, сейчас ключевых - социально-этической и социально-психологической. В последние десятилетия все большее значение придается этическим факторам, - к сожалению, пока больше в рефлексии, чем в общественной практике. Пример, который выходит, возможно, за пределы темы, это поворот теории бюрократии, носившей на Западе в поствеберовский период сугубо прагматически формальный, социально-инженерный характер, в сторону разработки этических кодексов поведения государственного служащего и признания невозможности ограничиться лишь формально-юридическим регулированием поведения даже чиновничества.

Другой причиной обращения к альтернативной истории для меня было неприятие фатально-пессимистического, одномерно негативного взгляда на динамику российской истории. Я всегда воспринимал историю России как некую драму с серьезными элементами трагедии. Но если мы предположим, что именно такова наша фатально детерминированная историческая судьба и у нас не было реальных шансов на другую траекторию развития, то через один-два логических шага неизбежно возникает тезис о некоей нашей "генетической" национальной неполноценности.

Для меня это неприемлемо не только по соображениям эмоциональным, но и потому, что в истории России всегда присутствует сослагательное наклонение. По крайней мере, с XVIII в. история России - это почти перманентная борьба двух начал. В каждом столетии мы видим одну-две кульминации этой борьбы, по существу - исторических перекрестка, на которых, к сожалению для всех нас, до сих пор, по разным причинам, страна всегда выбирала ошибочную с точки зрения исторической перспективы дорогу, которая в конечном счете приводила ее к социальной отсталости, бесчисленным человеческим трагедиям или просто к историческим "тупикам унижения и горя", как писал когда-то А.Л. Янов.

Чтобы построить такого рода модель, мне пришлось сформулировать некую дихотомию системоцентризма и персоноцентризма как двух "идеальных типов" общественно-исторического развития. При этом водораздел между ними проходит по следующему критерию: что является приоритетным при разрешении имманентных любому обществу моральных конфликтов между индивидом и общностью, что важнее - интересы личности или социального целого? При этом под социальным целым понимаются общности разного уровня — от общины до государства и даже "выше". (В индийском сознании, например, сильна ориентация на приоритет космоцентризма. Для нас важно, что эта дихотомия отражает некую полярность ценностных шкал.)

Персоноцентризму соответствует такая этическая шкала ценностей, в рамках которой человек автономен, самоценен и не сводится к его месту или функции в социальных, природных или каких-либо иных системах. В системоцентризме индивид либо отсутствует вообще, либо представляет собой нечто подчиненное, ценное лишь "постольку-поскольку", как средство достижения неких надличностных целей. В рамках системоцентризма существуют два основных типа морали: на раннем этапе это общинная мораль, позднее постепенно превращающаяся в мораль имперскую. По типу мышления системоцентризму ближе ориентация на традиционализм, поскольку высшей ценностью является стабильность системы, а персоноцентризм предполагает деятельностно-индивидуалистический, динамический тип мышления. Следует оговориться, что этот последний тип мышления совсем не обязательно эквивалентен гуманизму, хотя определенная корреляция между ними, конечно, есть. Тем не менее иногда он может быть весьма антигуманным по отношению к личности. Но важно то, что при этом личность, даже мучимая и терзаемая, все же принимается во внимание как таковая. Здесь уместно вспомнить Н.А. Бердяева, сравнивавшего разные виды тирании: "Старая тирания с кострами инквизиции больше оставляла простора для человеческой индивидуальности, больше считалась с ней. Самая страшная нетерпимость может быть все-таки выражением уважения к человеческой индивидуальности, к духовной жизни человека. Когда церковь отлучает и анафемствует еретика, она признает бесконечную ценность души человеческой и внимательна к ее неповторимой индивидуальной судьбе... Не так страшно, когда личность притесняют, ограничивают, даже мучают, но в принципе признают личностью, чем когда в самом принципе ее отрицают и заменяют безличными началами".

Важно отметить, что это два полярных видения мира, которым имманентно присущ конфликт. По сути, это два параллельных пути развития цивилизации. Хотя чисто логически второй не есть продолжение первого, но исторически системоцентристский тип был первым, и лишь много позднее от него как бы отпочковался персоноцентризм. Но, с моей точки зрения, это - две принципиально разные дороги. Они то расходятся, то сближаются, а иногда между ними возникают как бы мостики, соединения; это и есть те самые перекрестки. И общество, оказавшись в этой точке, может попытаться перейти на другую колею, что зависит от его готовности к этому, а также от ряда порой довольно случайных факторов. Персоноцентризм после ряда отдельных спорадических вспышек в различные моменты истории и в различных местах к концу XVII в. превратился в господствующий тип социального сознания в таких странах, как Голландия, Англия, отчасти Германия, и с этого плацдарма постепенно, с откатами расширял свое влияние.

Трагедия России в рамках этой дихотомии состоит в том, что она так и не смогла изменить трассу своего исторического развития, хотя несколько раз шансы для этого возникали. Соотношение персоноцен-

тристской и системоцентристской этик в различные периоды российской истории, их распределение по социальным слоям, их динамика и борьба и есть вторая тема моего сообщения. Я постараюсь хотя бы пунктирно обозначить перекрестки в российской истории, т.е. периоды, когда был возможен переход на другую колею.

Первым таким перекрестком, очевидно, является Смутное время, когда впервые в общественном сознании возникли сомнения в единственной возможности того социального порядка, который существовал до тех пор. Персонифицировано это было отчасти в фигуре Лжедмитрия и той шкале социально-политического мышления, которую он принес собою в Москву. Но было слишком рано. Серьезных внутренних предпосылок для изменения курса траектории исторического движения в России еще не существовало. К тому же носители нового образца пришли как завоеватели и держали себя, скажем "не самым дружелюбным образом". Поэтому страна предпочла вернуться, как писал Ключевский, "к безумному молчанию мира".

Однако в течение XVII в. у нас медленно созревали предпосылки для — выразимся осторожно — создания реальных шансов перехода на другую колею развития. И вполне возможно, что, если бы не петровская псевдореформа, история России была бы во многом другой. Скажем, если бы идеология, сложившаяся при дворах царей Алексея и Федора, а также и за кремлевскими стенами, в тогдашнем образованном московском обществе, а затем в значительной мере благодаря Василию Голицыну укрепившаяся в правление царевны Софьи, получила бы в течение некоторого времени возможность для своего спокойного развития, многое могло бы быть по-другому. Это был как бы первый "полушанс". Но Петр, перехвативший скипетр власти, оседлал, подмял под свои сверхсистемоцентристские цели еще слабые ростки глубинной модернизации, смены этико-психологических приоритетов и стереотипов, созревавшие предпосылки для перемен на уровне культурного генотипа, подменив их переменами на уровне сугубо внешнем. Разумеется, это отдельная большая тема, но мне представляется достаточнофундированной точка зрения, что западничество Петра — некий исторический миф. Ведь цель Петра состояла отнюдь не в том, чтобы заимствовать у Запада некие культурные образцы, а, напротив, чтобы взять у него практические инструменты (армия, технологии, организация и т.д.) для укрепления все того же восточного деспотизма, придания ему большей функциональной эффективности.

Следующей точкой бифуркации принято считать заговор верховников 1730 г. Скажем, Струве писал, что кровавая деспотия Ульянова-Ленина возникла только потому, что в 1730 г. Анна Иоанновна победила верховников. Однако я бы не переоценивал реальность существовавших тогда шансов на выбор альтернативного пути. Ведь это было всего через несколько лет после смерти Петра, выкосившего все ко-

лоски персонцентризма. В этом смысле в XVIII в. больше обещало первое десятилетие царствования Екатерины II, все, что связано с деятельностью Уложенной комиссии. Но и тогда, хотя выбор, сделанный посредством Комиссии, составленной из, казалось бы, лучших людей страны, был достаточно добровольным, страна предпочла остаться в рамках все той же колеи.

Два перекрестка, на которых у России были серьезные шансы для реализации иного пути, имели место в XIX в. То, что принято называть ранним декабризмом, было, по существу, выходом на историческую сцену первого поколения российских персонцентристов, сформировавшегося как итог жизни двух непоротых поколений дворян. Это проявлялось различным образом - в так называемом неказенном патриотизме, в движениях в сторону формирования гражданского общества. Ранний период декабризма, связанный с Союзом спасения, с Союзом благоденствия, был временем создания реальных предпосылок для перехода на персонцентристскую колею. Но, как мы знаем, нравственное в своей основе движение трансформировалось в политический заговор с известными результатами — оно было растоптано "медным всадником".

Однако процесс развития персонцентристского сознания не был так же радикально прерван, как в предыдущем столетии, он продолжался и при Николае. И после того как целительную роль сыграло поражение в Крымской войне, в первую половину царствования Александра II стал формироваться новый шанс (я сейчас лишь контурно обозначаю эти перекрестки, я написал об этом целую книжку*). Что существенно выделить в этом периоде, помимо институциональных реформ? Тогда впервые на авансцену русской истории вышла либеральная интеллигенция и на короткое время стала реальным участником и даже лидером социальной модернизации.

Здесь стоит сказать, что в России в отличие, скажем, от той же Англии, персонцентризм развивался невширь, а вглубь, не выходя за пределы одного слоя - интеллигенции. Причем даже внутри него наряду с либералами существовала группа радикалов, которые по существу были не персонцентристами, а тоже системцентристами, лишь другого типа.

Узость социального основания персонцентризма на том этапе и предопределила его поражение, со всеми трагическими последствиями XX в.

Представляется, что после событий 1881 г. реальной возможности для перехода на иную колею уже не существовало. Хотя по другим осям, в частности по экономической, развитие продолжалось и, более того, начало формироваться альтернативное сознание и в других слоях общества, в третьем сословии, но деструктивные процессы шли быстрее конструктивных.

*Драма российской политической истории: система против личности. М., 1994.

То, что произошло в 1917 г., в рамках нашей модели представляется как головокружительный и очень ловкий кульбит, который совершил системозентризм. Отказавшись от целого ряда привычных своих атрибутов, пожертвовав интересами привилегированной части общества, осуществив полную внешнюю смену идеологии и политической элиты, он сохранил и даже усилил главное - отрицание самостоятельной ценности человеческой личности, ее полную растворенность в интересах системы. Если использовать образ пирамиды, то она была опрокинута на бок, и стихия глубинного системозентризма захлестнула и носителей старой его формы, и носителей альтернативного типа сознания. В тот момент это мало кому было ясно. Многим, причем как сторонникам, так и противникам перемен, казалось, что формируется нечто в самом деле новое. Но с течением времени становилось все яснее, что в 17-м году связь времен вовсе не прервалась; скорее, ушла в пропасть та боковая дорожка персонозентризма, на которую к тому времени перебралось все лучшее, что было в России. Лишь к 90-м годам XX в. мы накопили достаточно сил, чтобы вновь выйти на продуваемый перекресток, на котором опять решается наша судьба на несколько десятилетий вперед.

Подводя итог, я хотел бы сказать, что в эмоциональном плане переживание нереализованных исторических возможностей является необходимым элементом исторического сознания, а в плане интеллектуальном анализ причин этой нереализованности в значительной мере и делает историю наукой, в отличие от истории как хроники событий и процессов, якобы "не имеющих сослагательного наклонения".

С.А. Экиштут

КОНТРАФАКТИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ, РАЗВИЛКИ И СЛУЧАЙНОСТИ В РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ*

Многоуважаемые коллеги! Давайте посмотрим, каким образом историк приходит к тому, что осознает необходимость сослагательного наклонения в истории. Выделим пять уровней или стадий постижения проблемы.

Первый уровень. Поиск исторической альтернативы ведется *здесь и теперь*, в реальном историческом пространстве, в реальном социальном времени. Историческое осмысление еще не началось, еще присутствует незавершенное настоящее (малое время истории, по М.М. Бахтину). Это незавершенное настоящее связано воспоминаниями с недавним прошлым, есть какие-то надежды на будущее, строятся различные сценарии развития событий, люди ждут будущего "с томленьем упования" или ждут его со страхом - это не важно. Не важно, радуются ли они оттого, что "посетили сей мир в его минуты роковые", стремятся ли они поуютнее устроиться в этом мире или просто приемлют свою судьбу, неизбежность гибели (Мандельштам: "хоть гибелью меня благослови"). Важно, что идет поиск реальной исторической альтернативы, он еще не завершен, история, как любил повторять Н.Я. Эйдельман, продолжается.

Второй уровень, или вторая стадия, постижения проблемы. На часах уже не 14 декабря 1825 г., наступило 15 декабря. Событие совершилось, выбор сделан. Как это произошло, были ли иные альтернативы, в данном случае не важно. Произошло то, что произошло. Но непосредственные участники событий, современники уже начинают моделировать ситуацию - а что было бы, если бы? Это пока еще живые участники событий, сохраняющие ощущение *непосредственного контакта* с выбором, обернувшимся событием. Скажем, И.И. Пущин на закате дней писал записки о Пушкине, рассуждая о том, что было бы, если бы он принял Пушкина в тайное общество, за что поэт был бы осужден и сослан — и пришел к выводу, что талант Пушкина иссох бы в Сибири. А другой живой участник событий, князь Сергей Волконский, как бы спорил с ним: нет, талант Пушкина расцвел бы в Сибири, да и сам он уцелел бы от пули Дантеса. А третий участник, правда, лично с поэтом не знакомый, Горбачевский, считал, что Пушкин донес бы на членов общества. Три современника события дают три его версии.

Когда мы вместе с живыми современниками возвращаемся к первой стадии, говорим о социальном пространстве поиска исторической альтернативы, то мы сталкиваемся со следующей проблемой: где осу-

* Подробнее см.: Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. М., 2000. Вып. 23.

шествляется этот поиск? Вот, по Некрасову: "В столицах шум, гремят витии", а в провинции царит "вековая тишина". Все решается в центре. Или другой поэтический образ, на сей раз Давида Самойлова: "В провинции любых времен есть свой уездный Сен-Симон". При всей ироничности этого образа он отражает некую реальность.

Теперь понятие социального времени. Поиск исторической альтернативы всегда связан, как мне кажется, со стремлением либо ускорить бег времени, либо его замедлить, что в принципе одно и то же - меняется только знак. По сути, тот или иной деятель пытается *обмануть* время. Как, например, Вера Засулич, когда она писала Марксу: собственное нетерпение выдвигается в качестве теоретического аргумента. Либо как граф Уваров, который стремился предохранить Россию от того, что сулили ей теории, предрекавшие революцию. Граф хотел обмануть эти теории и самое время — обмануть хотя бы лет на 50 и "заморозить" Россию. Для чего? За это время можно выработать какое-то средство против ужаса пауперизма, пролетаризации населения.

И в этот момент осмысления былых событий современники начали размышлять, а правильно ли развивалась доселе история? Все же реформа Петра, рассуждал князь М.М. Щербатов, была необходимой, хотя, быть может, несколько поспешной: если бы все реформы были растянуты во времени, происходили органично, России потребовалось бы *двести лет*, чтобы пройти этот путь. Ему вторил Карамзин в 1797 г. (полным ходом набирала обороты французская революция): Россия обогнала те страны, которые веками шли впереди нее, но является ли это движение естественным, прочным? Проходит несколько лет, и будущий декабрист Якушкин возвращается из Парижа с русской армией. Он переместился не только в социальном пространстве - он переместился во времени; он говорит: мы ушли от стариков на сто лет вперед. В 1827 г. князь Вяземский писал: такое впечатление, что наша часовая стрелка перескакивает минуты и числит все одними часами. *Бег времени* ускорился. Впоследствии, когда произойдет Октябрьская революция, Александр Блок напишет, что наши величайшие достижения, казалось бы, украдены у времени и пространства ценой невероятных усилий. Речь идет о литературе и искусстве, но не только об этом.

Каким же образом появляется этот необычный взгляд на историю: стремление исследователя осмыслить ее с точки зрения сослагательного наклонения? Я склонен в качестве гипотезы предложить следующее объяснение. Некогда Шкловский говорил, что принцип остраннения является универсальным принципом везде, где есть художественный образ. Что такое остраннение? Это когда автор вместо иллюзии узнавания вещи дает ее описание как незнакомой. По сути, всякий исследователь, отлично зная ответ на задачу, который дала история, пытается писать свой текст, не подгоняя его под этот ответ, а рассматривает историю, как сказал бы Бахтин, в ее незавершенности. Он как бы забывает о том, что он знает ответ. Или, как сказал Хейзинга, переживает ис-

ход Саламинской битвы, будучи до последнего мгновения уверенным, что победят персы.

Я полагаю, что этот принцип применим не только к искусству, но и к истории как науке. Вопрос, где заканчивается теоретический, научный дискурс и где начинается художественная проза, остается пока открытым. Ю.М. Лотман в конце жизни говорил, что мечтает написать роман о том, что было бы, если бы декабристы победили (при этом перспектива представлялась ему довольно мрачной). Он же собирался написать роман о том, что было бы, если бы люди 60-х годов прошлого века тоже победили (и тоже не обольщался на счет этой альтернативы). Я уже не беру классический пример, когда еще раньше победу декабристов моделировал Н.Я. Эйдельман: в то время это был настоящий шок для читателей. Не буду приводить других примеров. Очевидно, что историк испытывает потребность эстетически организовать собранный материал, и введение сослагательности является одним из таких приемов.

Важно и другое. На третьей стадии могут столкнуться мнения историков, которые не были непосредственными свидетелями событий, с мнениями оставшихся современников. Между ними возможен диалог. В чем суть всякого научного познания? Ученый стремится увидеть скрытую суть событий и при этом неизбежно вступает в конфликт с людьми, которые были их непосредственными участниками. В воспоминаниях об академике Е.В. Тарле рассказывается, что он любил рассказы графа Алексея Алексеевича Игнатьева, но относился к ним несколько снисходительно: разве непосредственный участник событий может их понять!

А затем наступает четвертая стадия. Историк, изучив реальный механизм события, приходит к необходимости писать текст. Есть логика исследования, а есть логика изложения - это разные вещи. В наше время, с появлением компьютера, люди сразу пишут готовый текст и выдают логику своих поисков за ту логику, которой должен следовать читатель. С моей точки зрения, историк должен хитрить с читателем, держать его на привязи, возбуждать у него интерес, тем более что в реальной действительности часто имеет место то, что называется *иронией истории*: желаемые намерения превращаются в свою противоположность.

Если мы посмотрим на историю гуманитарной науки последних двух столетий, то увидим любопытную вещь. Уже французские просветители отмечали роль случайности в истории: "Великие события часто являются следствием ничтожных причин". Дальше, в XIX в., Гегель иронизировал по поводу *арабеской манеры* писать историю, когда из зыбкого стебля вырастает мощный ствол: ученый, полагал он, должен отказаться от случайного и изучать только закономерное. Случайное считалось сферой художественной литературы. Между тем профессии историка и писателя вовсе не так четко разведены.

Я сейчас не буду говорить о сложном взаимоотношении французской романтической историографии и французской литературы (это блистательно сделал Б.Г. Рейзов), но здесь всегда есть проблема: в момент возникновения исторических текстов они так или иначе взаимодействуют с литературой своей или предшествующей эпохи. Точно так же, как еще раньше непосредственные участники событий пишут мемуары и включаются в непосредственную литературную борьбу (А.Г. Тартаковский это прекрасно показал). Потом происходит некоторое отчуждение, мы забываем об этой связи истории и литературы.

Так вот, историк решает проблему: рассказывать ли о месте и роли той или иной случайности, строить ли историческую альтернативу или нет. И тогда он либо моделирует контрфактическое развитие событий, либо просто упоминает о возможной, но не осуществившейся тенденции, и это обстоятельство становится фактом историографии. И вот наступает **пятая стадия**, когда контрфактическая модель высказана, опубликована, зафиксирована, современники уже отошли в небытие, и происходит дискуссия между людьми, которые не были непосредственными участниками событий.

В заключение хочу сказать следующее. С моей, сугубо субъективной точки зрения, ремесло историка потеряло бы свою неизъяснимую прелесть, если бы мы всегда находили ключ от той шкатулки, которая попадает нам в руки. Да, эта шкатулка с двойным дном, она имеет множество потайных ящичков. Когда мы находим ключ от одного из многих ящичков, мы невольно теряем возможность проникнуть в другие. Не побоюсь сказать, что я отчасти агностик, т.е. я полагаю, что в истории есть и всегда будет нечто *непознаваемое*, какая-то тайна. Мы будем стремиться проникнуть в нее различными нетрадиционными методами, будем частично эти тайны разгадывать, но всегда будут появляться новые тайны.

И.Н. Данилевский

СОБЛАЗН АЛЬТЕРНАТИВЫ

В самой постановке вопроса "круглого стола" — думаю, это понимают все, - кроется большой соблазн. Альтернатива в истории. Была ли она? Какие факторы, в каком, так скажем, количестве и как должны были измениться, чтобы река истории повернула в иное русло? Можно ли это доказать? И, главное, нужно ли изучать эти, потенциально якобы существовавшие, но так и не реализовавшиеся тенденции?

С одной стороны, каждый из нас прекрасно понимает, что история *совершенна*: она завершена и иной быть уже не может. Отменить или, наоборот, добавить в прошлое какое-либо событие или обстоятельство не в наших силах. Это можно сделать лишь в фантастическом романе или в химерической "игре ума", скажем, сторонников "новой хронологии". Однако и то, и другое лежит за пределами науки как таковой. Нам же иного не дано, свершившееся - для нас императив, мы с этим ничего не можем поделаться.

Тем не менее, действительно, как только начинаешь заниматься историей какого-то периода или какой-то страны, соблазн поиграть в игру "что было бы, если бы..." возникает. Ну, скажем, что было бы, если бы Владимир Святославич выбрал не православие, а католичество, ислам или иудаизм? Если бы из трех моделей социально-культурного развития, которые определились после распада Киевской Руси - раннефеодальная монархия (Юг и Юго-Запад Руси), деспотическая монархия (Северо-Восток) и аристократическая религиозная республика (Северо-Запад) — установилась бы не та модель, к которой мы привыкли? Если бы в рамках Северо-Восточной Руси Александр Невский поступил так же, как Даниил Галицкий, — не пошел бы на тесный союз с монголами, а вступил бы в антиордынскую коалицию князей? Если бы Дмитрий Иванович Донской откликнулся на призыв Великого княжества Литовского, и они совместными силами смогли бы положить конец ордынскому владычеству в Северо-Восточной Руси на столетие раньше?..

Пытаясь ответить на такого рода "соблазнительные" вопросы, я каждый раз прихожу примерно к одному и тому же выводу: если бы все это произошло, было бы то, что мы в итоге имеем. Мысль эта не нова. Есть, скажем, старинный анекдот о Харуне ар-Рашиде и его визире. Однажды этот визирь прибежал к халифу и закричал: "Дай мне лучшего коня, я хочу немедленно уехать в Мешхед". Тот спросил: "Зачем тебе в Мешхед?" - "Я спустился в твой сад, а там сидит Смерть. Увидев меня, она нахмурилась и погрозила пальцем. Мне страшно. Я хочу немедленно уехать отсюда!" Визирь тут же получил лучшего коня халифа и ускакал в Мешхед. И тогда Харун ар-Рашид спустился в свой сад. Там действительно сидела Смерть и улыбалась ему. Харун спросил, почему она так неласково встретила его визиря? - И та ответила: "Да я его в Мешхеде сегодня жду, а он здесь околачивается".

Думаю, мысль в этой притче очень глубокая. У каждого свой Мешхед. Есть нечто, довольно жестко предопределяющее каждый конкретный выбор. А потому, существовал ли (и существует ли) реально такой выбор, - это очень серьезный вопрос. Я думаю, скорее всего, в большинстве случаев присутствует лишь *иллюзия* выбора. Есть страшное слово "предпосылки". Оно меня всегда пугает. Тем не менее предпосылки всегда существуют: каждый уже сделанный шаг в значительной мере предопределяет все последующие шаги. И уклониться от этого - заранее выбранного - пути очень сложно. Я думаю, в этом и кроются корни иронии истории, о которой говорил здесь Семен Аркадьевич Экштут. Именно поэтому цели, которые ставит перед собой человек, оборачиваются сплошь и рядом прямо противоположными результатами.

Тут я не могу удержаться еще от одной литературной параллели - это мудрая новелла О'Генри "Дороги, которые мы выбираем". По ходу дела Акула Додсон рассказывает Бобу Тидболу историю своего *случайного* появления на Западе: семнадцати лет он сбежал из дома и хотел попасть в Нью-Йорк, но, дойдя до развилки дорог, не знал, куда идти. После долгих раздумий Акула пошел по левой дороге - и оказался совсем не там, куда собирался. И вот теперь он часто думает, что было бы, если бы он выбрал другую дорогу? На это Боб Тидбол философски ему ответил: "По-моему, было бы то же самое. Дело не в дороге, которую мы выбираем; то, что внутри нас, заставляет нас выбрать дорогу".

Видимо, проблема альтернатив в истории (пусть даже иллюзорных) в значительной степени в итоге сводится к вопросу, *кто* выбирает. Мы - сегодня, когда нам уже известны последствия предшествовавшего выбора, - выбрали бы иное, но они-то свое уже выбрали. Да и выбирали, скорее всего, из других, нам зачастую совершенно непонятных, а потому не видимых современному исследователю альтернатив. И стоит ли тогда сегодня задним числом выбирать за них? Не лучше ли попытаться понять логику *их* выбора, а значит, глубже осознать смысл происшедших событий?

Думаю, главная проблема для нас - уловить эту логику, что совсем непросто. Мы пытаемся найти ее то в экономических причинах, то в политическом расчете, который опирается на знание последствий сделанного в прошлом выбора... Но есть и психологические механизмы редукции экономических, политических, социальных факторов (которые чаще всего - особенно на ранних периодах развития общества - не рефлексировались при принятии решений) в более или менее ясно сформулированные - отдельным человеком или какой-либо социальной группой - цели и задачи. Воспроизвести, описать такие механизмы - вот проблема, которую пытаются сегодня решать историки.

Другое дело, что существуют реальные альтернативы, реализуемые, как правило, в различных пространственных границах. Примером такой альтернативы "классической" истории (Северо-Восточной) Руси была, как мне представляется, история Великого княжества Литовско-

го - история, альтернативная той, к которой мы привыкли еще со средней школы. Это история реализации принципиально иной социокультурной модели развития потомков восточных славян. Для Северо-Восточной Руси она *в какой-то мере* может служить своеобразной моделью того, что могло бы происходить здесь, если бы... Последнюю фразу можно завершить, по крайней мере, десятком вариантов предположений. Но здесь снова возникает вопрос, кто и как выбирал ту или иную судьбу ("модель развития")? Тут срабатывают, наверное, и теория больших чисел, и очень глубокие внутренние факторы, и, вне всякого сомнения, Его Величество Случай.

Казалось бы, из сказанного следует один-единственный вывод: сослагательное наклонение в исторической науке недопустимо. Однако все не так просто. Я думаю, что оно, как это ни парадоксально, в историческом исследовании не только возможно, но даже, если хотите, необходимо. Именно предположение и изучение возможных альтернатив того или иного развития событий привносит в историческое знание два очень существенных момента.

Момент первый - эвристический. Благодаря рассмотрению возможно большего количества "сценариев" решения тех или иных проблем, стоявших перед нашими предками, мы лучше понимаем то, что в конце концов подвигло людей поступить так, а не иначе, сделать тот, а не другой выбор. Здесь поле для поиска колоссальное. Я могу привести самый свежий пример - замечательную работу А.Л. Юрганова, в которой, скажем, решение Иваном Грозным вопроса опричнины из социально-политической переводится в совершенно иную, неожиданную для нас плоскость - религиозно-психологическую. Теперь проблема опричнины обрела новые глубину и объем, стала масштабнее, яснее и ... сложнее.

Момент второй - нравственный. Думаю, что сослагательное наклонение вносит в историческое исследование нравственную компоненту. Рассмотрение различных вариантов поведения в "стандартной" ситуации дает пищу для размышлений о моральных обоснованиях совершенных в прошлом поступков. Давно известно, что каждый свой поступок человек как-то оправдывает перед окружающими, но прежде всего - перед самим собой. Познавая, как тот или иной исторический персонаж легитимировал в собственных глазах свое поведение, мы лучше понимаем общество в целом. Вместе с тем, сравнивая мотивацию поведения, скажем, политических противников, а также оценки, которые давали им современники, мы получаем достаточные основания для моральных оценок происшедшего. Причем оценок вполне научных, в которых субъективный момент, привносимый самим исследователем, сведен к минимуму. Думаю, одного этого вполне достаточно, чтобы признать за сослагательным наклонением в историческом исследовании "право на жизнь". Без него наша наука станет, по-моему, просто аморальной.

А.Л. Юрганов

СВОЙСТВО ПОЗНАНИЯ, А НЕ ХАРАКТЕРИСТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Прежде всего, мне кажется, что проблема альтернативной истории возникает в определенном времени. Речь идет о переходе в историографии от одного способа описания и понимания истории к другому, от безальтернативной истории, где господствуют закономерности, к той истории, в которой представлен человек, со своими хаотическими мыслями и случайными поступками. Мне кажется, что этот переход чреват неким качественно новым пониманием исторического процесса. Теперь мы находимся как бы между двумя берегами: признавая, что закономерность каким-то образом осуществляется в истории, мы вместе с тем понимаем, что случайности также воздействуют на исторический процесс и тоже как-то его выстраивают. С этой точки зрения, в историографии сейчас представлены две крайности: с одной стороны, это традиционная, закономерная, "фатальная" история, а с другой - это когда Петру Великому предъявляют счет, почему он не был демократом или почему не сделал того, что должен был сделать. За этой второй крайностью нет, как мне кажется, ни исторической науки, ни собственно познавательного акта.

Этот вопрос сегодня и задается: как нужно смотреть на сочетание, на взаимодействие случайности и закономерности? Это старая проблема, но в ней есть некий поворот, связанный с тем, как мы понимаем наше настоящее и наше прошлое. Здесь уже прозвучала мысль, что наша история всегда драматична и даже трагична. А почему? Может, и не трагична? У меня лично нет такого ощущения, хотя я понимаю, что драмы были. Представление о какой-то как бы несостоявшейся истории, о чем-то, что должно было быть, но не произошло, это, я думаю, есть момент историографический, на котором следует сконцентрировать внимание.

Я думаю, что проблема альтернативности еще не обсуждалась с точки зрения историографии. Какова роль этой проблемы в логике развития самой науки, к чему придет наука завтра? Мне кажется, что переход от одного этапа в историографии к другому можно представить себе следующим образом: от веера разных точек зрения на какое-то историческое явление - к разным направлениям изучения прошлого. И если второе возобладает, если возникнет комплекс разных методов, тогда проблема альтернативности перестанет реально существовать. Тогда не будет либо одного, либо другого.

Проблема "общего результата" заключается в том, что каждое направление не может не осознавать самоограниченности своего подхода и своих представлений. Позитивизм плох не сам по себе, а как методология, претендующая на объяснение *всего*, структурализм плох не сам по себе, а как направление современной мысли, которое претендует на глобальность и особую полноту обобщений, историческая феноменология плоха не сама по себе, а как панацея. И так далее. Общий резуль-

тат появится тогда, когда возникнет понимание ресурсной ограниченности каждого направления. Именно в такой саморефлексии может осуществиться "принцип дополнительности", без которого трудно себе представить гуманитарную науку XXI в.

Что касается обсуждавшихся конкретных сюжетов, то меня это тоже всегда волновало. Взять такой пример, который можно считать анекдотичным, т.е. гипотетически допустимым для обнажения роли личности в истории. Царь Алексей Михайлович склонялся к женитьбе на Беляевой, а не на Нарышкиной - она ему больше нравилась. Дядя Беляевой оказался человеком не очень разумным и спровоцировал следствие против Нарышкиных, обвинив их в использовании неких зелий. Но следствие повернулось против Беляевых, выяснилось, что как раз у дяди были коренья; под воздействием этих обстоятельств Алексей Михайлович и остановился на кандидатуре Нарышкиной. Возникает глобальной силы вопрос: а если бы он женился на Беляевой? Между Беляевой и Нарышкиной были различия; Нарышкина, известная своим вольнодумством и охотой к перемене обычаев, была как бы предтечей будущих петербургских дам, могла, например, выехать в карете непокрытой и т.д. Если бы царь выбрал Беляеву - родился бы Петр Великий?..

Подобный вопрос возникает, когда мы говорим о Никоне. Будучи мальчиком Никитой, он жил в такой трудной семье, где под угрозой постоянно находилось его физическое существование. Однажды он, чтобы согреться, залез в печку. Пришла мачеха, решила, что это удобный случай с ним расправиться, подожгла дрова, но Никита чудом выскочил из печи и спасся. И снова возникает вопрос: а если бы не спасся, были бы реформы или все как-то обошлось бы?

Школьнику ясно, что сами реформы были продиктованы не только волею отдельной личности, но и социокультурными предпосылками, но все же от личности зависит многое, и само "исправление" веры могло и не быть столь уж грубым, что подтверждают современные православные богословы.

Но опять-таки мы проходим только один шаг: могло бы быть. Но не знаем всего остального, не знаем стечения всех обстоятельств, всей массы событий, которые случились бы сразу вслед за этим "было бы". Поэтому сама постановка вопроса об ином приводит в некий тупик. Ну и что дальше? Да, могло бы быть, но осуществилось-то иначе! Подлинная история тоже есть альтернатива - осуществившаяся альтернатива тому, чего не произошло. Можно (и наверное, полезно) и так на нее посмотреть. Не отказываясь размышлять об этой проблеме, нужно постараться четче ее себе представить.

Я думаю, что не исторический процесс альтернативен. Проблемы альтернативности существуют в его познании, в науке. Сама наука создает новые разные модели познания, в ней идут эти процессы. А что касается истории самой, как воплотилось - так и воплотилось! Нам не дано знать, как иначе могло пойти развитие событий.

Б.Д. Назаров

СОСЛАГАТЕЛЬНОСТЬ СОСЛАГАТЕЛЬНОСТИ РОЗНЬ

Я согласен с отдельными тезисами Андрея Львовича Юрганова, но меня удивили те примеры, которые он привел в подтверждение своих мыслей, а особенно их интерпретация. Я не буду разбирать медико-генетическую сторону дела: полагаю, что относительно отдельных индивидов в прошлом (сколь ни был бы велик их исторический масштаб) никакая современная наука (включая генетику) истинно научных суждений, по крайней мере в настоящее время, иметь не может. Утверждать можно только одно: не женись вторично царь Алексей Михайлович на Н.К. Нарышкиной и не исполни он в один из скоромных дней осени 1671 г. супружеских обязанностей, конкретного царевича Петра Алексеевича, вполне понятно, не было бы. Ну, и что? На этом мирно почил бы процесс "европеизации" России?

Можно наверняка утверждать, что нет, не прекратилось бы то, что началось еще в последней трети XV в. и так или иначе продолжилось в XVI и XVII столетиях. Об этом можно много говорить, но разве сам царь Алексей - при декларируемом образце Византийской империи - не двинулся по уже обозначенному европейскому пути? Разве не то же направление несли в себе важные преобразования царя Федора Алексеевича, старшего сына (от Мирославской!) царя Алексея? Наконец, при очень ограниченном влиянии "партии" Петра в 1680-е годы (после событий 1682 г.), разве не правительница Софья (по матери - Мирославская же) вкуче с князем Василием Васильевичем Голицыным реально начала проводить то, что позднее гораздо масштабнее, резче, жестокосерднее, торопясь и воюя, будет делать царь Петр Алексеевич? Уже с конца XV в. Россия стала элементом одной из зон формировавшейся общеевропейской системы.

Поэтому плодотворная постановка вопроса о "сослагательном наклонении" применительно к этой исторической проблеме вовсе не в том – оставаться ли России вне Европы и европейской экономической, социополитической культуры (в разных ее вариантах) или же "вступить в Европу". Факт "поступления" объективно уже состоялся, несмотря на разнообразные проявления изолированности. Так что речь шла о сослагательности применительно к качеству, мере, интенсивности усвоения государством и российским обществом (точнее - различными группами и слоями) разнообразного европейского опыта. "Сослагательное наклонение" в таком контексте позволяет яснее выделить, "проговорить" многовариантность (до определенного исторического момента) сознательно ориентированного на Европу социокультурного и политического выбора.

И еще один важный аспект. Тенденция к национальному консерватизму, черпающему свои идеалы в прошлом (а иногда в культуре простецов-простолюдинов), возникает как ответная (защитная) реакция на

сформулированную, а также закреплённую в действиях и текстах тенденцию к "европеизации". И хронологически, и концептуально такое, обращённое вспять "умопроизволение", как правило, вторично. А потому и сослагательность подобной общественной тенденции ограничена и специфична. Разве в конце ХУП-ХУШ вв. возникало намерение вернуться к порядкам 1630-1640-х годов или вообще к тому, что было в годы правления царя Федора Ивановича? Вовсе нет.

Второй пример с личной ролью патриарха Никона тоже нуждается в продумывании. Вообще-то, проблема точности церковнослужебных текстов и обрядов в русской церкви (а именно - их соответствия греческим текстам и обрядам) насчитывала к середине XVII в. более 500 лет. Интерес к этому вопросу (вполне практический) то обострялся, то затухал, но возникал перманентно (по разным причинам). Стоит вспомнить споры конца XV в. о порядке освящения построенных храмов, ряд постановлений Стоглавого собора 1551 г. (принятых после долгих и острых обсуждений), деятельность Филарета по регламентации некоторых богослужебных вопросов и т.п. При этом названные вопросы, казалось бы сугубо внутрицерковной жизни, становились не просто политически окрашенными, но вписанными в политическую актуальность соответствующего периода российской истории. Нередко подобные споры сопрягались с вопросом соотношения светской власти и власти первосвященника. Круг проблем и их контекст (социокультурный, политический) в главнейших координатах не изменился к середине XVII в. К тому же "процесс пошел" уже тогда, когда Никон еще не играл сколько-нибудь заметной роли в высших церковных и светских кругах - с начала деятельности кружка "равнителей благочестия". Без сомнения, сама личность патриарха Никона, особенности психологического склада его натуры многое определили в давнем споре. Но это не проблема осуществления/отсутствия преобразований в богослужебном обиходе (мощно и длительно повлиявших на широкий социокультурный и политический контекст), а вопрос о вариантах, способах, темпах подобных преобразований.

Иными словами, полагаю, что в приведенных примерах недостает четкого соотношения сослагательности с конкретной содержательностью исторического пути страны в выбранные периоды.

На мой взгляд, эвристическая ценность применения "сослагательного наклонения" в исторических исследованиях заключается главным образом в ясном выделении как-либо заявивших о себе, но не реализовавшихся фундаментально тенденций.

К примеру, наличие двух глобальных альтернатив эволюции зрелого и позднего европейского средневекового общества, а именно крепостнической и некрепостнической, зафиксировано самой историей. В России XVIII в. осуществился, как известно, крайний вариант крепостнической альтернативы. Использование же сослагательности позволяет, по моему мнению, выявить элементы, отдельные явления, слабые

тенденции некрепостнического варианта развития в конце XVI-XVII вв. и в области экономики, и в сфере социальных процессов. Тем самым как будто определяются важные источники объективной подосновы социальной напряженности и бурной политической борьбы в эту эпоху.

Аналогична проблема характера феодальной собственности, прежде всего земельной, в ее сеньориальном (частном) и корпоративном (государственно-корпоративном) инобытиях. Точнее говоря, в разных вариантах соединения (взаимопроникновения и взаимоопределения) этих двух неизбежных архетипных компонентов отношений собственности в европейском средневековье. Использование "сослагательного наклонения" и в этом случае помогает уловить и зафиксировать самое наличие названных компонентов, особенно там и тогда, где и когда какой-то из них проявляется в слабо различимых формах.

Заключая, подчеркну методологическое значение обсуждаемой проблемы. Важнейший ее аспект - точный выбор объекта исследования, точное соотнесение масштаба выбранной содержательной проблемы с возможностями подобной постановки вопроса и не менее точное определение временных рамок, в которых (для данного объекта анализа) применение сослагательности оправданно и эффективно. Вопрос же об использовании таковой методики в индивидуально-биографических штудиях предлагаю оставить для следующего обсуждения.

О.А. Ржешевский

УЧЕНЫЕ ВЕЛИКОБРИТАНИИ О ВИРТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Мне хотелось бы сказать несколько слов о подходах к виртуальной истории, которые характерны для западных исследователей в трактовке проблем войны и мира. Заметное развитие они получили в работах историков Великобритании, в том числе из Оксфордского, Кембриджского и ряда других университетов.

Главное в их методике - отделить, на основе современных исторических знаний, реальные возможности альтернативного развития событий от нереальных, не обусловленных конкретно сложившейся обстановкой. Отсюда их критика некоторых предшествующих опытов альтернативной истории, к примеру, касающихся поражения армии Ричарда III при Босворте в 1485 г. Они иронизируют по поводу притчи, объясняющей это поражение тем, что у Ричарда что-то случилось с ботинком, из-за этого он проиграл битву и был убит.

For want of a nail, the shoe was lost;
For want of a shoe, the horse was lost;
For want of a horse, the rider was lost;
For want of a rider, the battle was lost;
For want of a battle, the kingdom was lost!

С тех же позиций критикуется высказанное в начале века мнение, согласно которому Наполеон мог выиграть битву при Ватерлоо, и события европейской истории повернулись бы иначе: Наполеон построил бы мощный флот, перебрался в Латинскую Америку и там действовал бы совместно с Боливаром.

С виртуальных позиций изучаются различные исторические периоды, с древнейших времен до наших дней. Так, в книге, изданной Х. Фергюсоном (*Virtual History/Ed. H. Ferguson. L., 1997*) одна из глав посвящена возможному развитию событий в случае провала реформ Горбачева.

Рассматриваются здесь и виртуальные аспекты военной истории. Что могло произойти, если бы нацисты сумели одержать победу в войне против Советского Союза? Это довольно популярный сюжет. Привлекает схема и инструментарий трактовки проблемы. Анализируются причины того, почему не осуществились планы Германии, ее союзников и сателлитов. Указывается, что, во-первых, военная мощь Советского Союза была явно недооценена, во-вторых, ошибочным было стратегическое планирование. Силы германской армии нельзя было рассыпать на три направления (Юг, Центр, Север), а следовало все бросить на московское направление. Наконец, военным успехам препятствовала расистская идеология и практика.

Анализ основывается на реальных фактах, некоторые из них обнародованы впервые, что, бесспорно, повышает ценность исследований.

Так, например, валлийский профессор М. Бёрли, рассматривая вероятный ход событий в случае победы Германии в войне против СССР, приводит свидетельство одного из ближайших сподвижников Гиммлера, генерала СС Э. Бах-Зелевского, согласно которому "борьба против партизан использовалась в известной степени как прикрытия для других акций, таких, как уничтожение евреев, цыган и планомерного сокращения славянского населения примерно до 30 млн человек, с тем чтобы обеспечить численное превосходство немцам". Далее отмечается, что к серьезным просчетам германского командования относится контрпродуктивная национальная политика на оккупированной территории СССР. Особое внимание в этой связи обращается на этнический фактор. Автор считает, что чеченцы и балкарцы свергли советский режим еще до вступления вермахта на их территории, а крымские татары выступили активными союзниками вермахта, но не получили обещанной немцами независимости. В случае победы Германии, делает вывод М. Бёрли, вся Европа оказалась бы под властью нацистов и возникала бы реальная угроза вторжения германских армий на американский континент.

У виртуальной истории есть настоящее и будущее. Степень ее научного признания зависит главным образом от того, насколько исследования в этом направлении будут основаны на документах и фактах, которые при ином стечении обстоятельств действительно могли бы изменить ход событий.

М.Ю. Пармонова

ИСТОРИЯ В СОСЛАГАТЕЛЬНОМ НАКЛОНЕНИИ: ПОВОД ДЛЯ БЕСЕДЫ ИЛИ НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА?

ОПЫТ СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Мое сообщение посвящено тому, каким образом проблематика несостоявшейся истории обсуждается немецкими историками.

Но сначала несколько слов от себя. Лично для меня сам этот предмет, несостоявшаяся история, так же как, я думаю, для большинства тех, кто склонен именовать себя практикующими историками, представляется достаточно туманным. Отношение к нему вполне укладывается в рамки того парадокса, который Павел Юрьевич так блестяще сформулировал в самом начале (и который я буду называть теперь не иначе как "парадоксом Уварова"): историки, которые долго размышляли об альтернативности, в итоге выпустили книжку "Иного не дано". Это абсолютно отражает модус моего собственного отношения к теме нашего заседания.

Доклады, которые мы здесь прослушали, очень любопытны сами по себе; к тому же они дают мне возможность обнаружить контраст между тем, как это обсуждалось только что, и как эта проблема ставится в немецкой историографии. Взгляды немцев я продемонстрирую на примере работ трех авторов.

Прежде всего эта книга Александра Деманда "Несостоявшаяся история" (моя рецензия на нее опубликована в выпуске "Одиссея" за 1997 г.) - единственный, насколько мне известно, опыт специального, целостного и всестороннего обсуждения проблемы. Кроме Деманда, данной темы касается, в своих многочисленных работах, посвященных методике и методологии исторического знания, Райнхард Козеллек. И, наконец, небольшая, но блестящая работа Герда Телленбаха, являющаяся не просто откликом на книгу Деманда, но, на мой взгляд, наиболее ясным и прозрачным обозначением позиции по отношению к этому вопросу¹.

Что объединяет эти работы? Во-первых, реконструкция хоть и не состоявшихся, но все же событий интересует авторов отнюдь не в первую очередь. Для них важнее другой аспект - дефиниция "истории в сослагательном наклонении" как некоего научного понятия, т.е. введение несостоявшейся истории в инструментарий историка в качестве своеобразной научной категории, которая могла бы использоваться в практическом анализе. Речь идет об определении этого понятия и тех методов, с помощью которых им можно оперировать.

Точнее всех суть отношения к проблеме сформулировал Г. Телленбах, который является, наверное, одним из последних представителей великой немецкой *Geistesgeschichte*. Несмотря на свой преклонный возраст, он демонстрирует истинно классический стиль мышления, соче-

тая пафос со строгостью отношения к предмету. Основной смысл обращения к несостоявшейся истории он определяет так: профессиональному историку оно необходимо дабы лучше понимать, ценить и осознавать ту реальность, с которой он имеет дело. Т.е. это не проблема реконструкции несостоявшихся ситуаций как таковых, а исключительно инструмент для лучшего обозначения границ реально данного.

Отмечу, однако, что по большому счету проблема несостоявшейся истории для немецких историков достаточно маргинальна. Она существует на полях большой методологической дискуссии по поводу исторического знания и его особенностей, но фокусом ее ни в коей мере не является. Я хотела бы обозначить некоторые существенные сюжеты этой дискуссии, связанные с рассматриваемой проблемой.

Первый круг проблем касается специфики исторического познания вообще. И Деманд, и Козеллек, и Телленбах отмечают, что главная причина оправданности постановки данной проблемы в рамках серьезных академических занятий - тот факт, что система каузальности в объяснении исторического процесса обладает большим своеобразием, чем в точных науках, и решительно от таковой в них отличается. Определение причин событий в рамках состоявшейся истории может быть очень разным в зависимости от позиции исследователя, а представление о значимости событий меняется в ходе накопления знаний о них, так что события всегда могут быть, как в мозаике, перемешаны и сложены в иной орнамент. Все это делает разделение истории на ту, что осуществилась закономерным и неизбежным образом, и на историю сослагательную достаточно относительным. Вся история в той или иной мере сослагательна.

Вторая проблема связана с тем, что в современной гуманитарной мысли уже дискредитировано восприятие исторического процесса, как полностью причинно обусловленного, обладающего собственной логикой и поступательностью, в котором любая частность может быть объяснена как проявление общей закономерности. Здесь очень любопытна мысль Козеллека о том, что характерное для историзма XIX в. стремление изгнать из истории случайность отнюдь не являлось выражением рационализации исторического знания, попыткой ввести его в рамки естественно-научной каузальности, - скорее, наоборот. На самом деле это было возрождением в трансформированном виде теологических идей и установок, имеющих очень древнее происхождение.

Наконец, проблема альтернативности, возможности иного поворота событий упирается в полемику вокруг таких категорий, как структура и событие, закономерность и случайность и т.п. Сами эти понятия в ходе полемики интерпретируются по-разному, по-разному связываясь с проблемой альтернативности. Если Деманд считает, что закономерная эволюция структур с необходимостью снимает неожиданные отклонения и событийные "выкрутасы", то Козеллек настаивает на том, что какое-то событие или частный факт сами могут стать структурообразующими.

Завершить я хотела бы мыслью Телленбаха. В отличие от Деманда и Козеллека, которые так или иначе связывают постановку проблемы альтернативной истории с дискуссией о методологии исторического познания, он апеллирует к более простым и понятным для меня вещам. По его мнению, обсуждение того, что могло бы случиться, повернись события иначе, связано с желанием человека отчасти переписать, отчасти переделать свою историю - желанием вполне органичным, потому что людям хочется видеть в истории осуществление моральных и этических принципов, а не какой-то железной закономерности.

¹ *Demandt A.* Ungeschehene Geschichte. 2. Bearb. Aufl. Gottingen, 1986; *Koselleck R.* Vergangene Zukunft. Frankfurt a.M., 1979; *Tellenbach G.* "Ungeschehene Geschichte" und ihre heuristische Funktion // *Historische Zeitschrift*. 1994. Bd. 258. H. 2.

Д.Э. Харитонович

МЕТОДОЛОГИЯ И ПРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ ИСТОРИИ

По-моему, вопрос - заниматься или не заниматься альтернативной историей, на повестке дня не стоит по той простой причине, что, если мы не будем этим заниматься, этим будет заниматься кто угодно. В Государственном университете гуманитарных наук преподавательница основ безопасности жизнедеятельности задает студентам рефераты на тему "Что было бы сейчас, если бы не было двух мировых войн?" Есть изумительные ответы студентов на этот вопрос: в Москве стоит 20-метровая статуя Александру II Освободителю работы Церетели, в Третьяковке висит портрет императора Петра IV работы Шилова, Александр Хинштейн в газете "Московский царедворец" сообщает, что министр финансов Чубайс выдал свою дочь за вождя племени хуту из Германского Конго в обмен на какие-то концессии и т.п. Стыдно молчать и давать высказываться риторам, как говаривал Аристотель.

Но сначала надо, не ограничиваясь рассуждениями вообще, попытаться определить некие термины и уровни того, что же мы хотим искать. Во-первых, как мне представляется, можно считать бесспорным, что альтернативность в истории существует. П.Ю. Уваров, по-моему, это убедительно показал. Есть французский путь, есть бургундский путь. Бургундский путь являлся столетиями маргинальным, сейчас он может оказаться главным. Точно так же, Герои Александрийский изобрел турбину, которая столетиями являлась игрушкой, забавным кунштюком, а затем была востребована. В конце концов, от Филолая, чистого натурфилософа, Коперник потом заимствовал гелиоцентрическую систему. На самом деле подземные, альтернативные потоки время от времени пробиваются на свет Божий. Ничто, отодвинутое на маргинальную обочину, не исчезает. В этом смысле альтернативность, безусловно, в истории присутствует.

Вопрос второй, более спорный: где и каковы границы этой самой альтернативности? Лейбниц говорил, что мы на три четверти автоматы, т.е. наши поступки в большинстве случаев детерминированы, но лишь в большинстве, а не полностью. Я понимаю, что это метафора, но все же: где эта четверть и где остальные три четверти? О чем мы рассуждали, говоря о возможности/невозможности альтернативности? Подождут Никиту Минова, будущего патриарха Никона, в печи или не подождут? То есть, берется одномоментное событие и из него выводятся далеко идущие последствия. Мне это не представляется в данном случае продуктивным.

Гораздо серьезнее подход С.А. Экштута - я имею в виду его книгу "В поисках исторической альтернативы". Все споры крутятся вокруг излюбленной темы: что было бы, если бы победили декабристы. Экштут рассматривает четко фиксированный круг людей, среди которых

были сторонники наших героев, их противники, нейтрально настроенные, - и в системе их ценностей находит нечто общее. Из этого делается вывод: повернись стояние на Сенатской площади чуть иначе, - всякие ловкие царедворцы Киселевы и даже бенкендорфы вполне вписались бы в систему новой власти.

Еще один многообещающий подход: попытка определения уровня бифуркаций. Теоретических разработок на этот счет мне не попадалось, и я скорее ссылаюсь на примеры, почерпнутые из великой фантастики. Я предлагаю, условно, разумеется, различить линию Брэдбери и линию Азимова. Линия Брэдбери: в Юрском периоде раздавили эту злосчастную бабочку, и события по нарастающей докатываются до сегодняшнего дня. Линия Азимова, роман "Конец вечности": существует вневременная полиция, которая, стремясь предотвратить некоторые события в будущем, меняет и меняет настоящее, а оно мучительно пытается вернуться на тот путь, с которого его сталкивают, и в конце концов возвращается. Потому что есть максимально вероятный путь, и с этим ничего не поделаешь.

И здесь надо рассмотреть некоторые уровни названных выше бифуркаций. Самый примитивный, постоянно встречающийся, который я назвал бы "что тот солдат, что этот". Ну, не выучил бы Никола Леклерк Гиза, так был бы на его месте маршал де Сент-Андре или герцог Монморанси. Потому что наличествовал *набор* людей, готовых и имевших возможность возглавить католиков в религиозных войнах, целый список таких людей, а не один исторический персонаж.

Можно взять другой вариант бифуркации, покоящийся на принципе "в конечном счете - все едино". Действительно, не преставься, не упокойся в Бозе государыня Елисавет Петровна, не взойди на престол именно в 1762 г. император Петр Федорович, страстный поклонник Фридриха II Прусского, не выйди Россия из коалиции, противостоявшей Англии и Пруссии, глядишь, Семилетняя война разрешилась бы иначе. А в этом случае не возникло бы такой огромной Британской Северной Америки, тринадцать колоний были бы окружены со всех сторон, французскими Канадой и Луизианой. Отсюда - невозможность Американской революции в том виде, в котором она осуществилась. Предположим — ну и что? В конце концов, Канада стала фактически независимой безо всяких могучих потрясений, а многие в Квебеке готовы сегодня вернуться к ситуации до 1763 г., к независимому Квебеку и т.д. А значит, так или иначе мы в нашей альтернативной истории приходим практически к тому же результату, что и в истории реальной.

И, наконец, некий третий уровень, хотя разговор о трех уровнях более чем условен. Где-то между Марафоном и Саламином по всем законам огромная империя должна была сокрушить рыхлый союз враждебных друг другу крохотных полисов. Что и произошло три столетия спустя, но произошло это уже *после* (а не до!) расцвета античной цивилизации. Далее, вполне реалистичен вариант, при котором царь Маке-

доний Александр, находясь на службе у персидского царя царей (в реальной истории Македония до греко-персидских войн входила в орбиту влияния державы Ахеменидов), осуществляет свой план похода на Запад (Александр носился с этими идеями, это реальный факт). Тогда вместо Римской империи Европа оказалась бы подвластной империи Персидской. Из этого не следует, что мы до сих пор жили бы между шахиншахами и лидерами исламской революции, одна империя рухнула, рухнула бы и другая. Но синтез средневековой цивилизации — это был бы *другой* синтез, германских и иных, не античных традиций, и каким был бы наш мир, сказать в этом случае чрезвычайно трудно.

И последнее. Ну, хорошо, мы создали некую систему понятий - что мы с этим собираемся делать? Можно, конечно, написать, как немцы из анекдота, шеститомное краткое введение в общую теорию слона. Можно, чем сейчас особенно увлекаются, методологически нащупать, определить эту самую точку бифуркации, здесь, пожалуй, действительно самые интересные наработки. То есть, мы выбираем некое событие, которое *нам* кажется наиболее значимым и его принимаем за точку бифуркации. Но есть и еще кое-что самое, по-моему, существенное.

Говоря об одном из уровней бифуркации, я предположил, что при определенных условиях альтернативные потоки возвращаются в то же русло, так что в конечном счете результат оказывается тем же самым. Верно но *для кого* от тот же самый? Для государств, для цивилизаций. А для отдельных людей? В любом из указанных потоков судьба человека может стать совершенно иной, нежели в осуществившейся реальности. Кто-то погибнет, кто-то не родится, кто-то проживет свою жизнь совершенно иначе. Я имею в виду не только так называемые исторические личности, но личности самые простые, обыкновенные, не попавшие ни в учебники, ни даже в хроники. Так что вопрос альтернативности истории напрямую затрагивает вопрос альтернативности человеческих судеб.

Я понимаю, что начал выходить за рамки строгой науки, апеллируя к морали. Однако любая гуманитарная наука, хотим мы этого или не хотим, несет определенный нравственный заряд. Если история безальтернативна, если она напоминает железнодорожную колею или подконвойную процессию ("шаг влево, шаг вправо - считается побег, охрана стреляет без предупреждения"), то напрочь исчезает ответственность человека перед будущим, притом не столько его и его близких личным будущим (альтернативность в частной жизни вроде бы никто не отрицает), сколько перед будущим того мира, в котором он живет. "Люди не делают историю, это история делает их", - настаивал Фернан Бродель. В его словах есть доля правды, но только доля. Если мы признаем возможность существования "истории в сослагательном наклонении", то мы признаем и то, что развитие исторического процесса зависит от нас, притом не только от всех нас, не только от некоторых из нас, но и от каждого из нас.

А.Я. Гуревич

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ: БЕСЧИСЛЕННЫЕ ПОТЕРИ И УПУЩЕННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ

Тут было высказано много разных соображений, что продемонстрировало интерес к той проблеме, которая со стороны может показаться безответственной, любительской, авантюристической. В основе этого интереса лежит, как мне кажется, в одних случаях осозанный, в других - инстинктивный протест историков против того агрессивного, всепоглощающего детерминизма, который был так четко сформулирован философией XIX в. "Все разумное - действительно": значит, все, что предусмотрено мировым разумом, находит свое осуществление. И "все действительное - разумно": все имеет свои достаточные основания и, собственно, иначе быть не может. Это же несколько иначе было затем сформулировано и основоположниками марксизма, поскольку даже смягчающие детерминизм Маркса рассуждения Энгельса о том, что, конечно, всегда складывается весьма сложный и противоречивый параллелограмм сил, действующих вовсе не согласованно, не отменяют тезиса, что в итоге исторический закон прокладывает себе дорогу сквозь все эти неурядицы и временные отклонения. Нас всех этому учили, и хотя мы уже сняли марксистские цитаты и перестали поклоняться портретам классиков, но если нас поскрести, найдется ли там что-то другое — это еще большой вопрос.

Мы сегодня говорили в основном о политической истории и роли в ней личности, указывая при этом, что есть еще такая мрачная штука, как мощные экономические закономерности, на которые влиять почти невозможно. А вот Ю.М. Лотман в своей работе "Клио на распутье" утверждал, что история России, а значит и история человечества, пошла бы не так, как она шла, если бы не было Пушкина, Достоевского или Толстого. Духовная жизнь людей, при сравнении с экономическими и демографическими циклами, может показаться бесконечно малой надстроечной величиной, но без Пушкина, без великих гениев литературы, без Баха, без Бетховена, без Моцарта, без Томаса Манна (я не буду перечислять далее, потому что список открыт) — история действительно была бы иной. Какой - нам знать не дано, но история рода человеческого была бы иной. Причем каждый раз, когда мы называем Баха, Пушкина или Гете, мы говорим о неповторимой гениальной личности, заменить которую нечем.

Плеханов говорил: Наполеона могло и не быть, но его мог заменить кто-нибудь из его маршалов. Действительно, во время Французской революции было немало выдающихся полководцев и в случае гибели Наполеона его место мог занять Ней, Даву, Мюрат или кто-либо другой. Плеханов говорил: революция нуждалась в шпиге, и она бы ее в любом случае получила. Он, правда, упустил из виду, что не во всякую голову должна была взбрести мысль о походе на восток и о восста-

новлении исторического величия Франции. Но все это касается полководцев и государственных деятелей: речь идет о роли, которую тот или иной персонаж призван выполнить. В культуре же, в духовной жизни вклад гения уникален и ничем не заменим, а воздействие творчества и личности этого гения на ход истории, вроде бы и не выражающееся в столь ощутимых фактах, как влияние министра или генерала, огромно, ибо это воздействие на духовный облик эпохи.

Этот вопрос можно и перевернуть. Ребенок умер в колыбели: вы гарантированы от того, что мы не потеряли гения, который мог произвести такой переворот в нашей духовной жизни, какого никто за него не сделает? Сегодня ночью я услышал по радио, что в штате Колорадо два подростка в масках пришли в школу и убили двадцать пять человек. Оказывается, они принадлежали к секте, которая ненавидит две категории людей - людей другого цвета кожи и... футболистов (простите, но мне это напомнило анекдот: приказано истреблять евреев и велосипедистов; спрашивается: "а велосипедисты при чем?"). Кто может быть уверен, что среди этих двадцати пяти не был убит величайший американский поэт ХХI в.?

И в нашей с вами жизни постоянно случаются такие потери, которые невосполнимы на человеческом уровне. На уровне статистики, на уровне больших чисел, на уровне социально-экономических процессов такого не происходит. Есть очень глубокое высказывание одного из наших бывших премьер-министров: хотели - как лучше, а вышло - как всегда. Срабатывают некоторые инерционные силы — наш невеселый опыт, переходящий из поколения в поколение, привычки нашего сознания, наша картина мира; и сколько бы мы ни трепыхались, а получается так, как было до этого. Очередная неудача, к которой мы привыкаем, разрушает наш характер - одним словом, деморализует; эпоха, в которой мы живем, играет на нравственное понижение, нас уже трудно чем-нибудь ужаснуть. В этих условиях перед историками не могло не возникнуть обсуждаемой сегодня проблемы.

Историк не будет писать сослагательную историю, он будет стараться реконструировать реальную картину прошлого. Но он не должен подчинять свою мысль налагаемым на нее историографической и философской традицией ограничениям, заставляющим нас говорить только о тех больших батальонах, которые всегда правы, и считать что все остальное — то, что не победило, было оттеснено — изначально и было к этому predetermined.

По традиции говорят о "колесе истории", об историческом пути, по которому движется "локомотив истории", и хотя все понимают, что подобные выражения не более чем метафоры, все же налицо заложенная в них идея предзаданной однолинейности истории. Я вспоминаю, как в годы моей молодости серьезные люди рассуждали об исключениях, встречающихся в развитии общественной формации. Тривиальным примером служила Монголия, которая якобы от кочевого феодализма

непосредственно перешла к социализму, миновав капиталистическую стадию. Объясняли это, естественно, территориальной близостью МНР к СССР, который помог ей совершить исторический скачок. В основе этих и подобных рассуждений лежит идея своего рода железнодорожного расписания, в котором *ab ovo* уже заложен весь исторический путь той или иной страны. Отклонения сводятся, собственно, лишь к тому, что отдельным поездам удастся проскочить те или иные станции без задержки.

Мысль о предопределенности будущего прошедшим и настоящим, исключая сколько-нибудь существенные отклонения от "расписания", имеет чрезвычайно глубокие корни, восходящие не только к гегелевской или марксовской философии истории, но и к средневековой схоластике, и глубже - к иудео-христианской эсхатологии, поэтому отказ от марксистской социологической схемы далеко еще не гарантирует историкам избавления от подобных телеологических конструкций.

Если уж пользоваться метафорой локомотива, идущего по железнодорожному пути, то я предложил бы такой фантастический образ: рельсовый путь не простирается перед локомотивом, рельсы возникают лишь под его колесами, впереди же - великое Нечто. Но позади локомотива - более или менее прямой рельсовый путь, созерцание коего побуждает историков воображать, будто бы этот путь имеет аналогичное продолжение и в будущем.

В одном из выступлений был затронут вопрос, почему так случается, что иногда, казалось бы, незначительные причины имеют огромные последствия. Я хочу в связи с этим напомнить об одном известном историческом событии. В 1347-1349 гг. Европу постигла эпидемия "черной смерти", бубонной чумы, истребившая до трети ее населения, причем там, где скученность населения была выше, в городах, события были сверхдраматичны. Что же вызвало эту эпидемию, которая имела огромные социальные, экономические, демографические и какие угодно последствия и стала переломным моментом в истории средневековья? Крыса! Крысы в трюмах кораблей, приплывших с Востока, принесли эту чуму.

Историки начинают думать: возможно ли, чтобы такая случайность привела к слому исторического процесса? И вспоминают, что рост рождаемости, благоприятная демографическая ситуация, которая существовала в Европе в предшествующий период, начала переживать известный кризис задолго до чумы, что уже за несколько десятилетий до катастрофы начались экономические неурядицы, - факты всегда найдутся. Что здесь? Чума действительно не сыграла решающей роли, поскольку предпосылки глубокого кризиса уже возникли, или же раболепствующая перед идеей закономерности историческая мысль начинает жульничать? Скорее всего, мы не можем примириться с тем, что крыса победила людей, и ищем всему этому более солидные причины. Между тем как пропорциональность причин и следствий вряд ли существует.

Несколько лет назад мне пришлось читать доклад о различиях между понятиями "объяснение" и "понимание" в истории. Я имел в виду следующее. Мы можем объяснить любое событие; раз оно имело место, мы напряжемся и, убедительно или гадательно, какие-то причины подберем, поскольку факт есть такая непреложность, перед которой историк робеет. Но эти объяснения, строящиеся сплошь и рядом по модели "строгих" наук, работают ли они достаточно убедительно в нашей специфической сфере знания, имеющей дело с человеческим сознанием, человеческим поведением, которое - пусть на четверть, пусть на одну шестнадцатую — содержит в себе элемент случайности, неожиданности, спонтанности, озарения? Здесь сама система объяснений должна быть другой. Историк не может удовольствоваться сконструированным им причинно-следственным объяснением (Erklären) - он должен идти глубже, пытаться проникнуть в мысли и чувства действующих лиц исторической драмы, принять в расчет специфику культуры изучаемого общества, т.е. прибегнуть также и к процедуре понимания (Verstehen). Иными словами, та система объяснения исторических феноменов, которая присуща исследователю, должна быть каким-то образом координирована с мировиденьем "актеров" исторической драмы. Это их мировиденье, их социально-психологические установки, их ментальный аппарат, "грамматика" их культуры представляют собой важнейшие факторы исторического движения.

Все это, мне кажется, как-то связано с вопросом о том, существует ли история в условном наклонении. Я полагаю, что обсуждение проблемы "несвершившейся истории" не может быть изолировано от изучения культуры и психологии участников исторического процесса. Если объективные законы природы действуют неуклонно, а потому результаты их действия предсказуемы, то игра бесчисленных сил на исторической арене до крайности осложнена человеческой волей и сознанием. Жизнь человеческих коллективов изобилует вариантами и возможностями, из коих реализуются лишь немногие. В этом смысле история избыточна. Для более глубокого понимания ее хода историку не следовало бы вытеснять из поля своих наблюдений этот нереализованный потенциал. Можно рисовать историю в виде картины последовательных свершений и достижений. Но можно видеть в ней серию бесчисленных потерь и упущенных возможностей.

Здесь уже говорили, что речь идет не столько о том, как могло пойти дело, а о том, как историк смотрит на исторический процесс. Мы сегодня обсуждаем прежде всего вопросы эпистемологии. Мы вряд ли можем судить о том, могла ли раздавленная бабочка Брэдбери привести спустя миллионы лет к иному исходу президентских выборов. Если уж ссылаться на литературные примеры, я упомяну "Фальшивый купон" Льва Толстого — пример небесспорный, так как эта повесть пронизана столь назойливым морализмом, что при всем огромном впечатлении вызывает некоторое отталкивание. И все-таки: мальчишка, гим-

назист, просит у отца денег, потому что задолжал своему приятелю. Отец грубо отказывает, в результате парень считает себя вынужденным подделать банковский билет. Это порождает цепь преступлений других людей - обманы, убийства, тюрьму, т.е. нравственная порча начинает распространяться все шире и шире, превращаясь в нравственный обвал. При всей утрированности этой ситуации, Толстой указывает на то несомненное обстоятельство, что мы несем ответственность за наши поступки. Даже не будучи столь уж значительными, они могут повлечь за собой последствия, которых мы не предвидели. История может дать нам в этом смысле определенные уроки, и, мне думается, историкам в этом направлении предстоит еще многое сделать.

ДИСКУССИЯ

М.А. Юсим:

Мне кажется, нам нужно "танцевать от печки" и задать главный вопрос - для чего нужна история и чего мы от нее хотим. Действительно, есть такой парадокс. История изучает то, что было и чего изменить уже нельзя. Можно так к этому и подходить: установить факты с возможной степенью приближения, обнаружить в них закономерности и случайности, с помощью традиционных методов или с помощью современных математических теорий, и найти объяснение причин произошедшего. Опыт показывает, что таким образом мало что извлекается из истории и мало какие закономерности формулируются, кроме разве что самых банальных, типа "все проходит".

На самом деле историк всегда, как мне кажется, ставит свои вопросы в сослагательном наклонении. Иначе не может быть самих вопросов, не может быть никаких объяснений, иначе то, что было, нужно просто принять в качестве такового, т.е. сослагательность всегда присутствует как необходимый элемент исторического исследования.

Далее. Все-таки подлинный предмет истории и основной ее смысл связан с субъективным и неповторимым. Потому что в истории есть субъект, и она предназначена для субъекта, это процесс самопознания человечества. Исторические события нам интересны постольку, поскольку мы чувствуем свою к ним причастность, хотя они могут быть очень далеки от нас. Поэтому все, что мы пишем, есть всегда в той или иной степени виртуальная история. Хотя у нас, конечно, есть критерии, есть историческая традиция, принципы науки, которых мы придерживаемся, но мы всегда субъективны в своем подходе к истории. Каждый из нас выбирает свою тему, свои подходы и строит свою собственную модель. И хотя это все банально, на практике это приводит к тому, что из-под нашего пера выходят альтернативные истории.

Каждая работа - это как бы свой вариант истории. Более того, история - это процесс, который всегда рождается здесь и сейчас. То есть история существует не в книжках, написанных историками, а возникает в тот момент, когда кто-то раскрывает эту книжку и воспринимает написанное опять-таки по-своему. Это и есть бытование истории, и оно всегда вариативно.

И еще несколько слов о том, насколько детерминировано развитие истории и какова роль в нем человека. Я думаю, что свобода воли существует, но только в рамках некоего заданного коридора. На уровне личности ее будущее во многом загадочно. На уровне крупных сообществ все более предсказуемо: то, что должно случиться, рано или поздно случится. Если битва сегодня проиграна, то очередная - пятая или десятая - все же будет выиграна. Наполеону, конечно, не все равно, он или кто-то другой выигрывает эту битву. Но в больших масштабах все же срабатывает механизм корректировки случайных событий.

А.В. Быстров:

По поводу сказанного ранее позволю себе две реплики.

Первое. Если не быть пуритански строгим, то найти материалы для сравнения ситуаций "что было бы, если бы" можно. Вспомним Советскую Украину и Западную Украину, где политическое и экономическое развитие одного и того же народа, одного и того же менталитета пошло в разные стороны; или же ситуации Восточной и Западной Германии, Северного и Южного Вьетнама, материкового Китая и Гонконга. Они оказались сходными в том, что разделенные части в дальнейшем соединились в противовес другой ситуации - Северной и Южной Кореи, Китая и Тайваня, где такого объединения не произошло. Известна попытка объединения Наполеоном выросших на общей почве Голландии и Бельгии, закончившаяся скорым "разводом".

Распад, скажем так, федераций тоже протекает альтернативно. Северный вариант - Чехословакия и Советский Союз - сравнительно мирный и "холодный"; южный вариант - Югославия и Грузия - "горячий" (в контексте обсуждения будем исходить из составной структуры Грузии: Абхазия, Аджария, Южная Осетия). Вспоминается досада одного нашего высокопоставленного генерала году где-то в 1990-м: "Как же так - уходим из Восточной Европы без единого выстрела!" Вариант, что было бы "с единым выстрелом", можно наблюдать в Югославии. У нас он отрабатывается на Чечне; здесь опять-таки, "что было бы, если бы" - урок для других, потенциальных российских сепаратистов.

Суммируя: не только в научно-фантастических романах о параллельных временах, но и в реальной жизни можно найти варианты, альтернативы развития, разнесенные во времени и/или в пространстве.

Это первая реплика — о наличии материала, вторая — это пожелание: многие присутствующие выступали с общими соображениями, а хотелось бы аргументированной конкретики. Приведу два примера такой конкретики.

Л.И. Бородкин сообщил о докладе, сделанном им вместе с М.А. Свищевым в рамках семинара по применению математических методов в исторических исследованиях: как пошло бы расслоение крестьянства, если бы не было "великого перелома" 1929 г.? В рамках этого же семинара исследователь из Минска сделал доклад по военной истории, в котором рассматривался интересный вопрос: что было бы, если бы в январе 1945 г. Советская Армия сразу пошла бы на Берлин - можно ли было взять Берлин уже в январе, а не в конце апреля 1945 г., как это произошло в действительности? К обсуждению, кроме историков, были привлечены военные специалисты, которые указали автору на неточности в его расчетах (например, что танк приравнивается не одной пушке, а 2,5 и т.п.). В результате выяснилось, что можно было бы перейти Одер и окружить Берлин, но на большее сил не хватило

бы, при этом очень обнажились бы фланги, что увеличивало риски боковых ударов.

Еще в 60-е годы дискуссию по этому поводу, начавшуюся после выхода в свет мемуаров В.И. Чуйкова, который командовал армией, стоявшей как раз напротив Берлина, вели наши генералы. А на семинаре по математическим методам все это было просчитано на конкретных моделях.

Повторяю, хотелось бы от общих разговоров перейти к конкретике, аргументированным моделям: чтобы было много истории и немного фантазии, а не наоборот. Тогда, думается, некоторые проблемы отпадут сами собой.

А.В. Оболонский:

В основном присоединяясь к сказанному Ароном Яковлевичем, хочу сформулировать несколько тезисов.

1. Обесчеловеченной истории альтернативность действительно не нужна. Но совсем другое дело, если мы признаем важность личностного, субъективного измерения в истории, а только это, на мой взгляд, делает науку полноценной.

2. Конечно, альтернативу имеет смысл рассматривать не в связи с единичным фактом, а применительно к совокупности фактов одного ряда.

3. Если признать, что в истории нет выбора, то все мы лишь автоматы по реализации исторических закономерностей. Но тогда, например, проблема личной ответственности переходит в какую-то призрачную плоскость, а то и вовсе исчезает. А между тем она существует не только "на перекрестках" (очевидно, что если камень лежит, скажем, на гребне, как сейчас, то усилиями нескольких или усилиями (в пределе) даже одного человека его можно сдвинуть в ту или иную сторону). Существует она и на "перегонах" между перекрестками, когда перекатить камень на другую сторону не дано и титанам. Но и в такие времена люди периодически принимают социально значимые решения, иными словами делают микровыборы, в результате которых происходят микроизменения, и именно они во многом определяют жизнь конкретных людей и конкретных поколений. И затем на этих перегонах якобы безальтернативности накапливаются силы для грядущего макровыбора.

Скажем, люди, которым выпало несчастье жить в сталинские времена, действительно были лишены возможности влиять на макровыбор: они пришли в мир сделанного выбора, а предпосылки для следующего созрели, как мы знаем, очень нескоро. Но именно поведение конкретных людей определяло *физиономию* исторического процесса, определяло ситуацию, в которой жили конкретные люди.

Если же брать философский аспект, то, на мой взгляд, обращение к альтернативной истории - это шаг от гегельянства к кантианству, что не просто более эвристически продуктивно, но более полноценно с моральной точки зрения.

4. И последнее — о компьютерах и синергетике. Мы должны учитывать, что все это хорошо для решения отдельных, поддающихся верификации задач. Например, в программу было заложено некое число забастовок. А почему именно число забастовок, а не какой-то другой показатель? Это - решение автора программы, и от того, что мы потом очень хорошо просчитаем этот субъективно выбранный параметр, создастся только видимость объективности. Н. Винер довольно скептически относился к применению кибернетики в истории, ибо, как говорил он, мы слишком хорошо настроены на объекты исследования, чтобы быть измерительными зондами. Но, конечно, понимая ограниченность этих методов, их надо применять.

И позвольте закончить анекдотом на тему "выбора на перекрестке". Некий рыцарь, подойдя к распутью, увидел, как и положено в этих историях, камень. На камне, естественно, надпись: "Налево пойдешь - по морде получишь (извините за грубое слово, но не могу отступить от языка источника); направо пойдешь — по морде получишь; прямо пойдешь — по морде получишь". И стоит он и думает, что делать. Вдруг небеса разверзлись и послышался голос: "Думай быстреей, парень, а то прямо здесь по морде получишь!" Мораль: нельзя уклоняться от личной ответственности за выбор даже в условиях кажущейся безальтернативности.

К.В. Хвостова:

Историки, по-моему, никогда не отрицали альтернатив. Историк-практик, писавший историю какого-нибудь региона или периода, всегда знал: могло бы случиться и нечто иное. Просто он считал нужным, на основе своих источников, сообщить то, что действительно произошло. В еще меньшей степени он отрицал случайность. Случайности нередко являлись предметом самого тщательного рассмотрения - даже в эпоху Просвещения, когда все стремились подвести под физические законы.

Если перечислять перекрестки и случайности истории, то говорить можно до бесконечности. Здесь привели немало примеров, - но их можно привести в миллион раз больше! Для этого не надо быть историком. Достаточно пожить на свете энное количество лет и приобрести определенный опыт.

Мне кажется, задача данного обсуждения состоит несколько в ином — в эпистемологии. Сейчас завоевывает определенное место новая научная парадигма, причем не только у нас, но и вообще в мире. Она предполагает, что можно изучать то, что было, с учетом возможности того, что могло бы быть. Представив себе последнее, можно четче и глубже понять то, что было, - вот это главное. И поэтому синергетика, с ее теорией хаоса и ее инструментарием, который, конечно, еще недостаточно разработан и не всегда применим в истории, все же дает надежду, выделяя какой-то период и регион, взглянуть на него

глубже и внимательнее и найти новую аргументацию для объяснения того, что произошло в реальности.

Я сошлюсь на знаменитую модель американского ученого Р. Фогеля, который рассчитал, как экономически развивалась бы Америка, если бы там не были построены железные дороги. Его конечной целью при этом было изучение роли *реально существовавших* железных дорог, для *этого* он строил потенциальность, проигрывал альтернативные варианты. В итоге он создал все-таки *историческое* исследование.

Историк все-таки работает с источниками, и будет так работать, что бы мы здесь ни говорили. Но эти источники он может видеть по-разному. Современная эпистемологическая ситуация побуждает его углубить свой анализ, увидеть в источниках, например не бинарную, а многофакторную причину. И важнейшая проблема, которая здесь возникает, — терминологическая. Проблема отработки тех понятий, которые отражают не саму реальность, а потенциальность. Именно об этом нам надо думать, а не приводить бесконечные примеры возможных исторических альтернатив.

Последнее, что я хочу сказать, - о роли теорий Т. Куна и И. Лакатоса. Эти методологи науки, собственно, дали гуманитарным наукам гражданство среди других наук. Они показали, что в точных науках есть масса элементов и масса подходов, близких тем, которые применяют гуманитарии. После этого гуманитарные науки перестали быть маргинальными. Оказалось, что каждая наука является в какой-то мере гуманитарной. Развитие этой идеи и привело к формированию новой парадигмы, связанной с синергетикой и с именем Пригожина. Пригожин, создавая свою физическую теорию и вводя в нее время, сослался на историков, кажется на Марка Блока и Броделя. И нам бы следовало воспользоваться этими разработками и в теоретическом и в конкретно-историческом плане.

С. А. Экиштут:

Читая однажды энциклопедию Брокгауза и Эфрона, статью о крымских татарах, я узнал, что во время Крымской войны царское правительство переселило их из прибрежной зоны в глубь Крымского полуострова, так как татары якобы занимались шпионажем. Известно, что Иосиф Виссарионович держал Брокгауза и Эфрона в книжном шкафу своего кабинета и часто к этой энциклопедии обращался. И тогда я понял, что проблема крымских татар, вставшая во время Великой отечественной войны, и статья в дореволюционной энциклопедии в какой-то момент пространства-времени совместились, и Сталин принял конкретное политическое решение. Статья стала своеобразным детонатором. Невольно возникает мысль, что нереализованная (не до конца реализованная?) альтернатива очень часто не умирает. Она может напомнить о себе спустя несколько поколений, несколько столетий, а может быть даже несколько тысячелетий.

Мы часто говорим, что в истории нельзя провести эксперимент, нельзя вернуться назад, нет машины времени. Так, да не так. Существуют командно-штабные игры, проводятся учения, когда солдаты бегают с автоматами и стреляют боевыми патронами. И есть конкретный пример, когда во время учений, кажется 1940 г., генерал армии Г.К. Жуков, играя за "синих", практически смоделировал развитие событий 1941 г. и наголову разбил "красных" - тогдашнего генерал-полковника Д.Г. Павлова, который уже в звании генерала армии в 1941 г. действительно проиграл приграничное сражение.

Военные постоянно разыгрывают - по картам и во время учений в поле - возможные варианты событий. Если мы посмотрим на всю нашу военную историю 20-30-х годов, то мы увидим реальную борьбу различных группировок в руководстве Вооруженных сил за реализацию диаметрально противоположных путей развития. Конница или танковые войска? Казалось бы, танковые войска победили: в середине 30-х годов были сформированы танковые бригады и корпуса. Но, когда в 1939 г. эти корпуса двинули в Западную Украину и Западную Белоруссию, выяснилось, что средств управления нет, радиосвязи нет, и когда танки дошли до Львова, они вышли из строя. То же самое было с крупными авиационными соединениями. Танковые корпуса были расформированы. Их вновь стали формировать только в годы войны, т.е. время было упущено. Таким образом, если мы обратимся к военной истории, то увидим массу упущенных альтернатив и что к ним спустя годы вновь возвращались. Это относится к кораблестроительной программе, это относится и к дирижаблестроению.

О чем я говорю? Работа историка должна приводить к приращению нового знания. Если, моделируя контрфактическую ситуацию, мы в результате получаем приращение нового знания, этот успех оправдывает все и дает модели право на существование. И тогда мы получаем ответ на очень важный вопрос и можем узнать, участвует ли в этой борьбе за реализацию диаметрально противоположных путей развития только элита или же в нее вовлечено то безмолвствующее большинство, о котором писал А.Я. Гуревич.

Можно сказать, что мы, живя в 70-е годы, не знали никакой альтернативы и не чувствовали ее. А по документам Президентского архива сейчас видно, что верхушка политической элиты вела подкованную борьбу за реализацию каких-то иных путей. У историка возникает вопрос, как писать об этом, потому что современники об этом не знали ничего. Т.е. возникает проблема соотношения дискурса и текста, проблема логики исследования и логики изложения. Пожалуй, к этому и сводится проблема альтернативы в истории.

Л.М. Баткин

СТРАННАЯ ТЮРЬМА ИСТОРИЧЕСКОЙ НЕОБХОДИМОСТИ

1

В начале пятого акта "Гамлета" шуты рассуждают, заслуживает ли Офелия, для которой они роют могилу, христианского погребения. Дело решается, разумеется, в зависимости от того, утопилась ли она или просто утонула. Может быть, если смотреть на вещи слишком пристально, вот, собственно, и все различие между свободным целеполаганием и исторической необходимостью?

Первый могильщик излагает суть проблемы с изрядным проникновением в стилистику ученого дискурса. "Скажем, я теперь утоплюсь с намереньем. Тогда это дело тройкое. Одно - я его сделал, другое — привел в исполнение, третье — совершил (it is act, to do, to perform). С намереньем она, значит, и утопилась". Шекспир пародирует юридическую формулу, согласно которой поступок складывается из умысла (или "воображения"), решения и, наконец, приведения оногo в исполнение.

"Нет, без смеху. Вот тебе, скажем, вода. Хорошо. Вот, скажем, человек. Хорошо. Вот, скажем, идет человек к воде и топится. Хочешь, не хочешь, а он идет, вот в чем суть. Другой разговор - вода. Ежели найдет на него вода и потопит, он своему концу сторона. Стало быть, кто в своей смерти неповинен, тот своей жизни не губил".

Допустим, установлено, что вода нашла на безумную. Нужно ли доискиваться, могла ли она сама искать гибели? Что это изменило бы в развязке пьесы?

Прошу простить за мрачную аллегория. Однако всякому ответственному рассуждению о путях человечества не миновать признания детерминизма. В пределе необходимость логически чиста, т.е. абсолютна. Тут-то любой историк ее и отвергает. Вероятностный и альтернативный характер истории проще простого показать на событийном уровне. Но в какой степени тот или иной ход событий отражается на макросистеме? "Сослагательное наклонение" на этом уровне куда менее очевидно (особенно если не сводить его к вариантам, осуществившимся в других странах и временах). По мере возрастания масштаба рассмотрения, *вплоть до всемирной истории в целом*, рассуждения относительно "несостоявшейся истории", ее виртуальности, "контрфактического развития событий" и пр. оказываются все более беспредметными и фантастическими.

Зато, чем конкретней поле исследовательского обзора, тем явственней всплывают ограничения и парадоксы, позволяющие сформулировать идею открытости исторического процесса. Доведенная до противоположного логического предела, т.е. до абсолютного господства случая, истории как бессмысленного хаоса, эта идея в свою очередь

должна быть отвергнута. Ибо легко устанавливаются параллели и сходства, протягиваются причинные связи, история движется как смена логически воспроизводимых систем, и сама эта смена может быть задним числом представлена более или менее рационально.

Истина, однако, не "посередине". Она ведь никогда там не лежит, это местечко удобное лишь для эклектики. Подобно тому, как в христианской догматике Провидение и человеческая свобода воли непостижимым образом предполагают друг друга, порознь же то и другое ересь (отрицая либо теодицею, либо всемогущество Господа) - сходно обстоит дело и в современном метаисторическом сознании.

Некоторые историки считают, что тот или иной (вполне возможный!) поворот событий все равно ничего не изменил бы в сомкнувшемся над головой Офелии *конечном* результате. Вода есть вода. И, как добавил веселый могильщик, похоронили бы девушку по-христиански в любом случае, ибо она знатного рода.

Другие историки задумываются, что было бы, если бы Призрак не заговорил с принцем. Ну-с, пьеса вообще не состоялась бы. Или если бы Гамлет не раскусил подвоха, доплыл до Англии и был бы там казнен. Примерно тот же эффект. А если бы Полоний не вздумал подслушивать из-за портьеры или, по крайней мере, стоял бы там не шевелясь; если Офелия, следовательно, не обезумела бы и не погибла, а ушла в монастырь; если соответственно Клавдий не мог бы склонить Лаэрта к обманному поединку; наконец, если бы королева не осушила кубок, а отравленный клинок Лаэрта не оказался в руке Гамлета. Совсем другая пьеса. Ах, фабула не могла быть иной? Конечно, коли у нее есть барочный автор, который сплел ее, как ему заблагорассудилось, из самых причудливых допущений и случайностей.

2

Но фабула истории, как известно, не менее затейлива, и случай в ней - за отсутствием Автора с его промыслом и волей - правит куда самодержавней. Участники дискуссии привели множество всяких "если бы..." убедительность которых слишком очевидна. И согласились, что поэтому множить число подобных примеров незачем.

Ну да, если бы у Ленина не было раннего атеросклероза, история России в XX в. оказалась бы другой. Чтобы утверждать это, незачем быть апологетом Владимира Ильича, достаточно знания некоторых текстов и здравого смысла. Мы не ведаем, конечно, *что было бы* со страной при этом более благоприятном политико-медицинском случае. Но зато мы можем с высокой или полной степенью уверенности сказать, *чего в ней не было бы*. Не было бы сталинизма. Не было бы насильственной коллективизации, не было бы Большого Террора, и т.д. Кстати, неизвестно, как протекала бы война с Гитлером (ежели бы она все равно разразилась, что не очевидно). Утопический эксперимент

большевиков развернулся бы под другим углом к истории и... все равно провалился бы, но совершенно по-другому.

Есть ли теоретический смысл в подобных незатейливых выкладках и каков он? Нелегкий вопрос.

На него обычно отвечают так. Различать несбывшееся в том, что сбылось, важно для более полного и глубокого познания того, каким именно образом и почему свершалась действительная история. История не обязательно должна была пойти так, как она пошла, существовали небеспочвенные альтернативы, хотя *изучать* "несостоявшуюся историю", разумеется, нельзя. "Сослагательное наклонение", подчеркивают дорожащие им исследователи, это полезный аналитический ход и вместе с тем неотступная головная боль историка. Это своего рода тестирование глубины предлагаемых объяснений. Дело в том, насколько мышление историка способно ухватить или же, напротив, обречено мистифицировать свой необыкновенный надприродно-природный предмет, будучи замороженным необратимостью прошлого и вытягивая его в одну причинную линию. Утверждают, что это сугубо эпистемологическая проблема.

Кроме того, распространен - характерный особенно для уходящего века - драматически-моралистический взгляд. Если покорно согласиться с диктатом исторической необходимости, что же тогда зависит от отдельного человека, тем более рядового? А ежели от него ничего не зависит и никто не в силах отвечать за историю, то гражданское качество поведения безразлично. Это напоминает общеизвестное рассуждение о том, что отрицать бытие Бога, исповедовать индивидуализм и пр. это якобы значит рушить основания нравственности. Тогда "все дозволено".

3

Я не решаюсь сходу высказываться *предметно* относительно исторического детерминизма и "сослагательного наклонения". Это, конечно, потребовало бы специальных и обстоятельных занятий. Попробую, однако, сформулировать некоторые предварительные соображения мировоззренческого и теоретического порядка, которые мне кажутся значимыми.

Во-первых, Познавательные трудности требуют рефлексии лишь в контексте тех или иных представлений об онтологической реальности. Эпистемология же, которая в случае "исчезновения" объекта, замыкается на себя (вот уж чего не скажешь ни о Канте, ни о неокантианцах!), тем самым откровенно выпрыгивает из лодки. Зрелище эффектное и даже до известной степени поучительное, но мы рискуем не получить при этом вообще никакого ответа на поставленные жизненно важные вопросы. Столетний крен историографии на эпистемологический борт, при всей его неслучайности и полезности, пора, как мне кажется,

энергично выравнять. Попробуем-ка поэтому оставить пока в стороне проблемы историка и ограничиться исключительно проблемами истории.

Итак, как подступиться к специфическому характеру и внутренней мере объективной исторической необходимости?

Понятно, что наши идеи на сей счет неизбежно проблематичны. Следовательно, уход от эпистемологии есть лишь временный прием (и тоже, собственно, эпистемологически значимый). А все-таки прием вид Гурона, или Простодушного, и поведем речь - хотя бы поначалу - *только об онтологии*. Вне парадигматики обсуждение "если бы..." как синтагматической фигуры не имеет смысла, кроме риторического. Если отрицать объективную логику исторического процесса, суждения об истории сводятся к условностям и фикциям языка исторического описания, для которого "действительное", "вероятное", "возможное" и "невозможное" суть внеиерархические и легко взаимозаменяемые знаки. Разница примерно такая же, как между проблемами, которые стоят перед Наполеоном и перед человеком, воображающим себя Наполеоном.

Во-вторых. Ясно, что изучение альтернатив, укорененных в исторической ситуации, потребно уже для того, чтобы понять ее во всей сложности. Дабы то, во что она в дальнейшем итоге выльется, предстало как параллелограмм сталкивающихся сил и тенденций, притом итог явился бы победившим, а не заведомо и абсолютно предрешенным. С этим, насколько я понимаю, более или менее согласны все, кроме сторонников "лингвистического поворота", для которых сие незначимо. Однако этого вряд ли достаточно для построения онтологической модели. Имеет ли "сослагательное наклонение" в истории не только вспомогательное и прикладное значение (ради лучшего объяснения "изъявительного наклонения" как все же исчерпывающего на деле предмет исторической мысли), но также *самодовлеющий теоретический смысл!* В случае утвердительного ответа речь должна, по-видимому, пойти о соотношении необходимости, случая и открытости как *взаимобусловленных и исторически переменных характеристик истории*.

В третьих. Соображения социально-педагогического и экзистенциального порядка не имеют какого-либо значения. Действия и судьба отдельного человека либо группы людей могли бы направить исторический процесс по непредусмотренному руслу? - что ж, это одно дело. Если же, по крайней мере, на глубинном структурном уровне в результате будет лишь то, чего все равно не миновать, - что ж, тогда дело иное. Но для *историка* - если он работает в горизонте науки - неважно, что из этого нам больше понравилось бы. Находимся ли мы в тюрьме необходимости или это не так, или не совсем так. Человеческая история движется так, как она движется.

Критика знаменитой сентенции Ранке - "как это было на самом деле" - часто превращается в пошлость. Эта критика справедлива, пока

направлена против позитивистской эпистемологической безмятежности. Однако историческую науку, при всем гуманитарном своеобразии и апорийности ее предмета, впрямь может интересовать только то, что было на самом деле (включая сюда роль случая и то, что реально могло бы произойти, но не произошло). Историк не беллетрист и не белый клоун именно потому, что домогается истины. Он не смеет сказать: "Да неважно, как это было, вот я сейчас придумваю нечто занятное". Он способен разве что объявить себя агностиком: "Что-то такое было на деле, но вот беда, как подойти к этому адекватно и доказательно?" Презумпция добывания достоверного и убедительного знания полностью верна также и для герменевтики. Иное дело, что это задача субъектная, парадоксальная, не решаемая раз и навсегда, и т.п.

Давайте же, размышляя об историческом детерминизме и "сослагательном наклонении", говорить о том, есть ли они или их нет *на самом деле*. Бессмысленно обсуждать, хорошо ли, что они есть или что их нет, удачно ли устроен исторический процесс. Так же, как бессмысленно обсуждать, хорошо ли, что разумные существа смертны или что при наличии массы действует сила гравитации. Уж тут выбирать не приходится.

Если социальный детерминизм это тюрьма, то каждый из нас отбывает срок одновременно в двух пенитенциарных учреждениях - в истории и в природе. Зависимость от своего тела, от его страстей и страданий, от возраста, от умирания, наконец, — в таком случае едва ли не более тяжелое наказание. Ведь историческая необходимость ощутима не всегда, не повседневно, а для многих вовсе незаметна, как неощутимо, что мы летим в космическом пространстве и вращаемся вместе с Землей. Биологическая же необходимость напоминает о себе почти непрерывно. Человеку ничего не остается, как считаться с природой и историей и быть вменяемым заключенным. Не обязательно послушным, но стоически разумным. А уж как это совместить, дело каждого и, во всяком случае, на рациональное понимание истории, как и биологии, влиять не может. Разве что наоборот.

К нравственности проблема исторического детерминизма никакого отношения не имеет. Если человек рассчитывает, ведя себя независимо и рискуя многим, вплоть до свободы и жизни, что он поможет переломить ход истории, "обмануть время", остановив его или ускорив, то это решение не столько нравственное, сколько практическое (скажем, историко-политическое). Или, дабы не преуменьшать трудностей личного выбора, то и другое вместе.

Однако вообще-то свобода выбора потому свободна, что правильность его доказать нельзя, да и незачем. Мотивация замыкается на Я. Основания, разумеется, могут и должны быть предъявлены, хотя бы себе самому, но другой человек их оспорит и предпочтет совсем другие основания, убедительные именно для него. Человек делает экзистенциальный выбор потому, что он его делает". В "тюрьме" ли, не в "тюрь-

ме", но он совершает поступок. "Хочешь, не хочешь, а он идет, вот в чем суть". Он отвечает за свой выбор перед собою же. Возможно, он ничего не тщится изменить, кроме собственной единственной судьбы.

4

Тридцать лет тому назад я не принимал участия в разработке группой московских историков идеи исторической альтернативы. Однако вот кое-что на сей счет, написанное независимо и, насколько помнится, несколько ранее того. Принявшись за настоящие заметки, я разыскал следующий пассаж в статье, забытой даже автором (поэтому да простится мне самоцитирование).

"Мы, историки, иногда странно пишем историю. Мы умны задним числом. Мы видим осуществленные возможности и склонны забывать о возможностях несбывшихся. Мы слишком стараемся быть строгими детерминистами и потому оказываемся плохими детерминистами. Мы пренебрегаем "субъективными" факторами, мы недооцениваем роль случая, мы легко расправляемся с тем, что "отброшено историей". Хотя история "отбрасывает" в муках. Неудачный мятеж нужно все-таки подавить. Иначе он станет удачным. Живая социальная реальность с ее игрой разнородных сил и обстоятельств, с ее непрерывными альтернативами, неясными колебаниями чаши весов, драматическими развилками - все, что так чутко ощущается нами в отношении настоящего и ближайшего будущего, нами как *современниками*, - вдруг выпрямляется нами как историками. Беда в том, что нам известны *результаты*. Когда знаешь результаты, картина кажется более простой. Заранее понятно, кто победит, а кто строит воздушные замки. Но самые фантастические планы выростали из реальности и воспринимались участниками событий как реальные. Они и были реальными. Фантастическими они становились, потому что терпели провал. Вроде "ста дней" Бонапарта. Короче говоря: естественно спрашивать себя, почему Италия не была объединена до XIX в. Но не исторично ставить вопрос так: почему Италия не могла быть объединена до XIX в."¹

5

Вот что, однако, я считал бы нужным добавить к рассуждению этого молодого марксиста теперь.

В плане *истории событий* граница между неизбежным и всего лишь наиболее возможным, между жестко обусловленным и открытым, между навязанными обстоятельствами, сложившимися ранее, и стремлением Действующих лиц их изменить, - граница эта всегда непрозрачна, под знаком вопроса. Но в принципе она проницаема и подвижна. Исторические развилки очевидны. Поэтому оправданы усилия *политиков большого стиля*, совмещающих тщательный учет наличного состояния общества с тем, что можно было бы назвать идеализмом действия².

Однако как история событий сопряжена с историей структур?

Проблема детерминизма и "сослагательного наклонения", конечно, сводится к этому вопросу.

Каким образом капризная и непредсказуемая Фортуна оказывается способной договариваться с непреклонным Фатумом? Если конкретный ход событий в значительной, а иногда и в решающей степени зависит от игры случая, включая сюда волю и удачу отдельного человека, то в какой мере тот или иной итог политической борьбы, исход сражения, творчество гения и т.п. могут отпечататься в *развитии социальной целостности* и придать будущему, например, страны и народа существенно иной характер. В непрерывном накапливании и сцеплении всех таких итогов, всех таких исходов не скрывается ли кумулятивный механизм превращения Фортуны в Фатум?

Непрерывно припоминают в связи с этим "бабочку Брэдбери". У этой выразительной идеи есть, однако, логический дефект. Вторжение случая, меняющее в прошлом деталь за деталью, происходит постоянно и без прищельца из будущего. Ведь такова природа всякого настоящего. Все произошло так, как произошло, но притом одновременно бабочка то ли вдруг села, то ли раздумала садиться на тропу. То, что данная "бабочка" раздавлена или нет, случается при всяком превращении настоящего в прошлое. Так как это касается миллиардов "бабочек", любые вмешательства в прошлое, из коих оно, собственно, и складывается, перекрывают и обесценивают друг друга.

Следовательно, либо отдельные случаи ничего не стоят, ибо их сложение приводит к хаосу и прошлое *в целом* случайно. Бабочкой больше, бабочкой меньше... Либо значима, по крайней мере, статистика. Но, во-первых, "бабочка" "бабочке" рознь, вероятностные закономерности применимы ли (и как) к идеографическим и субъектным явлениям. Во-вторых, статистика есть ли выражение предопределяющей ее закономерности или же, напротив, сама на нее влияет, играя тем самым роль макрослучайности? Увы, раздавив бабочку, мы остаемся в том же неопределенном и загадочном диапазоне между случайностью и детерминизмом.

Примеры "если бы..." всегда совершенно конкретны, потому-то их убедительность лишена теоретической содержательности. В той или иной точке бифуркации та или иная история могла бы повернуться по-другому, тогда последующая цепочка взаимодействий, причин, вероятностей оказалась бы тоже существенно другой. Очень хорошо. Но до какой степени, тут же звучит вопрос, в пределах какого "коридора возможностей"?

Решимся в таком случае задаться вопросом об истории в метафизической плоскости, подойдя к проблеме с противоположного конца. А именно: альтернативна ли история человечества В ЦЕЛОМ? Т.е. могла ли она сложиться иначе *в качестве всемирной истории*? Вопрошание подразумевает наблюдателя, вынесенного за пределы истории землян,

некий взгляд из космоса. По первому впечатлению, это, покажется, пожалуй, праздным умствованием, не имеющим отношения к исторической науке. Однако, если "сослагательное наклонение" уместно применительно к ограниченным историческим интервалам и ситуациям, хотя бы и только в точках бифуркаций, то нам придется согласиться с тем, что, будучи выражено в общем виде, такое представление исходит из трактовки именно Истории в целом. За наглядными индуктивными умозаключениями скрывается некая дедуктивная посылка. Всемирная история людей это уникальный, но естественный феномен Вселенной. Кривая прошлого, по-видимому, откладывается по отношению к оси необходимого и оси вероятного. И мировая история есть точка схождения этих разнонаправленных координат.

Начав с максимально масштабного предположения, априорного, но задающего логику его развертки и проверки на пригодность (уже в качестве научной гипотезы), можно бы двинуться к более профессиональному раздумью. Его условием является соединение космического холизма с историзмом, а именно со следующим постулатом, на мой взгляд, важнейшим для проблемы "виртуальности" естественно-исторического процесса. *Всемирная история человечества в качестве объекта тотального рассмотрения сама имеет историю.*

Это означает, что, будучи развивающейся и отчасти стихийно самонастраивающейся системой, история в разных стадияльных и региональных ситуациях, на разных масштабных уровнях и в разных социально-культурных срезах не однородна и не равна себе. Это История историй. Говорить о ней в целом и на всем ее протяжении одно и то же - некорректно. (И, в частности, неверно усматривать в любых эпохах одну и ту же "сослагательность" - по сути, формам, интенсивности). Ведь это, если можно так выразиться, игра, правила которой меняются на ходу³.

Что до природы, уровня и механизмов детерминации... что до возможности внезапных изменений, обусловленных, конечно, предшествующим развитием, но отнюдь не всегда заданных им одинаково жестко... что до удельного веса некоего События... и, наконец, что до *способов взаимоперетекания истории событий в историю структур, и наоборот*, - на все это нет и не может быть единообразных ответов, подходящих для любого времени / пространства. Проблема "а если бы...", чтобы приблизиться к тотальной теории и ввиду того, что История есть цепь радикальных *метаморфоз (смещений и разрывов непрерывности как сквозного условия оной)*, должна быть в качестве всемирной обсуждена в пределах каждого данного исторического хронотопа.

6

Выскажу несколько предположений и догадок, относительное подтверждение, коррекция или опровержение которых могли бы составить исследовательский проект, объем которого непосилен для одного историка (если он не прозывается Арнольдом Тойнби).

История первобытности — вплоть до Первого осевого времени — есть история микрообщин, целиком лежащая в зоне перекодирования природной (биологической и географической) необходимости в историю людей. Исходно процесс развития *homo sapiens* не знает "сослагательного наклонения". Детерминизм старше открытости истории. Но вместе с тем и тем самым это лишь протоисторический процесс. Несмотря на незначительный диапазон миграций и влияний, особенно до неолитической революции, при полном отсутствии глобальной связности, все стадии и все инновации от раннего палеолита до бронзы в решающей степени сходны. Происходящие бесчисленные микрособытия лишены непосредственного исторического статуса. Изменения, накапливаясь в течение десятков тысяч лет, дают на выходе прорыв к первым цивилизациям и религиям, к первым государствам и первым, отчасти легендарным, персонажам, т.е. к первым событиям в полном историческом смысле слова.

Поскольку это произошло не одновременно со всеми жившими тогда людьми, история впервые становится неравномерной и вариативной. Правда, варианты возникновения древних цивилизаций жестко связаны с климатом, почвами, рельефом и ирригацией. Все же собственно история, едва и поскольку она уже возникла, предстает перед нами как макроказусная и *ярко-особенная*. Различия между Египтом, Месопотамией, Ближним Востоком, Центральной Азией, Индией, Китаем, доколумбовой Америкой и т.д. описаны, а инвариантные черты синхронных или сменяющих друг друга цивилизаций оценены как детерминанты (в терминах "архаики", "традиционализма", соседской общины, мифа и пр.). Однако то обстоятельство, что историческая необходимость всякий раз принимала вид неповторимой особенности, некой со-циокультурной констелляции, не поддается исчерпывающему рациональному объяснению. Такая неподатливость, впрочем, есть идеографическое качество человеческой истории как абсолютно нового космического объекта познания, требующее от исследователя, как известно после неокантианцев и Макса Вебера, необычной логики индивидуализирующих понятий и типовых идеализации. Именно ОСОБЕННОЕ (и, следовательно, реально воплощенная вероятность), начиная с Первого осевого времени, становится специфическим исторически-конкретным предметом изучения. Особенное — бог историков.

Традиционалистская детерминация (многофакторная, структурно весьма устойчивая, консервативная, в этом плане жесткая) могла существовать, однако, исключительно в рамках локальности. Поэтому то, что я называю Первой (т.е. традиционалистской) историей, или Историей цивилизаций, в большей мере, чем все, что следует за нею, отличалась поразительно гибкой и, так сказать, экзотической феноменологией. Возможность "другой истории" в традиционалистской зоне (сверхэпохе) подтверждается нарастающим разнообразием региональных историй. Их набор расширялся и расширялся. Открытость истори-

ческого процесса - до XIII-XVII вв. - в Западной Европе - давала о себе знать не столько во времени, сколько пространственно, *по горизонтали*. В том смысле, что сменявшиеся цивилизации могут быть тоже представлены как рядоположенные.

Традиционалистская история перенасыщена событиями, как никакая иная. Но эти утомительно-пестрые события всегда более или менее упираются в структурное дно. Изменения во времени происходят, но исчерпывают себя, ведут в динамический тупик и затем либо ознаменованы нескончаемой вибрацией разложения, стоянием истории, либо разрешаются извне, т.е. тоже пространственно: через переселения народов и завоевания. И начинается новый цикл, новая более или менее случайная проба истории. Необходимость провоцирует альтернативность, и они разрешаются друг в друге.

Такие мгновенные и спонтанные выбросы исторической энергии, как походы Ксеркса, Александра Македонского, Цезаря и др., Атиллы, Мухаммеда и др., Чингизхана, Тамерлана и пр., экспериментально демонстрируют ограниченность конечных результатов самых великих исторических проб и альтернатив. В течение двух-трех тысячелетий чрезвычайное обилие случайных событий все же не выплескивалось за пределы одного и того же окоема и состояния Мировой Истории.

Это, несомненно, относится также и к традиционалистским цивилизациям Средиземноморья (позже Западной Европы). Те особенности, которые столь разительно отличали Античность и Средневековье от других регионов, будь то полисная культура, римское право, христианский персонализм, особенно же роль городских коммун и вольностей с XI в., когда обозначилось развитие, приведшее *в конце концов* к ранним мануфактурам, централизованным национальным монархиям и ко всему отныне безостановочному материальному изменению, которое замечательно реконструировал Фернан Бродель, - эти особенности лишь ретроспективно выглядят как подготовка к всемирно-исторической мутации. Сами же по себе они вписываются в череду принципиально одноуровневых докапиталистических цивилизаций.

Хотя предпосылки возникновения капитализма и Второй истории давно изучены, все же метафора "мутации" кажется удачной не только из-за удивительной мгновенности и глубины перехода к совершенно Другому способу устройства общества и небывалому характеру исторического движения, но и потому, что мутации непредсказуемы и не могут быть экстраполированы из прежнего состояния гена. Нелепо было бы думать, что происшедшее в XVI-XVII вв. и позднее было "запрограммировано" за тысячи или хотя бы за сотни лет в историческом ДНК того, что затем будет названо "европеизмом" или "Западом". Альтернативность прорывов в качественно иное будущее хорошо видна в разнообразии форм и глубины исторической вспашки в разных странах Европы, включая сюда постоянную "смену лидеров" в этой гонке, поражения, откаты, отсталые зоны, наконец, чудовищные реак-

ционные катаклизмы. Задним числом можно установить *закономерность* происходившего, переплетение причинно-следственных связей и игры случая, но не *необходимость* мутации.

Думаю, вот самая большая тайна всемирной истории. Потому что логика всей предшествующей и всей последующей эволюции несравненно более последовательна. Здесь же историческая необходимость каким-то образом рождает то, что из нее не выводимо. Новое время выходит из традиционалистского средневековья неожиданно и вне всяких готовых правил, как Афина из головы Зевса. Если - по историческому масштабу в одночасье - Великая Альтернатива могла однажды возникнуть в маленьком регионе, чтобы вскоре преобразить суть глобальной Истории, то уместно задаться вопросом: возможны ли подобные (не предрешенные и совершенно непредсказуемые) структурные и тотальные мутации также в будущем? И что же такое, следовательно, странная историческая необходимость, которая тайком знает с виртуальной историей?

Когда и поскольку ранний капитализм и все, что сопряжено с ним, возникли, детерминизм, однако же, усилился, притом на подоснове главенствующего (социально-экономического) фактора. Впервые необходимость заработала *по вертикали*, т.е. приводя ко все новым и каждый раз беспрецедентным кризисам и переналадкам исторического процесса. Необходимость вечного возвращения изменила знак и обратилась в необходимость вечного кризиса и ошеломляющей новизны. Увлеченные открывающейся панорамой умы в XVIII—XIX вв. назвали неузнаваемую *динамическую* необходимость "прогрессом". Совершенно точное понятие, если не приписывать ему черты гладкости, безостановочности, бесконфликтности, если признавать также за вдруг понесшейся куда-то "вперед" Истории трагизм и тайну.

А роль события и "вероятностного" измерения истории, пожалуй, соответственно сузилась. Точнее, они теперь сводились и сводятся к срокам, социальным формам, качеству и человеческой цене глобальной модернизации. Хотя на фоне глобального охвата и неотвратимости нового хода вещей, этнического перемешивания, всемирных правил экономики и политики, обострилась жажда своей личности, индивидуальной и национально-психологической; хотя появилась тенденция к восполнению и приросту локальных своеобразий, "самостей" - однако это не прежние изоляционистские и исконные патриархальные своеобразия, а "единство разнообразия". То есть даже самые завязанные автономисты от политики или от культуры и пр. объективно могут быть особенными лишь как игра рисунка и колорита на некоем своем участке общечеловеческой ткани.

Однако Вторая история заканчивается, и мы переживаем третье осевое время, вступаем в Третью историю. Что можно решить относительно нее под углом зрения обсуждаемой проблемы?

Во-первых. По мере перехода к *эмпирически-системной всемирности*, историческая необходимость будет становиться более явной и не-

сомненной, поскольку она не только растворена во множестве человеческих групп и обществ, но выступает напрямую как логика целостного и обозримого тотального объекта.

Иногда пишут о сложности человеческого общества, возрастающей по ходу истории и поэтому повышающей роль субъекта. "Сложности" в каком значении? Думаю, с точки зрения обилия локально-особенного, с трудом поддающегося анализу калейдоскопического переплетения разнохарактерных статических факторов, внезапных событийных встряхиваний этого калейдоскопа - наиболее сложна как раз Первая история. Традиционализм, в котором она резюмируется, крайне вязок и вместе с тем неоднороден, включая элементы, которые, будучи впоследствии востребованными в контексте Второй истории, окажутся более динамичными, чем в собственном контексте. (Это относится не только к средиземноморскому миру, но и, скажем, к Японии после ее "открытия" или к современным азиатским "драконам".)

Сложность Второй истории схематичней и однолинейней. Она обусловлена парадоксами усилившейся неравномерности истории, соналожением вестернизации и традиционалистских структур. Очевидно, глобализация истории, снижая феноменологическую сложность и число *разнокачественных* взаимодействий, еще более меняет само содержание понятия "сложность". Может быть, усложнение истории ведет к ее упрощению, т.е. к большей соразмерности разуму, а уже благодаря упрощению, к возрастанию роли субъектной воли. Что сложнее, устройство и поведение собаки или компьютера?

Во-вторых. Как олимпийские боги зависели от таинственного Рока, так онтологическая необходимость истории зависит от научно-технических (особенно информационных?) новаций, которые иногда предсказуемы, но чаще ошеломляют самих ученых.

О переворотах во всемирной истории мы теперь узнаем из газетных заметок. Несколько лет тому назад появился Интернет. 22 июля 1999 г. я прочел в "Известиях" (со ссылкой на "Сайенс" от 21-го) о стоящей на пороге великой компьютерной революции, которая превращая молекулы в чипы, увеличит быстродействие и миниатюризацию в сто миллиардов раз. Одно только изобретение молекулярной электроники станет событием, несопоставимо более крупным для всего хода Истории, чем Великая французская революция или создание парового двигателя. Конечно, с одной стороны, события такого рода есть плод ныне действующей революционной научно-технической необходимости. Но, с другой - необходимость предметно осуществляется в абсолютной новости, конденсируется в событие, которое меняет облик мира. И которое занимает место необходимости. То есть необходимость есть и ее нет, а есть конкретное победоносное усилие технического разума. Детерминизм истории, за который дают Нобелевские премии, что это такое, как не открытость истории?

Но речь не только о науке. Газеты сообщали о Шенгене, о замене национальных валют на евро, и т.п. Конечно, возникновение у нас на глазах Соединенных Штатов Европы есть превращение исторической необходимости в возможность. Или... наоборот? Европа объединяется, в Европе никогда больше не будет войн, и т.д. - но ведь это переход сугубо виртуального в действительное в результате коллективного человеческого решения!

Конечно, мир еще безжалостен и неблагоразумен, как ребенок. Глупо - по меньшей мере рано - впадать вслед за Фукуямой в эйфорию. Подождем двести-триста лет и затем продолжим эту дискуссию. Но, если исключить некую реакционную мутацию и катаклизмы, которые отбросили бы землю назад, если представить себе Четвертую историю (объединенное человечество со всемирным правительством, без войн, без прежней политики, в определенном смысле без экономики - ну-с, человечество из фантастических романов?), останется ли и в этом случае историческая необходимость? Да.

А "сослагательное наклонение"? О, да. **Они совпадут.**

Ибо земляне будут принимать решения об изменении своей истории. Например, о частичной приостановке научно-технического прогресса. О геномной инженерии. О космической миграции. Свобода воли человечества будет иметь дело с объективной необходимостью, условиями и преградами - но при помощи экспертов и с учетом преобладающих устремлений.

Пора остановиться. Ведь читатель уже давно улыбается. Между тем я фантазирую лишь потому, что реальный вектор современной мировой истории дает основания для экстраполяции в будущее. Простой пример. Курсы ведущих мировых валют есть показатель экономических процессов, в значительной мере остающихся стихийными, каковой была и поныне преимущественно остается сама История. Однако соотношение валютных курсов можно регулировать решениями правительств стран большой семерки. Возможно, циклические кризисы раннего капитализма, в последние годы смягчившиеся до осцилляции относительных улучшений и ухудшений конъюнктуры, в дальнейшем вообще прекратятся. Несомненно, возможности экономической саморегуляции при помощи таких мер, как изменение ставки кредитного процента и структуры налогов, усиливаются вместе с консолидацией конкуренции в мировом масштабе.

Частный и корыстный интерес уже теперь требует - ввиду мировой системности - всеобщего равновесия и благополучия. Эгоизм принуждает к альтруизму, который в свой черед становится рутинным. Оценили ли мы, что означает - с точки зрения исторического детерминизма, - когда всемирные финансовые инстанции оказывают поддержку Мексике, Бразилии или азиатским "драконам" ради устойчивости мирового рынка? Когда Север вырабатывает программы безвозмездного перераспределения хотя бы малой части своих богатств для помо-

щи Югу? Это фрагмент превращения Истории стихийной и дробной в Историю разумную и связную. Сама законность такой - не художественной, а историологической - экстраполяции уже есть симптом возникновения нового качества Истории.

Странности необходимости должны изменить свой характер по мере глобальной рационализации человеческого сообщества. Тогда необходимость раздвоится на природную и собственно историческую. Отчасти она проступит отчетливой и жестче; оголится ее внешний по отношению к истории космический природный облик. Отчасти же она интериоризируется и в качестве собственно исторической станет свободной. Сомкнется с тяжестью ответственного личного и коллективного решения относительно альтернативных путей.

Ситуация перевернется.

Свобода окончательно отождествится с *исторической* необходимостью. То есть с неизбежностью сознательного выбора среди различных вариантов продолжения истории. Проблема "сослагательного наклонения" (открытости истории) переместится из маргинального плана историографических исследований в центр текущей истории, из прошлого в сферу прагматического планирования будущего. Возможно, только тогда ретроспективно прояснится истинное значение вопроса "а если бы..." для судеб человечества.

...Тут историку остается смущенно смолкнуть и безразлично заняться просмотром свежих газет в роли петуха из басни Крылова.

¹ Баткин Л.М. Спор о Данте о социология культуры // Средние века. М., 1971. Вып. 34. С. 279.

² Баткин Л.М. Пристрастия: Избранные эссе и статьи о культуре. М., 1994. С. 279-283.

³ Баткин Л.М. Заметки о современном историческом разуме // Казус-3. М., 2000. С. 62-96.

П.Ю. Уваров

РАЗВИЛКИ И ИГРАЛЬНЫЕ КОСТИ, АЛЬТЕРНАТИВЫ И СЛУЧАЙНОСТИ

(ПОПЫТКА ИНВЕНТАРИЗАЦИИ)

Участники нашего обсуждения в целом более похожи на единомышленников, чем на оппонентов, но все же я начну с констатации существующих между ними различий, опираясь, помимо материалов круглого стола, на представленные *post factum* статьи М.А. Пешкова и Л.М. Баткина, а также на некоторые другие тексты, упомянутые мной во вступительном слове.

То, что терминологической унификации от участников обсуждения ждать не придется, было очевидно с самого начала. И, действительно, терминът "альтернативность", "сослагательность", "случайность", "виртуальность" и т.п. употребляются пока практически как синонимы. Таковы "особенности национального историософствования": мы не немцы, чтобы заранее договариваться о понятиях. Но оказалось, что и понятие "история" трактуется по-разному: одни говорят об истории как о процессе, другие как о восприятии историком совокупности событий прошлого, третьи, скорее, об историческом сознании, об историографии, о массовых исторических представлениях. Будем считать, что речь идет все же о первом значении.

К самой сослагательности и альтернативности участники также подходят с использованием разных метафор. Одни видят альтернативы как бифуркации - развилки на пути исторического развития. Начиная с определенной точки бифуркации, история может идти по тому или иному пути (как правило, не опробованный путь кажется гораздо привлекательнее реального, во всяком случае - в системе А.Л. Янова, где Россия, какой бы путь ни выбрала, оказывается "в тупике унижения и горя"). Таким образом, история представляется железнодорожной колеей, которая, впрочем, имеет стрелки, и в роли стрелочника может выступать тот или иной исторический субъект. Но не может же железнодорожный перегон (да и разъезд) состоять из одних стрелок - альтернатив две-три, максимум три-четыре, и они сравнительно редки.

Другая метафора - игральные кости. Она гораздо старше "железнодорожной". Еще исламские мыслители - мутакаллимы использовали образ игровых костей, отставив философский окказионализм; прибегали к этому образу и богословы западной и восточной ветвей христианства. Не может обойтись без стаканчика с костями и Марк Блок, говоря о вероятностях и случайностях в истории. Азартная игра, сводимая Ю.М. Лотманом к оппозиции волеизъявлению господню - это, по-видимому, также игра в кости, или "в зернь", как ее называли у нас. Отличие от первой метафоры в том, что вероятностей здесь уже не две-три, а целый пучок, и "исторический процесс" уже не столь похож на линейное движение.

Отсюда можно было бы перейти к вопросу в духе "новой интеллектуальной истории" - не являемся ли мы заложниками неких структурных ограничений, присущих нашему мышлению? Выбор из двух альтернатив нам представить намного проще, чем из пятидесяти двух, не говоря уже о вероятности порядка 10^{39} , хотя, боюсь, мы имеем дело, скорее, с последним вариантом.

Но оставим на время споры о гносеологической природе альтернатив. Можно ли говорить об онтологическом статусе такой истории? Многие (каждый по-своему) считают, что подобная постановка вопроса возможна, - значительно расширяя тем самым сферу бытия. Можно ли реально наблюдать варианты, случайности и альтернативы? Похоже, что да - в том случае, если они пространственно разведены. Можно не только искусственно изымать из истории США железные дороги, продлевать существование рабства или допускать отсутствие "великого перелома" в российской деревне (т.е. заниматься моделированием), но и сопоставлять Великое княжество Литовское и Московскую Русь, Бургундию и Францию, ФРГ и ГДР, как инкарнации различных альтернатив. Точно так же, как на бытовом уровне для оценки гайдаровских реформ мы сопоставляем историю Украины и России после 1991 г. Есть и другие сферы, где можно наблюдать возрождение "отвергнутых альтернатив", например - в истории науки и техники, о чем, в частности, писали А.Ф. Ейтс и В.П. Визгин, ратуя за внимание к "проигранным делам истории" (см. "Одиссей 1998"). Нереализованная в прошлом возможность, вместо того чтобы отправиться на "свалку истории", вполне способна в буквальном смысле слова свалиться на голову историку.

Но не случайно Л.М. Баткин предлагает не рассматривать подобные примеры: они могут увести нас от принципиального вопроса о статусе возможного.

Чем, собственно, чревато признание нами его бытия? При этом, казалось бы, незначительном допущении рушится ни много ни мало система детерминизма Ньютона и Лапласа, видевших мир в виде механизма - механизма хотя и сложного, но наделенного непреложной однозначностью. Действительность в таком случае будет являться результатом реализации одной из возможностей и нести в себе различные варианты будущего развития. Если не ошибаюсь, таковы постулаты так называемой новой науки, и примерно это имела в виду К.В. Хвостова, когда говорила о логике, включающей не только оценки "истинно-ложно", "да-нет", но и такие, как "возможно", "неопределенно", "недоказуемо", "желательно", "предположительно". Применительно к истории это не означает, разумеется, вердикта, отказывающего ей в статусе науки (ведь еще К. Поппер отмечал, что вера, согласно которой термины "научный" и "детерминистический" являются если не синонимами, то по крайней мере неразрывно связанными, - это один из предрассудков эпохи Лапласа и Маркса). Напротив, представители "но-

вой науки" именно от истории ожидают важных для себя ответов. Во всяком случае, современная трактовка научного закона вовсе не отождествляется лишь с категорией необходимости, но включает понятие возможности, понимаемой теперь как универсальный закон бытия. "Без измерения возможного человека умирает реальный человек", сказал в свое время М. Мамардашвили.

Как справедливо отметил Л.М. Баткин, разговор о сослагательности почти неизбежно выходит на такую большую тему, как сопряжение истории событий и истории структур ("капризной Фортуны и неумолимого Фатума"). Более того, такой разговор затронет не менее больной вопрос исторической эволюции: найдется немало коллег, которые напомнят, что, даже отвергая прогрессистский детерминизм как разъяснение всего исторического процесса, историк не может вовсе отказаться от вопроса об изменении обществ и стран и от использования при этом категорий движения от одной стадии к другой. Иными словами, может ли участь пресловутой бабочки Брэдли изменить ход истории или же изменения будут подправлены "силой вещей", неумолимой логикой эволюции больших структур?

Размышление над этим вечным вопросом под углом зрения сослагательности и случайности позволяет предложить некоторую "рабочую гипотезу". Огрубляя, можно сказать, что в рамках одной системы, одного состояния, случайность в основном подавляется необходимостью, и раздавленные бабочки статистически нейтрализуют друг друга. Надо все же оговорить, что в более сложных системах (а если исходить из признания эволюции, то - на верхних этапах эволюционной пирамиды) роль случайности и возможности возрастает. Но сам переход к другому состоянию системы — более сложному или эволюционно более высокому - всегда проявляется как случайность, причем вероятность этой случайности весьма мала.

Как остроумно замечает Я.Г. Шемякин, "согласно многочисленным подсчетам, наша Вселенная маловероятна, жизнь крайне маловероятна, а разум - почти невероятен. Если оставаться в рамках понимания закономерности только как необходимости, а с точки зрения теории вероятностей, следует трактовать закономерное лишь как наиболее вероятное, получается, что восходящее, прогрессивное развитие материи по пути усложнения, повышения уровня организации не является закономерным. Теоретический выход из этой дилеммы возможен только на пути переосмысления самого понятия закономерности в диалектическом духе. Тогда закономерность прорыва с одного уровня материального мира на другой всегда проявляет себя как случайность, т.е. по сути — через собственное отрицание, а прогресс связан с осуществлением все менее и менее вероятных альтернатив: чем выше уровень сложности и организации системы, тем менее она вероятна.

Это утверждение, на мой взгляд, лежит в одной плоскости со сформулированной М.Ю. Парамоновой оппозицией "пути Деманда" и "пути

Лотмана". В одном случае предполагается, что роль случайного и вероятностного несущественна, что исторические законы неминуемо исправят возникшее возмущение системы. В другом - механизм динамики соотносится с состоянием кризиса, "культурного взрыва", подчиняющегося не закону вероятности, но случайности, происходит парадоксальный, с точки зрения системной каузальности, выбор.

И действительно, согласно многочисленным кросс-культурным антропологическим исследованиям (опирающимся, например, на кросс-культурные табуляции Дж. Мердока), динамичные европейские культуры оказываются в зоне с весьма низкой долей вероятности.

Переход к цивилизации был делом сравнительно небольшой части архаических культур, еще меньшее их число оказалось затронуто культурной работой "осевого времени", а обретение исторической динамики новой истории вообще свершилось лишь единожды на некоем "узком мысу" Евразии. Предложенный Л.М. Баткиным термин "мутация" представляется весьма удачным, поскольку подчеркивает это качество - непредсказуемости и незапрограммированности предыдущим развитием. Упомянутая М.А. Пешковым гипотеза ставит сложность объекта в позитивную связь с уровнем неопределенности, вероятности и случайности в его развитии, а также с возможностью выбора путей эмерджентного развития, т.е. с достижением некоей качественно новой стадии (сверхсложности). Но парадокс "третьего мира", к которому принадлежит подавляющее большинство землян, заключается в том, что его высокая сложность, неоднородность, мешает осуществить качественный прорыв и снижает сослагательность.

Если прибегнуть вновь к образу жребия, то получается, что прогрессивный сдвиг осуществляется системой тогда, когда брошенная демоном Лапласа монета падает не на орел и не на решку, а на ребро, а то и вовсе зависает в воздухе.

Можно попытаться описать механизм подобных скачков при помощи теории самоорганизующихся систем (синергетики) с использованием терминов "флуктуация", "хаос", "бифуркация". Уместно здесь и лотмановское понятие "культурный взрыв". Но надо согласиться с К.В. Хвостовой - терминология описания вероятностных процессов у историков отсутствует.

Схематично можно предположить следующее. В архаических и традиционных обществах постоянно происходят какие-то субъективные изменения в рамках одной системы, но они уравниваются контргтенденциями. У архаических обществ просто нет культурных механизмов памяти, чтобы сохранить информацию о происходящих изменениях, а общества традиционные обречены на циклизм своей истории: возврат к исходной точке обусловлен как внешними, так и внутренними факторами, прекрасно описанными Ибн Халдуном. Но, по выражению А.В. Коротаева, "в определенных условиях маятник флуктуации задерживается около одного из полюсов, а затем не доходит полно-

стью до обратного полюса. В конце концов оказывается возможным смещение центра флуктуации, и система обретает новое качество".

Большинство тех, кто размышляет на тему сослагательности и альтернативности, не сговариваясь, сходятся в том, что их уровень возрастает по мере приближения к современности. Однако полностью отказывать первобытным культурам в сослагательности и возможности исторического выбора было бы, на мой взгляд, ошибкой, ведь неравномерность и неповторимость, отмечаемая Л.М. Баткиным для цивилизаций, присуща и архаическим культурам, демонстрирующим удивительную вариативность. Но в целом предположение о своеобразной "эволюции сослагательности" трудно оспорить. Субъективный фактор возрастает, равно как возрастает степень воздействия незапрограммированных системой событий.

Л.И. Бородин обращает внимание на диагностику приближения хаотического состояния системы, нарастания в ней неопределенности. В "спокойном состоянии" серьезные изменения вызываются только сильными воздействиями. Таковыми могли быть "зоологическая катастрофа" эпохи плейстоцена, "неолитическая революция", "Великое переселение народов". При всей своей мощности, они часто носили вполне случайный, "несистемный" характер - как появление Кортеза для ацтеков или той же чумной крысы для европейцев XIV в., но приводили тем не менее к сильным изменениям системы. Однако по мере нарастания "хаоса" система начинает вести себя так, что даже малые воздействия вызывают очень сильные изменения, и это свидетельствует о приближении точки бифуркации. Ясно, что возрастание уровня хаотической неопределенности повышает степень сослагательности, а также роль случайного и субъективного. Отсюда можно сделать два предположения:

1. Степень сослагательности и "неопределенности" не свойственны равно всем обществам и эпохам, но возрастают по мере приближения к современности.

2. Их вес не может быть одинаков во всех областях социальной жизни. Есть демографические процессы, "неподвижная" аграрная история, различного рода истории "большой длительности", достаточно детерминированные, чтобы затруднить субъективное, "случайное" воздействие, - и есть область культуры. Осмелюсь предположить, что последняя является "заповедником сослагательности" и непредсказуемости и что состояние "хаоса" является здесь скорее правилом, чем исключением - любая новация, любое изменение может привести к непрогнозируемым последствиям. "Двигателем прогресса", нарушителем равновесия системы выступает девиация и, как ее частный случай, - влияние гениального, талантливого или просто везучего деятеля культуры или даже отдельного произведения.

Но если по этим "правилам", а точнее "без правил", жил на протяжении истории сравнительно ограниченный сектор социума, то теперь

эта зона стремительно расширяется. У кого-то это вызывает оптимизм (когда-нибудь изъывительное наклонение совпадет с сослагательным, а свобода с необходимостью!), у кого-то, в том числе у меня, опасения сродни тем, которые вселяют успехи геной инженерии.

Отнюдь не все участники дискуссии подчеркивали плодотворность рассуждений на тему "если бы..." Чаще слышались призывы к осторожности. За допущением "если бы..." сразу же следует стечение обстоятельств, предсказать которые не представляется возможным. Трудно не согласиться с Л.М. Баткиным, что примеры "If in history" всегда конкретны и потому лишены теоретической содержательности. "Та или иная история, - пишет он, - могла бы повернуться по-иному, тогда последующая цепочка взаимодействий, причин, вероятностей оказалась бы тоже иной. Но в пределах какого коридора возможностей"? Ответ на этот вопрос предлагает А.В. Коротаев. Он говорит о "поле вероятности", в пределах которого движение общества из зон "разреженной вероятности" в сторону зон с более "плотной вероятностью" оказывается более возможным. Причем выделить принципиально невозможные события трудно, поскольку никогда нельзя сказать, что дальнейшее продвижение вперед невозможно, просто каждый новый шаг будет даваться со все большим трудом, становясь все менее вероятным. Пример: в принципе вероятность того, что некое общество XX в. будет систематически игнорировать закон стоимости, сравнительно невелика. Однако СССР довольно долго следовал по этому пути, реализуя один из наименее вероятных вариантов развития, что требовало все больших усилий.

Историки могут и не согласиться с приведенными выше соображениями, настаивая, как это делает, например А.Л. Юрганов, что альтернативен не исторический процесс, но процесс его познания. Но и в этом смысле историк обречен на сослагательность. К этому его принуждают современные нормативы "идеального историка", принимающего во внимание контрпримеры, обращающего особое внимание на факты, противоречащие его рабочей гипотезе, которую он не спешит выдать за концепцию и тем более за историческую истину. Нет смысла перечислять и многочисленные постмодернистские вызовы, заставляющие историков расстаться с безмятежным историческим Детерминизмом.

Понятны также и внешние обстоятельства нашей жизни, "работающие" на сослагательность. Если некогда ритм советской действительности располагал к броделевской "истории большой длительности", то теперь мы постоянно решаем проблемы выбора пути и пытаемся влиять на него с рвением неопитов, давно утраченным нашими западными коллегами. Все это объяснимо. Для отечественных историков, особенно старшего поколения, известная метафора Р. Хайблонера "история существует как хаос или как тюрьма" могла, как и все метафоры в нашей стране, неожиданно материализоваться зловеще буквальным спо-

собом. Поэтому вполне понятна радость наших коллег, выпущенных на прогулку из унылых стен исторического монизма.

Глубокий нравственный заряд сослагательной истории трудно отрицать. Еще К. Поппер, сражаясь против диктата "железных законов развития", отстаивал "открытость истории", сущностно связанную с его теорией "открытого общества". Антитоталитарный характер "сослагательного наклонения", делающий упор на личной ответственности человека за свой выбор, настолько объединил всех участников обсуждения, что отрезвляющее замечание все того же Л.М. Баткина оказывается как нельзя кстати: отношение исторического детерминизма к нравственности не столь прямолинейно, как кажется, хотя бы потому, что стремление "обмануть время", повернуть "колесо истории" носит не только этический, но и практический характер.

Не вдаваясь в дискуссию, все же попробую привлечь внимание к иному аспекту этой проблемы, отмеченному А. Деманом. Осмысление реализовавшейся исторической действительности как островка в океане неосуществившихся возможностей заставляет признать и настоящее полем многих возможностей. Поэтому деятельность людей, обращенная в будущее, не может полагаться ни на некие бесспорные для историка правила выбора "нужной" перспективы, ни на саморегуляцию истории (т.е. на синергетический "авось", как мы бы перевели эту мысль с немецкого). Деятельность всегда остается сферой выбора и ответственности, ибо никто не знает, не окажется ли "правильно" избранный путь парадоксальной случайностью в глазах будущего.

На мой взгляд, это весьма ценная идея, призванная откорректировать наш гражданский пафос. Обычно отмечают опасность тоталитарных режимов, как организованных структур, "работающих на энтропию", представляющих угрозу для настоящего и будущего. Но уверенность демократического большинства в той или иной прописной истине и в своей исторической правоте может оказаться не менее опасной. Риск вообще увеличивается по мере нарастания сослагательности общественного развития.

Кстати, это ощущение, что любой выбор приводит к блокированию виртуальных миров, мешает мне полностью отказаться от исторического детерминизма. Он необходим, чтобы не бояться жить. Ведь ходить по улице и все время думать, что наступишь на бабочку и нарушишь ход истории, крайне опасно как для физического, так и психического здоровья. Должна же и у историка быть своя "техника безопасности".

Планируя наш "круглый стол" мы вовсе не собирались приглашать одних лишь любителей сослагательности, исследователей исторических альтернатив и мастеров контрфактического моделирования. Нам

был структурно необходим хотя бы один историк, по-прежнему убежденный, что история не знает сослагательного наклонения. Такие люди есть, и их не так мало, как может показаться. Но никто из них не захотел принять участие в данном заседании. И дело не только в том, что они пожалели тратить время на обсуждение того, чего нет. Один из весьма уважаемых мною представителей этого направления сказал мне с грустью: "Спорить бесполезно. Раз это уже вырвалось наружу, то разлитую воду обратно в стакан не соберешь". Наверное, он прав.

Материалы "круглого стола" к печати
подготовили *П.Ю. Уваров* и *Е.М. Михина*

ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Вяч.Вс. Иванов

СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ СРЕДИ НАУК О ЧЕЛОВЕКЕ В XXI СТОЛЕТИИ

При всей огромности сделанного в таких областях знания, как квантовая механика, теория симметрии, релятивистская космология, молекулярная биология, уходящее столетие поразительно бедно конкретными научными результатами во всем, что относится к человеку в целом (а не к его "частям", изучаемым в биологических науках) и к человеческому обществу. Выказаны некоторые существенные общие замечания (например, в связи с возможностями применения структурных методов и семиотических принципов), но они лишь в редких случаях сопровождалась и проверялись достаточно широко поставленными систематическими исследованиями. Те сферы занятий, которые всего важнее для понимания социума в целом и психики отдельной личности, остаются на периферии дисциплин, считающихся научными и поддерживающих свою официальную репутацию главным образом за счет предельного сужения круга интересов. Требуется незаурядная доля смелости и независимости, чтобы выйти за пределы специальных и относительно безобидных изысканий, разрешенных и поддерживаемых университетами, академиями наук и правительственными ведомствами. Ниже я коснусь лишь нескольких более общезначимых тем, намеченных хотя бы в первом приближении теми учеными, развитие идей которых поможет будущему оживлению в гуманитарных науках.

Кажется вероятным, что именно по отношению к истории общества и его культуре, а также и по отношению к душевному миру одного человека возникает и сохраняется особенно много предрассудков, препятствующих свободному непредвзятому анализу фактов. Это касается прежде всего основных общественных установлений, оберегающих себя от критики.

Важнейшей проблемой, выдвигаемой перед современной наукой поступательным ходом исторических исследований, является установление универсальных тенденций развития. В этом смысле полному пересмотру должны быть подвергнуты принципы стадийной периодизации. В качестве примера можно привести недавно обнаруженные тексты (на хурритском и хеттском языках), показавшие значимость для многих цивилизаций древнего Востока уже с начала II тысячелетия до н.э. обряда освобождения раба. В соответствующих текстах, параллели которым найдены в Ветхом завете, тягостность рабства пояснена ситуацией, в которой рабом оказывается Бог¹. Те общества, которым в на-

шей науке присваивали название рабовладельческие, по степени осознания аномальности состояния рабства могут быть сопоставлены с Россией времени Радищева или Америкой эпохи Бичер-Стоу.

Другое направление исследований сосредоточено на исторической критике общественных институтов. Представляется необходимым подчеркнуть важность того радикального сомнения в оправданности большинства традиционных установлений, которое проявили такие первопроходцы, как О.М. Фрейденберг и А. Хокарт. Для Фрейденберг, хорошо знавшей труды Дж.Дж. Фрэнзера, Ф. Боаса, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, Э. Кассирера, основой для такого рода выводов были ее многолетние занятия древнегреческой культурой. Последняя, как известно, стала исходным импульсом для развития всей последующей европейской культуры. Ее типологическое изучение (в цикле лекций, записанном Фрейденберг в блокадном Ленинграде) вылилось в ураганную критику традиционных общественных институтов - не меньшей силы, чем в сочинениях Льва Толстого и Кропоткина². По мнению Фрейденберг, древние формы передаются из архаических времен в цивилизованные в своей морфологической неприкосновенности прежде всего благодаря каузализации*. Фрейденберг находит консервативную тенденцию именно в тех установлениях, которые прочнее всего были укоренены в сознании среднего европейца ее эпохи: «"Народ", "народное собрание", "совет старейшин" имеют тоже свои бытовые параллели. Старшие, старые родственники окружают хозяина и влияют на управление домом; им и хозяину противопоставлена безличная семейная масса, ради которой и для которой якобы живут и властвуют семейные владыки. Каузализация выдвигает этот мотив с максимальной силой, создавая величайшее зло, какое только существует в системе условностей порабощенного умственными путями человечества. Так вырастает идея о необходимости властвования одного или немногих над обезличенным большинством, о благе которого якобы пекутся властвующие в семье, в племени, в государстве; этих благодетелей якобы следует уважать, улаживать, отдавать за них жизнь, отказываясь от всех ценностей личного и имущественного порядка»³.

Подобные гневные обличения установившегося в Европе порядка вещей - не только плод многолетних занятий античностью; здесь слышится голос очевидца сталинских и гитлеровских зверств, доведших до кровавой нелепости вековые незыблемые основы государственности: "История komponуется из одних и тех же материалов, но производит безостановочный процесс перевыбора языка содержания и форм, не Меняя их внутренних постоянных связей. И в данном случае вся прежняя система форм остается в своем прежнем виде. Однако это не больше как сохранение одного и того же материала; это не больше чем от-

* Каузализацией Фрейденберг называет приобретаемую человеком на исходе архаики способность приписывать вещам причинную обусловленность. - *Примеч. ред.*

формившийся материал, с которым истории предстоит иметь дело. Он один и тот же, он почти до наших дней как материал все один и тот же. Крепко сидит на своем вековом стержне институт государственности, с управителем, с аппаратом управления, с миллионами управляемых - вся эта нелепая, если посмотреть со стороны, система большего или меньшего самоубиения, подчинения, страдания. Такое государство по своей идее никогда не могло бы быть создано, если бы оно не вышло из негосударства и не пришло к самому себе путем неизбежных и неожиданных перерождений. Не повторяя тотемизма, ничем нисколько не связанное с ним, оно слагается из его компонентов, принявших вид известных форм, и повторяет его общий план, схему его, совершенно изменяя в процессе истории соотношение этих форм и принципы их нового существования. Войны не могли бы иметь места у народов XX века; тюрьмы, пытки, концлагеря, тайные полиции, ордена и привилегии, неравенство людей ни в коем случае не могли бы быть сознательно приняты людским обществом. Вся эта система, в своей условности повторяемая в манере жить, строить дома, пользоваться вещами, обращаться друг с другом, проводить свои дни и ночи, - эта система на тысячи ладов обсуждалась историей на всех ее публичных дискуссиях, и все же человечество не выходило за известный круг форм, хотя и слишком кровавых, и слишком дорогостоящих"⁴.

В последней своей части цитированное рассуждение разительно сходно не только по настроению, но и по форме выражения с философской прозой Бориса Пастернака (двоюродного брата Фрейденберг), с которым она обменивалась мыслями на протяжении всей жизни. Если же искать более широкий общеевропейский контекст, можно найти далеко идущие совпадения с написанными примерно в те же годы трудами замечательного английского этнолога А. Хокарта. В своей книге "Короли и советники" (изданной впервые в том же, что и "Поэтика сюжета и жанра" Фрейденберг, 1936 г.), Хокарт на материале ряда древних и архаичных культурных традиций доказывает, что государство возникло относительно поздно и только в небольшом числе обществ⁵. При этом были использованы давно сложившиеся системы обрядов, связанные с обслуживанием священного царя. Пользуясь, как и Фрейденберг, широкими биологическими аналогиями, Хокарт в своем исследовании "сравнительной анатомии человеческих обществ" предложил сопоставление реконструированного им процесса с тем, как биологи описывают появление функций у тех органов, которые первоначально возникают безотносительно к этим функциям.

Фрейденберг пошла еще дальше в этом направлении. Говоря о возникновении слова с позднейшим значением "раб", она подчеркивает, что «"раб" или "царь" существовали до рабства и до царской власти. Как же могло функционировать представление о вещах, которых не было? ...Античное понятие рождается до факта, который впоследствии передает и к которому прикрепляется... Понятие существует до опре-

делаемого им факта и не в силу альтернативы - либо сперва факт, а потом о нем понятие, либо сперва понятие, а потом факт, - а потому, что и самый факт, и понятие об этом факте всегда возникают из непохожих на себя, различных в отношении к себе видов. Так, образ "раба" в отношении к понятию "раб" прогенетичен, до-понятиен. Понятие "раб" создано образом, ничего не имевшим общего с этим понятием, а именно этим образом оно и создано, образом, который логически ничуть не связывает сущность социального явления, раба, со словом, эту сущность определяющим. Так понятие "раб" существует еще до того, как рабы исторически появляются»⁶.

В качестве одного из многих подтверждающих эту мысль примеров можно привести слово со значением "раб" в американских индейских языках, в частности в ирокезских. Первоначальное значение основы, к которой восходит в староондагском (hague)-tchenen "(мой) раб есть", было "приручить, одомашнить, сделать домашним животным" (ср. онондага (wak)-chene-h "(мое) домашнее животное есть", гурон. (a)-sennen "иметь домашнее животное", сенека (ka)-she:n§-h "это-руч-ное?").

Из тех черт современного общества, бессмысленность которых Фрейденберг обосновывает своим историческим разбором, она подробнее других касается супа. По ее словам, которые кажутся прямым продолжением остраненного восприятия суда присяжных и его отрицания у Льва Толстого (например, в "Воскресении"), «судебно-юридическая система очень вжилась в наш быт, вжилась до такой степени, что мы не замечаем нелепости ее форм. Условность социальных и бытовых институтов находит свою полную аналогию и в области так называемого права. Однако, если бы можно было взглянуть на вещи свежо, если бы родиться сразу, сегодня, не считаясь со вчерашним днем, как показалось бы нелепо, что человек судит человека, что вместо обвиняющего выступает другой, который обвиняет, а вместо защищающегося - другой, который защищает. Позднейшая логика говорит, что судья имеет специальные данные, делающие его разбирателем тяжбы, например юридическое образование. Однако низовые суды в том и состоят, что судьи в них "выборные", прямо из народа, а не люди с юридическим образованием»⁸. Все снова и снова возвращаясь к самым зловещим чертам гитлеровского и сталинского времени, Фрейденберг перечисляет приметы доживших до нашего века наказаний, ее удручавшие: 'позднейшие кандалы, каторга, тюрьмы без света, с решетками на окнах, заточение или тяжкая, сверх сил человеческих, работа, концлагеря с их системой жестокости...'»⁹.

Подробно разбирая *символику* архаического предприва, Фрейденберг идет по пути, намеченному еще классиками сравнительно-исторических исследований в XIX в. (в России - А.Н. Афанасьевым, Ф.И. Буслаевым и А.А. Потебней). В начале нашего века Н.П. Павлов-Сильванский, которому тоже принадлежат немаловажные открытия в сфе-

ре исторического истолкования славянских предправовых символов, характеризуя первые выдающиеся результаты, полученные в этой области, писал, имея в виду достижения Гримма, Мэна и Лейста: "Кажется, уже недалеко то время, когда эта программа будет заполнена, когда сравнительное правоведение достигнет таких же точных выводов, каких в короткое время достигло сравнительное языкознание"¹⁰. Благодаря замечательным исследованиям Жерне по древнегреческому пред-праву (где были обоснованы многие выводы, предугаданные Фрейденбергом), Турнейзена, Винчи и Уоткинса по кельтским традициям, Периханян - по среднеиранским, высказанную Павловым-Сильванским надежду на то, что это направление вместе с экономическими исследованиями может дать твердую основу социологии, можно считать сбывающейся, хотя и очень медленно. (В виде иллюстрации можно, например, заметить, что содержащаяся в древнеиндийских законах Ману формула превращения в волка находит соответствие в хеттских законах, в архаичной формуле у Платона, в древнеисландском праве и кельтских представлениях о волке, что дает возможность восстановить исходный индоевропейский прототип¹¹.)

Предправо, как и тесно связанное с ним сравнительно-историческое языкознание, принадлежит к тем наиболее продвинутым областям гуманитарного знания, где можно достаточно точно реконструировать прошлое. В последнее время некоторые из встающих при этом вопросов пробуют решить с помощью математического аппарата. Это касается как лексикостатистического определения времени расхождения родственных языков, так и группировки родственных диалектов по степени их близости¹². На успешность первых шагов в этой области следует обратить внимание еще и потому, что самая возможность подобных точных исследований в науках о человеке и обществе многими ставилась под сомнение.

Речь идет о принципиальной допустимости в этих науках количественного (в более общем случае — точного) исследования, приводящего к выявлению четких закономерностей. Возражения против этого подхода к предметам гуманитарных занятий приходилось слышать с самых разных сторон, в том числе от таких крупных специалистов, как один из основателей и популяризаторов кибернетики Н. Винер¹³. Ему казалось, что даже при описании таких явлений, как язык, отсутствует регулярная повторяемость, делающая возможными выводы в естественных науках.

Эти соображения неверны, во всяком случае по отношению к строго организованным системам знаков. Если оставаться в пределах той же языковой иллюстрации, в качестве показательного примера можно привести санскрит. Возможно, что мы знакомы только с более или менее искусственной системой этого варианта древнеиндийского языка, который потому и был назван "обработанным", "отшлифованным". Симметричность форм санскрита, приспособленного для передачи зна-

ний в кодифицированной форме, облегчила построение его грамматики, созданной Панини в середине 1 тыс. до н.э. и до наших дней остающейся образцом описания знаковой системы¹⁴. Она повлияла на развитие строгих методов в европейской и американской науке о языке у О. Бетлингга¹⁵, У. Уитни, Ф. Соссюра, Н. Трубецкого и Л. Блумфилда. Но, подобный формальной системе Панини, особый метаязык, служащий для изучения языка-объекта, может быть построен только при формализованном характере последнего, как показано на примере логических искусственных языков в исследованиях по метаматематике и математической логике.

Примером исключительно удачного построения формальной системы может быть морфологическое описание волшебной сказки, выполненное В.Я. Проппом¹⁶. Анализируя русские волшебные сказки из собрания Афанасьева, Пропп стремился понять общий план, лежащий в их основе, ориентируясь на идею "прарастения" (Urpflanze) у Гёте. Пропп пришел к мысли, что выявленную им структуру волшебной сказки можно истолковать, предположив, что в основу ее первоначально была положена схема обряда инициации. По сходному пути в описании обряда коронации шел другой предшественник антропологии ХХI в., английский этнолог А. Хокарт¹⁷, чьи работы уже упоминались.

Из исследований Проппа и Хокарта можно сделать выводы, касающиеся методологии гуманитарных наук в целом. Если определенный вид ритуалов (например, коронации и инициации) отличается формализованным характером, то и тексты, над этими ритуалами надстроенные или отражающие их суть и структуру, имеют четко организованное строение. По отношению к таким ритуалам и текстам возможно построение метаязыка для их описания. Формальное описание таких текстов не предполагает однозначной их интерпретации. Если идея соотнесения структуры сказки с обрядом и вызывает сомнения, сам анализ этой структуры останется незатронутым этой полемикой.

Для систем, отличающихся меньшей регулярностью, попытка точного описания должна включать вероятностную характеристику. Недоверие к точным методам (логическим или статистическим) широко распространено среди представителей гуманитарных наук. Сравнительно недавно посмертно изданная юношеская статистическая работа А.Н. Колмогорова о новгородском землевладении осталась свидетельством того времени, когда будущий великий математик думал о занятиях историей¹⁸. Он бросил их, в частности потому, что университетским профессорам истории одних статистических доказательство показалось мало¹⁹.

Несмотря на то что работа Колмогорова о новгородском землевладении XV в. написана без малого столетие назад юношей, которому тогда не исполнилось двадцати лет, она содержит мысли, развитие которых все еще впереди. Значительный интерес представляет использование в этой работе вероятностных методов для уточнения значения

таких ключевых терминов, как *люди* ("все рабочее население или, во всяком случае, категория лиц значительно более широкая, чем главы семейств") или *обжа* (единица обложения²⁰). Кажется возможным утверждать, что здесь показана применимость вероятностных методов в исторической семасиологии, во всяком случае, в тех ее разделах, которые касаются определения значения терминов. Еще неожиданное использованный автором способ выяснения родственных отношений однодеревенцев, живших в различных дворах. Он обнаружил, что "возможно подвергнуть статистическому исследованию данные, к этому вовсе не предназначавшиеся, как, например, имена": Колмогоров использовал наблюдения над связью между собственными именами, введя вероятность совпадения случайно взятой пары чисел²¹. Эти исследования находятся на полпути от экономической истории к семиотике.

Уже в зрелом возрасте Колмогоров вновь попытался внедрить точные методы рассуждения в гуманитарные исследования, обратившись к статистическому изучению стиха, начало которому было положено исследованиями Андрея Белого, продолжено в России Б.В. Томашевским, а в эмиграции К.Ф. Тарановским. Эту область гуманитарных исследований развивали главным образом ученые, сформировавшиеся в России (как М. Тарлинская, перенесшая их впервые на английское стихосложение в целом)²².

Выдающийся отечественный филолог Б.И. Ярхо, вдохновляясь примером современной физики, думал о построении такой истории литературы,²³ которая описывала бы волны стилистических пристрастий.

Наиболее широкую картину волн или циклов, применительно к разным сферам экономической, политической и культурной жизни, наметил Н.Д. Кондратьев в набросках той общей теории, которую он продолжал достраивать на протяжении своего заключения (до нас дошла только часть его большого общего сочинения, написанного в тюрьме). Согласно выводам Кондратьева, в периоды экономического спада происходит интенсификация научного и технического поиска, делается максимум открытий, использование которых приводит затем к возможности нового технического и экономического подъема. Здесь находит свое разрешение проблема установления закономерностей связи между разными рядами социальной и семиотической деятельности, занимавшая ученых, которые продолжали линии исследований ОПОЯЗ, таких, как Роман Якобсон и Юрий Тынянов (в их тезисах 1928 г.).

Сближение с методами точных и естественных наук сулит и исследование симметрии. В цитированных выше лекциях Фрейденберг писала, что "полярность симметрии и обратной симметрии" лежит в основе вешного мифа²⁴. Если всю современную теоретическую физику, основы которой заложены Эйнштейном, удастся осмыслить как основанную на идее симметрии, то сходные результаты (предвосхищенные Ро-

маном Якобсоном) намечаются и в науках семиотического цикла. На этом пути можно видеть возможности реального объединения исходных принципов естественных и гуманитарных наук.

В трудах, посвященных проблемам образования городов, было уже обращено внимание на перспективы социальной физики. Некоторые общие закономерности, выявленные при изучении явлений природы (например, движения жидкости), оказываются достаточно общими и могут помочь выявлению аналогичных процессов в истории. Проблема установления границ между науками ставится по-новому. Нельзя отрицать того, что у гуманитарных исследований есть особый предмет. Но их методы не обязательно должны принципиально отличаться от тех, которые приняты в естественных науках.

К числу тем, которые в большей степени остаются табуированными в современной науке, принадлежит исследование вклада отдельных групп (этнических, религиозных, языковых) в те или иные стороны культуры. Боясь повторить ошибки или даже преступления, совершенные при злоупотреблении ненаучными или псевдонаучными "теориями" (например, о расовом превосходстве арийцев в нацистских писаниях), от занятий этого рода стали уклоняться. Это настолько же неразумно, как отказаться от астрономических наблюдений из-за нелепостей астрологии (в которых, кстати, до сих пор не все убедились) или от химических опытов из-за провала надежд алхимиков на получение золота. Мы не имеем права прекращать исследование тех областей, где были сделаны ошибочные предположения или высказаны бредовые мысли.

Несомненным остается то, что в истории религиозных, философских, научных, технических, эстетических достижений человечества наличествует резко выраженная неравномерность. Прорывы в будущее осуществляются в сравнительно ограниченные периоды времени небольшими связанными друг с другом группами одаренных людей - либо живущих в одном месте (как участники афинского интеллектуального подъема времени Перикла), либо собирающихся для совместной работы (как физики, съезжавшиеся из разных стран по приглашению Бора для работы в его институте в Копенгагене в годы становления и бурного развития квантовой механики). Оставляя в стороне вопрос о генетических истоках творческой активности каждого из них, представляющий собой увлекательную биологическую и психологическую проблему, можно выделить в качестве такого отдельного предмета исследования, который уже сейчас доступен для изучения, те языковые и семиотические предпосылки, без которых эти радикальные скачки в духовной эволюции человечества были бы невозможны. Еще А.А. Потебня, развивая идеи В. Гумбольдта, в лекции о языкознании как основе всех наук гуманитарного направления высказал предположение, что для становления математики были необходимы предпосылки, содержащиеся в самой системе числительных²⁵. В одной из пио-

нерских работ в этой области основатель современной алтаистики Н. Поппе писал: «Слово, первоначально обозначавшее какое-нибудь определенное число, впоследствии приобретает более широкий смысл и начинает употребляться в значении "число вообще"»²⁶. Подтверждением этой закономерности может быть хет. *kutris* "число", сопоставляемое с названием числа 4 в других индоевропейских языках²⁷.

Из результатов, полученных при изучении ранних математических текстов, для истории семиотических предпосылок развития культуры едва ли не наибольший интерес представляют наблюдения В.В. Струве и следовавших за ним ученых²⁸. Они выявили особенности предписаний, объединяющих математические папирусы с медицинскими. Когда создан специальный язык, на котором могут быть описаны действия, необходимые для совершения интеллектуальных операций (в приведенном египетском примере - язык алгоритмических предписаний), дальнейшее развитие может оказаться стремительным.

Одной из характерных черт крупных мыслителей уходящего столетия - как философов (Витгенштейн, Рассел, Гуссерль), так и ученых (Бор) - было их сосредоточение на проблеме языка или, шире, знаковой системы, используемой в определенной области. Некоторые из названных выше областей гуманитарных наук выработали собственный, технически достаточно разработанный язык описания, применяющий (например, в сравнительном языкознании) систему особой записи. Можно думать, что дальнейшее продвижение потребует создания таких языков и для других гуманитарных наук.

¹ *Neu E.* Das hurritische Epos der Freilassung. Wiesbaden, 1996 (Studien zu den Bogazkooy-Texten. Vol. 32); *Hoffner H.A.* Human Civilization from a Hittite Perspective // *Urkesh and the Hurrians*. Malibu, 1998.

² *Фрейденоберг О.М.* Введение в теорию античного фольклора: Лекции // Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978; см. также: *Иванов Вяч.Вс.* Очерки по предыстории и истории семиотики // *Иванов Вяч.Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1998. Т. 1. С. 612-613, 673-674, 688-689.

³ *Фрейденоберг О.М.* Указ. соч. С. 173.

⁴ Там же. С. 198-199.

⁵ *Хокарт А.М.* Критерии оценки свидетельств // *Природа*. 1985. № 12; *Hocart A.M.* Kings and Councillors. Cairo, 1936 (2 ed. 1970); *Иванов Вяч.Вс.* Очерки по предыстории... С. 782-787.

⁶ *Фрейденоберг О.М.* Указ. соч. С. 56.

⁷ *Rudes B A* Iroquian Vowels // *Anthropological Linguistics*. 1995. Vol. 37. № 1. P. 42.

⁸ *Фрейденоберг О.М.* Указ. соч. С. 205-206.

⁹ Там же. С. 209.

¹⁰ *Павлов-Сильванский Н.П.* Феодализм в России. М., 1988. С. 483.

¹¹ *Watkins C.* Selected Writings. Innsbruck, 1994. P. 422-455; *Mc Cone K.* Hund, Wolf and Krieger bei Indogermanen // *Studien zum indogermanischen Wortschatz*.

- Innsbruck, 1986; *Иванов Вяч.Вс.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. 1975. Т. 34. № 5.
- ¹² *Warnow T.* Mathematics! Approaches to comparative Linguistics // Proceedings of the National Academy of the USA. Vol. 94(13). P. 6585-6590; *Ringe D., Warnow T., Taylor A.* et al. Computational Cladistics and the Position of Tocarian // The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia. Wash., 1998. Vol. 1.
- ¹³ Мне эту точку зрения довелось слышать от Винера, когда, приехав в Москву в 1960 г., он меня отговаривал от занятий математической лингвистикой. Об этом же, но более общо - по поводу всех социальных наук - он написал в своей книге о кибернетике: *Винер Н.* Кибернетика. М., 1958.
- ¹⁴ См. введение в его основные понятия: *Filliozat P.-S.* Grammaire sanskrite paninienne. P., 1988; *Scharfe H.* Panini's Metalanguage // Memoirs of the American Philosophical Association. 1971. № 81; *Katre S.M.* Astadhyayi of Panini. Texas, 1987.
- ¹⁵ Отто Бетлингк (1815-1904) - уроженец Петербурга (происходил из немецкой семьи, переселившейся в Россию при Петре I), ординарный, а затем и почетный академик Российской академии наук (избран в 1855 г.), один из двух составителей наиболее полного словаря санскрита, переводчик и исследователь грамматики Панини, а также автор описания якутского языка по методу Панини (*Бетлингк О.* О языке якутов. Пер. с нем. Новосибирск, 1989).
- ¹⁶ *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., 1928 (2 изд. 1969).
- ¹⁷ *Hosart АМ.* Kingship. Oxford, 1927 (2 ed. 1969); *Иванов Вяч.Вс.* Очерки по предыстории... С. 687-688, 782 и ел.
- ¹⁸ *Колмогоров А.Н.* Новгородское землевладение XV века. М., 1994.
- ¹⁹ *Янин В.Л.* Предисловие // Колмогоров А.Н. Указ. соч.
- ²⁰ *Колмогоров А.Н.* Указ. соч. С. 67-69, 75-82.
- ²¹ Там же. С. 63, 74.
- ²² *Иванов Вяч.Вс.* Очерки по предыстории.... С. 658-664.
- ²³ Там же. С. 694.
- ²⁴ *Фрейденберг О.М.* Указ. соч. С. 71.
- ²⁵ *Потебня Л.Л.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
- ²⁶ *Поппе Н.Н.* Монгольские числительные // Языковедные проблемы по числительным. Л., 1927. Вып. 1. С. 117.
- ²⁷ *Oettinger N.* Anatolische Etymologien // Historische Sprachwissenschaft. 1995. Bd. 108; *Иванов Вяч.Вс.* Очерки по предыстории... С. 526. Во всех анатолийских языках в значении "4" используется другая основа.
- ²⁸ *Struwe W.W.* Mathematischer Papyrus der Staatlichen Museums der schbnen Kunst in Moskau. В., 1930; *Grapow H.* Von den medizinischen Texten. В., 1955.

Мартин Дингес

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: ЧЕРЕЗ ТЕОРИЮ "СТИЛЯ ЖИЗНИ" К "КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ"

Тенденция ко все более частому употреблению понятия "культура" и вытеснению его предшественника — понятия "общество" характерна не только для исторической науки. Это глобальный социальный феномен, свидетельствующий об изменениях в дискурсе постиндустриальных обществ. Я имею в виду термин Мишеля Фуко "дискурс", обозначающий те представления, которые для говорящих являются само собой разумеющимися и показывают, что для них важно и правильно¹. В настоящее время важным представляется, по всей видимости, уже не столько решение или решаемость общественных, т.е. в конечном счете политических, проблем, сколько лучшее понимание тех обстоятельств и мотивов, которые определяют поступки действующих лиц: их многослойность и противоречивость рассматриваются как "культура", направляющая человеческую деятельность. Иными словами, социальный климат эволюционировал от характерной для 60-70-х годов оптимистической убежденности в том, что все осуществимо, к "новой необозримости", которая, похоже, превращается для нашей дисциплины уже в эвристический лозунг, если только я правильно понимаю часто встречающееся утверждение, что всякий данный предмет "на самом деле гораздо сложнее"².

Воспользовавшись формулировкой "важным является", а вернее было бы сказать, "в настоящее время важным считается", я намеренно воспроизвел механизм действия дискурса, когда говорящий решается на некое утверждение лишь потому, что одновременно соответствующее мнение высказывается многими другими - в частности, в средствах массовой коммуникации. На этом примере видно, как изменение терминологической конъюнктуры от "общества" к "культуре" обнаруживает сознательные и бессознательные представления общества о самом себе.

Применительно к исторической науке эта смена основных понятий сигнализирует о недостатках прежней *структурно-социальной* объяснительной теории и о надежде на то, что некая "новая" *культурно-историческая теория* поможет ответить на некоторые вопросы, накопившиеся на предыдущей стадии, когда социальную историю в Германии представляла билефельдская структурная школа, обозначившая себя как "историческая социальная наука" (Historische Sozialwissenschaft). Эти недостатки были предметом серьезной дискуссии, развернувшейся здесь с 80-х годов; кратко напомним ее основные моменты³. Речь шла о господстве в социальной истории макроперспективы, для которой не имеет значения все, что не относится к развитию государства,

складыванию мирового рынка и образованию классов - пролетариата, буржуазии или служащих. Отсутствие в такой перспективе целых тематических полей было предметом критики, в частности, со стороны "женской истории", которая постепенно эволюционирует в сторону "гендерной истории"⁴. Кроме того, отмечалось, что "с высоты птичьего полета" не видны мотивы действий групп и индивидов⁵. За этим подходом усматривалось слишком линейное, ориентированное на идею прогресса, европоцентристское представление об истории, питаемое духом теории модернизации, авторы которой односторонне интерпретировали идеи Макса Вебера⁶. И наконец, вызов социально-исторической парадигме бросают адепты "лингвистического", а также "нарративного поворота". И те, и другие исходят из того, что всякий исторический труд конституируется языком и потому полностью определяется позицией исследователя и исторической ситуацией, в которой он работает. То, что исследователь находится в зависимости от интересов своего времени, является общепризнанным. Однако постмодернисты вообще ставят под вопрос возможность познания исторической "истины".

Но что же противопоставляется столь дружно критикуемой старой парадигме? Конечно, не та традиционная история культуры, которая по причине произвольности выбора своего предмета и простого описания событий, прекрасно сочетавшегося обычно с сомнительными, в лучшем случае социально-консервативными намерениями, повергавшими в ужас многих социальных историков. Я не имею в виду также и то направление, вдохновляемое традициями "истории духа", которое связано с именами Я. Буркхардта и Э. Кассирера, и историю культуры а la К. Лампрехт или Г. Штейнгаузен, и прежние народоведение. Хотя в ходе новейших исследований по историографии культурной истории⁷ все яснее становится, насколько эти направления далеки от современных подходов, но их нельзя недооценивать. Труды этих авторов послужили "каменоломней" для новой культурной истории - в последние годы это неоднократно показывали Р. ван Дюльмен и Х.-П. Дюрр⁸.

Старая культурная история, равно как и историческая социальная наука, отдающая предпочтение политической истории, не выработала всеохватного объяснения способов поведения в обществах прошлого, которое учитывало бы повседневную жизнь людей соответствующей эпохи. За решение этой задачи взялся еще в конце 60-х годов Т. Ниппердей, исходивший, правда, скорее из традиционных представлений об антропологических константах⁹. Позже "историческая антропология", использовавшая теоретические подходы англосаксонской этнографии и "культурной антропологии", ввела в оборот то понимание культуры, которое и лежит в основе моих рассуждений. Под культурой понимаются те многообразные формы, в которых индивиды, группы или целые общества выражают свои потребности, переводя их на определенный "культурный язык". Они пользуются для этого, с одной стороны,

⁴- Одиссей, 2000

общими для всех действующих лиц, средствами, но, с другой стороны, являющимися и предметом разногласий между ними, - языком, символами, которые могут закрепляться или же изменяться в процессе производства и воспроизводства культурных моделей. Поскольку культура служит индивидам, группам или обществам для выражения их потребностей, она тесно связана с неравным социальным, экономическим и политическим распределением влияния, богатства и власти и, в свою очередь, влияет на него. Поэтому культура всегда спорна и изменчива. Культурное производство не есть, разумеется, прерогатива отдельных слоев, например элиты, или же отдельных лиц - художников в широком смысле слова. В обществе каждый, от придворного художника до уличного нищего — творец культуры. Только формы и возможности выражения, доступные им, конечно, неодинаковы.

Я сознательно говорю не о культурной "системе", а о культурном многообразии: этим подчеркиваются разломы и оттенки в культуре, возникающие вследствие различий социальных, экономических и политических интересов мужчин и женщин, представителей различных рас и классов, а также разных возрастных слоев. Принадлежность к той или иной из этих категорий может обусловить специфическое "усвоение" культурного "материала", предлагаемого обществом. Развитие культуры является поэтому результатом множества индивидуальных - частью противоречивых - решений и кристаллизации таких решений в культурные модели, перенимаемые прочими членами общества. О системном характере культуры можно говорить разве что только при "взгляде с высоты птичьего полета", от которого ускользают все ее многообразные нюансы.

На разработку нового понятия культуры претендует прежде всего историческая антропология. Но обратимся к ее "белым пятнам" и проблемам. Не существует единого мнения по поводу того, что же такое "историческая антропология": направление в науке, специальная дисциплина, особый взгляд или нечто иное¹⁰. Ее предмет не определен. Если согласиться с Р. ван Дюльменом утверждающим, что в настоящее время происходит "смена парадигмы", историческая антропология могла бы претендовать на роль ведущей исследовательской концепции исторической науки¹¹. Насколько серьезны эти притязания? На сегодняшний день историческая антропология представляется неким преднамеренно неопределенным собирательным обозначением для исследований, в которых делается попытка компенсировать недостатки иных подходов. В редакционной статье, открывающей первый номер журнала "Historische Anthropologie" (1993), слабые стороны традиционной политической истории уже не обсуждаются; на первом плане теперь стоят недостатки "исторической социальной науки". Ее обвиняют, помимо европоцентризма, в том, что в анализ общества не включаются в достаточной мере ни индивидуальный опыт, ни культурные, в особенности символические, формы социального действия. Такое оп-

ределение от противного может служить самоидентификации группы исследователей, но вряд ли является дефиницией "парадигмы". Складывается впечатление, что протагонисты исторической антропологии сознательно устраняются от теоретизирования и следуют лозунгу "anything goes" (все сгодится)¹². Если для тех, кто ратует за максимальный плюрализм в рамках дисциплины, этот лозунг и может быть привлекателен, то для формулирования новой парадигмы этого недостаточно. Отказ от всеохватности можно рассматривать как проявление постмодернистского духа, однако это не превращает социальную историю в "историческое культуроведение".

Чтобы проникнуть в тайну грядущей неведомой парадигмы, полезно обратиться к тому, что говорят о себе сами немецкие приверженцы исторической антропологии¹³. Прежде всего они подчеркивают свои расхождения с "исторической социальной наукой". Исследование деятельности, восприятий и опыта отдельных людей возможно, на их взгляд, только средствами герменевтического понимания, культурной герменевтики - через осознание и реконструкцию "эмических" (т.е. присущих самим действующим лицам) категорий - и/или с помощью осмысления отношений между исследователем и его предметом (характерное, например, для этнометодологии)¹⁴. Некоторые (в основном приверженцы распространенных в англо- и франкоязычных странах лингвистических подходов) заостряют внимание на многообразии конфликтных ситуаций в обществе и на связанной с этим роли текстов, являющихся материальным выражением ситуационно обусловленного понимания людьми самих себя и своего поведения. Общество, по их мнению, может мыслиться как внешняя рамка, в пределах которой действующие лица истории ведут "переговоры" о своем участии в политическом господстве и о своей доле в экономических, социальных и культурных благах; при этом распределение власти не в последнюю очередь зависит от спорных толкований смыслов. В зависимости от этих толкований оно определяется, проясняется, становится предметом "торга" и в результате определяется заново¹⁵. Историческая трансформация рассматривается как новое распределение или изменение позиций "переговаривающихся сторон", произошедшее по прошествии какого-то времени, в течение которого разрешались конфликты - например, по поводу роли двора как социального института, урегулирования политических разногласий или же по поводу отношения к внебрачной беременности.

Эта концепция предлагает более дифференцированные объяснения исторического действия, нежели "историческая социальная наука"; она подразумевает участие в нем множества действующих лиц, значимость которых признается одинаковой; следовательно, обнаруживается более децентрализованное понимание власти, позволяющее увидеть самые разные изменения в обществе, а не только "основные". Культуре придается более серьезная роль, а значение экономики, напротив,

сильнее релятивируется, благодаря чему и "предпосылки" действий, и механизм действий предстают в более дифференцированном виде. Исторические соотношения сил выглядят в такой перспективе более сложными и одновременно более хрупкими, нежели при системном подходе. Исторические процессы исследуются более дифференцированно, и потому эвристическая эффективность этой концепции выше. Говоря словами К. Гирца, богатство этой "теории" заключается в изобилии дифференций.

Историческая антропология могла бы внести вклад в создание "культурной истории повседневности", если бы не один ее недостаток: хотя благодаря микроисторическим исследованиям и были поставлены отдельные важные проблемы, мимо которых прошла "историческая социальная наука" с ее "центристской перспективой", новооткрытые аспекты не были сведены в "парадигму" общественного процесса - вопреки заверениям в обратном¹⁶. Приверженцы исторической антропологии объясняют это тем, что время больших теорий якобы прошло, и даже теории среднего уровня, которыми чаще всего пользовалась "историческая социальная наука", теперь уже никого не привлекают. Однако тем самым историческая антропология лишает себя возможности связать разнообразные микроисследования воедино и превратить их в сетку новых истолкований истории, чтобы от дифференцированных логик локальных контекстов прийти к целостному описанию исторической эволюции культуры¹⁷.

Исследователи историко-антропологической ориентации используют, зачастую без размышления, многие положения "исторической социальной науки". Я имею в виду такие расхожие объяснительные модели, как "процесс цивилизации", "дисциплинирование", "процессы аккультурации", "утверждение рыночных отношений", "расширение правовой сферы" (например, в локальных сообществах) или "возникновение государства современного типа"; у Н. Шиндлера и особенно у Р. ван Дюльмена эти модели играют главную роль при объяснении перемен, происходящих в "малых мирах"¹⁸. Но это концептуальное наследие "исторической социальной науки" очень значительно и никак не согласуется с заявленными антицентристскими принципами; что касается теорий модернизации, то можно спорить об их присутствии как в исторической антропологии, так и в социальной истории. Вероятно, каждый автор хватается за "билефельдскую соломинку", потому что, хотя дифференцирование, к примеру "процесса цивилизации" по полам, ситуациям, сословиям и т.д. можно продолжать до бесконечности¹⁹, каждый хочет в конце концов представить обобщающую интерпретацию, которая якобы дает право "поставить точку".

Итак, вопреки разговорам о смене парадигмы индивидуальные или групповые стратегии зачастую притягиваются к процессуальным категориям, весьма небесспорным образом представляющим историю в виде процесса; они, во-первых, в принципе исходят из идеи единого напра-

вления развития, во-вторых, имплицитно заключают в себе представление о трансформации систем как о доминирующем процессе, на который действующие лица истории в основном реагируют, а не сами его определяют, в-третьих, претендуют на адекватную характеристику всего исторического процесса с помощью лишь одного интерпретационного концепта, такого, как "дисциплина", "цивилизация", "конфессия" и т.д., постоянно рискуя воспроизвести в историографии господствующий дискурс изучаемой эпохи²⁰.

Не грозит ли историкам опасность, используя такие концепты, как "процесс цивилизации" или "конфессионализация", в итоге просто провозглашать идеалы "цивилизующих", "конфессионализирующих", "дисциплинирующих" и т.д., помещая "цивилизированные нравы", "конфессионализованное поведение" или "дисциплину" во главу исследования и затем с легкостью перенимая соответствующие нормативные представления? Не дублируем ли мы дискурс (!) реформаторов того времени (т.е. XVI в. и последующих), определявший, что важно и что правильно, когда сегодня мы это же снова объявляем важным (и, стало быть, достойным изучения) и, возможно, имплицитно считаем правильным, т.е. функционально необходимым для "возникновения человека нового времени" или "государства современного типа"? Заимствование теорий из "исторической социальной науки" остается на сегодняшний день одной из нерешенных проблем исторической антропологии и истории повседневности, и эта проблема не устраняется в результате попыток имплицитно или эксплицитно применять социологические "теории действия". Новая, парадигматическая интерпретация культурных изменений пока не намечалась.

Чтобы микроисследования помогали приблизиться к ответам на вопросы о культурных процессах в масштабах целых обществ, необходимо прежде всего усвоить одну важную гносеологическую предпосылку²¹: модели, опирающиеся на "теории действия", которые объясняют общество, а значит и происходящие в нем процессы, исключительно либо преимущественно решениями исторических субъектов - сознательными, рациональными или продиктованными обычаем — недостаточны. Эти так называемые теории рационального выбора не учитывают, что, во-первых, действия включают в себя не только сознательные компоненты²², во-вторых, действия иногда влекут за собой непредвиденные последствия и, в-третьих, действия и мотивы отдельных индивидов и групп еще не объясняют различных результатов действия тех или иных лиц, даже если бы все они действовали только рационально и без побочных эффектов. Поэтому историко-антропологические исследования, раскрывающие перед нами образ и мотивы действий сколь угодно многих индивидов и групп со всей возможной многослойностью, не способны объяснить исторический процесс в целом. Иными словами, если историческая антропология задается вопросом о культурных процессах, ей не обойтись без "системного уровня".

Едва ли возможно удовлетворительно объединить результаты историко-антропологических исследований, не учитывая трансформаций общества в целом; невозможно обойтись без косвенного привлечения телеологических процессуальных категорий; трудности вновь и вновь проникают "через заднее крыльцо". Того, кто утверждает, что он изучает только людей, действующих в истории, и его мышление свободно от категорий системных изменений, эта проблема настигает вновь и вновь²³. Но чтобы преодолеть описанные недостатки расхожих теорий исторического процесса, нужно эти теории преобразовать сообразно потребностям такой культурной истории, которая вбирала бы в себя важные положения историко-антропологических исследований. Необходимо ревизовать то, что достигнуто социальной историей, и после такой ревизии эти достижения возможно использовать.

Что касается роли "модернизационно-теоретических" концепций исторических процессов, то можно как минимум констатировать, что на сегодняшний день очевидна обратимость, а значит, разнонаправленность или нетелеологичность структуры исторических изменений²⁴. Сегодня уже невозможно, как это делали авторы всеохватных теорий, призванных объяснить исторический процесс, объявлять этот процесс односторонним, а все то, что выходит за его рамки, считать лишь временными отклонениями. Когда мы говорим о "процессе цивилизации", следует постоянно иметь в виду и "процесс децивилизации" - вспомним хотя бы ситуационно-специфическую вариативность порога стыдливости, эволюцию способов ведения войны, глобализацию голода и бедности. То же самое касается, например "расширения правовой сферы" в отношении уличного насилия: на протяжении XVIII-XX столетий происходит разделение на сферы компетенции полиции и социальных служб, и та часть проблемы, которую берут на себя социальные работники, выводится из сферы права; происходит "сужение" последней²⁵. Подобным же образом можно было бы констатировать противонаправленные тенденции "секуляризации-десекуляризации" или даже "монетаризации-демонетаризации"²⁶.

Объяснения исторического процесса должны стать открытыми интерпретативными эвристическими конструкциями, признающими амбивалентность исторических изменений²⁷. На практике это означало бы, что историческая дисциплина, которая (самое позднее с эпохи Просвещения) обнаруживает неспособность объяснить "движение мира", отказалась от претензии на исчерпывающее объяснение. Давно пора расстаться с этой сомнительной просветительской претензией, что и сделали смежные дисциплины. Например, в социологии подобные соображения являются уже частью широко распространенных теорий, связанных с дискуссией о "парадоксе модернизации"²⁸. Нормативный характер основных терминов, с помощью которых описываются системные изменения, в настоящее время тоже подвергается сомнению - это относится, к примеру, к таким конструктам, как "расшире-

ние правовой сферы" или "утверждение рыночных отношений". Этнология и социология права открыли большие возможности урегулирования конфликтов, заключенные в неюридических техниках, которые и в постиндустриальных обществах играют значительную, а в некоторых случаях возрастающую роль (например, переговоры о тарифах, интернациональные усилия по улаживанию споров), так что формализованное урегулирование в рамках специализированных институтов не может более безусловно рассматриваться как нормативно желанный индикатор "современности"²⁹. Экономическая антропология подчеркивает роль нерыночных форм обмена³⁰. Изучение экономики развивающихся стран показывает, что утверждение рыночных отношений может значительно ухудшить шансы людей на выживание, поэтому для однозначно положительной либо отрицательной оценки этого феномена оснований нет³¹.

Историкам, если они не хотят угодить в нормативные ловушки собственных устаревших концепций, следует воспринять все эти выводы как помощь со стороны смежных дисциплин. Для того чтобы процессуальные категории, описывающие изменения систем, оказались применимыми в новой, историко-антропологически ориентированной историографии, необходима серьезная и глубокая перестройка понятийного аппарата: следует отказаться от нормативных высказываний, предопределяющих направление исследовательской мысли, обратившись к нейтральным концепциям, предусматривающим по крайней мере два варианта выводов. Следует помнить, сколь различны позиция исследователя, постоянно имплицитно убеждающего себя и других в том, что развитие идет в сторону лучшего - цивилизованности, секулярности и т.д., и позиция того, кто с самого начала обращает свой взор на амбивалентности.

И наконец, перестройка теоретической базы предполагает признание того, что теперь уже немислимо только лишь историописание, базирующееся на "master-narratives"*, основные положения которого якобы адекватно описывают всю действительность. Поскольку исторические процессы могут иметь совершенно разные последствия для разных участников, придется идти на риск одновременного выдвигания противоречивых интерпретаций. Конкретным примером этого является - наряду с активно дискутируемой эпохой национал-социализма³² - оценка Великой французской революции. Разумеется, ее можно интерпретировать как переломное событие на пути к расширению спектра участников политической жизни, экономическому равенству и т.п., т.е. как этап движения к "современности". Вместе с тем отмена династического принципа наследования, как известно, принесла более полное, чем прежде, отстранение женщин от участия в принятии политических

* "Главные рассказы" (англ.), т.е. наиболее авторитетные и общеобязательные версии исторических событий и процессов. - *Примеч. пер.*

решений. Права человека, как известно, были задуманы как права мужчин³³. После появления избирательных законов прошло около ста лет, прежде чем женщины были допущены к урнам. Относительно того, какая часть членов представительных органов власти приходится на долю женщин, сегодня ни у кого уже не остается иллюзий. Изменение политических технологий в сторону большей формализации сократило возможности женщин для участия в политике. В XIX в. они, бесспорно, вступили с меньшим количеством прав и возможностей участия в политике, чем это было в XVIII в. Если не считать, как прежде, вопрос о политическом и правовом статусе "большой половины" человечества не стоящей внимания проблемой и не списывать его на счет временного отката назад, то в истории в целом положительно оцениваемой Французской революции и ее прямых и косвенных последствий "главные рассказы" необходимо преобразовать в эвристические категории. Пусть они не будут объяснять так много, как прежде, но зато не будут и столь многое ложно истолковывать. Если же таким преобразованием пренебречь, эти "master-narratives" в скором времени изживут себя, потому что уже не соответствуют новым достижениям науки - например современной исторической демографии или тендерной истории. Намеченные преобразования теоретического инструментария - это лишь необходимая предварительная работа. Назревшее решение проблем, связанных с построением нового здания культурной истории на фундаменте истории социальной, еще впереди. Если, например, основательнее заняться вопросом, как включить результаты микроисторических исследований в описание исторических изменений, то вскоре выяснится, что для этого необходима более широкая теоретическая база.

Из того, что представлено в настоящий момент "на рынке теорий", привлекает внимание один методологический продукт, который стоит рассмотреть подробнее. Речь идет об идеях Пьера Бурдьё, активно используемых в исторической антропологии, в частности о понятии *хабитуса* — некой усвоенной модели поведения, позволяющей индивидам уверенно чувствовать и вести себя в обществе, не в последнюю очередь благодаря сокрытию их интенций от собственных и чужих глаз³⁴. Это поведение одновременно репродуцирует или, согласно новейшим модификациям данной теории, видоизменяет общественную структуру распределения в поле социальных отношений, где действующие лица объединяются в эмпирические классы. Эти классы при известных условиях могут соответствовать и теоретически определяемым социальным классам. Чтобы преодолеть наблюдавшееся в начале 70-х годов засилье экономического детерминизма марксистского типа, Бурдьё проводил различие между тремя формами капитала, которым располагают люди (экономический, социальный и культурный капитал)³⁵. Тем самым он как бы объявил равноправными три сферы социального действия индивидов, которые могут быть связаны между собой при определенных транзакциях.

Здесь не место для обстоятельного разбора тех интеллектуальных констелляций, в которых родилась теория Бурдьё, представлявшая собой в то время, несомненно, важный концептуальный шаг вперед. За прошедшие годы ясно обозначились и ее слабые стороны. Концепция хабитуса оценивает значимость собственных интенций исторических субъектов более низко по сравнению с тем, какую роль им по праву отводит историческая антропология. Бурдьё, видимо, разделяет гипотезу, согласно которой структуры действуют "за спиной субъектов". Тем самым за структурами снова признается некая собственная жизнь, что было бы приемлемо разве только для структурного функционализма. Кроме того, у Бурдьё слишком большую роль играет обман и самообман. Вполне возможно, что действующие лица иногда питают некоторые иллюзии относительно своих возможностей и мотивов. Но нельзя же на этой основе объявлять людей вечными "историческими недоумками", руководствующимися ложными представлениями о господствующих структурах³⁶. Правда, эволюция этой теории - от "репродукции" структур к их "изменению" под влиянием действий индивидов - указывает, очевидно, на то, что со временем Бурдьё стал более высоко оценивать структурообразующий эффект человеческой деятельности. Но роль экономического капитала по сравнению с двумя другими формами он, на мой взгляд, по-прежнему преувеличивает³⁷. Сегодня мы знаем, что и обитатели трущоб имеют вполне ясные представления о собственном человеческом достоинстве. Брехтовская формула "сперва жратва, мораль потом" цинична и неверна. Соответственно и реконструкцию исторических обществ необходимо производить, освобождаясь от латентного экономического детерминизма. У Бурдьё это, вероятно, издержки марксизма и гегельянства альтюссеровского толка, типичных для его эпохи. В культурную историю будущего такое теоретическое наследие брать с собой вряд ли следует.

Параллелизм экономического, социального и культурного у Бурдьё оказывается неприемлемым для "новой культурной истории" и еще с двух точек зрения: во-первых, вне рассмотрения или на самом заднем плане остаются целые области, такие, например, как политика. Во-вторых, разделение на три сферы, предпринятое Бурдьё с эвристическими целями, вызывает иллюзию их реальной разделенности и равновесности. Проектируемая же "культурная история повседневности" исходит из интегрального представления о культуре и полагает, что культура есть медиум, воспринимающий воздействия со стороны прочих сфер (экономической, социальной, политической, религиозной) и их структурирующий. Например, вопрос, что значит иметь деньги, знания, связи или не иметь их, представляет собой предмет культурного "торга". Поэтому равнозначность экономической или социальной сфер ею признана быть не может.

Подчеркивая важную, принципиальную дистанцию, отделяющую меня от этих позиций, я выношу на обсуждение свою версию "новой

культурной истории", которая, как мне представляется, могла бы объединить достижения социальной истории и исторической антропологии. Чтобы отграничиться от прежних подходов к истории культуры и подчеркнуть связь с новой социальной историей, я предлагаю для своего исследовательского проекта название "культурная история повседневности" (Alltagskulturgeschichte). Исходной теоретической посылкой могла бы стать теория "стилей жизни", разрабатываемая на основе социологического понятия о "стилях" поведения".

В социологии "стили поведения" определяются как сравнительно стабильные модели поведения индивидов, групп или обществ при столкновении с определенной проблемой (например, способ принятия родов, добывание пропитания, отстаивание чести, общение с богами, сватовство). В "стиль", осознанно или неосознанно, входят также экономическое и социальное положение, усвоенные культурные "веяния времени"; но в наибольшей степени поведение определяют все-таки решения самих действующих лиц, хотя это никогда не является единственным детерминирующим фактором. "Стиль жизни" - более общая категория, нежели стиль поведения. "Стиль жизни" можно охарактеризовать как сравнительно устоявшийся тип решений, принимаемых индивидами или группами, делающими выбор из предлагаемых им обществом вариантов поведения. Индивиды, группы или общества могут целенаправленно культивировать стили жизни, чтобы тем самым обозначить социальные различия и сформировать свою идентичность.

Теория стилей жизни обрела значимость в связи с тем, что современная социология ищет более адекватный инструментарий для изучения постиндустриальных обществ, чем стратификационные модели³⁸. Эта теория отводит важную роль образу жизни (Lebensführung) - проблеме, которой занимался еще Макс Вебер, и индивидуализации жизненных стилей³⁹. Она стремится выйти за рамки узкого понимания хабитуса, подчеркивающего запрограммированность поведения, задаваемую социализацией, и уделить больше внимания индивидуально принимаемым решениям. Конститутивными факторами стиля жизни являются целостность (Ganzheitlichkeit), добровольность, характер или своеобразие, распределение шансов стилизации и склонность к ней. Добровольность означает лишь возможность выбора, но никоим образом не подразумевает, что автономные индивиды полностью свободны в своем выборе. Свообразие (характер) стиля жизни определяется рядом его отличительных качеств. Распределение шансов - это социальные и ситуационно обусловленные возможности и границы. Стили жизни можно определить как «структурированные во времени и пространстве модели образа жизни, которые зависят от ресурсов (материальных и культурных), от типа семьи и хозяйства, а также от ценностных установок. Ресурсы определяют жизненные шансы, возможности выбора в каждой данной ситуации; тип семьи и хозяйства есть характеристика экзистенциальной, жилищной и потребительской ячейки; и на-

конец, ценностные установки определяют главные жизненные цели, формируют ментальности и выражаются в специфическом хабитусе"⁴⁰. Возражение, что до возникновения общества массового потребления или тем более при "старом порядке" соответствующих возможностей выбора стиля жизни не существовало, сути дела не меняет. С одной стороны, сегодня благодаря экономическим и социальным переменам возможности культурного выбора стали гораздо шире по сравнению, например, со средневековьем и ранним новым временем, но, с другой - возникли новые формы принуждения. И если кто-то полагает, что в прежние времена одни лишь верхние слои общества были свободны в своих действиях, а низшие - нет, то ниже он найдет эмпирические данные, опровергающие это воззрение с помощью конкретных примеров⁴¹.

Теория стилей жизни могла бы способствовать взаимному обогащению "исторической социальной науки" и исторической антропологии, так как она способна воспринять то плодотворное, что в них есть. Она «соединяет микро- и макроуровень исследования и представляется особенно подходящей для комплексного анализа социальных структур, поскольку тот прослеживает изменения как социальной стратификации, так и структуры домашнего хозяйства, избегая при этом всякого "структурализма" и "экономизма"...»⁴².

В результате такого анализа выявляются как структурообразующий эффект поведения индивидов и групп, так и обратное воздействие социальных структур на поведение людей. Теория стилей жизни и поведения позволяет эмпирически применить сформулированное выше понимание культуры, не противопоставляя друг другу свободно принимаемые и структурно обусловленные решения, а рассматривая их наравне. Соотношение свободных стилистических решений и навязанных стилистических норм следует эмпирически определять в каждом отдельном случае, имея в виду, что основное — это заинтересованность в сравнительно устойчивых вариантах поведения. Само собой разумеется, интерес к закрепившимся стилям не исключает внимания к переломам и поливалентностям, равно как и к изменяющимся в течение человеческой жизни или в зависимости от ситуации формам поведения, поскольку именно они зачастую представляют собой отправные точки последующих исторических перемен. Данная теория, таким образом, предполагает возможность дехабиитуализации, которую не рассматривает Бурдьё. В то время как изучение стилей поведения может быть плодотворным при исследовании поведения конкретных исторических субъектов в конкретных ситуациях, анализ стилей жизни более непосредственно подводит к изучению социальных групп и целых обществ. Теория стилей жизни и поведения, таким образом, в достаточной степени годится как для очень детальных микроисследований и сравнительных культурных исследований в том или ином конкретном аспекте, так и для изучения "образования классов" в культурном поле и для

изучения целых обществ. Это помогло бы положить конец неплодотворным взаимным обвинениям в экономизме и культурализме. Ни одна из этих редукций действительности не обеспечивает прорыва к новой парадигме.

Поскольку новая, социально ориентированная культурная история интересуется в первую очередь повседневными человеческими проблемами, следовало бы попытаться реконструировать мотивы и образ действий людей, исходя прежде всего из их собственного видения ситуации. В споре о разделе экономических, социальных, политических и культурных ресурсов общества действующие лица располагают неодинаковыми экономическими средствами (например, деньгами), политической властью, социальными связями (и основанным на них влиянием) и культурными навыками (языковыми или иными средствами выражения). Способы их поведения в борьбе за раздел социальных ресурсов индивидуальны и вариативны в зависимости от групповой принадлежности, но никогда не произвольны. Поэтому различные индивидуальные образцы поведения, тесно связанные с экономическим, политическим, социальным и культурным капиталом, которым располагают субъекты, могут быть сгруппированы в "стили поведения", а эти в свою очередь - в "стили жизни" индивидов либо групп. Для этих аналитических категорий конститутивной является, конечно, позиция исследователя, смотрящего на объект извне. Он не предается иллюзии, присущей неисторизму с "культурно-герменевтическим оттенком", будто способен в силу собственного понимания реконструировать чужой мир.

При таком подходе культурные изменения предстают как перестройка общественной структуры распределения. Проиллюстрирую сказанное примерами стиля поведения и стиля жизни. Жизнь, исполненная достоинства, снискание чести и достоинства и отстаивание их перед другими представляют собой проблему такого масштаба, что она - по крайней мере, в раннее новое время и в XIX столетии - могла решительно влиять на весь стиль жизни человека. Тем не менее я представляю ее здесь как пример *стиля поведения*, поскольку в стиль жизни входит множество типов поведения, и данный тип касается не только сохранения чести, но и предопределяет способ решения самых различных проблем. Забота о сохранении чести имела место в самых разных жизненных ситуациях. Можно было продемонстрировать свой статус почтенного человека разными способами, например с помощью роскошно отделанных скамей в церкви или с помощью одежды. Здесь будет рассмотрен только один аспект проблемы, а именно - оскорбление чести и достоинства в словесной форме, которое могло привести к судебной тяжбе. Такая суженная постановка проблемы, помимо прочего, нагляднее покажет, что речь идет лишь о стиле поведения, но не о стиле жизни.

Исследованные мною случаи, имевшие место в Париже в XVIII в.⁴³, позволяют эмпирически реконструировать стили поведения. Люди той эпохи в общем вели себя - независимо от социального поло-

жения — сравнительно сходным образом, когда считали, что их чести нанесен урон. В устном изложении обстоятельств дела полицейскому комиссару и затем в процессе разбирательства вновь и вновь обнаруживалась одна и та же логика действий в ходе конфликта. Вначале обидчик своим странным и вызывающим поведением ставил под угрозу дотоле ничем не омраченные отношения с истцом, а также мирные отношения в обществе. Потом произносились первые оскорбительные слова, которые по ходу дела нередко становились все крепче. Зачинщиками свары могли быть дети или работники, но постепенно в конфликт вовлекались хозяйки и главы семейств. Примерно в каждом втором случае дело доходило и до рукоприкладства, причем насильственные действия следовали той же логике постепенной эскалации. Что означали угрожающие жесты, понимали все люди того времени, и вначале конфликт можно было еще уладить мирным путем. Однако зачастую одна из сторон была заинтересована в том, чтобы придать ему огласку посредством публичного оскорбления достоинства противника. Следовала вспышка насилия, которую гасило вмешательство соседей, затем об инциденте доносили комиссару полиции. В заявлении пострадавшие изъявляли желание восстановить свою честь, а в некоторых случаях требовали также материальной компенсации. После этого делом занимался комиссар: разбор гражданских исков перешел в его компетенцию из сферы ведения судьи.

Индивидуальный смысл того или иного поведения раскрывается в текстах жалоб и протоколах. По ним можно составить представление о том, что и как можно было рассказать комиссару полиции, чтобы его убедить; господствующий дискурс очерчивает рамку, в которую вписываются высказывания на тему чести и достоинства. Главный момент — представление истцом себя как субъекта миролюбивого. Параллельно высказываются личные оценки собственного и чужого поведения, по которым можно проследить процессы осмысления истцом окружающей действительности⁴⁴.

Конфликты, связанные с защитой чести и достоинства, предоставляли массу возможностей для индивидуального стилиобразования. Так, могли вырабатываться сложные групповые стратегии, когда в конфликт последовательно включались все более и более важные персоны; можно было приготовить хитроумные уловки и финты; устроить театральные сцены — например, с экспрессивным, сопровождаемым крепкими выражениями разламыванием или разрыванием принадлежащих побежденному противнику предметов; наконец, могли совершиться символические или просто жестокие действия в отношении друг друга. Не будем здесь углубляться в эти варианты формирования стиля поведения, отметим лишь, что они демонстрируют конститутивную для социологического понятия "стиль" свободу выбора даже в таком высокоритуализованном поле деятельности, как конфликт по поводу оскорбленной чести.

Для того чтобы продемонстрировать эффективность теории стилей поведения в "культурной истории повседневности", важнее указать на обратное действие, которое оказывают выбираемые стратегии на структуры. В материале источников наряду с описанной общей структурированностью таких конфликтов как особой культурной формы выявляются также и различные стили поведения субъектов, поразному пользующихся этой структурной возможностью посягательства на чужую честь. Стиль поведения как "стабилизированный выбор" эмпирически предполагает существование разных случаев; ход одного единственного конфликта еще не позволяет говорить о стиле. На основе дошедших до нас парижских источников (помимо налоговых списков, списков городской бедноты и т.д.) оказывается возможным — как это часто бывает при исследовании судебных актов больших городов — реконструировать применительно к каждому лицу чаще всего только один случай⁴⁵. Поскольку действующие лица появляются перед нами обычно лишь единожды, зафиксировать их индивидуальные стили поведения трудно, но это вполне возможно по отношению к родовым кланам, профессиональным либо сословным "классам" или слоям.

Можно констатировать, что женщины, отстаивая свою честь, в целом реже, нежели мужчины, прибегали к насилию и не пользовались серьезным оружием⁴⁶. Но если все же они к нему прибегали, то действовали быстрее, без предварительных угрожающих жестов ("барокко угроз"). Мужчин женщины оскорбляли, недвусмысленно высказываясь по поводу их сексуального достоинства, в то время как между самими мужчинами такие нападки были не в ходу. Женщин же как мужчины, так и женщины обзывали почти исключительно "шлюхами", т.е. собственный образ и образ другой стороны конструировались по-разному: расхождение между тем, что мужчины считали в себе важным, и тем, во что метили женщины, было больше, чем в обратной ситуации, так что стрелы мужских обвинений чаще попадали в "яблочко". Женщины же неверно истолковывали мужское самопонимание: мужчины полагали, что их честь и достоинство больше всего зависят от способности обеспечивать семью, от ранга, от находчивости и в наименьшей степени от их сексуального поведения. И если мужчины воспроизводили в своих речах расхожее представление о месте и роли женского пола, то женщины подтверждали его лишь отчасти, воздерживаясь от чрезмерного насилия и обзывая друг друга "шлюхами", и одновременно опровергали его, быстрее переходя к насильственным действиям и пытаясь уязвить сексуальное достоинство мужчин. На данном примере видно, как структуры аскриптивных тендерных ролей могут одновременно воспроизводиться и подвергаться изменениям. Обратное воздействие, которое стиль поведения оказывает в долговременной перспективе на социальные структуры, можно назвать амбивалентным: на первом плане могут стоять и стабилизирующие факторы, но заметны переломы и выбор в пользу изменения соотношения тендерных ролей.

Разница стилей поведения в конфликтах по поводу оскорбленной чести проявляется также при сравнении поведения так называемой элиты, понимаемой в данном случае как верхний слой в имущественной и социальной структуре, и всех остальных слоев общества. Правда, стилистические элементы, относящиеся как к "народной", так и к "элитарной" культуре — экспрессивное поведение, магические или им подобные действия, намеки на скатологическую сферу, осмеяние и т.п. — могут быть отмечены применительно к обоим "эмпирическим классам", однако склонность к применению насилия в конфликтах по поводу чести в среде элиты была, похоже, меньшей, нежели в других слоях⁴⁷. Аристократы не так легко решались переходить от вербальных оскорблений к оскорблению действием. Если такое поведение встречается регулярно и, следовательно, может быть зафиксировано как стиль поведения высшего слоя общества, оно имеет дистинктивное значение: этот социальный слой в XVIII в. стремился таким поведением отграничить себя от других слоев и тем самым обозначить свою идентичность. Как видим, поведение в вопросах чести может оказывать влияние на образование классовых структур.

Стили поведения субъектов, входящих в определенные "классы", эмпирически сформированные на основе стилей поведения, создают более сложные отношения в культурной области, нежели те, которые обнаруживает простой классовый анализ, рассматривающий такие параметры, как сословная принадлежность, доход, образование и т.п. Следует учитывать также, что в большинстве сообществ господствующие формы поведения в значительной степени определяются нравами представителей высших слоев, верхушки общества, и поэтому всегда являются предметом особого внимания⁴⁸. Во всяком случае, и здесь заметны обратные воздействия стилей поведения на структуры распределения влияния в рамках общества. Еще один тому пример — растущее число посягательств на честь лиц, занимающих более высокое общественное положение. Такие нарушения "межклассовых границ" являются, очевидно, зачаточной формой "расшатывания" существующей иерархии. Насколько вследствие этого изменится распределение экономических и политических ресурсов в данном обществе, зависит от того, сколько индивидов переймут такой стиль поведения.

На нашем примере можно продемонстрировать также и воздействие, оказываемое культурными практиками и на экономические структуры. В контексте дискуссии о "моральной экономике" стало ясно, что в обществах XVIII в. борьба велась по поводу двух различных моделей распределения ресурсов⁴⁹. Речь шла о выборе между "достойным пропитанием сообразно положению" для всех и распределением, определяемым не потребностями, а рыночными ценами. Правда, не так легко определить конкретные социальные группы, являвшиеся носителями той или иной из этих двух концепций, как предлагал изначально Э.П. Томпсон: купцы далеко не всегда выступали за рыночные цены, а

ремесленники и крестьяне - за моральную экономику "достойного пропитания". В конфликтах по поводу оскорбленной чести спор тоже часто исходил из понимания этой альтернативы. Конфликт мог разгореться из-за того, что после долгих отсрочек кредитор наконец решительно требовал уплаты долга, на что должник нередко отвечал, что его честь не позволяет ему удовлетворить это "дерзкое" требование. При этом обнаруживаются поразительно идентичные понятия о чести у должников как из аристократов, так и из гольфильбы: и у тех, и у других они восходят в конечном счете к антирыночной концепции "достойного пропитания". Наряду с этим ссылки на честь могли служить и вполне индивидуалистическим имущественным интересам - взысканию просроченной квартирной платы и т.п. В этих случаях оскорблением объявлялось невыполнение требования.

Таким образом, спор о принятых в обществе способах приобретения материальных благ просматривается также в культурной форме конфликта по поводу оскорбленной чести. Почему считается, что все эти практики повседневной жизни не имеют значения для экономического развития общества, понять невозможно. Нельзя мириться с тем, что культурные практики низводятся до переменной величины, зависимой от экономического распределения. Ведь тот, кто, требуя свои деньги, постоянно вступает в конфликты по поводу оскорбления чести, живет в совсем иной экономике, нежели тот, кому в таких вопросах приходится говорить только о финансовой стороне дела.

И наконец, практика этих конфликтов оказывает влияние также на авторитативное урегулирование противоречий в обществе, называемое обыкновенно "политикой". Для политических структур имеет большее значение то, как контролируется потенциал насилия в обществе. За тридцать лет до Великой французской революции бюрократия во Франции вступила на путь усиленного преследования за преступления против собственности и одновременно отказалась от наказаний за "незначительные" акты насилия⁵⁰. Но готовность населения к совершению таких актов в делах отстаивания чести не стала меньше. Повседневные действия, проявлявшиеся в общем стиле поведения в случаях, связанных с оскорблением чести, в конце концов привели к изменению структуры разрешения конфликтов во французском обществе. Слишком большой спрос на судебный разбор побудил политиков частично вывести этого рода дела из сферы юстиции. Улаживание подобных конфликтов переложили на плечи полиции, которая должна была решать вопросы в устной форме, что обходилось дешевле. Проблемы чести, которые прежде получали в комиссариате желанную для оскорбленного истца огласку в результате его устного заявления и формальной письменной жалобы, теперь разбирались в ускоренном порядке, что приносило меньше удовлетворения конфликтующим сторонам, поскольку их позиции не выяснялись публично и не находили достаточной официальной поддержки.

Итак, стили поведения могут быть выявлены — в зависимости от источниковой базы и постановки проблемы - применительно к индивидам или к "эмпирическим классам", таким, как половые, социальные или возрастные группы и т.д.; или позволяют объединять индивидов и группы в многомерные культурные кластеры. Воздействия, оказываемые стилями поведения на структуры распределения ресурсов в обществе, обнаруживаются в самых различных сферах: в нормативном распределении тендерных ролей, в образовании классов, в экономическом воспроизводстве и в политической организации урегулирования общественных конфликтов. Уже при образовании "эмпирических классов" играют роль "структуры" - пол, социальное положение, матримонимальный статус. Поэтому изучение стиля поведения позволяет проследить связь между структурами и действиями. Ее можно обнаружить, не выходя за пределы того, что связано с вопросами чести, во многих других сферах деятельности. Распределение почетных мест при дворе влияло на распределение экономических ресурсов; изменения в отделке церковных скамей отражали сдвиги в местном распределении социальных ресурсов; стремившиеся повысить свой социальный статус купцы украшали свои дома дорогим декором, чтобы таким образом заявить притязания на более высокое положение⁵¹. Эти примеры подтверждают, что культурные практики имеют огромное значение для "структур" общества и их изучение может оказать неоценимую помощь в выработке такого понимания исторического процесса, которое в должной степени учитывало бы собственные представления исторических субъектов о том мире, где они жили⁵².

Я предвижу возможное возражение, что избранный мною крупный город Париж не типичен для Европы и, поскольку его жители имели больше возможностей выбора стилей жизни, является слишком "удобным" примером для демонстрации стилей поведения. В сельской местности, где в раннее новое время проживало подавляющее большинство населения, особенно в поместьях, такие вольности были бы немыслимы⁵³. Поэтому теперь я обращаюсь к примеру стиля жизни в сельской местности. Если свобода выбора возможностей стилеобразования существует даже здесь, то можно себе представить, сколько открытий будет ждать новую культурную историю при изучении более свободных социальных условий!

В отличие от *стиля поведения*, о котором шла речь до сих пор, *стиль жизни* характеризуется большей всеохватностью. С помощью этого понятия описывается, "какую жизнь вели" исторические субъекты, группы и общества или как они решали различные жизненные проблемы.

Мои следующие ниже рассуждения опираются на исследования Палле Кристиансен о крестьянах в датском поместье в XVIII в.⁵⁴ Главным фактором культурного порядка, существовавшего в восточнодатском поместье Гисегорд, являлось то обстоятельство, что каждое поко-

ление крестьян-арендаторов должно было заново заключать договор об аренде, что открывало помещику простор для маневра⁵⁵. П. Кристиансен удалось, используя тексты этих договоров, реконструировать методом record linkage* применительно к периоду с 1750 по 1800 г. два различных стиля жизни в поместье. В противоположность традиции "исторической социальной науки" исследовательница определяет эти стили не с точки зрения универсалий или степеней соответствия критериям модернизации, а через отношение их друг к другу, образует категории, опираясь на воззрения людей изучаемой эпохи. Подход, принимающий представления самих действующих лиц в качестве исходного пункта эмпирического описания стилей жизни, позволяет историку в полной мере использовать заключенный в материале источника критический (антиидеологический) потенциал, отказавшись от употребления таких предзаданных категорий, как дисциплинирование, конфессионализация и т.п.

Носителей одного стиля жизни Кристиансен называет "работящими", другого - "фаталистами". Позже она вводит еще один стиль — "тихие". "Работящие" обустроиваются в арендованных ими усадьбах, наращивая поголовье скота — индикатор благосостояния. У них дом - полная чаша, о чем можно судить, к примеру, по тому, что они имеют значительно больше постельного белья, нежели необходимо в хозяйстве⁵⁶. Немногочисленных "работящих" - таких в деревне всего шесть-семь семей - все время приглашают быть крестными новорожденных, что свидетельствует о высоком авторитете, которым они пользуются в сообществе. Они часто дают в долг более мелким хозяевам, сами же долгов практически не имеют. Их дома и прочие постройки в лучшем состоянии, чем у других. Они редко занимаются нелегальной рубкой леса. Таким образом, черты их стиля жизни - высокое благосостояние и социальный престиж. Внешними признаками этого стиля служат качество и количество домашней утвари и жилых и хозяйственных строений. С их помощью стиль жизни может быть продемонстрирован и тем, кто не вступает в непосредственный контакт с "работящими", поскольку не берет у них в долг.

"Фаталисты" - это, согласно определению, данному управляющим поместьем, - "те, которые не пробиваются". Он называет их еще "веселящимися". В тяжелые годы они принимают вспомоществование от помещика; они зачастую оказываются не в ладах с законом; они завсегдаги трактира, где обильно трапезничают и не чураются потасовок. Их направленная вовне агрессия проявляется, в частности, в готовности поиздеваться над евреями, которых дорога заводит в поместье. "Фаталистов" почти никогда не выбирают в крестные. Представителей

* Соединение данных (англ.), т.е., выстраивание цепочки исторических свидетельств, относящихся к одному лицу или предмету. - *Примеч. пер.*

самой низшей части этой группы часто лишают своего участка за то, что они плохо на нем хозяйствуют. Наиболее характерный признак этого стиля жизни - частые попойки в трактире.

В противоположность им "тихие" демонстрируют незаметный стиль жизни. Они не делают серьезных долгов; кражей леса не занимаются; в суде редко бывают обвиняемыми, чаще - свидетелями, что говорит о том, что в сообществе их признают важными участниками процесса обнаружения истины. Но их социальный авторитет весьма ограничен, об этом можно судить по тому, что их крайне редко приглашают быть крестными. П. Кристиансен полагает, что стиль "тихий" в значительной мере сходен со стилем "фаталистов", и трактует его лишь как вариант последнего, так что в принципе она говорит только о двух стилях жизни - о "работающих" и "фаталистах". Приводимые П. Кристиансен описания показывают, что теория стилей жизни позволяет охватить широкий круг проблем: жизнеобеспечение и выходящее за его пределы богатство, поведение в долговых отношениях, бытовой комфорт, саморепрезентация вовне, отношение к общественному порядку, социальные роли в рамках локального сообщества и многое другое.

Названные три стиля жизни наблюдаются как среди арендаторов, так и среди батраков и безземельных хусманов. Эта последняя группа населения пополняется за счет социально деградирующих элементов, но в ней есть и те, кто способен "пробиться": помещик может переселить их на запущенные усадьбы, чтобы они вновь поставили хозяйство на ноги. Выбор стиля жизни, таким образом, зависит не только от социального положения.

Социальное значение стилей жизни исследовательница демонстрирует на примере арендной платы. Для "работающих" ее уплата означает действие, обеспечивающее им свободу от нежелательного вмешательства помещика в сферу, которая воспринимается ими как "своя" и включает их жизнь и хозяйство. Для "фаталистов" ("веселящихся") же это означает заплатить ровно столько, сколько нужно, чтобы сохранить право дальше арендовать усадьбу. Цель их жизни - максимум радости в каждый данный момент. Им не кажется бесчестьем плакаться управляющему на свою бедность, чтобы получить вспомоществование. Осуществляемая исследовательницей реконструкция культурных смыслов, опирающаяся на высказывания участников событий, на замечания управляющего, а также на сведения о социальной структуре населения, обнаруживает возможности свободного выбора для крестьян-арендаторов даже в весьма уравнивательных условиях поместного землевладения.

Кристиансен пишет, что выявленные ею стили жизни встречаются в разных пропорциях (в зависимости от интенсивности контроля со стороны помещика) на протяжении очень длительного периода - примерно с 1500 по 1850 г., и их результат — интергенерационная циклическая социальная подвижность, проявляющаяся в изменении состава

главных групп "работящих", "фаталистов" и "тихих". Кроме того, эти стили обнаруживаются на огромных географических пространствах, где существовали самые разные аграрные отношения. Это важный аргумент против модернизационных концепций и свидетельство значительных амбивалентностей, имеющих место в процессе "утверждения рыночных отношений": решения исторических субъектов относительно стилиа их собственной жизни одновременно делали этот процесс возможным и тормозили его.

Воспроизводство этой культуры отражается во взаимном воспроизводстве стилей жизни в отношениях между группами и в деятельности помещиков, а также в том, как воспринимают друг друга "работящие" и "фаталисты". Их отношения были взаимовыгодными. "Работящие" арендовали пастбища, принадлежавшие соседям-беднякам, и использовали их для выпаса своих крупных стад. Таким образом они приумножали свое состояние и одновременно обеспечивали другим стабильный доход с аренды. "Фаталисты" же, со своей стороны, извлекали выгоду из долговых отношений с "работящими": в частности, брали в долг значительные суммы на организацию похорон; этой культурной практике они явно придавали очень большое значение и стремились показать себя не хуже других. Кредит они предпочитали брать у "работящих", а не у управляющего имением.

Воздействие администрации поместья на стили жизни крестьян обнаруживается в поддержании ею социального неравенства. Она сотрудничала с "работящими", назначая их бауернфогтами и поручая им устанавливать размеры барщины, которые составляли приблизительно треть от объема полевых работ крестьянина на собственном участке. Те при распределении работ могли самим себе назначить более щадящие условия. Кроме того, управляющий поместьем охотно сажал детей из семей "работящих" арендаторами на запущенные участки, избавляясь таким образом от незначительных хозяев.

"Работящие" и "фаталисты" воспринимали друг друга с противоречивыми чувствами. Первые выражали недовольство по поводу того, что вторые запаздывали с севом, поскольку это задерживало всех во время полевых работ. "Работящим" приходилось мириться с тем, что "фаталисты" под предлогом, что лошади их плохи, уклонялись от выполнения работ в поместье — например, таких, как чистка водосточных канав. Если вода через эти каналы не уходила, затапливались поля, от чего страдали в итоге больше "работящие", нежели "веселящиеся", не торопившиеся с началом работ. Приглашая преимущественно "работящих" быть крестными своих детей, "фаталисты" рассчитывали на их поддержку в будущем. Они также охотно отдавали "работящим" в аренду свои неиспользуемые участки и иногда заимствовали у них лошадей для возделывания собственной пашни.

В целом вырисовывается картина социального раскола в деревне, исключающего возможность совместных политических действий про-

тив помещика. Неверно было бы предполагать, что описание стилей жизни служит только цели деполитизации историографии. Система распределения работ бауернфогтами, назначенными помещиком из среды самих крестьян, показывает, как решения высшей инстанции в деревне опирались на экономические и культурные потенциалы сообщества. Вместе с тем есть основания полагать, что решающие импульсы к изменению этой культуры приходили в поместье извне, перерабатывались в нем и лишь в преобразованном виде выполняли свою функцию³⁷.

Представленные формы стабилизации стилей жизни показывают, что они формируются (в отличие от хабитуса) вовсе не за спиной действующих субъектов: мы видим здесь как сознательные решения и приобретенные привычки поведения отдельных лиц и семей, так и постстарные индексы управляющего поместьем. Важную роль играют взаимодействие между группами, а также субъективное взаимовосприятие. Чтобы понять, как функционирует эта культура, нет необходимости противопоставлять друг другу структуры и образ действий. С помощью описания стилей жизни могут быть продемонстрированы как механизмы репродукции этой культуры, так и пути, ведущие к ее изменению - в результате, например, сознательного перехода все большего количества хозяйств к одному из описанных выше стилей жизни. В этом проявляется взаимосвязь между интенциями действующих лиц и структурными переменами. Конечно, нужно постоянно отдавать себе отчет в том, что реконструкция стилей жизни и стилей поведения всегда будет условной. Это - необходимое предостережение против неисторических иллюзий относительно возможности для исследователя абсолютного "вчувствования" или полного "понимания" исторических субъектов. Следует также помнить, что стили жизни, как показывает приведенный пример, обычно складываются из нескольких стилей поведения, которые могут комбинироваться субъектами сообразно их собственным стратегиям.

Теория стилей жизни может оказаться полезной для "культурной истории повседневности" с разных точек зрения. Изучая тот смысл, который исторические субъекты вкладывают в свои действия, мы используем для образования наших исследовательских категорий их понятия, их представления и ценности, т.е. их собственные классификации. Это значит, что мы уже на первом этапе построения теории признаем, что схема нашего исторического анализа будет в большой степени определяться взглядами людей изучаемой эпохи. Мы избегаем выделять "ведущие" факторы (рынок, религия, государство) и предварительно решить, что именно может играть главную роль в тех или иных исторических изменениях. Повседневная жизнь, возможно, имеет не меньшее значение, чем высокая политика; дело решает постановка исходной проблемы, для которой все остальное образует контекст. Злосчастное деление на важные и второстепенные предметы, по пово-

ду которого расходятся "гендерная история", "историческая антропология" и "историческая социальная наука", теряет смысл. Одновременно мы уходим от просветительских метаповествований, в которых заключены направляющие идеи и нормативные компоненты; глобальные теории (процесс цивилизации, дисциплинирование и пр.) будут применяться исключительно в качестве эвристических концептов с амбивалентной структурой. Формируя "эмпирические классы", чей стиль поведения или жизни изучается, историк должен будет учитывать структуры распределения ресурсов (гендерные, классовые, сословные и др.) в исследуемом обществе.

Таким образом, с самого начала за неравенством жизненных шансов и шансов на культурное признание будет признана конститутивная роль. Опасность "культурализма" поэтому исключается. Стили жизни и стили поведения будут рассматриваться как медиум, в котором соединяются действия, интенции, а также неодинаковые возможности действующих лиц. Поскольку культурные формы наличествуют в обществе, но усваиваются индивидами и группами, индивидуальные и групповые возможности формирования специфических стилей также оказываются заложенными в концепт. Культурная трансформация представляет собой результат относительно свободного выбора историческими субъектами тех или иных стилей жизни и поведения. Закрепившийся выбор, осуществленный множеством действующих лиц, оказывает обратное воздействие на распределительные структуры общества. Этот процесс происходит в условиях асимметричного распределения ресурсов, в нем имплицированы не предусмотренные последствия действий индивидов. Поэтому и модели исторического развития, которые предполагают, что в основе структур или исторических процессов лежат интенции (такие, как, например, дисциплинирование или конфессионализация), оказываются теоретически недостаточными. Изменившиеся структуры распределения тендерных ролей, экономических, социальных, политических и культурных ресурсов, в свою очередь, изменяют условия, в которых реализуются стили жизни и поведения.

Поскольку всякое действие сначала осознается теми, кто его осуществлял, описание истории может рассматриваться как акт многократных построений современников и историков. С помощью теории стиля жизни более интенсивный диалог между исторической антропологией и "социальной исторической наукой" мог бы дать новый импульс социальной истории в Германии, например в области сравнительного изучения стилей поведения и жизни в удаленных друг от друга регионах. Во всяком случае, я присоединяюсь к словам Ю. Кокки: "Как убедительно соединить социальную и культурную историю, но при этом не получить ни социальную историю, в которой нет культуры, ни легковесный культурализм, — вот один из тех больших вопросов, над которым стоит поломать голову"¹⁵⁸.

- ¹ Наиболее отчетливо Фуко сформулировал это в дискуссии с историками. См.: *Foucault M.* La poussiere et le nuage // *L'impossible prison*. P., 1980. О тщательной реконструкции понятия дискурса см.: *Frank M.* Zum Diskursbegriff bei Michel Foucault // *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. F.a. M., 1988. S. 25-44.
- ² Что касается риторики по поводу "многообразия" и "противоречивости", то следует обратить внимание на частое употребление этих и им подобных понятий в редакционной статье в журнале "Historische Anthropologie". 1993. H.I. S. 1-3. (Далее: HA), а также на критическое замечание Т. Соколлы.
- ³ См.: *Sokoll T.* Familienhausen. Oberlegungen zu David Sabeans Studie über Eigentum, Produktion und Familie in Neckarhausen 1700-1870// *Ibid.* 1995. H. 3. S. 335-348: "... от взгляда в микроскоп на странности чужих культур - к панораме микрокосмоса повседневной жизни в историческом сообществе". См. об этом: *Medick H.* "Missionare im Ruderboot"? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte // *Alltagsgeschichte*. F.a. M., 1989. S. 48-84; *Idem.* Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikro-Historie im Blickfeld der Kulturanthropologie // *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen, 1992. S. 167-178. Актуальный обзор дискуссии см.: *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikrohistorie: eine Diskussion*. Göttingen, 1994; *Vierhaus R.* Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten - Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung // *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft)*. Göttingen, 1995. Bd. 1. S. 7-28; *Oexle O.G.* Nach dem Streit. Anmerkungen über "Макро-" und "Микроhistorie" // *Rechtshistorisches Journal*. 1995. N 14. S. 191-200. Наиболее серьезный вызов социальной истории бросает прародительница всех теорий модернизации - социология. См.: *Schdfer G.* Modernisierung der Vergangenheit. Geschichtswissenschaft in der Industriegesellschaft. Hamburg, 1990; *Wehling P.* Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien. F.a. M., 1992. Дискуссия о "новой культурной истории" на страницах журнала "Geschichte und Gesellschaft" показывает, что историки осознают уязвимость своих позиций и пытаются компенсировать их недостатки. Всеохватный анализ и одновременно предложения по перестройке социально-исторического рынка были впервые даны в статье: *Sieder R.* Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft? // *Geschichte und Gesellschaft*. 1994. H. 20. S. 445-468. (Далее: GG). Общую характеристику дискуссии см.: *Merge! Th.* Kulturgeschichte - die neue "grosse Erzählung"? Wissenssoziologische Bemerkungen zur Konzeptualisierung sozialer Wirklichkeit in der Geschichtswissenschaft // *Kulturgeschichte Heute. Sonderheft 16 von "GG"*. Göttingen, 1996. S. 41-77. Откликов на призыв к продолжению теоретической дискуссии, содержащийся в этом сборнике, пока не последовало.
- ⁴ *Wunder H.* Geschlechtergeschichte und Frühneuzeitforschung // *Historische Zeitschrift* (в печати); *Eadem.* "Er ist die Sonn', sie ist der Mond". Frauen in der Frühen Neuzeit. München, 1992. S. 9; *Eadem.* Einleitung // *Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*. F.a. M., 1991. S. 7-11; см. также предисл. к кн.: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*. F.a. M., 1988. S. 9.
- ⁵ Я пользуюсь здесь и далее неспецифическим, несоциологическим понятием "группа", подразумевая под ним просто множество индивидов - представителей одного пола, одного этноса, одной профессии и т.д., состав которой, однако, не обязательно постоянен.

- ⁶ Проблематике теории модернизации, имеющей хождение по сей день, посвящено введение Рудольфа Фирхауса к сб.: *Fruhe Neuzeit - Fruhe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*. Gottingen, 1992. S. 9. О том, как воспринимаются концепции Вебера, см.: *Peukert DJ. K. Max Webers Diagnose der Moderne*. Gottingen, 1989, а также: *Dinges Af. Frihneuzeitliche Armenfiirsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mil einem Konzept//GG*. 1991.Н. 17. S. 5-29. О развитии дискуссии в последнее время см.: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frhneuzeitlichen Europa*. В., 1994.
- ⁷ *Haas S. Historische Kulturforschung in Deutschland 1880-1930. Geschichtswissenschaft zwischen Synthese und Pluralitat*. Koln, 1994; *Bollenbeck G. Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines Deutungsmusters*. F.a. M., 1994; *Din K. Konservative Kulturvorstellungen und Kulturpolitik vom Kaiserreich bis zum Dritten Reich // Neue politische Literatur*. 1996. Н 41. S. 230-259.
- ⁸ *Dulrnen R. van. Kultur und Alltag in der Friihen Neuzeit*. 3 Bd. Munchen, 1990-1994; *Duerr H.-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. 3 Bd. F. a. M., 1988-1993.
- ⁹ *Nipperdey T. Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, Historische Anthropologie // Vierteljahresschrift fur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. 1968. Н. 55. S. 145-164.
- ¹⁰ См. об этом: *Sieder R. Op. cit.* S. 445-468.
- ¹¹ См.: *Dulmen R. van. Historische Anthropologie in der deutschen Sozialgeschichtsschreibung // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. 1991. Н. 42. S. 692-708.
- ¹² НА. 1993. Н. 1. S. 2; см. также: *Dulmen R. van. Historische Anthropologie...* Ю. Кокка говорит о "зачастую теоретически бедной, теоретически скептической и теоретически замкнутой истории повседневности 80-х годов": *Kocka J. Perspektiven fur die Sozialgeschichte der neunziger Jahre // Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mirkohistorie...* S. 39; *Medick H. Weben und Uberleben in Laichingen 1650-1900. Lokalggeschichte als Allgemeine Geschichte*. Gottingen, 1996. S. 37. Хотя автор книги и пишет о предпочтительности взгляда, направленного "внутри", а не "наружу", сам он в значительной степени остается в русле классической структурной истории.
- ¹³ Помимо работ, названных выше, см., например: *Habermas R., Minkmar N. Einleitung // Das Schwein des Hauptlings / Hrsg. von R. Habermas, N. Minkmar*. В., 1992. S. 7-19.
- ¹⁴ Об этом см.: *Schulte R. Das Dorf im VerhOr. Brandstifter, Kindsm6rderinnen und Wilderer vor den Schranken des bürgerlichen Gerichts Oberbayern 1848-1910*. Reinbek, 1989. S. 29f.
- ¹⁵ *Liidtke A. Einleitung // Herrschaft als soziale Praxis*. Gottingen, 1991; *Levi G. Das immaterielle Erbe. Eine bSuerliche Welt an der Schwelle zur Moderne*. В., 1986. S. 125f.
- ¹⁶ Решительное опровержение подобных заверений см. в блестящей статье Ханса Медика: *Medick H. Entlegene Geschichte?*
- ¹⁷ Между тем именно к этому стремится И. Шлумбом. См.: *Schlumbohm J. Familie, Verwandtschaft und soziale Ungleichheit: der Wandel einer landlichen Gesellschaft vom 17. zum 19. Jahrhundert // Fruhe Neuzeit - Fruhe Moderne?* S. 133-156. Р. Зидер подчеркивает необходимость добиваться сопоставимости результатов все более дифференцирующихся эмпирических исследований, чтобы на их основе было возможно построение новых теорий.

- ¹⁸ Попытка открыть дискуссию по этой проблеме сделана мною в рец. на кн.: *Diilmen R. van. Kultur und Alltag in der Fruhen Neuzeit. Dorf und Stadt. Miinchen, 1992. См.: Zeitschrift fur Historische Forschung* (в печати). Скрытое влияние не-отрефлектированного применения процессуальных категорий заметно, например, в работе: *Schindler N. Nachtliche RuhestrOrung. Zur Sozialgeschichte der Nacht in der Friihen Neuzeit // Schindler N. Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der Fruhen Neuzeit. F. a. M., 1992. S. 215-257.*
- ¹⁹ Так, например, Р. Ютте делает попытку рассмотреть тему "нагота" с точки зрения дискуссии о процессе цивилизации. См.: *Jutte R. Der anstossige Korper. Anmerkungen zu einer Semiotik der Nacktheit / Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Korpers. Miinchen, 1992. S. 109-129.*
- ²⁰ Более систематическое изложение см.: *Dinges M. Friihneuzeitliche Armenfuhrhsorge...*
- ²¹ На следующие ниже соображения меня в большой степени навела работа: *Mutter H.-P. Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs iiber soziale Ungleichheit. F. a. M., 1992.*
- ²² у Норберга Элиаса это был отправной пункт теории цивилизации, которая уже не нуждалась более в историческом субъекте.
- ²³ Это подчеркивает Р. Шлегль в рец. на: *Beck R. Unterfinning. Landliche Welt vor dem Anbruch der Moderne. Munchen, 1993 // Historische Zeitschrift. 1996. Bd. 262: "Перед нами - наглядный пример самообмана и апорий микроистории, в программе которой заложено противоречие между точностью анализа и описания и редуцированием сложности предмета; в которой полнота жизни излишне противопоставляется научному "взгляду с высоты птичьего полета" (S. 14)".*
- ²⁴ Хотя технологические достижения - автомобиль, атомная бомба и т.д. - необратимы, их оценка претерпевает иногда быстрые и глубокие изменения.
- ²⁵ Об одном из исходных пунктов этих тенденции сужения правовой сферы, которые в настоящее время являются предметом острой полемики в криминологии и юриспруденции, см.: *Dinges M. Der Maurermeister und der Finanzrichter. Ehre, Geld und soziale Kontrolle im Paris des 18. Jahrhunderts. Gottingen, 1994. S. 214. Множество конкретных примеров см.: L'infrajudiciaire de l'Aniquite au XXe siecle. Dijon, 1996.*
- ²⁶ Об эмпирической операционализации "секуляризации" см.: *Freitag W. Volks- und Elitenfrommigkeit in der Fruhen Neuzeit, Marienwallfahrten im Fiirstbistum Munster. Paderborn, 1991. S. 359 ff. Представление о секуляризации, которое с самого начала постоянно подразумевает наличие и противоположной тенденции, лежит в основе исследовательской программы Х. Лемана. Это мастерски демонстрирует Х. Медик (см.: *Weben und Uberleben...*), использующий такие сознательно парадоксальные формулировки, как "свободная торговля для цеха" или "протестантская этика, лишившаяся духа капитализма". Учет амбивалентностей, похоже, вызывает меньше трудностей там, где речь идет о менее нормативных теориях, таких, например, как "теория медиализации". В этом случае не возникает большой проблемы переориентации их "потребителей"; о вариантах и связанных с ними различных импликациях одной такой теории в разных научных средах см.: *Loetz F. "Medikalisierung" in Frankreich, Grossbritannien und Deutschland, 1750-1850: Ansitze, Ergebnisse und Perspektiven der Forschung // Das europasche Gesundheitssystem. Stuttgart, 1994. S. 123-161.**

- ²⁸ Loo H. van, Reijen W. van. Projekt und Paradox. Mflnchen, 1992. То, что в нашей дисциплине до сих пор большое значение сохраняют интерпретационные модели, вдохновленные теориями модернизации, вызывает сегодня у социологов только изумление, особенно когда речь идет об истории раннего нового времени.
- ²⁹ Alternative Rechtsformen und Alternativen zum Recht. Jahrbuch fflr Rechtssoziologie und Reshtstheorie. Opladen, 1980. Bd. 6.
- ³⁰ Grab D. Strategien, Zeit und Ressourcen. Risikominimierung, Unterproduktivitat und Musspraferenz - die zentralen Kategorien von SubsistenzOkonomien / Groh D. Anthropologische Dimensionen der Geschichte. F. a. M., 1992. S. 52-113, особенно S. 66.
- ³¹ Об утверждении рыночных отношений, происходившем не так, как это описывают расхожие модели, см.: Beck R. Op. cit. S. 505 ff.
- ³² Mommsen H. Noch einmal: Nationalsozialismus und Modemisierung // GG. 1995. H. 21. S. 391-^02.
- ³³ Hassauer F. Gleichberechtigung und Guillotine: Olympe de Gouges und die femi-nistische Menschenrechtserklärung der FranzOsischen Revolution // Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. F. a. M., 1988. S. 259-291; Gerhard U. Menschenrechte -Frauenrechte 1789 // Sklavin Oder Burgerin? Franzfisische Revolution und Neue Weiblichkeit. Marburg, 1989. S. 55-72 (с текстом источника).
- ³⁴ Bourdieu P. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. F. a. M., 1979. Генезис теории Бурдьё см.: *Idem*. Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis // Bourdieu P. Zur Soziologie der symbolischen Formen. F. a. M., 1970. S. 125-158.
- ³⁵ Подробнее об этом см.: Bourdieu P. Okonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital // Soziale Ungleichheit. G6ttingen, 1983. S. 183-198.
- ³⁶ Предположение, что люди каждой данной эпохи не бродили по своему миру вслепую, а кое-что в нем понимали, кажется мне более предпочтительным отправным пунктом для исторического исследования. Это, бесспорно, тоже нормативная посылка.
- ³⁷ О латентном экономическом детерминизме в концентрации хабитуса см.: Groh D. Pierre Bourdieus "allgemeine Wissenschaft der Okonomie praktischer Handlungen" // Groh D. Anthropologische Dimensionen... S. 15-26.
- ³⁸ Schulze G. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. F. a. M., 1992.
- ³⁹ Hardtwig W. Auf dem Weg zum Bildungsbiirgertum: die Lebensfuhrungsart der jugendlichen Bildungsschicht 1750-1819 // Bildungsbiirgertum im 19. Jahrhundert. Teil III: Lebensfuhrung und standische Vergesellschaftung. Stuttgart, 1992. S. 19-41.
- ⁴⁰ Более подробные разъяснения этих характеристик см.: Mutter H.-P. Op. cit. S. 374 f., 376 f.
- ⁴¹ Справедливую критику теории трех культурных стилей Бурдьё см.: Schindler N. Jenseits des -Twangs? Zur Okonomie des kulturellen inner- und ausser-halb der burgerlichen Gesellschaft // Schindler N. Widerspanstige Leute. Studien zur Volkskultur in der Friihen Neuzeit. F. a. M., 1992. Эту критику можно углубить, используя блестящую работу "История одежды" Даниеля Роша (вышла и в английском переводе): Roche D. La culture des apparences. Une histoiiie du v6tement. P., 1989: стиль необходимости (в нижних слоях), стиль практичности (в средних слоях - одежда, способствующая успешной торговле, особенно для женщин-продавиц) и стиль роскоши (в высших слоях). На осно-

вании материала, представленного Рошем, можно продемонстрировать, как, с одной стороны, необходимость давала о себе знать в среде аристократии, а с другой - как в низших слоях общества имели место демонстрация роскоши или практицизм. Выясняется, что часто концепции стилей имплицитно содержат в себе остатки прежних иерархических представлений о культуре: "наверху - больше свободы, внизу - меньше", что затрудняет понимание

⁴² Mutter H.-P. Op. cit. S. 379.

⁴³ Dinges M. Der Maurermeister...

⁴⁴ Подробнее см.: Ibid. S. 72ff, 140ff, 216ff.

⁴⁵ Об одном из редких случаев, когда казалось возможным выстраивание цепочки исторических свидетельств, относящихся к одному району крупного города, см.: *Boulton J. Neighbourhood and Society. A London Suburb in the Seventeenth Century.* Cambridge, 1987.

⁴⁶ *Dinges M. "Weiblichkeit" in "Mannlichkeitsritualen"? Zu weiblichen Taktiken im Ehrenhandel in Paris im 18. Jahrhundert/Francia.* 1991. Н. 18. S. 71-98; о конструкции тендерных ролей в области чести см.: *Idem. Ehre und Geschlecht in der Friihen Neuzeit // Das Konzept der Ehre in der Friihen Neuzeit - Konflikte und Grenzen.* Augsburg, 1966. О ритуализации с точки зрения истории литературы см.: *Braungart W. Ritual und Literatur.* Tübingen, 1996, особенно гл. 2; *Dinges M. Der Maurermeister... S. 271-275.*

⁴⁷ Прибегаю к осторожной формулировке, поскольку мне не удалось выявить достаточно большого числа случаев, а другие исследователи приходили к противоположным выводам (см., например: *Castan Y. Honnetete et relations sociales en Languedoc, 1715-1780.* P., 1974).

⁴⁸ Я сознательно употребляю выражение "в значительной степени", так как культура, конечно, не полностью определяется "спуском" культурных образцов; в ней имеет место асимметрическая циркуляция между слоями культурных образцов и практик.

⁴⁹ Об этом см.: *Gailus M., Lindenberger T. Zwanzig Jahre "moralische Okonomie". Ein sozialhistorisches Konzept ist volljahrig geworden // GG.* 1994. Н. 20. S. 469-477.

⁵⁰ Точную хронологию событий см.: *Dinges M. Der Maurermeister... S. 199 ff.* О дискуссии по поводу тезиса об эволюции преступности от насилия (violence) к краже (vol) см.: *Garnot B. Une illusion historiographique: justice et criminalite au XVIIIe siecle // Revue historicjue.* 1989. N 570. P. 361-379.

⁵¹ *Peters J. Platz in der Kirche. Uber soziales Rangdenken im Spatfeudalismus // Jahrbuch fur Volkskunde und Kulturgeschichte.* 1985. Н. 28. S. 77-106.

⁵² Из других сфер жизни назовем ношение одежды при дворе и различное отношение индивидов к традиционалистскому репродуктивному модусу придворного общества. См. об этом: *Dinges M. Von der "Lesbarkeit der Welt" zum universalisierten Wandel durch individuelle Strategien. Die soziale Funktion der Kleidung in der hdfischen Gesellschaft // Saeculum.* 1993. Н. 44. S. 90-112. Как стиль поведения, демонстрирующий наличие степени свободы, можно рассматривать демографическое поведение сельских жителей Оснабрка. См. об этом: *Schlumbohm J. Op. cit.* Подобные же выводы применительно к Демографической ситуации после "черной смерти" см.: *Hatje F. Leben und Sterben im Zeitalter der Pest. Basel im 15. bis 17. Jahrhundert.* Basel; F. a. M., 1992.

- ⁵⁴ *Christiansen P.O.* Lebensstile im Gutsdorf des 18. Jahrhunderts. Kultur und Kontraste unter den ostdanischen Gutsbauern // *Gutsherrschaft als soziales Modell. Vergleichende Betrachtungen zur Funktionsweise frühneuzeitlicher Agrargesellschaften* München, 1995. S. 129-154; *ladem.* A Manorial World. Lords, Peasants and Cultural Distinctions on a Danish Estate 1750-1980. Kopenhagen 1996.
- ⁵⁵ О деталях процедуры передачи двора см.: *Christiansen P.* Die vertrackte Hofübergabe. Zur gutsherrlichen Rekrutierung von Bauern in der ländlichen Gesellschaft des östlichen Danemark im 18. Jahrhundert // *Historische Anthropologie.* 1995. N 3. S. 144-164.
- ⁵⁶ О значении постельного белья как показателя благосостояния см.: *Dinges M.* Stadtermut in Bordeaux. Alltag-Politik-Mentalitäten. Bonn, 1988. S. 237.
- ⁵⁷ Под "извне" понимается следующее: в сельских мирах, переживающих протоиндустриальную фазу развития, изменения на мировых или региональных рынках зачастую почти неощутимы; капитальные структурные изменения могут здесь быть почти полностью индуцированы извне. Последствия изменений в обеспеченности населения продуктами питания вызывали в XVIII-XIX вв. весьма различные реакции на уровне локальных сообществ и более крупных административных единиц, где управление было более эффективным; здесь сильнее заметно взаимодействие локальных и внешних факторов. Об этом подробнее см.: *Medick H.* *Weben und Überleben...* Kap. 3. О важной роли локальных факторов см. также: *Frank M.* *Dorfliche Gesellschaft und Kriminalität. Das Fallbeispiel Lippe 1650-1800.* Paderborn, 1995. S. 353, 359; *Schmidt H.R.* *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinen in der Frühen Neuzeit.* Stuttgart, 1995.
- ⁵⁸ *Kocka J.* Op. cit. S. 33-39.

Перевод с немецкого *К.А. Левинсона*

А.Я. Гуревич

ПОДВОДЯ ИТОГИ...*

На рубеже столетий и даже тысячелетий невольно испытываешь потребность осмыслить пройденный путь и подвести некоторые итоги. Ныне к этому настоятельно побуждают пережитые нами драматичные процессы во всех областях нашей жизни. Они не могут пройти мимо внимания историков, силою вещей поставленных в новую перспективу.

"Ремесло историка" не может не рассматриваться нами существенно по-иному, нежели это было привычно для наших предшественников да и для нас самих всего лишь несколько десятилетий тому назад. Все чаще говорят о кризисе исторического знания, но, насколько я могу судить, вкладывают в понятие "кризис" самые различные, а подчас прямо противоположные толкования. Что это за кризис? Порожден ли он увяданием или распадом нашей профессии либо же обусловлен изменениями в принципах исторического исследования, сменой парадигм? Я исхожу из мысли, что кризис представляет собой нормальное состояние науки, ибо там, где все ясно и вполне устойчиво, наступает застой. Ведь история как отрасль знания - это спор без конца.

По моему убеждению, историческая наука на протяжении XX столетия накопила столь огромный и уникальный опыт в области эпистемологии и на уровне исследовательской методологии, что можно говорить о ее глубоком качественном изменении по сравнению с историографией XIX в. Но, как мне кажется, этот опыт еще недостаточно всесторонне и глубоко изучен и освоен, и нам стоило бы над ним вновь и вновь призадумываться самым серьезным образом. Однако это в высшей степени сложная и многоаспектная задача.

Работа гуманитария не лишена субъективизма, и то, что я хочу сказать, представляет собой выражение взглядов историка-медиевиста, более полувека простоявшего "за верстаком". Иными словами, мои суждения ни в коей мере не претендуют на общезначимость. Я просто хотел бы поведать о том, как ведущие линии историографического развития преломились в моем восприятии и моей работе.

П. Бёрк рассказывает в своей опубликованной 10 лет назад книге, посвященной школе "Анналов", о разговоре между английским историком-марксистом Э.П. Томпсоном и Марком Блоком. Томпсон сказал ему: "Мне особенно интересно проследить за зависимостью духовных, идеологических структур от мощных движений в экономике, в социальном строе". Блок ему возразил: "А мне, коллега, представляется наиболее интересным и важным как раз противоположное - посмотреть, как эти идеальные структуры, выражающие ментальность людей, их картину мира, пронизывают социальные, экономические условия жизни, воздействуют на людей и трансформируют их". Я думаю,

* Доклад, прочитанный на заседании Ученого совета Института всеобщей истории РАН 12 мая 1999 г.

что это замечание Блока выражает самую сущность того нового, что он, а затем и его школа, обычно именуемая школой "Анналов", внесли в развитие исторической науки.

Прошло не меньше 60 лет после этой беседы, и сейчас следует, вероятно, формулировать это несколько по-иному: речь идет не о том, что главное и что на что влияет. Не так важно, что является яйцом, а что курицей, важно понять социальное в широком смысле слова, с одной стороны, и идеальное, то, что происходит в головах людей - с другой, в их внутреннем взаимодействии, в их слитности и противоречивости; важно понять самый механизм этого исторического феномена, ибо нет таких экономических, социальных, политических и других материально оформленных структур, которые не несли бы на себе отпечаток человеческого сознания, человеческих представлений, индивидуальных и коллективных. Роже Шартье, представитель уже третьего поколения школы "Анналов", пишет о *культурной истории социального*.

Но, может быть, я ломлюсь в открытую дверь, все это знают, об этом много говорят. Проблема заключается не в том, чтобы постулировать ставшее уже тривиальностью. Речь о том, в какой мере удастся это сделать в материале, ибо историки мы постольку, поскольку можем по-новому трансформировать и интерпретировать материал, проникнуть в такие глубины, таящиеся в исследуемых нами источниках, которые доселе не были изведаны, и по-новому их рассмотреть. Вот, собственно, то, что представляется мне особенно важным, и здесь было чему поучиться с самого начала моей научной деятельности.

Прежде всего хотелось бы рассказать об учителях. Что касается учителей в прямом смысле слова, мне необыкновенно повезло. Я перебыл себя - мы недавно обсуждали вопрос об альтернативности исторического развития, о постоянном нарушении закономерных связей случайностями, казусами и т.п., рассуждали о несвершившейся истории. Вещи в таком роде случаются и в нашей жизни, а потом это перерастает в некоторый лейтмотив человеческого поведения. Осенью 1944 г. на 3-м курсе МГУ я перешел с заочного отделения на стационар. Однажды в старом здании, на Моховой, я стоял внизу, в вестибюле. На стенах были вывешены огромные плакаты: каждая кафедра предлагала спецкурсы, спецсеминары, надо было что-то выбрать. Я никого и ничего толком не знал. Ко мне подошла знакомая девочка, на курс старше меня, и сказала: "Чем ты будешь дальше заниматься, решишь потом, а сейчас тебе надо пройти школу. Школу лучше всего пройти на кафедре истории средних веков у профессора Александра Иосифовича Неусыхина". За всю свою жизнь я не получил больше такого спасительного, хорошего и полезного во всех отношениях совета. На кафедре истории средних веков я и "прописался" и оформился как медиевист. Я думаю, что это отвечало каким-то внутренним, потаенным от меня самого интенциям.

А.И. Неусыхин был моим первым учителем. Это выдающийся ученый, но прежде всего великолепный педагог, который не жалел ни вре-

мени, ни сил для того, чтобы научить нас ремеслу историка. В какой мере мы сумели воспользоваться его уроками, зависело, естественно, от удачи тех сосудов, в которые это знание вливалось. Другим моим учителем был замечательный медиевист Евгений Алексеевич Косминский. Разумеется, когда смотришь на это 50 лет спустя, видишь, что та страница изучения социальной, аграрной истории, которую так существенно заполнили труды Косминского и его великих предшественников, уже перевернута. Сейчас мы смотрим на многое по-другому, но это была необходимая ступень в развитии исторического знания, и я счастлив, что учился у таких учителей.

Но вскоре обнаружилось, что нужно учиться по-новому, переучиваться, и в 50-х годах мне пришлось искать помощи в научной литературе. Мы были отрезаны от остального мира, и только постепенно передо мной раскрывались новые аспекты истории, плохо нам известные, о которых наши учителя, по тем или иным причинам, говорили мало - или потому, что они сами недооценивали новое направление, или же потому, что существовала некоторая цензурная преграда, не позволявшая им распространяться относительно достижений западной науки. Говорить о позитивном вкладе "буржуазной историографии", особенно современной, было невозможно, речь шла только о ее недостатках и пороках.

Я писал кандидатскую диссертацию по истории английского крестьянства в раннее средневековье (до норманнского завоевания 1066 г.) и пытался применить те модели, те ходы исследования, которые были внушены нам в семинарах, когда мы изучали историю франкского государства, Германии, Италии и т.д. И у меня не получалось - прежде всего потому, что источники говорили о других процессах, нежели те, которые обычно входят в круг понятия генезис феодализма. И в историографии тоже говорилось о чем-то другом. У великого английского историка-юриста рубежа XIX-XX вв. Ф.У. Мэтланда в его замечательной книге "Doomsday Book and beyond" — это было 100 лет назад - есть такая фраза: "мэноры (т.е. поместья, вотчины) спускаются сверху" в результате королевских пожалований. Между тем прекарии, закабаления крестьян и другие привычные для нас вещи я в источниках обнаружить не мог. А передо мной стояла задача опровергнуть буржуазного историка Мэтланда - шел конец 40-х годов. И вот в этом единоборстве пришлось признать, что Мэтланд прав, а та традиция, которую я пытался продолжать, наталкивается на упорное противодействие источников.

Но природа этих королевских пожалований земли монастырям, именитым людям, приближенным короля оставалась непонятной. На каком основании короли раздавали земельные владения, которые до пожалования не являлись их собственностью? На этот вопрос англосаксонские источники ясного ответа не давали. Я строил некоторые гипотезы, но далее продвинуться не мог. И тут мне пришла в голову

мысль, что нужно прибегнуть к своего рода авантюре. Нужно обратиться к ранней истории Скандинавии, поскольку ее развитие шло медленнее, чем развитие других стран, включая Англию, не говоря уже о континенте Европы. Может быть, здесь удастся уловить более архаические формы землевладения и вообще более архаическую структуру общества. Так и вышло.

Я думал, что посещаю Скандинавию, чтобы выяснить какие-то вещи, а затем вернуться на Британские острова. Но я был потрясен богатством открывшегося передо мной материала. Ничего подобного по многообразию и выразительности источников, отражающих те процессы, которые меня занимали, в других странах Европы я найти не мог. Кроме того, здесь действительно можно было получить более убедительные, нежели в английском материале, ответы на мои вопросы, а именно: что представляли собой пожалования, подобные английским королевским пожалованиям? В специфической северной форме я находил их и в Норвегии.

Пришлось столкнуться с такой проблемой, о которой не говорилось в семинарах и не было речи в литературе, с проблемой роли дара в социальных отношениях. Я обнаружил систему обмена дарами, которой, надо сказать, скандинавские коллеги долгое время не придавали особого значения. Правда, в начале века датский историк Вильгельм Грёнбек писал об этом, но его гениальные работы были забыты в скандинавистике, на них ссылались очень редко, его мысли об обмене дарами остались в стороне. Между тем в источниках содержался изобильный материал, свидетельствующий, что система обмена дарами в скандинавском обществе была тем, что замечательный французский этнолог Марсель Мосс впоследствии назвал тотальным или глобальным социальным фактом. Выяснилось, что эта система обмена дарами не является некоей константой, которую этнологи отмечают применительно к народам разных континентов и ранних стадий развития, - она претерпевает некоторые изменения. Первоначально это была дары, которыми люди обменивались между собой, или дары, которые получали дружинники от могущественных людей. Я обнаружил, что происходит трансформация института обмена дарами, равно как и феномена пиров.

С той точки зрения, в духе которой я был воспитан, эти вещи казались irrelevantными: зачем изучать какие-то пирушки, какие-то обмены дарами? Все это лежит в стороне от магистрального пути развития феодальных отношений. Но оказалось, что именно здесь происходили те процессы, завершение и большую зрелость которых я обнаружил в англосаксонских дарственных грамотах. Ибо пиры и обмен дарами в итоге приводили к тому, что право пользования этими благами правитель мог пожаловать своим приближенным, и из этой временной системы пожалований вырастали уже ранние вотчинные или полувотчинные отношения. Об этом я говорю подробнее в своей статье "От пира к лену" в "Одиссее 1999".

Но при изучении этих материалов я убедился в том, что для того чтобы понять социально-экономические процессы, необходимо представлять себе, что происходило в сознании людей. Выше я назвал некоторых своих учителей. Но наиболее впечатляющий урок дали мне сами участники древнескандинавской истории и те, кто оставил нам о них свидетельства. Обилие материала дало мне возможность подойти к изучению исторического процесса с другой стороны. Ибо обмен дарами - это не просто акт полужономического или псевдоэкономического содержания. В нем присутствует материальная сторона, хотя далеко не всегда. Но в нем есть другое. Конунг, жалующий своему приближенному кольцо или плащ, или каролингский меч, или корабль, передает ему не просто материальную ценность, но нечто гораздо более драгоценное для того, кто это получал: он делится с ним своей магической "удачей", своим "счастьем", своим "везеньем". Мне уже приходилось об этом неоднократно писать, и сейчас я хочу лишь подчеркнуть, что, изучая природу дара, приходится переходить из регистра социально-экономических отношений или политических связей в какой-то другой регистр, где речь идет о мировоззрении и поведении людей, об их верованиях, религиозных представлениях, о магии, об этике - и в итоге о психологическом и вместе с тем социальном статусе участников изученных мною трансакций...

Таким образом, логика исследования привела к постановке совершенно новых для меня проблем. И я убедился в том, что параллельно со мной, опережая частично, в своей работе подходили к этому материалу историки других стран. Я нашел подобные указания в работах Ж. Дюби и других французских и немецких историков и понял, что традиция понимания культурной истории социального была заложена давно.

Еще в 1924 г. была опубликована книга Марка Блока "Короли-чудотворцы". Речь шла о том, что короли Франции и Англии начиная с XII-XIII вв. прикосновением могли излечивать больных золотухой (и это верование продержалось в Англии до конца XVIII, а во Франции вплоть до первой трети XIX в.). Эта классическая работа М. Блока впервые в исторической науке, как бы опережая время (она и резонанса в историографии не имела вплоть до послевоенного периода, когда Блока уже не было в живых), предлагала новое понимание самой специфики королевской власти в средневековом обществе, отношений между людьми, отношения к магии, к мистике, к религиозным представлениям и ритуалам.

Затем выяснилось, что подобные подходы практиковали и последователи М. Блока. Жак Ле Гофф в работах рубежа 50-60-х годов рассматривал проблему времени, которая во второй половине нашего столетия встала как историческая проблема перед многими исследователями. Но как ее интерпретирует Ле Гофф? Речь идет о том, как используется время, самый отсчет времени теми или иными социальными группами. В своей знаменитой работе "Время церкви и время куп-

ца" Ле Гофф показал, как социальный контроль, осуществлявшийся, в частности и, может быть, в первую очередь через контроль над отсчетом времени, постепенно ускользал из рук церкви и переходил в руки представителей городского населения, и выяснил, что за этим скрывалось.

Движение мысли имело совершенно определенную направленность и происходило одновременно в нашей стране и за рубежом. Все это заставило пересмотреть сами подходы к изучению исторического процесса. Оказалось, что историк не может просто погружаться в материал, даже если это новые для нас источники или же давно опубликованные пласты источников, но под углом зрения, избранным исследователем, ранее не рассматривавшиеся, и поэтому представляющие собой некоторую целину, привлекающую богатством материала. Но для того чтобы ее возделывать, необходим соответствующий концептуальный аппарат. Между тем концептуальный аппарат был заложен в сознание людей моего поколения в последний период сталинской диктатуры, когда работа была очень затруднена, наши контакты с западной наукой были разрушены и их невозможно было восстановить. Но мы были молоды и пытались что-то искать. Выяснилось, что для того чтобы понять те новые проблемы, которые передо мной вырисовывались (поначалу весьма смутно, неясно), нужно выстроить какую-то другую концепцию самого исторического исследования, рассмотреть эпистемологические проблемы исторического познания.

С конца 50-х и особенно в 60-х годах начался пересмотр многих проблем истории. В разработке новых подходов к истории шестидесятники не так мало сделали, как иногда сейчас кажется иным представителям молодого поколения. Но лейтмотивом в этой работе для нас была формула: новое прочтение Маркса. Новое прочтение Маркса действительно давало очень многое: оказалось, что у Маркса есть работы, сравнительно недавно тогда впервые переведенные на русский язык, которые были плохо освоены историками и представлялись им мало понятными. Когда в 1970 г. меня "прорабатывали" за "Проблемы генезиса феодализма", мне инкриминировали антимарксистские мысли, а это было не что иное, как возвращение к тому, что содержалось в социально-экономических рукописях Маркса 1858-1859 гг., возвращение в свете нового опыта. Это было непривычно, привыкли к другому Марксу, к своеобразной советской форме понимания марксизма. Тогда речь шла у нас не о том, чтобы отвергнуть марксизм, а о том, чтобы понять, как он вписывается в систему исторической мысли, что в нем остается рациональным — методы, подходы, но не сама философия истории и социальные пророчества.

Но этого было недостаточно. Нужно было освоить эпистемологические работы, которые были написаны после Маркса. Я вспоминаю, каким откровением было для меня знакомство с работами Виндельбанда, Риккерта, Трёльча, но прежде всего Макса Вебера и как обнаружи-

лось, что эти работы, обсуждавшие преимущественно теоретические аспекты гуманитарного знания, как бы перекликаются с тем, что делали представители школы "Анналов" на конкретном историческом материале, - те историки, которые начиная с Февра и Блока подчеркивали свою независимость от философии, свою, если угодно, враждебность к немецкой философии, свое нежелание рассуждать на уровне отвлеченных понятий. Но, по-видимому, у немецких неокантианцев и анналистов были некоторые общие истоки, общие тенденции. Я бы определил их очень расплывчато, конечно, как новое движение исторической гуманитарной философской мысли в Европе и Северной Америке. В то время, о котором я сейчас вспоминаю, немалое влияние на исследовательскую мысль оказали такие разные научные направления, как структурализм, семиотика, историческая поэтика. И мы так или иначе, неосознанно или сознательно воспринимали новые импульсы и пытались по-новому строить свои конкретные исследования.

Историк может плодотворно творить, как я убедился на собственном опыте, только тогда, когда две линии — освоение теоретического материала гуманистики, ее эпистемологии и методологии, с одной стороны, и анализ новых проблем, которые подсказывают сами источники, с другой, — смыкаются и создается некое поле напряжения, в котором можно работать. Об этом легко сказать, но это далось огромным трудом. У меня лично годы ученья растянулись на целое десятилетие. Я считаю победой над собой то, что признал свое поражение в полемике с Мэтландом. Это было в 1949-1950 гг., а когда я дошел до новых подходов в исследовании, казалось бы, тривиальных проблем истории, начинались 60-е годы. Самообразование, самообучение шло, конечно, очень медленно.

Когда я, не разбирая броду, кинулся с Британских островов на скандинавский Север, то в силу молодости, смелости, наглости меня не останавливало, что там другие языки, другие тексты и надо все это осваивать, а наша скандинавистика в тот период по существу еще лежала в пленках; не было ни учебников, ни словарей, ни учителей, приходилось все осваивать кустарно, самому. Но передо мной была цель, которая все оправдывала: мне было очень важно освоить скандинавский материал, и, рассмотренный под новым углом зрения, он действительно дал мне необычайно много. Я понял, что не могу рассматривать формы земельной собственности, элементарные формы эксплуатации крестьян крупными землевладельцами (это и на севере диком, конечно, имело место) отвлеченно от того, что в источниках все больше и больше выдвигалось для меня на передний план; это были центральные проблемы, от которых уйти было невозможно и от которых я решил не уходить. Эти проблемы - картина мира средневекового человека, восприятие им времени и пространства, отношение к природе и собственности, оценка богатства и бедности, понимание права и того, какую роль оно играет в жизни людей в средневековую эпоху. Возника-

ли и специфические вопросы литературоведческого и источниковедческого свойства: как оценивать те или иные жанры - саги или поэзию скальдов, эддические песни или рунические надписи и т.д.; все это приходилось рассматривать для того, чтобы проникнуть в тайны сознания этих людей. Ибо не понимая их сознания, не понимая тех движущих "идеальных" причин и представлений, которые определяли их поведение, невозможно было понять и материальную сторону жизни.

На опыте удавалось постепенно осваивать культурную историю социального. Я помню, каким энтузиазмом я был исполнен, когда увидел, что открывается совершенно новый простор для исследования, причем это вовсе не связано с тем, что нужно отбросить как изношенное, негодное, то, чему учили мои старики-учителя. Нет, то, чему они меня учили, отчасти вписывалось в эту гораздо более сложную и широкую картину. Я не был склонен к нигилизму. Я был склонен к тому, чтобы вместить то, что мною было воспринято в семинарах Московского университета, в более широкий, всеобъемлющий антропологический контекст. Естественно, приходилось заново пересматривать вопросы, унаследованные от предшественников. Тогда понятие антропологии не очень широко применялось историками, оно оставалось достоянием этнологов, того, что у нас тогда называлось этнографией. Но я помню, как лет 10 назад у меня разгорелся спор с покойным академиком В. Алексеевым. Он был специалист по исторической антропологии, и я претендовал на то, что я специалист по исторической антропологии, но предметы у нас были разные: он имел в виду физическую антропологию, а я антропологию, которая связана с самыми разными аспектами исследований. Этот наш спор счастливо увенчался тем, что мы друг друга поняли. Но понятие антропологии начало вторгаться в историческое исследование.

Я перебыл себя следующим соображением. Полагают, что в истории исторической науки, как, впрочем, и в истории любой науки, накопление нового материала подводит исследователей к новым рубежам, и они начинают пересматривать то, что казалось абсолютно ясным и аксиоматичным. В действительности все обстоит далеко не так просто и гладко. В тот период, о котором я вспоминаю, наша историческая наука уже совершенно явно переживала застой, и даже лучшие ее представители едва ли осознавали новые перспективы и возможности ее обновления. Это последнее пришло скорее извне - из родственной, но все же обособленной дисциплины - этнологии.

Перед исследователем, который работал в полевых условиях, среди людей архаических обществ, вырисовывались структуры, в которых каким-то образом сочетались и органически взаимодействовали самые разные стороны жизни изучаемого племени - клановая система, трудовые процессы, обмен, семейные отношения, ритуалы, традиции и предания, верования... Вдумчивым этнологам приходилось вырабатывать новые вопросы, с помощью которых они могли бы охватить все эти феномены.

Заслуга основателей школы "Анналов" Февра и Блока заключалась прежде всего в том, что они поняли существенность использования подобных антропологических вопросников при изучении уже не "холодных" обществ (так Леви-Стросс характеризует архаические социумы, в которых изменения происходят столь медленно, что принадлежащие к ним люди игнорируют историю), но "горячих", в частности европейских средневековых. Само собою разумеется, речь шла не о механическом переносе методов этнологии на изучение истории (что попросту невозможно), но о рассмотрении этих "горячих" обществ в свете новой проблематики. Не симптоматично ли то, что свой капитальный труд о феодальном обществе, посвященный анализу социально-экономических и политических его основ ("Societe feodale"), Блок предварил обсуждением таких вопросов, как восприятие средневековыми людьми природы, хода времени, прошлого, преданий; короче говоря, анализом картины мира? Февр и Блок позаимствовали у этнологов и антропологов понятие *mentalite*, переосмыслив его, поскольку речь шла уже не о каком-то гипотетическом "первобытном мышлении" (по Леви-Брюлю), но о содержании сознания людей, живших в существенно ином обществе, и о том "умственном инструментарии", который был присущ людям в средневековой Европе.

Что это означало для исторического исследования? Историк уже не мог довольствоваться описанием общества и составляющих его групп как бы "извне", исходя из тех категорий и представлений, какие присущи ему самому. Он должен пытаться вскрыть структуру мысли, представлений и верований людей изучаемой им эпохи. Иными словами, история должна быть изучена не только "извне", но и "изнутри", с позиций действующих в ней лиц. Только при соблюдении этого основополагающего принципа историки могут избежать модернизации прошлого и тех анахронизмов, какими, к сожалению, нередко избилуют наши сочинения. С полным основанием этот новый взгляд на историю, предполагающий принципиально иные подходы к источникам, был назван "коперниканским переворотом".

Повторю еще раз: провозглашать подобные принципы и реализовать их в исследовательской практике, в ходе конкретного анализа источников - разные вещи. Но ведущие представители школы "Анналов" и вслед за ними - некоторые другие историки сумели создать немало исторических трудов, в которых продемонстрирована применимость и плодотворность историко-антропологического подхода.

Я продолжал исследование в указанном направлении, и круг вопросов. Делавшихся предметом моих размышлений, постоянно расширялся. Так, например, рассматривая проблемы восприятия времени, как неотъемлемого компонента картины мира людей средневековья, я не мог уклониться от рассмотрения времени в контрасте с вечностью. Но это поставило меня перед необходимостью изучать *visiones*, рассказы о посещениях мира иного, и, следовательно, углубиться в более общий

вопрос об отношении к смерти и посмертному суду: противоречивое восприятие потустороннего мира вырисовывалось передо мной в качестве одной из центральных загадок средневекового сознания. Здесь, в частности, неожиданно возник вопрос о двух культурных традициях - ученой, культуры *litterati*, и культуры *illitterati*, неграмотных.

В результате от изучения категорий средневековой культуры, взятых в целом, пришлось обратиться к изучению так называемой народной культуры средневековья. Иными словами: затрагивая один из компонентов средневекового мирозерцания, невольно сталкиваешь камень, движение которого влечет за собой целую лавину, - проблемы множатся и усложняются, и вместе с тем возникает неумный аппетит, стремление вгрызаться в их существо.

Скандинавские штудии, не теряя своей притягательности, послужили вместе с тем стимулом к тому, чтобы атаковать под указанным углом зрения самые разные, относящиеся к разным странам Запада источники, как на латыни, так и на народных языках.

Вскоре оказалось, что мои работы, посвященные анализу скандинавских и других европейских источников, представляют интерес не только для тех, кому я их адресовал. А кому я их адресовал? Я понимал, что наша подцензурная отечественная медиевистика в большинстве своих представителей не склонна будет принять их доброжелательно или с пониманием. Через голову своих высокоученых коллег я хотел обращаться к молодежи, к студентам. Все мои книги были адресованы именно этой категории людей: они были задуманы для того, чтобы воздействовать на умы тех, кому принадлежит будущее в науке.

И вдруг я обнаружил, что то, о чем я пишу, представляет интерес для немецких, французских, английских, итальянских, японских, испанских и американских историков. Большая часть моих книг оказалась переведенной на множество языков. Я надеюсь, вы меня правильно понимаете — я нахожусь в таком возрастном классе, что хвастаться мне уже совершенно ни к чему, я просто констатирую некий историографический казус, который сам по себе заслуживает, как мне кажется, рассмотрения. Историк, работающий в Москве или в Калинин, где я 16 лет преподавал, не только не имевший возможности поехать на Запад, но и не представляющий себе, что это когда-нибудь станет возможным (мне иной мир казался находящимся в другом измерении, ощущение, которое в то время было, вероятно, у многих людей нашего поколения), убеждается, что часть историков этого иного мира занимается теми же проблемами, что и он, и то, что делает он, представляет для них интерес. Когда наконец в 1988 и 1989 гг. я получил возможность выезжать на Запад с чтением лекций и для участия в конференциях, я узнал, что мои книги рекомендованы в качестве обязательной литературы для студентов самых разных стран мира. Таким образом, были достигнуты результаты, о которых я, конечно, не мог и помышлять. Я убедился, что эксперимент удался, и то, что я написал, не является чем-то доморощенным.

Но здесь стоило бы обратить внимание на специфику ситуации медиевиста, работающего в России. Французские, английские, немецкие и другие историки сидят на "подножном" материале своих источников и, более того, они внутри той культурной традиции, которую, как медиевисты, изучают. Человек, работающий в нашей стране, отчасти тоже в этой традиции, но лишь отчасти, ибо мы тоже включены в иную традицию; в какой мере здесь Восток смыкается с Западом - проблема, как вы знаете, сложная, и я не собираюсь даже подробнее ее обозначать, а тем более обсуждать. Но остаются сложности, порождаемые позицией "вне-находимости". Возникает вопрос: может ли историк-медиевист, работающий здесь, быть интересным для историков, работающих на Западе? Я думаю, может, но при условии, что он не будет отрекаться от того интеллектуального Background'a, который характерен именно для нашей исторической традиции. Не нужно изолироваться, но мы должны знать почву, на которой произросли, и не отрекаться от нее.

Со второй половины XIX столетия в трудах виднейших русских историков-аграрников - И.В. Лучицкого, Н.И. Кареева, А.Н. Савина и прежде всего П.Г. Виноградова, который, по выражению Мэтланда, открыл английским историкам богатство их собственных архивов, Д.М. Петрушевского, Е.А. Косминского (этот список можно продолжить) - очень рельефно проявился интерес к простому человеку. Это было продиктовано определенной потребностью нашего общества конца XIX — первой половины XX в. Мы не можем сейчас продолжать работать так, как наши предшественники, это уже перевернутая страница. Но вклад наших дедов и отцов остается значимым, и этим мы, помимо прочего, можем быть интересны на Западе.

Но не только в этом дело. Мы прошли более интенсивную марксистскую школу, мы проходили ее иначе, нежели западные историки, которые, конечно, тоже все это прошли. Марксизм долгое время был той пищей, которая меня и моих коллег питала. Я думаю, что это не только некоторое ограничение, но и сосредоточение нашего интереса на определенных, весьма существенных проблемах. Я давно уже не марксист, ни не могу себе представить ни своего интеллектуального развития, ни интеллектуального развития человечества с конца ХХ и в XX в. без этой колоссальной фигуры, при всем ее не оправдавшем себя, развенчанном историей профетизме.

И еще одно обстоятельство. Мне лично очень повезло в том отношении, что удалось встретить в источниках Исландии и Норвегии необычайное обилие материала, позволившего ответить на встававшие передо мной вопросы. То, что мне удалось соединить свои знания медиевиста с конкретной исследовательской методикой работы над скандинавским материалом, придало моим работам определенную привлекательность в глазах французских коллег, у которых почти никакой скандинавистской традиции не было. Существуют две разрозненные отрасли медиевистики, между которыми нет почти никаких связей. Это

исследовательская традиция изучения источников и истории народов Европейского континента и Британских островов - историки Франции, Англии, Германии, Италии, с одной стороны, и скандинавистика, у которой есть свои проблемы; между ними, как правило, нет почти никаких контактов. Медиевисты не знают, что делалось в средние века в скандинавских странах, во всяком случае, они не впитали в себя аромата их источников, а скандинависты, у которых много своих сугубо профессиональных проблем, не очень глубоко интересуются тем, что происходило за пределами их территорий (об этом я несколько подробнее говорю в статье "Скандинавистика и медиевистика", публикуемой в "Одиссее 2001").

Если историк, работающий в нашей стране, ставит перед собой существенные проблемы, он может оказаться в кругу своих коллег на Западе на равных. Но у нас должен быть собственный голос¹.

И последнее: перед нами стоят сложнейшие проблемы дальнейшей перестройки исторической науки. Историки старшего и среднего поколения были воспитаны в той традиции, которая ушла, в тех подцензурных условиях, которые не могли не искривить наших мозгов и наших позвоночников. Мы выдавливаем из себя раба, но это не всегда получается. И сколько в нас еще осталось этого старого, не нам судить. Растет молодое поколение. Но его надо правильно ориентировать.

Меня очень тревожат уверения в том, что историческая наука умерла и нет уже якобы никакого интереса к изучению тех тотальных или глобальных структур, которые изучали люди моего да и следующего за нами среднего поколения, что нужно признать, будто история раздробилась на какие-то мелкие, разрозненные, не связанные между собой фрагменты. Здесь, конечно, налицо влияние постмодернистских истин, на которых я не буду останавливаться, ибо постмодернизм - это особая, очень сложная и деликатная тема. Я вовсе не склонен ни присоединяться к постмодернизму, ни отрицать возможности плодотворного воздействия этого нового подхода.

Перед нами очень сложная ситуация, и не нужно думать, что нигилистическое отношение к исторической традиции может нам помочь. Я понимаю стремление молодых людей - "сбросим Пушкина с корабля современности". Их задиристость естественна, так было всегда, но надо все-таки себя умерять. Очень хорошо сказал схоласт XII в.: "Мы подобны пигмеям, стоящим на плечах гигантов". Перед нами выбор: либо быть пигмеями, которые возвысились на плечах гигантов, с благодарностью воспринять то, что они сделали (что не мешает критическому подходу к их наследию), или же остаться просто пигмеями. Это проблема социальная, но я думаю, что она прежде всего индивидуальная, как и все эти проблемы. Из ответа на вопрос об отношении к исторической традиции вытекает все остальное.

Я столкнулся совсем недавно — за последние месяцы или даже недели - с такой точкой зрения: "полевые исследования" в городе Пари-

же я других местах на Западе якобы открыли, что историческая антропология уже умирает, ею никто не занимается, за исключением чудаков типа Жака Ле Гоффа и Жан-Клода Шмитта, которые по-прежнему руководят группой по исторической антропологии средневекового Запада в Ecole des hautes etudes en sciences sociales, а все остальные уже от них отвернулись. Меня удивляет это наблюдение. Мои наблюдения свидетельствуют о другом. На минувшей неделе я получил сборник, посвященный "сказочному людоеду-историку" - так в свое время Марк Блок определил работу историка - он подобен сказочному людоеду: знает, что там, где пахнет человеческой, его ждет добыча. И вот этот образ был обращен к Жаку Ле Гоффу - 1 января 1999 года ему исполнилось 75 лет. Выдающиеся историки (не только Шмитт, он из школы Ле Гоффа), но П. Тубер, М. Пастуро, Жак Ревель, Ален Буро и ряд других показывают в своих статьях, насколько жива и плодотворна историческая антропология.

Дело в том, что историческая антропология это не замкнутая школа (против этого всегда протестовали представители направления "Анналов"), и это не какой-то метод, который претендует быть универсальным; у историка есть много методов. Но историческая антропология выражает сущность новой парадигмы, новой ориентации всего гуманитарного исследования, не только исторического, но и в области искусствознания, социологии, в самых различных социальных науках. Историческая антропология не замыкается в себе, она охотно открывает двери для новых исследований. Вот я упомянул о своем споре с Валерием Алексеевым о том, как понимать историческую антропологию. Физическая антропология рассматривается школой "Анналов" как интегральная часть общей, исторической антропологии. Тело и его функции, секс и питание, отношение к смерти, отношение к ребенку - все это органически входит в программу исторической антропологии, и она постоянно впитывает в себя новые веяния. Она вовсе не закончилась, это иллюзия. Она будет трансформироваться, но это признак ее жизненности и необходимости. Она жива и поэтому изменяется и развивается. Вернуться назад невозможно, это та дорога, по которой так или иначе, вольно или невольно, мы идем, но одни по ней идут сознательно, а других влечет некая сила, с которой они пытаются бороться. Различие существенное.

Я думаю, что необходимо вновь и вновь продумывать отправные моменты нашего исследования. Профессиональных историков - по документам и по количеству исписанной бумаги - у нас очень много. Но быть историком на рубеже этих двух веков и даже тысячелетий становится непомерно сложной задачей - и в силу необходимости овладеть новыми пластами материала и новыми подходами к его изучению, прежде всего, в силу необходимости постоянного обсуждения проблем эпистемологии, теории, методологии. Конечно, это должно происходить не в отрыве от материала. Чтобы практика историка, его работа

"у верстака" была продуктивна и вписывалась в интеллектуальный арсенал современности, необходимо это его ремесло постоянно теоретически осмыслять и подвергать эпистемологическому экзамену. Много ли историков, задающихся подобными вопросами, и что мешает нам становиться историками с большой буквы? Это вопрос, который я обращаю прежде всего к себе, и может быть, кто-то не сочтет лишним задать его еще кому-нибудь.

¹ См.: *Scholze-Irrlitz L* Moderne Konturen historischer Anthropologie. Eine vergleichende Studie zu den Arbeiten von Jacques Le Goff und Aaron Gurjewitsch. Frankfurt a. M., 1994.

В.И. Стрелков

**К ОНТОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ТЕКСТА:
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
Ф.Р. АНКЕРСМИТА**

Данная статья посвящена некоторым перспективам в философии истории, которые обнаруживаются (или, напротив, зачеркиваются) в работах голландского философа Ф.Р. Анкерсмита - одной из самых ярких фигур (наряду с Д. Ла Капра, Х. Келлнером, Л. Госсменом и др.) в метаисторических новациях англосаксонской историографии, достаточно отчетливо заявивших о себе в 70-90-х годах нашего века.

Введением в позицию Анкерсмита могут послужить две пространные цитаты из работы испанского философа Х. Ортега-и-Гассета "Дегуманизации искусства". Обращая внимание на феномен нового искусства, он, в частности, пишет: "Чтобы видеть предмет, нужно известным образом приспособить наш зрительный аппарат. Если зрительная настройка неадекватна предмету, мы не увидим его или увидим расплывчатым. Пусть читатель вообразит, что в настоящий момент мы смотрим в сад через оконное стекло. Глаза наши должны приспособиться таким образом, чтобы зрительный луч прошел через стекло, не задерживаясь на нем, и остановился на цветах и листьях. Поскольку наш предмет - это сад и зрительный луч устремлен к нему, мы не увидим стекла, пройдя взглядом сквозь него. Чем чище стекло, тем менее оно заметно. Но, сделав усилие, мы сможем отвлечься от сада и перевести взгляд на стекло. Сад исчезнет из поля зрения, и единственное, что останется от него, - это расплывчатые цветные пятна, которые покажутся нанесенными на стекло. Стало быть, видеть сад и видеть оконное стекло - это две несовместные операции: они исключают друг друга и требуют различной зрительной аккомодации". С точки зрения испанского философа, отличительной особенностью нового искусства (т.е. искусства, которое не перестает быть трудным для восприятия, непривычным) является перенос внимания с традиционного объекта искусства (который "традиционен" лишь в силу многовекового приспособления зрения именно к *такому* способу быть *предметом*) на новый, прежде остававшийся невостребованным. И далее: "...большинство людей не может приспособить свое зрение так, чтобы, имея перед собой сад, увидеть стекло, т.е. ту прозрачность, которая и составляет произведение искусства: вместо этого люди проходят мимо (или сквозь) не задерживаясь, предпочитая со всей страстью ухватиться за человеческую реальность, которая трепещет в произведении. Если им предложат оставить свою добычу и обратить внимание на само произведение искусства, они скажут, что не видят там ничего, поскольку и в самом деле не видят столь привычного им человеческого материала - ведь перед ними чистая художественность, чистая потенция"¹.

Приведенные цитаты представляются уместными постольку, поскольку то, что Ортега-и-Гассет в начале нашего века говорил об искусстве, в какой-то степени применимо в конце века в разговоре о философии истории. Говоря конкретнее — о постмодернистской философии истории, одним из наиболее ярких адептов которой обоснованно считается Ф. Анкерсмит. Это тем более уместно, что сближение историографии и эстетики, истории и литературоведения, истории и филологии образует одну из особенностей постмодернистского проекта истории. Именно перефокусирование внимания исследователя с того, что традиционно считалось и считается объектом историографии - с прошлого самого по себе, на тот инструмент, благодаря которому это прошлое может быть представлено - на язык исторических дескрипций, образует одну из предпосылок постмодернистского историографического дискурса. Традиционная (модернистская) историография исходила, по мнению Анкерсмита, из "постулата двойной прозрачности". Во-первых, исторический текст рассматривался в модернистском дискурсе в качестве "прозрачного" по отношению к находящемуся "позади него" историческому бытию, которое впервые этим текстом и обнаруживалось для всеобщего обозрения. Во-вторых, исторический текст представлялся "прозрачным" для самого автора текста. "Прозрачным", т.е. допускающим любые с ним манипуляции. Язык, используемый при написании текста, казался инструментом - надежным, не допускающим искажений, если им умело управлять. Язык историка выглядел оптимально скроенным для формулирования и последовательного проведения теоретической позиции автора. Иными словами, модернистское понимание исторического исходило из признания способности языка историка пропускать через себя как само прошлое, так и концептуальное настоящее самого исследователя². При этом акценты могли быть разные - от полного устранения субъекта историописания, чтобы прошлое заговорило само, до признания полной обусловленности исторического текста политической или какой-то иной позицией его автора. В любом, однако, случае предполагалась "прозрачность" или "отзывчивость" языка, на котором писался текст.

Одной из важнейших предпосылок постструктуралистского историографического дискурса как раз и является признание непрозрачности исторического текста, как по отношению к описываемому в нем прошлому, так и по отношению к намерениям автора. Постулат о прозрачности выдает, по мнению Анкерсмита, эпистемологическую наивность модернистской парадигмы истории, ее неспособность признать, что *что* высказывания неотделимо от его *как*. И даже более того - что *как* и является *что*. Новая историография исходит из того, что язык, с помощью которого оформлялся всякий исторический документ, равно как и всякий, базирующийся на нем исторический текст, является границей познания. "Границы текста, - отмечает Анкерсмит, - оказываются границами исторической литературы"³. В более общем смысле

язык представляется новой историографии, как и философии, на которую она опирается, универсальным полем человеческого познания, за которое субъект в принципе не может выйти. Основополагающий догмат традиционного подхода в историописании, который по существу остается нетронутым и в просвещенческой философии истории и в историцистской модели последней, воспроизводит фундаментальную особенность нововременного мышления - неverifiedируемую убежденность в том, "что каждое отдельно событие может быть соотнесено с предшествующими событиями совершенно определенным образом, иллюстрирующим общие принципы"⁴. В свою очередь, подобная убежденность базировалась на познании гомогенности бытия и сознания, возможности "обеспеченного истиной" перехода от мысли к реальности. От такой же гомогенности отталкивается и постмодернизм. Другое дело, что универсальным "субстратом" такого рода гомогенности оказывается язык, за пределы которого человеку в рамках данного дискурса отказано выходить: Поэтому любое утверждение о реальности означает в нем не просто утверждение на некотором языке, но утверждение о языке. Философия занимается тем, что поддается высказыванию. Заключительная формула "Логико-философского трактата" Л. Витгенштейна гласит: "О чем невозможно говорить, о том следует молчать"⁵. Философия есть дисциплина, описывающая границы того, что поддается оформлению в языке. Высказывает же себя лишь сам язык. Словесной артикуляции поддается некоторый осмысленный текст. Смысл же обусловлен способом связи претендующей на осмысленность языковой единицы (слова, предложения, текста и т.п.) с другими ей сопорядковыми языковыми единицами. Чтобы достичь смысловой определенности, не требуется выходить за пределы языковой реальности. Претензия на такого рода выход (в виде, например, апелляции к прошлому самому по себе или миру самому по себе, существующим независимо от человеческого сознания как носителя и источника языка) противоречит такому пониманию смысла. Иными словами, попытка выйти за пределы смыслообразующего уровня языка сама не имеет смысла и не представляет собой значимого в эпистемо-логическом отношении продукта.

Применительно к истории это означает констатацию того обстоятельства, что всякое осмысленное утверждение, касающееся прошлого, соотносит нас не с самим этим прошлым, которое навсегда остается за пределами сферы смыслов, являясь некоей принципиально неподдающейся оформлению, пред-данной, самой культурой неосваиваемой границей культурного пространства, но с той или иной языковой моделью прошлого. Язык в виде текста, актуально или потенциально, составляет соединительную ткань всякого акта человеческого понимания, т.е. всякого человеческого общения. Язык с этой точки зрения принципиально "непрозрачен" по отношению к прошлому. Последнее нельзя увидеть не потому, что оно уже ушло из бытия, но потому, что

оно не имеет никакого смысла вне той языковой формы, с помощью которой о нем нечто высказывается. Прошлое как таковое не может стать объектом познания. В лучшем случае оно предполагается в связи со способами функционирования текста. Но оно не может полагаться в качестве объекта.

Точно так же текст далеко не столь "прозрачен", как это представляется историку-модернисту, и по отношению к его собственным теоретическим установкам. Не столь послушен, не столь однозначен. Текст заключает в себе намного больше, чем пытается заложить в него автор. В большой степени текст образует автора, а не автор текст. Текст живет собственной жизнью, отражающей жизнь других текстов, играющей с ними. Текст предполагает избыток значений, являя собой арену столкновения различных кодов. Поэтому уже невозможно говорить о послушности языка автору текста. То, *что* хочет сказать историк, подчиняется тому, *как* он это говорит. При этом ресурсы текста практически безграничны и свести их к некоторой компактной однозначной авторской позиции невозможно. Из этого обстоятельства, в частности, следует доминирование филологии, литературы над историей, в чем оправданно обвиняют постмодернистскую историографию. От того, что в литературе речь идет о фиктивных объектах, а в истории о доподлинно существовавших, ничего в принципе не меняется, поскольку само такое разделение — на фикцию и на реальность — как раз и ставится под сомнение в рамках постмодернистского дискурса. Подобное разделение, с точки зрения Анкерсмита, характеризует эпистемологическую модель философии истории, которая вполне вписывается в модернистскую позицию. "Нарративная философия истории... нацелена на природу языковых инструментов, с помощью которых историки пытаются понять прошлое. Эпистемологическая же философия истории озабочена отношениями между суждением историка и тем, о чем эти суждения высказываются; нарративная философия истории пытается не выходить за рамки языка исторического описания". Согласно Анкерсмицу, если организационной единицей исторического текста является суждение, то модернизм прав, так как суждение предполагает отношение соответствия-несоответствия между высказыванием и его предметом, зазор между формой и содержанием. Голландский философ пытается выявить в историческом тексте иные структурные единицы. Он называет их нарративными субстанциями, что уже само по себе — свидетельство того, что данные формы организации текста не нуждаются и не предполагают другой субстанции, кроме субстанции самого языка. «Нарративные субстанции, — пишет он, — суть подлинные семантические "черные дыры" в языковом универсуме, которым мы пользуемся»⁶. Сравнение с черными дырами весьма показательное, ибо тем самым Анкерсмит подчеркивает беспредпосылочность нарративных субстанций, их укорененность в языковом дискурсе. Они, следовательно, не предполагают никакой глубины, верти-

кали. Они отсылают не к доязыковому бытию, а к другим нарративным субстанциям.

Характеризуя постмодернистское движение в целом, нелишне указать, что оно разворачивается в русле, проложенном в начале нашего века гуссерлевской феноменологией. Феноменологическая революция вызвала к жизни представление о беспредпосылочной реальности - феномене. В самом общем смысле феномен можно понимать либо как такую реальность, которая репрезентирует нечто иное, чем она сама (как явление репрезентирует сущность), причем эта инаковость не абсолютна, т.е. позволяет говорить, что феномен как-то дает знать о том, что он предъявляет для освидетельствования, но именно как-то, т.е. не вполне, не адекватно, не полностью; либо как реальность, которая и есть то, чем она представляется, которая и может только существовать, предъявляя себя, ничего при этом не скрывая, не искажая, ни к какой инаковости не отсылая. Феноменология Гуссерля опиралась и разрабатывала именно второе понимание феномена. Бесспорно, что в пределах постмодернистского дискурса язык есть такого рода феномен, который отсылает только к себе самому. Он самореференциален. В том числе тот язык, тот текст, который образует единственную материю историографического исследования, - именно о ней имеет смысл вести речь.

Традиционный исторический дискурс исходит из наличия абсолютных ориентиров, т.е. абсолютных референтов. Таково прежде всего само прошлое. Оно образует онтологический фундамент, т.е. и предпосылку и абсолютную рамку всякого текста. Последний существует в данной системе воззрений только в той мере, в какой он отнесен к этому единому фундаменту. Постмодернизм же признает условием идентификации текста присутствие другого текста. Историческая интерпретация впервые оказывается признанной, с точки зрения Анкерсмита, только если есть другая интерпретация. Тот, кто знает одну лишь интерпретацию, в действительности не знает ни одной. Прошкое, с которым имеет дело историография, есть некое описание прошлого. Оно может быть уподоблено тексту, написанному на иностранном, неизвестном языке, который, однако, вполне соотносим в своих лексических, грамматических, стилистических, синтаксических размерностях с тем, на котором вы создаете ваш собственный текст. История сопротивляется дихотомии язык/реальность. Язык истории не является зеркалом природы, но предстает частью самой природы. Язык, используемый в истории, сам есть вещь; и наоборот - вещи, объекты историописания языкоподобны (language-like). Онтология постмодернистского текста имеет лингвистический характер. Ткань такого рода "лингвобытия" образуется из взаимореферентности нарративных субстанций, создающей своего рода поле письма. Анкерсмит замечает, что для него "постмодернизм есть прежде всего теория письма. Таким образом, это не столько теория интерпретации, каковой является герменевтика,

сколько теория (непреднамеренных) следствий интерпретирующего письма в той мере, в какой мы обнаруживаем эти следствия (effects) в литературной теории и, конечно, в историографии"⁷. Эти неконтролируемые автором следствия, вытекающие из простого наличия письменного текста, образуют своего рода "сад расходящихся троп (тропов)". Их фиксация имеет начало, но не имеет конца, ибо нет конца игре интертекстуальности. Текст парадоксальным образом не приближает, а удаляет от читателя тот объект в прошлом, по поводу которого он, казался бы, и возник. Такой объект как бы "откладывается на потом", по мере нашего погружения в игру отражений и систем кодирования, воплощенных в историческом тексте. История истончается, превращаясь в подсистему лингвистических знаков. В попытке описать историческую реальность мы входим в лабиринт, из которого нет выхода - ведь игре интертекстуальных отражений нет предела. Текст функционирует как открытая система, порождающая все новые смыслы. Понимаемый текст таким образом не только закрывает доступ к прошлому в его исходной событийной непосредственности, но ставит под вопрос само его существование в качестве суверенного объекта знания⁸.

Историческое бытие обнаруживает, согласно постмодернистской трактовке текста, не столько присутствие, сколько эффект присутствия. Э. Гомбрих, один из наиболее часто цитируемых Анкерсмитом ученых, работающий в русле постмодернистской эстетики, утверждает, что произведение современного художника — это уже не миметическая реконструкция некоей прареальности, но ее субституция. Он создает не подобие единой для художника и зрителя реальности, но особую псевдореальность. Точнее, новую реальность, ибо она онтологически ничем не отличается от той, к которой отсылают нас классические художественные произведения. "Поскольку, - отмечает Анкерсмит, - позиция историка и язык, с помощью которого он эту позицию выражает, нигде не соприкасаются (intersects) с областью собственно прошлого, постольку историография обладает той же непрозрачностью, той же интенциональной размерностью, что и искусство". Иными словами, субститут реальности, каким является художественный артефакт, подобен субституту исторического прошлого, представленного в тексте историка. Единство текстового пространства, заступившее место единства бытийного пространства, позволяет, по мнению Анкерсмита, оценивать качество того или иного исторического текста по сугубо лингвистическим параметрам. "Содержание (исторического текста. - В С.) производно от стиля"⁹. Если раньше стиль оформления текста являлся чем-то второстепенным, преходящим, ничего в его отношении с исторической правдой не добавляющим, то для постмодернистского текста его стилистические параметры зачастую оказываются решающими. При тойсылке, что исторический текст есть субститут прошлого, т.е. единственно для нас доступный способ существования этого прошлого, а не его подобие, не максимально близкая к единственно-

му оригиналу копия, естественной представляется его оценка, основывающаяся не на критерии того, насколько он в качестве копии далек или, напротив, близок оригиналу, но на критерии того, насколько он хорошо выполняет свою функцию в качестве заместителя исторической реальности, насколько он привлекателен как оригинал прошлой реальности, а не как ее отображение.

В этом смысле неизбежный вопрос о качестве текстовой продукции историков прошлого также решается в соответствии с ее лингвистическими параметрами. Проблема прогресса в историческом познании обусловлена проблемой его "текстовой организации"¹⁰. Именно решение этой проблемы должно показать, почему мы предпочитаем в качестве неустаревающего исторического источника тексты Гиббона, Ранке, Маркса, а не тексты их менее талантливых (в организации текстового пространства) современников.

Прошлое само по себе как универсальный референт любого исторического исследования — это эпистемологически бесполезное понятие. Своего рода — фантом. «Тексты, добавляет Анкерсмит, — это все, что у нас есть, и мы можем сравнивать их только с другими текстами. Если мы ищем лучшее описание (account) прошлого, нам следует спросить себя, в каком из этих текстов доступные исторические данные лучше всего используются. Но мы никогда не в состоянии проверить наши выводы, соотнеся выбранный текст с самим "прошлым". Таким образом, нарративные субстанции не отсылают к прошлому, равно как не требуются такого рода отсылки и для дискуссий между историками»¹¹.

По преимуществу лингвистическая размерность исторического текста, будучи признанной в качестве фундаментальной для истории как науки, открывает возможность описания любого соответствующего текста в терминах стилистических тропов. Ярким образцом продуктивности такого подхода для Анкерсмита является творчество Х. Уайта¹². У последнего, как известно, фигурируют четыре стилистических тропа (метафора, метонимия, синекдоха и ирония). Согласно Уайту, всякий историк, сознательно или бессознательно, преобразует исторические источники, которые уже сами по себе являются некоторыми текстами, поддающимися описанию в соответствии с нормами литературоведческой обработки любых текстов, в исторические нарративы. Стилиевые формы интерпретации и подачи читателю этих нарративов образуют некую направляющую, которая имеет целью ориентацию читателя в том, как следует (точнее, как возможно) принимать исходную группу источников. Нарратив не столько воспроизводит события прошлого в виде связного рассказа о них, сколько задает модель его восприятия, наполняя ее некоторыми эмоциональными валентностями. Метафора не создает образ вещи, но выявляет русло, тональность, в рамках которой можно воссоздавать образы утраченного прошлого. Сам выбор историком соответствующей тональности нарратива и де-

лает последний возможным и действенным, т.е. в конечном счете интересным для читателя.

Исторический текст произведен от позиции историка - это не новость. Как не новость и то, что всякий исторический текст есть результат определенной интерпретации прошлого. Как отмечает, например У. Уолш, "не дело историка предсказывать (predict) будущее, но его важной обязанностью является досказывать (retrodict) прошлое, т.е. устанавливать, основываясь на настоящем, чем оно должно быть"¹³. Новостью, однако, по мнению Анкерсмита, явилось привлечение Уайтом внимания историков и философов истории к вопросу о том, почему исследователь вообще предпочитает одну интерпретацию другой¹⁴. Общий ответ Уайта на этот вопрос таков: подобное предпочтение обусловлено языковой практикой.

Правда, Анкерсмит не во всем согласен с Уайтом. Об этом несогласии полезно упомянуть, поскольку оно позволяет рельефнее выявить позицию самого голландского философа. В первую очередь Анкерсмит возражает против наличия рудиментов эпистемологической модели философии истории, обнаруживающихся в основополагающей работе Уайта. Таковые вырисовываются в прокламируемой самим же Уайтом тенденции к сближению тропологии исторического нарратива с кантовскими категориями рассудка. Это означает, с точки зрения Анкерсмита, что Уайт на лингвистическом уровне восстанавливает кантовский идеал трансцендентального субъекта. В свою очередь, подобное восстановление субъект-объектного дискурса означает, что порог субстанциальности, референциальный абсолют переносится от текста с его самодостаточной, самопорождающей структурности, от исторического нарратива к носителю языка, к автономному субъекту, субстанциально обнаруживающему себя в выборе той или иной модели описания прошлого. Эпистемологичность данной схемы вытекает из того, что в ней воспроизводится традиционная для позитивизма дихотомия язык/реальность. Язык по-прежнему предстает в ней неким посредником, промежуточным звеном. Правда, место абсолютного референта занимает в ней не прошлое само по себе, а индивид сам по себе. Однако это не меняет существа дела, так как сохраняется иерархическая структура исторического описания, в которой язык отнюдь не образует основания системы, ее беспредпосылочного и безусловного "дна", которое можно фиксировать, с которым можно "играть", но которое невозможно выводить из чего-то более основательного. По существу данная схема близка эпистемологической модели Р. Коллингвуда (каковую Анкерсмит определяет как аналитическую герменевтику, но от которой сам вполне сознательно дистанцируется). Это и понятно, ибо для постмодернистского дискурса больше языка может быть только сам язык, основанием текста - только другой текст¹⁵.

Анкерсмиту намного ближе позиция Р. Рорти, заключающаяся в тотальной критике той, идущей от Декарта, модели познания, где су-

щественную роль играет *forum internum* (внутренний посредник, зеркало внешней реальности) - тот метафизический "довесок", который, с точки зрения лингвистического эмпиризма, возобладавшего в современной философии, не может быть в достаточной степени обоснован и должен быть отвергнут как фантазм сознания. Не менее анахроничен и эпистемологический субъект, возможность перехода от которого к эпистемологическому объекту в виде мира самого по себе, явилась неразрешимой проблемой для философии нового времени, скандалом в философии, по выражению Канта.

Не согласен Анкерсмит и с тем, что четырехчленная схема Уайта претендует на то, чтобы быть исчерпывающим регистром перечня нарративных возможностей исторического текста.

В целом, однако, Анкерсмит признает фундаментальный вклад Х. Уайта в трансформацию философско-исторической модели в англосаксонских странах. При этом он обращает внимание на следующие моменты такого рода трансформации: а) благодаря эпохальной работе Уайта англоязычная философия истории хоть и с опозданием, но стала соответствовать постмодернистскому движению в современной западной философии, что, помимо прочего, сделало ее открытой диалогу с другими областями философского дискурса; б) объясняющая, дескриптивная ориентация прежней философии истории уступила место лингво-интерпретационной ориентации; в) постмодернистская философия истории возродила интерес к крупномасштабным историческим текстам, тогда как следование позитивистской модели историописания привело к "мелкотравчатости" исторического исследования, к преобладанию в нем частной тематики (разумеется, следует иметь в виду, что возвращение к тотальной истории в русле постмодернизма не означает принятия на вооружение очередной "большой теории", позволяющей, например, вернуться к жанру всемирной истории); г) постмодернистская философия истории, признавая, что нарративный язык субстанциален, "вещен", а следовательно, не допускает эпистемологического описания предпосылок и результатов исторического текста - ведь такое описание исходит из вертикали вещи/слова - упраздняет эпистемологическую модель историографии; д) постмодернизм ликвидирует традиционную для эпистемологии дихотомию "историческая дескрипция прошлого/прошлое само по себе"; е) традиционный отбор того, что можно и чего нельзя говорить при написании истории, переводится в плоскость стилистической проблематики, стиль при этом перестает играть роль внешней "формы" исторического текста, но превращается в "субстанцию" истории; ж) наконец, постмодернизм ставит предел неизбежному, с точки зрения Анкерсмита, антиисторизму эпистемологического проекта в истории, поскольку инаковость прошлого более не редуцируется к "комфортабельной" тождественности генерализирующих законов истории, нормативных утверждений или принципов философии действия¹⁶.

Одним из наиболее либеральных следствий постмодернистского проекта в историографии Анкерсмит считает предоставляемую им возможность сосуществования самых разных исторических текстов, разных манер написания истории (в том числе таких, которые исходят из постулатов спекулятивной философии истории по типу гегелевской или тойн-бианской). Их равное право на существование вытекает из отбрасывания все того же общего онтологического знаменателя (иного, чем сам текст). Напротив, они сами составляют такого рода знаменатель. Критерии их научной ценности - они сами. Отрицаются - это верно - их претензии на исключительность, на обладание полнотой истины, вытекающей из отсылки к некоторой универсальной логике исторического процесса. Отрицается ригористичность, основанная на несовместимости с другими манерами исторической дескрипции. Но сохраняется их роль как полноценного участника "разговора исторических текстов".

С этой точки зрения в истории исторической науки ничто не пропадает, ничто не утрачивает своей ценности. Равновеликость текстов историков XVI и, скажем, XIX в. обусловлена некумулятивностью познания в истории. По Анкерсмицу, ценность исторического текста обнаруживается в феноме интертекста, т.е. в ситуации, когда этот текст стимулирует создание других текстов, спорящих с первым, реализующих другие лингвистические возможности, дающих иные интерпретации. Если для модернистского проекта совершенный текст, т.е. текст максимально близкий к своему абсолютному объекту - прошлому, должен сводить на нет возможности иных трактовок того же самого прошлого (мысль, заметим, не бесспорная), то для постмодернистского проекта удача историографического предприятия должна сопровождаться всплеском конкурирующих предприятий. Анкерсмит приводит в этой связи слова Г. Башляра: "Истинный факт - это тот, который вызывает наибольшие возражения". Анкерсмит стремится оправдать свою позицию перед критиками, обвиняющими его в новом типе субъективизма. В самом деле, о каком субъективизме может идти речь, когда именно субъект в тексте и исчезает. Остается сам текст. Остается наблюдатель, который ничего не добавляет от себя как субъекта, но лишь позволяет тексту раскрывать свои значимые возможности. Текст есть основа постмодернистского исследования как раз в той мере, в какой он ничей. Или, если угодно, всякий текст есть текст других текстов.

Анкерсмит также не претендует на легитимизацию доминирования современных форм письма над прошлыми его формами. Наоборот, по его мнению, легитимизация чего бы то ни было и есть особенность модернистской позиции. Постмодернизм ничего не желает навязывать, ибо сознательно избегает эссенциализма. Позиция Анкерсмита не предписывающая (*prescriptive*), а описывающая (*descriptive*). Философия постмодернизма намного скромнее, чем позиция традиционной европейской метафизики, в том числе историософской метафизики.

Весьма показательно следующее утверждение Анкерсмита: "Постмодернизм - номиналистическая версия историзма"¹⁷. Историзм толкует нам о нациях, этносах, отдельных индивидах, постмодернизм — о лингвистическом аппарате, который мы используем, чтобы говорить о тех же нациях, этносах, индивидах. В самом деле, в содержательном плане постмодернизм не идет дальше *nomina*. Точнее будет сказать - не идет дальше констатации некоей очевидной реальности - языка. В этом отношении постмодернизм вполне верен критериями истинности, выработанным философией нового времени. Истинно то, что фиксируется нашим сознанием ясно и отчетливо. Но если для Декарта такой очевидностью обладала логико-математическая сфера, то для Анкерсмита это сфера языка, причем не столько с точки зрения грамматики, сколько - стилистики и семантики. Постмодернизм голландского философа достаточно традиционен и в том, что касается понимания смысла текста (а значит, и истины) как феномена самого текста. Когда оппонент Анкерсмита П. Загорин указывает на то, что постмодернизм (вкупе со всем современным искусством) не имеет глубины, исключительно поверхностен, лишен, так сказать, метафизического "задника", он во многом прав. Прав он и в том, что последовательное проведение постмодернистской точки зрения в истории приводит к утрате собственно прошлого, к дезинтеграции времени, превращающегося в серию моментов настоящего, не связанных между собой¹⁸. Следует тем не менее иметь в виду, что подобная поверхностность составляет атрибут англосаксонской философии языка, начиная по крайней мере с Т. Гоббса. Для последнего, как для номиналиста, смысл и истина (в отличие от Анкерсмита Гоббс говорил и об истине) суть языковые феномены. Истинно скорее не то, что верно отражает реальность за пределами речи, но то, что обусловлено структурированностью самой речи. Истина не столько отсылает нас к миру самому по себе, сколько заставляет всмотреться в порядок слов. Истина в этом смысле горизонтальна, т.е. поверхностна. Она скользит вдоль языка, не выходя за его пределы. Можно сказать и так: само обращение в речи к внеречевой реальности лишь подчеркивает неизбежность речевой оформленности того, что мы считаем существующим вполне суверенно. Как показал А. Гудмен, то, что сказано, не может быть вполне отделено от того, как оно сказано. Языковая форма не внешний по отношению к содержанию довесок, но часть самого содержания.

Справедливо и утверждение оппонента Анкерсмита, что сфера смыслов лежит на поверхности. Но не обязательно понимать это в уничижительном смысле. Скорее, вслед за Ж. Делезом, следует говорить о фанице различных сред как месте рождения всякого смысла. Что же касается такого "проступка" постмодернистского дискурса, как дезинтеграция времени, то он действительно ставит под вопрос некую константу европейской мысли, имеющую свой исток, по крайней мере в платонизме, и заключающуюся в положении, согласно которому

"быть", собственно, означает "быть причастным единому". Нечто существует в той мере, в какой оно входит в целое. Последнее имеет примат над отдельным. Однако вряд ли указанную константу следует принимать безоговорочно. В ней реализуется определенный тип рациональности, так же, как и определенный подход к истории, выводящий на первый план ее непрерывность, тотальность, логоцентричность, континуальность. В философском дискурсе нашего века тем не менее нашлось место и для категории дискретности, по крайней мере как равноправного члена оппозиции континуальность/дискретность¹⁹. И не только в рамках структуралистской революции. Так, весьма плодотворной представляется позиция Э. Левинаса именно применительно к проблеме исходной дискретности времени, в том числе исторического²⁰.

Бесспорно, что философско-историческая концепция, разрабатываемая Ф. Анкерсмитом, сама может быть обвинена в том, в чем она обвиняет других - в недостатке скромности, недостаток, который, в свою очередь, есть скромное обозначение догматизма или, по крайней мере, односторонности (если вернуться к метафоре Ортега-и-Гассета - односторонности видения того, чем видишь). Интересно, что один из упреков Анкерсмита, адресованный Уайту, как раз и состоит в том, что он, по мнению Анкерсмита, склонен все исторические дискуссии сводить к их лингвистической стороне. Тогда как "нарративные интерпретации... суть лингвистические объекты, создаваемые историком для того, чтобы придать смысл прошлому". Разумеется, признает Анкерсмит, дебаты о достоинствах и недостатках исторических интерпретаций представляют собой дебаты об этих лингвистических объектах. Однако не следует забывать, - подчеркивает философ, — что именно историческая информация, т.е. некоторое событийное, задокументированное данное, делает эти объекты тем, что они суть²¹.

Можно, вероятно, по-разному трактовать это высказывание. Например, так: язык является для исследователя предельной осмысленной реальностью. Смысл неотделим от текста и рождается из интертекстуальной игры нарративных субстанций. Допустим, что это так. Но само существование языка, сама текстуальность предполагает что-то иное по отношению к языку и тексту. Инаковость неустранима, поскольку смысл рождается внутри языка, но внутренняя смысл порождающая функция языка все же предполагает нечто вне ее. Иначе бы сам язык "заглох". Текст существует, имея в виду иное. Язык питается неназываемым. Называя неназываемое, он не охватывает это последнее в слове, но порождает поле смыслов. Будучи постмодернистом, сам Анкерсмит употребляет модернистскую терминологию. Он толкует о "прошлом", хотя "прошлое" - это слово, это сегмент текста, существующий сейчас, получающий свой смысл из его соотносительности с другими словами, составляющими текст. Но в то же время "прошлое" есть указатель того, что это слово - некий коррелят того, что в слове не присутствует, не улавливается. Языковое поле субстанциально, ибо яв-

ляется генератором смысла. Но его субстанциальность обусловлена его открытостью неязыку, несмыслу, неречи. Весь язык - указатель.

- 1 *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М, 1991. С. 224, 225.
- 2 *Ankersmit F.* The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology. Amsterdam; N.Y., 1989. P. 5-6.
- 3 *Ibid.* P. 9.
- 4 *Уайтхед А.* Наука и современный мир // Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1999. С. 68.
- 5 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М., Ч. 1. С. 73.
- 6 *Ankersmit F.* The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History // History and Theory. 1986, N. B. 25 P. 2; *Idem.* Reply to Professor Zagorin // *Ibid.* 1990. N3. P. 281.
- 7 *Ankersmit F.* Historiography and Postmodernism // *Ibid.* 1989. N 2. P. 144; *Idem.* Reply to Professor Zagorin. P. 288.
- 8 *Spiegel G.* History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages // *Speculum.* 1990. N 1. P. 63-64.
- 9 *Ankersmit F.* Historiography and Postmodernism. P. 144, 145.
- 10 *Ankersmit F.* Reply of Professor Zagorin. P. 295.
- 11 *Ibid.* P. 281.
- 12 *White H.* Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, 1973.
- 13 *Walsh W.* An Introduction to Philosophy of History. Hassocks, 1976. P. 41.
- 14 *Ankersmit F.* The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History. P. 26.
- 15 Ср. основополагающую формулу Ж. Деррида: П n'y a pas de hors texte.
- 16 *Ankersmit F.* The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History. P. 21.
- 17 *Ankersmit F.* Reply to Professor Zagorin, P. 277.
- 18 *Zagorin P.* Historiography and Postmodernism: Reconsiderations // History and Theory. 1990. N 3. P. 266.
- 19 *Ibid.*
- 20 См., например: *Визгин В.П.* Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996.
- 21 *Ankersmit F.* The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History. P. 25.

КАРТИНА МИРА В УЧЕНОМ И НАРОДНОМ СОЗНАНИИ

Найтхард Бульст

ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ ВО ВРЕМЯ ЧУМЫ

СОЦИАЛЬНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ЭПИДЕМИИ ЧУМЫ В ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ*

Власть образов

В номере "New York Times" от 18 ноября 1994 г. под заголовком "Кризис веры" появилась статья о серии несчастий, незадолго перед тем произошедших в Южной Корее. После ее опубликования президент этой страны Ким Янг Сэм пригласил представителей прессы и сообщил им, что в саду его резиденции все еще стоит статуя Будды. Он, вероятно, рассчитывал таким образом показать, что он, христианин, не стал убирать с почетного места предмет, с его точки зрения, языческий, следовательно, не совершил никакого богохульства, повлекшего за собой обвал моста в Сеуле, при котором погибли 32 человека, и другие катастрофы, случившиеся в Корее. Отрицая свою непосредственную ответственность, Ким Янг Сэм вместе с тем принес свои извинения, подчеркнув, что обрушившиеся на Южную Корею беды он воспринимает как результат "of his own lack of virtue" (собственных упущений).

Шестью с половиной столетиями раньше среди жителей Сиены ходили разговоры о некоей статуе, якобы виновной в обрушившихся на город несчастьях, в результате чего городской совет оказался в затруднительном положении. В 1345 г. в Сиене была найдена статуя Венеры, авторство которой приписывалось знаменитому греческому скульптору Лисиппу. Ссылаясь на ее особую художественную ценность, отцы города решили установить ее на почетном месте - посреди рынка. Тяжелые поражения, которые сиенцы потерпели от флорентийцев в 1357 г., отдельные горожане объясняли актом богохульства, в данном случае - в отношении Девы Марии, покровительницы города, под защитой которой до того времени находилась Сиена. В порыве возмущения, к коему пришлось присоединиться городскому совету, горожане сбросили статую с пьедестала, разбили и обломки закопали на флорентийской

* Впервые опубликовано в "Mundus in imagine: Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter" (München, 1996). Печатается с небольшими сокращениями с любезного разрешения автора.

территории. Там, надеялись они, сокрытая в земле языческая богиня навлечет на врагов беды и страдания. Власти рассчитывали, что теперь город вновь обретет особое покровительство Девы Марии¹.

Этими двумя примерами я хотел показать, что и в нашем современном технологическом мире точно так же, как в средние века и в раннее новое время, для сверхъестественного порой находят рациональные объяснения. Другими словами, люди ищут сверхъестественные причинные связи для того, чтобы установить чью-либо конкретную ответственность за те или иные события и определить их фактическую и политическую цену. Данная стратегия имела, конечно, большее значение в те времена, когда научные объяснения обладали несравненно меньшим потенциалом для решения подобных проблем. Особенно отчетливо она обозначалась в отчаянных поисках спасительного выхода во время эпидемий чумы после 1348 г.

Мои дальнейшие рассуждения касаются силы воздействия изображений. При этом речь пойдет о том, каким изменениям подвергся культ некоторых святых в эпоху "черной смерти". Важнейшим источником для нас здесь служат написанные маслом, вырезанные, вырубленные, вышитые или каким-либо другим способом изготовленные изображения, "визуальная форма выражения которых... предполагает, что они в определенной ситуации могли быть восприняты современной им аудиторией"².

Чума и вызванные ею изменения в живописи стали предметом исследования в опубликованной в 1951 г. и до сих пор не устаревшей работе искусствоведа Милларда Мейсса "Живопись во Флоренции и Сиене после Черной смерти", хотя в его адрес прозвучали как отдельные замечания, так и справедливая критика концепции в целом³. Показанные им перспективы исследования все еще актуальны и ни в коей мере не исчерпаны. Ни один из критиков Мейсса до сих пор не решился выдвинуть контрпроект. Здесь нельзя, вероятно, ограничиваться только областью истории искусства. Чтобы понять, что значила для живших в то время чума, необходимо теснее, чем это сделал Мейсс, увязать художественные формы выражения с социальными потребностями времени, с отношением людей к религии, умиранию и смерти, к действиям отдельного человека и властей - как церковных, так и светских. Исходя из исследования Мейсса, нужно показать, что повторяющиеся в течение продолжительного времени эпидемии чумы существенным образом определяли облик европейского общества, вызывая фундаментальные изменения во многих сферах социальной и религиозной жизни. Поэтому сперва кратко рассмотрим некоторые важные изменения в тесно связанных между собой социальных и религиозных установках, а затем обратимся к характерным изменениям и инновациям в культе святых во время эпидемий чумы. Свои рассуждения я закончу анализом перемен, вызванных Реформацией, и сопряженных с ними "новых" форм почитания святых.

Чума - кара Господня

Пришедшая в 1347 г. из Крыма чума в течение шести лет распространялась по Европе: наконец в 1353 г. болезнь на время отступила. "Черной смертью" историки называют именно эту пандемию, отличая ее от позднейших чумных эпидемий. Как ни трагичен был период "черной смерти", последующие времена оказались еще более тяжелыми. С 1360 г. вторая волна эпидемий захлестнула огромные пространства Европы. Ее современники в полной мере ощутили, что столкнулись с новой болезнью и, вероятно, она вошла в их жизнь навсегда. Как метко писали некоторые хронисты, чума появлялась снова и снова, всегда неожиданно и через неопределенные промежутки времени, подобно движению шахматного коня, который может шагнуть вперед и назад и после нескольких ходов бить фигуры, уже ушедшие вперед. *Serpentino more (наподобие змеи)* - этот другой образ страшной болезни выбран не только из-за сходства расплзавшейся по Европе наподобие ползущей рептилии чуме, но также потому, что змея ассоциировалась с грехом и дьяволом.

Вряд ли люди обладали точными знаниями о чуме, но они быстро поняли, как опасно находиться в обществе больных, которых узнавали по бубонам. Наибольших страх во время эпидемий вызывала внезапность смерти.

В составленном на латыни по поручению французского короля Филиппа VI заключении медицинского факультета Парижского университета (октябрь 1348 г.) причиной вспышки чумы объявлялся зараженный воздух, так называемые миазмы, вызванные расположением планет; далее говорилось, что то или иное расположение планет зависит от Божьей воли⁴. В наше время исследователи интерпретируют это указание как довольно формальное⁵. Однако в распространенной в XV в. французской редакции "заключения" (1426 г.) данное замечание обрело особое значение. С тех пор чума однозначно воспринималась как наказание, ниспосланное человечеству разгневанным Богом. Это определяло выбор линии поведения. Поскольку чума не поддавалась эффективному лечению, приходилось искать другие стратегии, которые, согласно терминологии Макса Вебера, следует также обозначить как рациональные. Впоследствии в методах защиты от чумы стали доминировать религиозные компоненты. Согласованность действий при этом отсутствовала. Мне известен только один случай такого рода, а именно объединение нескольких южнофранцузских городов в 1427 г.; впрочем - с целью не допустить, чтобы о вспышке болезни узнали в других местах⁶.

Меры по соблюдению диеты, профилактике и лечению болезни, предлагавшиеся в парижском "заключении", а также в многочисленных трактатах о чуме, написанных на латыни и народных языках и распространявшихся в последующие годы, были по сути бесполезны. Рекомендации, как себя вести и какие продукты не следует употреблять, не оказывали никакого воздействия ни на здоровых, ни на больных.

Единственной дельной рекомендацией врачей был совет спастись бегством: *cito longe fugas et tarde redeas*. Еще Гален рекомендовал бегство при угрозе заражения. И действительно, ввиду дефицита медицинских возможностей лечения бегство в течение столетий оставалось единственной надежной защитой от чумы. С точки зрения теологов, подобный совет исходил из "бездны ада": об этом говорил в своих проповедях в 1469 г. францисканец Бернардино Фельтрский - поскольку бегство было нарушением заповеди христианской любви к ближнему⁷.

Отсутствие действенной помощи со стороны врачей заставляло светские и церковные власти, а также столкнувшееся с чумой население искать объяснения эпидемии. Из Ветхого завета известно, что болезнь следует принимать как кару: Бог наказал народ Израиля чумой за богохульство и другие тяжкие грехи. Примеры наказания народов или отдельных людей за непослушание воле Господней, нарушение десяти заповедей или же за другие грехи в Библии многочисленны.

В Послании от 26 сентября 1348 г. папа Климент VI назвал чуму *occultum Dei iudicium* (тайным судом Божьим), а также болезнью, *quia Deus populum Christianum ipsius peccatis populi provocatus affligit* (которой Бог поразил христианский народ за грехи его)⁸. Такой же трактовки придерживался и Боккаччо в своем знаменитом вступлении к "Декамерону", где он дал появлению чумы два объяснения: "...возникла же она, быть может, под влиянием небесных тел, а быть может, ее наслал на нас за грехи правый гнев божий..."⁹. От этого гнева невозможно спастись бегством. Мнение Боккаччо имеет особое значение еще и потому, что в нем отражен взгляд мирянина. В отличие от других болезней, например проказы, воспринимавшейся как наказание отдельного человека за несправедное поведение, чума рассматривалась скорее как наказание всего общества. Ею заболели и от нее умирали бедные и богатые, миряне, монахи и клирики. Этот опыт восприятия чумы был обобщен - прежде всего визуально — в "плясках смерти" и отчасти вербально - в подписях к ним¹⁰.

Выход из кризиса

Поиск виновных. Предположение, что все общество несет ответственность за внезапно обрушившийся гнев Божий, не исключает поиска 'козлов отпущения'. Конечно, охота на них в периоды эпидемий и бедствий - частый и повсеместно встречающийся феномен. Но в контексте "черной смерти" она приобрела особый размах. Такова была непосредственная реакция на угрозу всем, часто включавшая ярко выраженные морально-этические компоненты¹¹. Эта охота, охватывавшая страну за страной, регион за регионом, была выражением царившей повсюду социальной напряженности; результатом ее становились все новые и новые жертвы. Так, например, во Франции во всем обвиняли англичан. Подозрения падали попеременно на знать, богатых или ни-

щих, а еще на врачей - последние-де от эпидемии только обогащались. Такая атмосфера страха, беспомощности и подозрительности могла оказаться опасной для чужаков. Так, в Нарбонне в 1348 г. были арестованы и подвергнуты пыткам члены чужих нищенствующих орденов, а также чужие нищие. После того как они признались в своем намерении отравить нарбонцев смертельным ядом, их приговорили к сожжению на костре. Из сообщения об этом инциденте, адресованного городскому совету Жероны, мы узнаем также, что казненных уличили в том, что за их злодеянием стоят враги Франции. Автор, однако, заключает свое сообщение замечанием, что это обвинение невозможно было доказать¹². Жертвами враждебных действий, направленных против чужаков, становились также евреи. В Германии во время самых страшных погромов из тех, что предшествовали холокосту наших дней, были уничтожены почти все еврейские общины.

Возврат к нравственности и морали. Если поиски тех, на кого можно было взвалить вину за приключившиеся несчастья, являлись актом борьбы с чумой, инициированным снизу, то к ранним мерам городских властей следует отнести широкий спектр законодательных инициатив, призванных повысить общественную нравственность, представить в выгодном свете христианский образ жизни и восстановить должный социальный порядок. Ибо забвение общественного и христианского долга как следствие страха перед смертью от чумы разрушало самые тесные семейные узы и грозило социальной дезинтеграцией.

Вскоре после появления "черной смерти" городской совет Сиены, действуя во вполне традиционной манере, запретил азартные игры и проституцию *in perpetuum*, "на вечные времена", одновременно учредив приют для нищих. Однако сразу же после затухания эпидемии запрет был отменен: он был крайне невыгоден в фискальном отношении, поскольку азартные игры облагались высоким налогом¹³.

Хотя законы, каравшие за нарушение заповедей христианской морали, - запреты касались работы в воскресные дни, клятвопреступлений, богохульства, супружеской неверности, проституции и содомии - не были новыми в середине XIV в., тем не менее они никогда не находили столь широкого распространения, как во второй половине этого столетия. Интенсификация усилий, направленных на то, чтобы ввести христианские ценности - как бы сегодня сказали - в законодательное русло, и претворить их в жизнь, является следствием "черной смерти" и периодически возникавших последующих эпидемий чумы.

Именно эпидемиями чумы было продиктовано принятие городскими светскими властями законов против роскоши, устанавливавших правила ношения одежды, а также регулировавших проведение торжеств, связанных с крещением, бракосочетанием и погребением. Эти законы — один из результатов долгосрочного воздействия "черной смерти", приведшего к трансформации общества. Первый пик таких законодательных мер падает на период "черной смерти". Следующая

кульминация приходится на вторую половину XV в. Борьба против трех из семи смертных грехов — распутства, гордыни и чревоугодия — составляла существо этих законов. В трактатах о чуме, подвергавших критику всякое излишество и находивших его смертельно опасным, важнейшим жизненным правилом объявлялась умеренность¹⁴. Часто в этих текстах чума служит обоснованием для принятия подобных мер. В качестве одного из ранних примеров можно привести правила о ношении одежды, принятые в г. Шпайере в 1356 г. После пережитой "черной смерти", а также страшного землетрясения в долине Рейна женщинам было запрещено носить мужское платье на том основании, что эта новая мода, попирая естественные различия между полами, ведет к нарушению нравственных заповедей и влечет за собой наказание Божье¹⁵. Вспомним, что ношение мужского платья было одним из тяжчайших пунктов обвинения, предъявленного Жанне д'Арк. Две характерные особенности этих законов, имевшие важное функциональное значение для общества, способствовали возникновению долгосрочной взаимной ответственности и новой сплоченности общества: неправильное поведение одного человека бросало тень на все городское сообщество, которое поэтому получало право контролировать каждого и налагать санкции. При всех социальных различиях, существовавших в обществе, все подчинялись единой норме.

Хотя законов против роскоши, в которых чума не указывается как основание для их принятия, было гораздо больше, это не является аргументом в пользу утверждения, что подобные законы не связаны с эпидемиями чумы, воспринимавшимися как наказание Божье. Региональные исследования показывают, что в Германии, Франции, Италии и Англии вокруг городов в радиусе примерно 100 км почти каждый год наблюдалась эпидемия чумы. Поэтому не было нужды напоминать людям о висевшей над ними постоянной угрозе, ссылаясь на ту или иную вспышку болезни. Есть еще одно объяснение частого отсутствия слова "чума" в текстах упомянутых законов — это широко распространившийся страх перед самим словом; люди боялись также подробно рассказывать об ужасах чумы¹⁶. Впрочем, мне трудно судить о том, была ли такая позиция особенностью средневекового сознания, связывающего понятие с его названием, или же с распространением до наших дней суеверия, согласно которому табуирование упоминаний грозящей катастрофы видится лучшим способом ее предотвращения.

Социальная ответственность. Размышления о том, как восстановить пошатнувшуюся нравственность, вынуждали обратиться к проблеме бедных. Возрождению христианского милосердия лучше всего могла способствовать поддержка бедных. Впрочем, инициированная уже в 1348 г. городским советом Сиены всеобщая поддержка бедных не была перспективным путем, и ввиду угрозы эпидемии чумы были найдены другие — долгосрочные — решения. Сформировалась новая концепция бедности и заботы о бедных, отношения с бедными и нищими

были институализированы. Это особенно бросается в глаза на фоне того обстоятельства, что высокий уровень смертности вел к сокращению массовой бедности, от которой многие европейские страны страдали во время демографического взрыва на рубеже XIII-XIV вв., т.е. накануне "черной смерти". В первую очередь не социальные причины заставляли бороться с нищенством периода чумы, а соображения морально-этического порядка. Статус бедности, ранее всеми принимаемый как данность, стал порождать вопросы. Чтобы получить право на христианскую любовь, бедность должна была обрести законодательные рамки. Первые законодательства о труде, явившиеся результатом "черной смерти", критиковали аморальную праздность работоспособных нищих и принуждали их к труду¹⁷. В первых законах о бедных, принятых в Германии и Англии в 70-80-х годах XIV в., речь совсем не шла о помощи нуждающимся. Было бы анахронизмом толковать позднесредневековые законы о бедных как попытку решения социальных вопросов. Наряду с мерами, направленными на поддержку тех, кто этой поддержке заслуживал, они содержали попытки введения санкций против безнравственных богохульников¹⁸. Поэтому неудивительно, что в это время в таких городах, как Флоренция, Перуджа, Ареццо, Ассизи, Пиза и Сиена, не наблюдается рост благочестивых пожертвований в пользу бедных, между тем создаются фонды для обеспечения приданым некоторых избранных девиц *buon costume* (*добрых нравов*)¹⁹.

Страх перед бедными заставил их разделить²⁰. В принятых в Германии законах о бедных проводилось различие между местными бедными, которые воспринимались как члены городского сообщества, и пришлыми. Последние лишались полагавшейся им до сих пор помощи, право на ее получение теперь оставалось только за городскими бедными. Одновременно вводились тесты на "профессиональную пригодность"; нищенствующим выдавались лицензии, удостоверяющие, что они в состоянии оказать дарителям ожидаемую от них ответную услугу. Так, например, нищий должен был продемонстрировать, что он может прочесть "*Pater noster*" или "*Ave Maria*"²¹.

Ф. Граус считает, что в позднее средневековье в результате такого размежевания в среде бедных различима тенденция к систематическому образованию маргинальных групп, которая далеко превосходила прежнюю дискриминацию или случайные преследования очередных "козлов отпущения". Таким путем происходило сплочение городского общества, которому, по мнению многих современников, грозила опасность²². С этим можно согласиться, однако данную тенденцию - и здесь я расхожусь с Граусом - следует в значительной мере рассматривать как следствие эпидемий чумы. Угроза появления чумы воспринималась прежде всего как угроза собственному городу, в спасение которого городское общество должно было внести свой вклад.

Религиозные приоритеты при уходе за больными чумой. Особая ситуация чумной эпидемии сделала насущным вопрос ухода за больны-

ми. В этой сфере также доминировали религиозные установки. На первый взгляд удивляет тот факт, что за исключением единичных случаев власти не принимали систематических мер для изоляции жертв чумы с целью остановить ее распространение. История госпиталей в поздние средневековые — это отнюдь не история инноваций и прогресса, как об этом часто писали в работах по истории медицины. Нередко вообще ничего не делалось для изоляции больных или ухода за ними. Объяснение этому следует искать прежде всего в том, что карантинные учреждения требовали больших затрат и, как считалось, наносили ущерб городскому хозяйству. Однако важнее в отказе от систематического отделения больных от здоровых были религиозные соображения. В уставах многих госпиталей, созданных для ухода за больными, бедными и нуждающимися, говорилось, что вновь прибывшие должны прежде всего исповедаться, затем причаститься. И только после этого наступала очередь телесных потребностей, ибо спасение души было важнее, нежели забота о выживании телесном. Это в полной мере относилось и к больным чумой. Врачам предписывалось обращаться с зараженными чумой так же, как и с другими больными. Подобный подход объясняет отказ от строительства специальных больниц для жертв чумы.

Чума и исламский мир — иная концепция. Чума поразила в одно и то же время как христианский Запад, так и исламский Восток. Ислам предлагал свои решения проблем, вызванных чумой, которые представляются теоретически более цельными. Смерть от чумы здесь интерпретировалась как индивидуальное мученичество. Чума воспринималась не как кара Божья, а как божественное избрничество. Поэтому в исламском обществе бегство от чумы осуждалось как грех, а культ небесного защитника отсутствовал²³.

Почитание святых во время чумных эпидемий

Полная драматизма смерть от чумы сильнее прежнего привлекала внимание христианского Запада к потустороннему миру. Трагедия массовой смерти нашла свое первое образное выражение на одной из фресок в небольшой овернской церкви св. Андрея в Лаводье: посреди толпы людей, громоздящихся друг на друга и поражаемых стрелами смерти, возвышается фигура в плаще, обозначенная как *mors*²⁴. Датированная 1355 г. фреска интересна не только изображением смерти, которой не избежит никто, чья стрела достигнет любого, кем бы он ни был, на что указывает повязка, закрывающая глаза аллегории смерти, но и тем, что здесь же представлены важнейшие атрибуты последующей иконографии святых периода чумы — стрелы и плащ (рис. 1). Данный иконографический образ по праву называли также *antivierge au manteau*²⁵.

Чума воспринималась как выражение гнева небесного; из этого следовало, что спасение и исцеление для каждого человека и всего об-



Рис. 1. Фреска с изображением смерти от чумы на южной стене церкви ев Андрея в Лаводье, 1355 г. *Источник:* А. Courtille. Vers une nouvelle datation des peintures de l'église Saint-Andre de Lavaudieu // Almanach de Bnoude 61 (1981). P. 72

щества нужно искать прежде всего в традиционных формах благочестия — молитвах, мессах и религиозных процессиях. Но поскольку прежние святые заступники более не отвечали новым потребностям получения небесного блаженства и практической помощи в земной жизни, изменились также формы религиозного выражения. Конечно, сохранились и традиционные просьбы о заступничестве — молитвы, мессы, паломничество, зароки, благочестивые деяния, подаяние, покаяние и процессии, строгое и обязательное участие в которых во многих местах во время вспышки чумы предписывалось церковью. Все это было уже не только внутрицерковным делом и обрело общее для всего города значение. Но к кому перед лицом колоссальной катастрофы должны были обращать свои молитвы верующие?

Чтобы смягчить гнев Божий, христиане нуждались в могущественных заступниках. Конечно, кроме традиционных четырнадцати святых помощников²⁵, города, отдельные церкви, профессиональные группы и гильдии имели своих многочисленных святых покровителей, к которым люди обращались во времена искушений и бед. Однако эти почитаемые с давних пор святые, а также традиционно отведенные им роли нуждались в новой концептуализации.

Себастьян. Почитание Себастьяна как небесного заступника относится к давним временам²⁶, однако лишь после появления "черной смерти" его культ становится действительно популярным. Себастьян стал святым - исцелителем от чумы: ведь попытки лучников убить его - с античных времен стрелы считались символом посылаемой богами или Богом смерти (Пс 7, 13; 45, 6) - оказались тщетными. Он стал подходящим заступником потому, что либо пережил посланную стрелами смерть, или потому, что подставил свое тело под предназначенные людям стрелы смерти²⁷. Впервые с просьбой отвлечь чуму обратились к нему в Павии в 680 г. Сообщение Павла Диакона о возведении в Павии алтаря св. Себастьяна, пересказанное в "Золотой легенде"²⁸, в эпоху средневековья широко распространилось. Одна из первых сохранившихся молитв с просьбой защититься от чумы, относящаяся к 1349 г. и вышедшая из-под пера турнейского аббата Жюли ли Мюиси, была обращена к Богу, Деве Марии и святому мученику Себастьяну²⁹. Чума изменила сам тип изображения этого святого. "Исторический" фон с лучниками в большинстве случаев приглушается. Изображается только Себастьян; он в муках, подобных Христовым - многие картины содержат параллели распятию на кресте, - принимает в себя стрелы, тем самым спасая людей от смерти-чумы. То, что мученичество Себастьяна сочеталось с изображением мужского обнаженного тела, которое в живописи Ренессанса стало предпочтительным изобразительным мотивом, несколько не умаляет его значения как святого - исцелителя от чумы.

Угроза эпидемий возникала прежде всего там, где встречались люди из разных мест, а именно на пересечении больших торговых путей. Здесь можно было увидеть заказчиков изображений святых заступников от чумы. Тичино, через который пролегали важные торговые пути, был тем местом, где от чумы люди "умирали, как собаки". Выполненные там по заказу местного населения, торговцев и, конечно, церкви изображения святых — Себастьяна, Антония, Христофора и Роха - имелись в домах, хлевах, церквях; много было также скульптурных изображений. Они выразительно показывают, как пытались уберечься от чумы. В тех местах, где чумы не бывало, подобные изображения отсутствовали³⁰.

Одно из наиболее впечатляющих свидетельств о Себастьяне как святом исцелителе чумы мы находим в цикле фресок конца XV в., посвященных его житию, в часовне св. Себастьяна в Лансвийере в Савойе. Там есть одно из редких изображений врача, вскрывающего чумной бубон. Художник отвел этой сцене особое место, поместив ее прямо под изображением мученичества Себастьяна. Изображение подкреплено текстом из "Жития св. Себастьяна", поясняющим, что только благодаря заступничеству Себастьяна врач может успешно осуществить свою работу - лечение чумы. В последней сцене этого цикла представлен св. Антоний - еще одно указание на связь данной живописи с чумой и болезнью³¹.

Однако один святой не в состоянии был удовлетворить возросшие потребности людей в защите и исцелении, так что, помимо Себастьяна, помощи ждали и от многих других святых³². Подобные ожидания можно определить и статистически: святые - заступники от чумы занимают четвертое место — после святых, к которым обращаются за помощью во время лихорадок, детских болезней и родов³³.

Христофор. Другой святой, чей культ также стал популярен и изменил свой характер именно в период чумы, - Христофор. Он вышел за рамки своей роли одного из четырнадцати святых помощников³⁴ и вырос физически, превратившись в великана. В конце XIV и в XV в. широко распространились изображения Христофора высотой в несколько метров на внутренних и внешних стенах церквей, а также на городских стенах. Проходя мимо - отсюда огромные размеры изображений святого — к нему обращали молитву, которая должна была защищать от внезапной смерти³⁵. Люди носили с собой монеты и амулеты с изображением Христофора, известна также гравюра на дереве 1423 г., где под его изображением написано: *"Cristofori faciem die quacumque tuens Ina nempe die morte mala non morieris (Если ты увидишь в какой-либо день лик Христофора, то не умрешь в этот день дурной смертью)"*³⁶.

Христофор представлялся предназначенным на роль заступника по двум причинам. Во-первых, он был среди тех немногих, кто посвятил свою жизнь беззаветному служению Христу и был удостоен встречи с самим Иисусом: он перенес младенца Христа через реку. Ни один другой святой с самим Иисусом непосредственно не встречался. Только Дева Мария может быть представлена в такой тесной близости к Христу. Молитва, обращенная к Христофору, была одновременно обращена к Христу, который в образе младенца сидит на его плечах.

Во-вторых, мученичество Христофора - явная параллель Себастьяну. Согласно "Золотой легенде", Христофора тоже пытались поразить стрелами. Как и в случае с Себастьяном, эта попытка не удалась. Стрелы, пущенные в привязанного к стволу дерева Христофора, не достигали цели, наталкиваясь на невидимый щит и неподвижно повисая в воздухе. Одна стрела, изменив направление полета, попала в глаз языческому королю. Здесь очевидны параллели с плащом Девы Марии (о чем речь пойдет ниже) и мученичеством Себастьяна. Сам Христос - так можно толковать это событие - невидимым плащом защитил Христофора от смерти. Кроме того, Христос удостоил его дополнительной милости: Христофор мог исцелять людей своей кровью мученика, но не только - он пообещал языческому королю исцеление, если тот окропит свои ослепшие глаза кровью обезглавленного мученика³⁷. Что же могло быть ближе ищущим защиты от стрел чумы, чем обращение к Христофору, исцелившему раненого стрелой языческого короля, который после этого чуда обратился в христианство. Хотя в культе Христофора и доминирует изображение святого с младенцем Христом

на плечах, из этого, однако, не следует делать вывод, что обстоятельства мученичества Христофора неизвестны или преданы забвению. "Золотая легенда" была слишком популярным текстом. В настенной и алтарной живописи, передающей сцены из жития Христофора, бросаются в глаза обстоятельства его мученичества, которые во времена чумы обретали особое значение³⁸. Молитва, обращенная к Христофору в период эпидемий, считалась, таким образом, гораздо более эффективной, чем просьбы ко всем другим святым заступникам.

Распространенность изображений Христофора была просто невероятной. Так, в Каринтии в 932 приходских церквях еще и сейчас можно увидеть более 600 изображений Христофора³⁹. Их было гораздо больше, чем сохранилось до наших дней. Реформаторы начали критиковать культ святых именно с Христофора. "Я верю в Бога, а не в св. Георгия или св. Христофора"⁴⁰, - заявлял Лютер. Эразм и Карлштадт также критиковали культ Христофора или иронизировали по его поводу⁴¹. Изображения Христофора были очень большими и поэтому не стали жертвой непогоды, даже те, что были помещены на наружных стенах церквей, но очень многие разрушены или замазаны в ходе иконоборчества в период Реформации⁴².

Рох. Однако новых дефиниций известных святых оказалось недостаточно для борьбы с чумой. Она была, пожалуй, единственной катастрофой в истории христианского средневековья, которая создала собственного святого - Роха. Это был французский дворянин из Монпелье, родившийся во времена "черной смерти"; он ухаживал за больными чумой, а когда сам заразился, то ушел в леса. Там Бог послал ему ангела, который его исцелил, а также пса, приносившего ему хлеб и указавшего дорогу к источнику, где Рох мог утолить жажду. После выздоровления он возвратился в свой родной город, но там его приняли за шпиона и бросили в тюрьму. Во время заключения Рох умер. Отличительными иконографическими признаками св. Роха, изображаемого часто паломником, являются чумной бубон - чаще всего на левом⁴³ бедре (с медицинской точки зрения, небольшой и несколько смещенный книзу), а также ангел и собака с куском хлеба в пасти. Культ Роха как защитника от чумы берет начало со времени Констанцкого собора⁴⁴. Из его жития мы знаем, что там (в Констанце) во время вспышки чумы в одной из процессий по улицам носили изображения Роха.

Самое раннее житие Роха, так называемые "*Acta breviora*"⁴⁵, появилось в Пьемонте в 30-х годах XV в. В 1478 г. Франческо Диедо, наместник Венеции в Брешии, написал свое житие Роха, которое сделалось весьма популярным и также содержало констанцкий эпизод. Поскольку проверить подлинность этого эпизода оказалось невозможным, то это событие попытались перенести на Феррарский собор 1439 г.⁴⁶ "Прочем, существовал Рох на самом деле или нет, для средневекового почитания этого святого не имело никакого значения. Культ Роха прочно укоренился в народе, его имя было внесено в "*Missale*



Рис. 2. Ганс Бальдунг Грин. Свв. Себастьян, Рох, Христофор. Створка алтаря Девы Марии (?), 1510. Источник: Bildarchw Foto Marburg, Deutsches Dokumentationszentrum für Kunstgeschichte, Foto, Archivnr. 77482

romanum" (1481), а в первой половине XVII в. - в "*Martyrologium Romanian*". Правда, культ Роха терпели как *casus exceptus*⁴⁷, он до сих пор не канонизирован. Большая популярность Роха помешала запрету его культа, что в 1590 г. замыслил папа Сикст V, усомнившийся в действительном существовании Роха, но так и не решившийся ввести этот

Рис. 3. Альфред Курме. Св. Рох. Масло, 1977 г. Источник: Cliche, Musee de l'Hospice Saint-Roch, F-36100 Issoudun

запрет. Рох был принят и почитался именно благодаря своей "биографии", служившей примером: в нем видели обезображенного чумными бубонами собственника, который пережил страх смерти и преодолел его благодаря вере в Бога.

Культ Роха распространился в последней трети XV в.⁴⁸ из Италии в другие регионы Европы. С конца XV в. Рох принадлежал к числу важнейших святых, связанных с чумой, о чем, в частности, документально свидетельствует наличие его многочисленных изображений в Тичино, упомянутых выше. В Финляндии сохранилась фреска 1520 г. с изображением Роха и Себастьяна⁴⁹. В первые десятилетия его культа Рох изображали преимущественно вместе с другими святыми, часто с Себастьяном, Христофором, Антонием, Мартином, но прежде всего с Богородицею⁵⁰. Эти изобразительные комбинации, несомненно, служили возвышению Роха как святого и легитимации его культа. Реже встречались алтари и картины, где Рох был главным персонажем. К такому следует отнести картину Ганса Бальдунга Грина, изобразившего Роха вместе с Христофором и Себастьяном, стоящими по обе стороны от него (рис. 2)⁵¹. В таких городах, как Нюрнберг, Антверпен, Кремона, Венеция и



Лиссабон, его культ имел огромное значение. Рох - паломник с раковинной Иакова и четками, как его изобразил Бальдунг Грин, нашел современную интерпретацию в написанной маслом картине Альфреда Курме (1977), который представил Роха путешествующим по железной дороге с чемоданом и наклейкой на нем "Paris-Lyon-Mediterranne" (PLM). Традиционный атрибут - пес - заменен крысой в клетке, что указывает на современные знания о чуме и методы борьбы с ней (рис. 3)⁵².

Козьма и Дамиан. Поскольку чума рассматривалась как наказание за грехи, а не как болезнь в ее современном понимании, то молитвы считались более эффективным терапевтическим средством, чем лекарства⁵³. Поэтому от знаменитых святых врачей Козьмы и Дамиана почти не ждали помощи. Очень редко они выступают в роли защитников от чумы. Если к ним и обращались как к заступникам, то изображали их вместе с другими, более могущественными святыми, как, например, в Мариенкирхе в Ростоке, - вместе со святыми Рохом, Себастьяном и Антонием⁵⁴, или на алтарном изображении покрова Девы Марии* Жана Мирайе в Ницце (середина XV в.), где на боковых створках алтаря справа от Девы Марии помещены Козьма и Дамиан, а слева - Себастьян и папа Григорий Великий⁵⁵.

Покров Богоматери. О важнейшем западноевропейском культе - культе Девы Марии - писать очень не просто. С появлением чумы не только существенно возрос авторитет культа Богоматери, но и изменился ее изобразительный тип, превратившийся в так называемый образ покрова Богоматери⁵⁶.

В мессе периода эпидемий чумы, введенной папой в 1348 г., к Деве Марии обращались как к защитнице⁵⁷. Здесь следует вспомнить и о папе Григории Великом, который еще в 590 г. повелел пронести в процессию через Рим икону Девы Марии, что привело к мгновенному прекращению эпидемии чумы. По окончании процессии над замком св. Ангела, названном так в честь этого эпизода, явился архангел Михаил, убравший свой окровавленный меч в ножны. В тот же миг чума отступила. Образ ангела, несущего смерть, продолжал существовать и в дальнейшем на многих изображениях времени эпидемий чумы в позднее средневековье. Сама эта история стала хорошо известна благодаря широко распространенной "Золотой легенде"⁵⁸. Братьям Лимбург ок. 1410 г. она дважды послужила мотивом для их "Прекрасного часослова" и "Часослова герцога Беррийского"⁵⁹. Упомянутую процессию в Риме можно рассматривать как прообраз процессии, якобы имевшей место в Констанце, где несли изображение св. Роха с целью придания этому святому дополнительной легитимности как преемнику Девы Марии.

Движение флагеллантов, которое сопутствовало "черной смерти", может быть рассмотрено в качестве одного из древнейших примеров молитвенного обращения к Деве Марии как особой защитнице от чумы. Флагелланты, в течение одного года распространившиеся из Австрии через Германию в Нидерланды, Францию и Англию, заявляли, что будто наделены от Девы Марии особой миссией: она передала им с не-

* Мы переводим "Schutzmantel" как Покров (букв. "защищающий плащ" Богоматери). На русских иконах Покров Богоматери может изображаться несколько иначе. — *Примеч. ред.*

бес послание, в котором предписывала людям покаяние. Истинно кающиеся получали от Христа полное прощение своих грехов. Публичное самобичевание должно было совершаться в течение тридцати трех с половиной дней, при этом каждый день считался за год, который Христос провел на земле⁶⁰.

С эпидемиями чумы непосредственно связано также строительство многих церквей и часовен в честь Девы Марии; уже во времена "черной смерти" после еврейских погромов на месте разрушенных синагог возводились церкви в честь Девы Марии⁶¹. В епископстве Фермо сохранился ряд разрешений на постройку храмов с 1412 по 1431 г., причем прошения прямо обосновывались *magna pestis epidemic et mortalitatis (великой эпидемией чумы и мором)*. Мария, *mater misericordiae, pietatis amica humani generis et consolatrix (Мать милосердия, любящая подруга человеческого рода и утешительница)*, должна была выступать заступницей перед Богом, с тем чтобы прекратить или отвести эту болезнь⁶².

Искусствоведческие исследования на основе средневековых надписей⁶³ подразделяют изобразительный мотив покровы Богоматери - *Maria (mater) misericordiae (Мать милосердия)* на три типа: *Maria mediatrix (Мария посредница)*, *Maria defensatrix et protectrix (Мария заступница и покровительница)* и *Maria mater omnium (Мария мать всех)*⁶⁴. С исторической точки зрения эта классификация не представляется убедительной. Поэтому я хотел бы предложить свою, обратив внимание прежде всего на то, что скрыто под плащом Девы Марии. При этом существенными иконографическими элементами выступают следующие:

1. В верхней части изображений Бог-Отец или Иисус Христос⁶⁵ насылают на человечество чуму в виде стрел. Часто в руках они держат три стрелы или три копья⁶⁶. Эту триаду можно толковать двояко: во-первых, как три упомянутые смертные греха; во-вторых, как три классических бича человечества - чума, голод и война⁶⁷, как это обнаруживают исследованные надписи⁶⁸. Эти три "бича" интерпретированы в соответствии с моментом в картине Томаса фон Виллаха (1485) на наружной стене собора в Граце. По нижнему краю в трех плоскостях изображены угрожающее урожаю нашествие саранчи, война с турками и чума⁶⁹. Вызваны они гневом Бога-Отца; он держит в руке три копья, из его сердца исходят три пучка света, рождающие катастрофы. Текст на ленте поясняет содержание картины: *Darumb, das du mich hast ungeert, So stirb aus dir ein tail des swert, Der andre der pestilenz stirbt, der drit tail des hungers verdirbt (Поскольку ты не чтил меня, то одна твоя часть Умрет от меча, другая - от чумы, третью часть сгубит голод)*.

2. Дева Мария предоставляет верующим, собравшимся под складками ее широкого плаща, защиту от стрел. Стрелы отскакивают от плаща и, сломавшись, падают на землю. Следует различать две изобразительные формы. Либо Дева Мария стоит одна и сама раскрывает ру-

ками плащ, либо она держит на руках младенца Христа, а ее плащ распаивают ангелы⁷⁰. Во втором случае молитвы обращены также к Христу - подобно тому, как это обстоит с Христофором, что, естественно, снижает значимость Девы Марии как заступницы. Я полагаю, что изображение одной только Девы Марии со временем становилось преобладающим⁷¹. Рядом с Марией нередко стоят и другие святые заступники, чаще всего Себастьян. Встречаются и местные святые, располагающиеся позади более могущественных защитников от чумы⁷².

3. В то время как одни нашли спасение под плащом Девы Марии, другие смертельно ранены стрелами чумы. Художник Гёттингского покровы Богоматери (1424), изображая мертвых, был озабочен тем, чтобы различить их по возрасту и полу, при этом он намеренно избегал рисовать стариков, чтобы исключить любой намек на естественную смерть. Смерть от чумы - наказание людям за их недостаточную веру в Богоматерь: *Vae nobis quid in te non credidimus* (Горе нам, ибо мы не верили в тебя)⁷³.

Для распространенного в позднем средневековье мотива покровы Богоматери непосредственным источником послужили образцы XIII в., взятые из составленных между 1219 и 1223 гг. цистерцианцем Цезарием Гейстербахским⁷⁴ рассказов о чудесах либо из другого памятника, *"Speculum humanae salvatioms"*⁷⁵, впрочем, истоки этого мотива восходят к еще более отдаленным временам⁷⁶. В одном из своих видений Цезарий рассказывает, как он однажды увидел на небесах под плащом Девы Марии монахов-цистерцианцев. Притязания цистерцианцев⁷⁷ на некую особую к ним любовь Девы Марии не обошли молчанием другие ордена. Опираясь на "Золотую легенду", францисканцы и доминиканцы могли по меньшей мере сослаться на агиографическое предание, согласно которому Христос, решивший наказать мир за его пороки - гордыню, разврат и алчность - тремя стрелами, был отвращен от задуманного своей матерью, указавшей на Доминика и Франциска, чьи проповеди способствовали исправлению людей⁷⁸. Сначала доминиканцы⁷⁹, затем францисканцы⁸⁰, потом и другие стали относить образ Покрова Девы Марии на свой счет. В период, предшествовавший чуме⁸¹, Дева Мария изображалась как покровительница религиозных сообществ вообще⁸².

После 1348 г. вследствие эпидемии чумы образ Покрова Девы Марии претерпел драматические изменения. Его функции стали значительно шире. Соответственно возросло и количество изображений⁸³, получивших с этого времени широкое распространение. Алтари и росписи на стенах, хоругви крестных ходов и статуи, гравюры и др.⁸⁴ свидетельствуют о том чрезвычайном значении, которое приписывалось Богоматери как надежной защитнице от смертельных стрел. Отдельные художники специализировались именно на изображении Покрова Богоматери, как, например, упомянутый выше Томас фон Виллах (между 1470-1485)⁸⁵ или Луи Бреа⁸⁶, расписавший в начале XVI в. многие

алтари в районе Ниццы. Отныне и миряне находили убежище под охраняющим плащом. Здесь также следует различать две основные изобразительные формы. Либо под плащом находится все общество, разделенное по признаку пола - по правую руку Девы Марии находит защиту вся мужская половина человечества, по левую руку располагаются женщины, зарекомендовавшие себя перед Богоматерью с хорошей стороны благодаря своему особому благочестию: *O Maria intercede pro devoto tibi femteo sexu* (*О Мария, будь заступницей чтящему тебя женскому полу*) - так гласит надпись на алтарной росписи (1485) в Сан-Джинезио (Урбино)⁸⁷. Либо в соответствии с сословной иерархией справа от Марии изображены представители церкви, а слева — миряне⁸⁸. Какой из этих типов возник раньше, еще не исследовано, однако рисковно предположить, что сословное изображение означает сокращение количества представленных лиц, которое в XVI в. еще больше уменьшилось и сократилось до основателей и покровителей церквей и членов их семей⁸⁹. Новой является также форма изображения. Первое монументальное алтарное изображение Покрова Богоматери относится ко времени после 1348 г.⁹⁰

Опасность, которую чума представляла как для человечества в целом, так и для отдельных сообществ, визуальнo отображается на итальянских знаменах периода эпидемии XV в.⁹¹ Здесь под защитой плаща мы также находим мужчин и женщин, объединенных как представители городского сообщества, для спасения которых молили Богоматерь о помощи. На знаменах, однако, изображались не только люди - аморфное, не конкретизированное городское сообщество; художники стремились показать конкретный город, охваченный чумой. Реализм в изображении церквей и общественных зданий позволяет современным исследователям даже датировать некоторые из этих знамен⁹². На знамени Бартоломео Капорали, расписанном по заказу города Мон-тоне, Богоматерь вместе с Себастьяном, Франциском и другими святыми защищает жителей города, представители которого, разделенные на две группы, — мужчины и женщины - укрыты под ее плащом, а также и весь город: кольцо городских стен, замки и францисканская церковь различимы на переднем плане картины; городская община Мон-тоны предоставила себя таким образом особой защите Девы Марии (1482) (рис. 4)⁹³.

Здесь находит свое подтверждение высказанное выше предположение, что с чумой связано возникновение нового понимания сообщества, в основе которого лежало противоречие между членами сообщества и аутсайдерами. Логичным следствием этого стало формирование нового изобразительного типа - без людей; на некоторых церковных знаменах под защитой плаща уже не люди, а определенный город, который можно идентифицировать по его реалистическому силуэту⁹⁴.

Превосходство Девы Марии перед другими святыми можно проиллюстрировать тем, что хотя отдельные художники пытались перенести



Рис 4. *Бартоломео Капорали* Знамя св. Франциска в Монтоне (Умбрия), 1482 г Дева Мария, в окружении святых, берет под защиту город Монтоне. Внизу слева по краю картины удаляется смерть. *Источник:* Francesco Santi Gofaloni umbn del Rmascimento. Perugia, 1976 Tav. XVI



Рис 5 Фреска с изображением двойного заступничества Девы Марии и Христа на восточной сцене церкви св. Прокла в Натурне, ок. 1415 г. *Источник:* E. Theil Die gotischen Fresken in St. Prokulus bei Naturns/Klemer Laun-KunstfUhrer, 62. Aufl. Bozen, 1973, Abb. 12

защитный покров на других святых защитников, их попытки остались только эпизодом и не нашли подражателей. Это относится не только к Покрову Себастьяна, изображение которого было заказано Беноццо Гоццолли в Сан-Джiminiяно во время эпидемии чумы в 1464 г.⁹⁵, но и к единственному изображению Покрова Христа в церкви св. Прокла в Натурне, Финчгау (ок. 1415) (рис. 5).

На первых итальянских изображениях двойного заступничества Христа и Девы Марии (оба персонажа предстают без плащей) начала XV в. коленапреклоненный Христос стоит по правую руку от Бога-Отца⁹⁶, в Натурне художник поместил его слева, отведя Деве Марии больше изобразительного пространства. Дева Мария сама возносит молитву Богу за человечество: ... *sieh an die welt die ... (взгляни на мир, который)* — эти слова еще можно прочесть. Христос выражением лица, жестами, мимикой и словами *meu (?) voter sieh an die wunden die ich erhitten hab, erparrt dich (мой (?) отец, взгляни на мои раны, от которых я страдал, смилуйся)* указывает на свою смерть на кресте. В некотором роде это изображение напоминает двойное заступничество Девы Марии и Себастьяна, причем то, что Марии отдано преимущество перед Себастьяном, не подлежит сомнению - во-первых, она изображе-

на по правую руку от Бога-Отца, во-вторых, под ее плащом укрыты духовные и светские князья⁹⁸.

Реформация - преодоление чумы без святых? Реформация нанесла тяжелый удар по средневековому почитанию святых. "Внебиблейские религиозные изображения" попадали в немилость, "особенно когда они подчеркивали роль святых как посредников между человеком и Богом"⁹⁹. Еще Эразм Роттердамский в "*Enchiridion militis christiani*" (1502-1503) и в других трудах резко критиковал культ святых за то, что молитвенное обращение к ним ставилось выше богобоязненного образа жизни, а поклонение святым считалось важнее, нежели почитание Христа. В качестве примера такого ложного благочестия он приводил культ Христофора - святого, защищавшего от внезапной смерти, чьи огромные изображения можно было найти повсюду, а также исцелителя от чумы Роха и Девы Марии¹⁰⁰. Особую популярность этих культов лучше всего демонстрируют невероятно возмужавший уровень их почитания во время эпидемий, равно как и беспредельного страха перед внезапной смертью.

Лютер во многих своих трудах резко выступал против культа святых заступников, защищающих от болезни и смерти, опираясь на текст Библии, где ничего не сказано о святых как посредниках между Небом и Землей¹⁰¹. Среди упомянутых им четырех святых двое обрели особую значимость в период эпидемии чумы: наряду с Антонием и Валентином выступают Себастьян как исцелитель от чумы и Христофор как защитник от внезапной смерти¹⁰². В качестве примера nepозволенного почитания святых особо выделяется Христофор¹⁰³. В другом месте Лютер насмехается над "специализацией" святых. Поскольку есть особые святые, защищающие от огня, воды, чумы и лихорадки, Бог может бездельничать, так как святые *an seiner stat wircken und schaffen (вместо него работают и создают)*¹⁰⁴. Его критика была направлена против визуальной концепции Покрова Богородицы, а также против идеи двойного заступничества Христа и Девы Марии¹⁰⁵. Он признавал святых исключительно как людей, на которых ниспослана Божья благодать, как образец богобоязненной жизни. Роль посредника между Богом и человеком, по мнению Лютера, должна оставаться только за Христом, которого вытеснили святые; он превращен в мстящего и карающего Христа¹⁰⁶.

Последствия новой точки зрения в наибольшей степени сказались на святых защитниках от чумы. В качестве примера можно привести немецкий город Биберах. Во время Реформации там удалили большинство гигантских изображений св. Христофора с наружных стен церквей и часовен. Кроме того, в этом городе были отменены обычные для периода эпидемии посты накануне дней св. Мартина и св. Себастьяна, на что горько жаловался в своей хронике уволенный с должности капеллан Генрих фон Плюммерн¹⁰⁷.

Но и там, где традиционное почитание святых отныне сделалось несовместимым с новой верой, продолжала существовать потребность в понятиях и осязаемых источниках утешения. Это обнаруживается в местах, где все еще сохранявшийся страх перед чумой избавил некоторых святых от протестантского иконоборчества, например в Антверпене, - там в 1566 г. пощадили алтарь святого Роха¹⁰⁸. В глазах многих верующих, столкнувшихся со страшными эпидемиями чумы, одних молитв, обращенных к Христу и Богу-Отцу, было недостаточно. Реформаторское разрушение чувственного восприятия духовных ценностей (его завершила в XX в. католическая церковь, избавляясь от предметности внешних и внутренних форм религиозности)¹⁰⁹, лишь условно отвечало потребностям и усвоенным проявлениям благочестия верующих. Поэтому именно в протестантских землях появились спасавшие от чумы монеты и амулеты: в определенной мере они исполняли функции защитного покровя. Их изобразительная программа в большинстве случаев сводилась к теме распятия Христа. Иконографически актуализация "искупительного аспекта жертвы Христа" была подготовлена многими относящимися к эпохе эпидемий чумы изображениями Девы Марии как просительницы за людей¹¹⁰. У истоков протестантского "чумного талера"¹¹¹ стояли золотые и серебряные монеты, отчеканенные в Йохимстале в 1525 г. На этих протестантских медалях слово чума не упоминается, а традиционная просьба о спасении от смерти от чумы обретает благодаря своей эмоциональной выразительности возвышенный смысл. Распятый на кресте Христос, победив смерть, искупил грехи человечества. На оборотной стороне монет изображался воздвигнутый Моисеем в пустыне медный змей¹¹². Эта образная цитата служила напоминанием о том, что спасение народа Израиля от ядовитых змей произошло благодаря созданному Моисеем изображению - своего рода префигурации распятия Христа и миссии спасения человечества. Подпись из Книги чисел (21.8): *DER HER SPRAC ZV MOSE MAC DIR EIN ERNE SLANG VND RICT SI ZVM ZEIL GEN AUF WER GEPISN IST VND SICT SI AN DER SOL LEBEN* (*И сказал Господь Моисею сделай себе змея и выставь его на знамя, и ужасенный, взглянув на него, останется жив*) можно толковать двояко - как молитву об отпущении грехов с целью достижения вечной жизни, равно как молитву о сохранении жизни земной. Медного змея мы встречаем также в виде протестантских книгопечатных символов, а также на личном гербе Меланхтона, что еще более красноречиво свидетельствует об особом значении этого символа для протестантизма¹¹³.

Еще раз о Деве Марии. Но и для католиков значение образа Девы Марии как защитницы от чумы начало постепенно убывать. Вероятно, этому способствовали выступления реформаторов - Лютера, Цвингли и Кальвина¹¹⁴. В любом случае в раскаленной атмосфере Контрреформации догматически стало труднее воспринимать Деву Марию как не-



Рис. 6. Статуя Покрова Богоматери. Церковь бывшего бенедиктинского аббатства в Цвифальтене, ок. 1430 г. *Источник:* Bildarchiv Foto Marburg, Deutsches Dokumentationszentrum für Kunstgeschichte, Foto. Archivnr. 792043

бесную заступницу, которая могла отклонять от цели стрелы, несущие чуму. Деве Марии было более не разрешено влиять на решения Бога-Отца. Во второй половине XVII в., когда угроза чумы уменьшилась и наконец исчезла из жизни Западной Европы, потребность в Покрове отпала. На передний план теперь выступили другие изобразительные темы. Традиционным стало приспособление образа Покрова к новым представлениям, что можно видеть на примере Богоматери Цвифальтенской. Эта статуя Покрова Богоматери относится к 1430 г. Если внимательно присмотреться, то можно заметить, что под плащом Девы Марии когда-то находились вырезанные из дерева человеческие фигу-

ры. Позднее вместо плаща появился сверкающий золотом венец, который теперь обрамляет фигуру Богоматери (рис. 6)¹¹⁵. Подобная модернизация, осуществленная в середине XV в., - пример прекрасного приспосабливания средневекового изображения Покрова Богоматери к вкусам и представлениям нового времени. Страх перед смертью от чумы в этот период отступил на задний план. В середине XIX в. образ Покрова Богоматери был предан забвению в такой степени, что, например в Вассербурге-на-Инне, фреска 1520 г. стала жертвой подновления, в результате которого Дева Мария с ее защитным плащом в итоге превратилась в "епископа с нимбом в широком плаще ... под складками которого верующие находили защиту"¹¹⁶. Культ Роха и Себастьяна, чья функция защитников от чумы с завершением периода эпидемий утратила смысл, также претерпел существенные изменения. С этого времени они почитались в качестве святых, защищающих скот от падежа¹¹⁷.

Заключение

Я попытался показать, что опыт, приобретенный во время эпидемий чумы, привел к существенным изменениям в поведенческих установках и формах их выражения. Одновременно я хотел бы предостеречь от обобщений и интерпретаций, полагающих чуму всеобъемлющей первопричиной. Есть города, например, такие, как Шалон-сюр-Марн¹¹⁸, где в городских архивах XV в. нет ничего, что указывало бы на стремление людей найти защиту от эпидемии чумы в религии. Я также не могу присоединиться к высказанному Мартином Дингесом мнению, что чума способствовала установлению равенства перед законом¹¹⁹. Как показывают источники, это равенство не стоит выводить из идеи равенства перед лицом смерти. Большинство изменений не были непосредственным следствием "черной смерти" или эпидемии чумы 60-х годов XIV в., и современники не воспринимали их как таковые. Вернее будет предположить, что именно эндемия превратила спонтанные реакции в долгосрочные изменения. Поэтому решение М. Мейсса закончить свое исследование 1385 годом является слабым местом его книги. Перемены, вызванные чумой, должны изучаться в более широких хронологических рамках.

Одним из важных импульсов роста почитания Девы Марии в эпоху позднего средневековья были, бесспорно, вспышки чумы¹²⁰. Свойственное людям этого времени стремление к "реалистическому, материально гарантированному исцелению"¹²¹ было обусловлено вызванным чумой страхом перед внезапной смертью. Семантическое содержание изобразительной концепции Покрова Богоматери было расширено в соответствии с существенно возросшими, по сравнению с предшествующим чуме периодом, потребностями и ожиданиями. Дева Мария теперь воспринималась не только как покровительница религиозных сообществ, но уже и как защитница всего общества перед угрозой чумы.

Почитание св. Роха началось лишь во второй половине XV в. Именно в это время распространение мотива "защищающего плаща" достигает своей кульминации¹²², как, впрочем, и всеобщее почитание святых, на что были вынуждены бурно отреагировать церковные реформаторы. Хронологически этому соответствует эволюция законодательства о бедных и роскоши, которое можно толковать как попытку гомогенизирующего регулирования и дисциплинирования городского общества. Религиозные практики становятся центральным моментом формирующегося ощущения единства.

Чума непрерывно вынуждала людей пересматривать повседневные социальные и религиозные поведенческие установки, поскольку рецидивы эпидемий демонстрировали, что прежних усилий недостаточно для того, чтобы человечество могло спастись от этой напасти. Догмат о непорочном зачатии св. Анны, провозглашенный в 1439 г. на Базельском соборе¹²³, я рассматриваю как одну из культурных реакций такого рода: решение собора подтвердило главенство Богоматери в традиционной иерархии святых. Этот акт - нечто большее, чем просто официальное признание широко распространившейся в период эпидемий веры в то, что Марии принадлежит главная роль в защите человечества от чумы. Он стал возможен только в связи с чумой. Такие авторитеты, как Августин, Бернар Клервоский, Бонавентура и Фома Аквинский, в самой резкой форме высказались против идеи о непорочном зачатии матери Девы Марии¹²⁴, и я рискну предположить, что только реальный страх перед чумой, свирепствовавшей в 1439 г. в Базеле¹²⁵, способствовал признанию этого догмата. Документы не содержат прямых свидетельств об этом, равно как в большинстве законов о роскоши чума не упоминается в качестве побудительной причины их принятия; в изображении Покрова Богоматери и св. Себастьяна мотив поисков спасения от чумы не вербализован. Но их миссия исцеления и без слов понятна средневековому человеку.

Главными сторонниками тезиса о непорочном зачатии св. Анны выступали францисканцы. Цистерцианцы некогда сделали Деву Марию покровительницей своего ордена и отчетливо продемонстрировали это всему миру выбором орденской одежды - белых чистых одеяний Богоматери. Теперь, наряду с цистерцианцами, ту же прекрасную близость к Деве Марии стремились сблизить в глазах общества францисканцы. Тот факт, что настроенные против догмата о непорочном зачатии доминиканцы вскоре после этого выступили за распространение четок, ставших на долгое время важнейшим символом повседневного молитвенного почитания Девы Марии, следует воспринимать в контексте конкуренции между двумя орденами¹²⁶.

Раннее распространение четок тесно связано с традиционной иконографией чумы¹²⁷. На многих изображениях Покрова Богоматери Мария помещена в центре большого венка из роз. Толкование Покрова Богоматери - *Mein breytter mantel ist mein barmhertzigkeytl die ich*

*key nem menschen der sy x(?)ylich begert wil vorsagen/ Szonder alle dy do suchen hulffel unter der schoesse meiner barmhertzigkeyt sy werden van mir barmhertziglich beschuetzet (Мой широкий плащ - это мое милосердие, в котором я не отказываю ни одному нуждающемуся, а все нуждающиеся в помощи будут мною милосердно защищены под покровом моего сострадания)*¹²⁸ - так широко, что включает защиту не только от чумы, но и от любых других бедствий. Образы Покрова и розария Девы Марии, составляющие части единого изобразительного ряда в алтарной росписи доминиканской церкви св. Андрея в Кельне (ок. 1510), или четки, которые держат в руках младенец Христос на иконе Покрова Богоматери во Фрауэнштайне (после 1510 г.), а также Рох в изображении Ганса Бальдунга Грина (рис. 2)¹²⁹, представляют собой лишь иконографические цитаты. Вызванное чумой почитание святых и молитвы с перебиранием четок в позднее средневековье тесно связаны друг с другом.

В другой изобразительной концепции, *Anna selbrltt (Анна с Марией и младенцем Христом)*, нашедшей широкое распространение в эпоху позднего средневековья, также содержится косвенная ассоциация с чумой - либо в бросающейся в глаза группе святых¹³⁰, чьи имена связаны с чумой, либо в словах молитвы о защите от чумы и об отпущении грехов, отражающей постоянную угрозу чумы и латентный страх перед посмертным наказанием за грехи: *Ein andechtiges gepet zu der heyligen Frawen sant Anna unser lieben Frawen muter fur die pestilenz (1494) (Благоговейная молитва о защите от чумы к св. Анне, матери нашей Богоматери)*¹³¹. Почитание Девы Марии под воздействием эпидемий чумы превратилось в наиболее существенный из католических культов святых. С чумой, несомненно, также связана *virgo addolorata (Дева скорбящая)*, чей культ обрел особое значение в период борьбы с гуситским движением¹³². Стало возможным утверждать, что ереси влекут за собой наказание христиан чумой, отчего их подавление — долг не только церкви, но и светских властей.

В свете всех этих обстоятельств не вызывает удивления тот факт, что, когда в конце XV в. Запад столкнулся с новой неизлечимой болезнью, сифилисом, молитвы тотчас же были обращены к Богоматери, а родственной Покрову Богоматери мотив выбран в качестве заглавия одного из первых трактатов о сифилисе (1496)¹³³. Но здесь начинается Другая история.

¹ Schreiner K. Maria, Jungfrau, Mutter, Herrscherin. Munchen, 1994. S. 345; см. также: Meiss M. Painting in Florence and Siena after the Black Death: The Arts, Religion and Society in the Mid-Fourteenth Century. Princeton, 1951. P. 71. С мнением Мейсса, который усматривал в этом конфликт художественных стилей, не согласен Хенк ван Ос. См.: Os van H. The Black Death and Sienese Painting: A Problem of Interpretation // Art History. 1981. 4. P. 246.

² Belting H. Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion fruher Bildtafeln der Passion. B., 1981. S. 7.

- ³ *Os van H.* Op. cit.
- ⁴ *Bulst N.* Der Schwarze Tod. Demographische, Wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347-1352. Bilanz der neueren Forschung // *Saeculum.* 1979. 30. S. 45-67; *Schwab A.* Das Pariser Pestgutachten von 1348. Eine Textedition und Interpretation der ersten Summe (Med. diss.). Tübingen, 1990. S. 39,55 ff.
- ⁵ *Friedmann J.B.* "He hath a thousand slain this pestilence": The Iconography of Plague in the Late Middle Ages // *Social Unrest in The Late Middle Ages* / Ed. F.X. Newman. N.Y., 1986. P. 82.
- ⁶ *Bruni R.* Le pays d'Apt malade de la peste. Aix-en-Provence, 1980. P. 20.
- ⁷ *Dormeier H.* Die Fluente vor der Pest als religiöses Problem // Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge / Hrsg. K. Schreiner. München, 1992. S. 363.
- ⁸ *Deprez E., Glemsson J., Mollat G.* Clement VI (1342-1352). Lettres, closes patentes et curiales se rapportant a la France. P., 1958. Vol. 2. Fasc. 3. N 3966. P. 492.
- ⁹ *Боккаччо Дж.* Декамерон. М., 1994. С. 34.
- ¹⁰ О берлинской "пляске смерти" (ок. 1490 г.) см.: *Walther P.* Der Totentanz in der Berliner Marienkirche. B., 1994. S. 19.
- ¹¹ *Graus F.* Pest - GeipMer - Judenmorde: das 14. Jahrhundert als Krisenzeit. Gottin-gen, 1987. S. 607. О значении "козлов отпущения" в преодолении эпидемий чумы в новое время см.: *Trauner J.B.* The Chinese as Medical Scapgoats in San Francisco 1870-1905 // *California History.* 1978. 57. P. 70-87.
- ¹² *The Black Death.* Manchester; N.Y., 1994. P. 22 sq.
- ¹³ *Bowsky W.M.* The Impact of the Black Death upon Siense Government and Society // *Speculum.* 1964. 39. P. 14 sq.
- ¹⁴ *Singer D.W.* Some Plague Tractates (Fourteenth and Fifteenth centuries) // *Proceedings of the Royal Society of Medicine.* 1916. 9. P. 164 sq.
- ¹⁵ *Bulst N.* Zum Problem städtischer und territorialer Luxusgesetzgebung in Deutschland (13. bis Mitte 16. Jahrhundert) // *Renaissance du pouvoir legislatif et genese de l'etat* / Ed. A. Gouron, A. Rigaudiere. Montpellier, 1988. S. 40-43; *The Black Death.* P. 131 sq. - примеры для Англии; сиенские предписания о ношении одежды 1349 г. см.: *Bowsky W.M.* Op. cit. P. 28.
- ¹⁶ *Friedman J.B.* Op. cit. P. 89 sq.
- ¹⁷ *Bulst N.* Main d'oeuvre et coercion: Les mesures economiques et demographiques adoptees par les gouvernements a la suite de la peste noire en Europe // *Compte rendu des seances de la Societe d'Etude du Feodalisme,* 1981-1982. P., 1985. 5. P. 14-26.
- ¹⁸ *Pullan B.* Support and Redeem: Charity and Poor Relief in Italian Cities from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries // *Continuity and Change.* 1988. 3/2. P. 177-208.
- ¹⁹ *Cohn S.K. Jr.* The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy. Baltimor; L., 1992. P. 282.
- ²⁰ *Hunecke V.* Überlegungen zur Geschichte der Armut im vorindustriellen Europa // *Geschichte und Gesellschaft.* 1983. 9. S. 491.
- ²¹ См., например, нюрнбергское законодательство о бедных: *Sachfie Si., Tennstedt F.* Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Stuttgart, 1980. Bd. 1. S. 63 ff.
- ²² *Graus F.* Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter // *Zeitschrift für historische Forschung.* 1981. 8. S. 436 ff.
- ²³ *Dols M.W.* The Comparative Communal Response to the Black Death in Muslim and Christian Societies // *Viator.* 1974. 5. P. 269 sq.

- ²⁴ *Courtille A.* Vers une nouvelle datation des peintures de l'église Saint-Andre de Lavaudieu // *Almanach de Brioude*. 1981. 61. P. 69-85.
- ²⁵ *Schreiber G.* Vie Vierzehn Nothelfer in Volksfrommigkeit und Sakralliteratur. Innsbruck, 1958.
- ²⁶ *Assion P.* Sebastian // *Lexikon der christlichen Ikonographie* / Hrsg. E. Kirschbaum, W. Braunfels. Freiburg, 1976. Bd. 8. Sp. 318-324.
- ²⁷ *Marshall L.* Manipulating the Sacred: Image and Plague in Renaissance Italy // *Renaissance Quarterly*. 1994. 47. P. 495 ff.
- ²⁸ Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Heidelberg, 1975. S. 132; *Marschall L.* Op. cit. P. 489.
- ²⁹ *Smet J. de.* Recueil des chroniques de Flandre. Briissel, 1841. T. 2. P. 385 sq; The Black Death. P. 125 sq.
- ³⁰ *Loose G.* Zur Thematisierung der Pest in den Wandmalereien des Tessin von 1440-1520//*Unsere Kunstdenkmaler*. 1988. 39. S. 81-92; *Antony-Schmitt M.-M.* Le culte de Saint-Sebastien en Alsace. *Medicine populaire et saints Guerisseurs. Essai de sociologie religieuse*. Strasbourg, 1977; *Saint Sebastien; Rituels et figures*. P., 1983.
- ³¹ *Gardet C.* De la peinture du moyen age en Savoie. Annecy, 1966. Bd. 2. P. 12 ff; *Rogues M.* Les peintures murales du Sud-Est de la France du XI^e au XVI^e siecle. P. 1961. P., 243, 301; *Biraben J.-N.* Les hommes et la pest en France et dans les pays europeens et mediterraneens. P., 1975. T. 2ДИ. 5. P. 160 sq.
- ³² До сих пор нет полного свода всех повсеместно почитавшихся святых. В этот свод можно было бы включить и многих местных святых, к которым верующие обращались с просьбами уберечь от чумы. *Braun J.* Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst. Stuttgart, 1943, passim; *Reau L.* Iconographie de l'art chretien. P., 1959. T. III/3. P. 1477.
- ³³ *Franklin A.* La vie privee d'autrefoi. Les medecins. P., 1892. P. 22 sq. Подобная статистика (123:85:70:53) очень приблизительна. Число святых, защищавших от чумы, гораздо значительнее. Можно предположить, что оно верно и в отношении святых, специализировавшихся на других болезнях. Частные обращения с молитвами о защите от чумы упоминают гораздо большее число святых, на которых возлагалась надежда на спасение.
- ³⁴ *Schreiber W.L.* Handbuch der Holz- und Metallschnitte des XV. Jahrhunderts. 3. Aufl. Stuttgart, 1969. Bd. 3. S. 215 ff.
- ³⁵ *Gugitz G.* Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Osterreichs. Studien zur Volkskunde. Wien, 1950. Bd. 2. S. 50 f; *Desiderii Erasmi Roterdami Opera omnia* / Hrsg. J. Leclercq. Leiden, 1703. Bd. 4. Sp. 443 (приводится изображение "Полифема-Христофора")-
- ³⁶ *Schreiber W.L.* Op. cit. S. 62, 63 ff.
- ³⁷ *Legenda aurea*. S. 498 ff.
- ³⁸ *Kaftal G.* Saints in Italian Art: Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy. Florenz, 197». P. 219; *Geisberg M.* The German Single-leaf Woodcut, 1500-1550. N.Y., 1974. T. 3. P. 1004 sq.
- ³⁹ *Gugitz G.* Op. cit. S. 50 ff.
- ⁴⁰ *Uytfanghe M. van.* Le culte des saints et l'hagiographie face a l'écriture: Les avatars d'une relation ambigue // *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Spoleto, 1989. P. 201 sq. О критике Лютером культа Христофора см.: *Kopf U.* Protestantismus und Heiligenverehrung // *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart* / Hrsg. P. Dinzelsbacher, D.R. Bauer. Ostfildern, 1990. S. 325;

- "Christoffell... wilchs on t zweyffell der grosten geticht und lügen eyne ist" - здесь Лютер имеет в виду житие св. Христофора.
- ⁴¹ Luther und die Folgen für die Kunst / Hrsg. W. Hofmann. München, 1983. S. 103 ff; *Desiderii Erasmi Roterdami Opera Omnia*. Sp. 443, 450; *Collected Works of Erasmus* / Ed. J.W. O'Malley. Toronto, 1988. T. 66. P. 63 sq.; *Desiderii Erasmi Roterdami Opera Omnia*. Amsterdam, 1972. T. I. 3. S. 156, 535; Ср.: *Gugitz G.* Op. cit. Bd. 2. S. 51.
- ⁴² *Kohlhach R.* Der Dom zu Graz. Die für Rechnungsbücher der Jesuiten. Gras o.J. S. 139-142; см. также: *Altbiberach* um die Jahre der Reformation / Hrsg. A. Angele. Biberach, 1962. 40 ff, 45, 51, 65 ff., 149.
- ⁴³ *Brossollet J.* Saint Rochet la pudeur//Clinique. 1971. 56. P. 225.
- ⁴⁴ *Stolz E.* Das Pestpatronat des Heiligen Rochus und das Konzil von Konstanz // *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1933. 86. S. 57-66.
- ⁴⁵ *De Sancto Rocho confessore* // *Acta Sanctorum*. Antwerpen, 1737. T. 3. Aug. P. 380-415.
- ⁴⁶ *Reau L.* Op. cit. P. 1155 sq.; *Vaucher A. Rocco* // *Bibliotheca Sanctorum* 11. Roma, 1978. Col. 264 sq.
- ⁴⁷ *Zeller M.* Rochus, die Pest und ihr Patron. Nürnberg, 1989. S. 33.
- ⁴⁸ Дискуссия о самых ранних свидетельствах культа Роха еще не завершена. См.: *Schmitz-Eichhof M-T.* St. Rochus. Ikonographische und medizin-historische Studien. Köln, 1977. S. 21 ff; *Marshall L.* Op. cit. P. 504; *Dormaier H.* St. Rochus, die Pest und die Imhoffs in Nürnberg vor und während der Reformation // *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*. 1985. S. 11 ff.
- ⁴⁹ *Mollaret H.H., Brossollet J.* La peste, source meconnue d'inspiration artistique // *Jaarboek. Koninklijk Museum voor schone Kunsten*. 1965. 92. fig. 64.
- ⁵⁰ См.: *Dormaier H.* Op. cit. S. 16, 34; *Alte Pinakothek München*, Erläuterung zu den ausgestellten Gemälden. München, 1983. S. 310 ff; *Saint Sebastien, Saint Roch, par-timoine des eglises drómoises, exposition. Valence-Montelimar* 1989; *Hofer P., Mojon L.* Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern. Basel, 1969. Bd. 5: Die Kirchen der Stadt Bern. S. 132, 135, 141 ff. (Доминиканская церковь в Берне с алтарем св. Себастьяна 1496 г., роспись 1500 г.)
- ⁵¹ *Osten G. von der.* Hans Baldung Grien. Gemälde und Dokumente. B., 1983. S. 62 ff, Tafel 29, ср. гравюру на дереве Ганса Бальдунга Грина 1505 г. с изображением жития св. Роха; *Geisberg M.* Op. cit. Bd. 1. P. 98.
- ⁵² *Mollaret H.H.* Le dernier avatar du Saint Roch // *Medicine et Maladies infectueuses*. 1988. P. 663-666.
- ⁵³ *Dormaier H.* Op. cit. S. 363.
- ⁵⁴ *Zaske N., Zaske R.M.* Kunst in Hansestädten. Köln; Wien, 1986. Abb. 114.
- ⁵⁵ *Labande L.-H.* Les peintres nicois des XVe et XVIIe siècles // *Gazette des Beaux-Arts*. 1912. 54. P. 1; *Perdmet P.* La Vierge de Misericorde. Etude d'une theme iconographique. P., 1908. P. 87, N 43 - с неправильной датировкой и ошибочной идентификацией изображения Роха.
- ⁵⁶ Из огромного списка литературы, посвященной покрову Богоматери, укажу лишь на несколько работ: *Perdrizet P.* Op. cit.; *Sussmann V.* Maria mit dem Schutzmantel // *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*. 1929. 5. S. 285-351; *Hubbard N.J.* Sub pallio: The Sources and Development of the Iconography of the Virgin of Mercy, (masch. schr.). Ann Arbor, 1984; *Marshall L.* Op. cit.; *Seiberl J.* Schutzmantelschaft // *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 4. Sp. 128-133; *Schawe M.* Pestbild // *Marienlexikon* / Hrsg. R. Baumer, L. Scheffczyk. St. Ottilien,

1993. Bd. 5. S. 164-171; *Parello D.* Schutzmantelmadonna // *Marienlexikon*. Bd 6. S. 82-87; *Lechner G.M.* Schutzmantel // *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 7. Sp. 1597 ff.
- ⁵⁷ *Viard J.* La messe pour la peste // *Bibliothèque de l'École de Chartes*. 1900. 61. P. 335.
- ⁵⁸ *Legenda aurea*. S. 222 ff., 360, 745; *Ptolomeus van Lucca.* *Historia ecclesiastica // Rerum Italicarum Scriptores* / Ed. Z.A. Muratori. Milano, 1727. T. 2. col. 911 sq.; *Wolf G.* *Salus populi romani*. Weinheim, 1990. S. 97 ff. Ссылка на то же событие есть у Дуранда. Ср.: *Schreiner K.* *Op. cit.* S. 260 ff; о церковных знаменах см.: *Belting-Ihm K.* "Sub matris tutela". *Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna*. Heidelberg, 1976. S. 70 ff.
- ⁵⁹ *Brossollet J., Mollaret H.* Pourquoi la peste? Le rat, la puce et le bubon. P., 1994. P. 22 sq.
- ⁶⁰ *Meiss M.* *Op. cit.* P. 81; *Bulst N.* *Flagellanten // Lexikon des Mittelalters*. Bd. 4. Sp. 510 ff.
- ⁶¹ *Schreiner K.* *Op. cit.* S. 443 ff.
- ⁶² *Sensi M.* Santuari politici "contra pestem". L'esempio di Fermo // *Miscellanea di studi Marchigiani in onore di Febo Allevi* / Ed. G. Paci. Agugliano, 1987. P. 605-652.
- ⁶³ *Ronen A.* Gozzoli's St. Sebastian Altarpiece in San Gimignano // *Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz*. 1988. 32. S. 93 ff.; *Sussman V.* *Op. cit.* S. 311. Иногда делается различие между покровом Богородицы и *mater misericordiae* (Матерью милосердия), о современной терминологии см.: *Llompert G.* El tema medieval de la virgen del manto en el siglo de las reformas // *Estudios Lulianos*. 1962. 6. P. 299. В меньшей степени специализирован термин "*madonna of humility*" (*Meiss M.* *Op. cit.* P. 132 sq.) ввиду различия изобразительных контекстов, в которые включен образ Марии.
- ⁶² *Speculum Hunanae Salvationis*. Kritische Ausgabe, Übersetzung von Jean Mielot (1448). Die Quellen des Speculums und seine Bedeutung in der Ikonographie / Hrsg. J. Lutz, P. Perdnzet. Bd. 1-2. Leipzig, 1907-1909. Bd. 2. Tafel 73; *Maria est nostra mediatrix* (Мария как заступница без покрыва), Tafel 75; *Maria est nostra defensatrix* (Мария с покровом) и в тексте *Maria est nostra mediatrix* (Bd. 1. S. 78). *Perdnzet P.* *Op. cit.* Tafel XV: *Maria est nostra defensatrix et protectetrix*; надпись на алтаре Альбрехта (1438-1440) под изображением покрыва Богородицы гласит: *Mater omnium bonorum hie assisto custos horum*. *Suida W.* *Oster-reichs Malerei in der Zeit Erzhertzogs Ernst des Eisernen König Abrechts*. Wien, 1926. Bd. 2. S. 30 ff 50 ff; ср.: *Reau L.* *Op. cit.* T. II/2. P. 115 sq.
- ⁶⁵ Луиза Маршалл (*Marshall L.* *Op. cit.* P. 516 sq.) подчеркивает роль Христа как карающего Бога, в то время как Ричард Трекслер (*Trexler R.* *Public life in Renaissance Florenz*. N.Y., 1980. P. 348) выделяет его божественную природу как таковую. В этой полемике следует принимать во внимание изобразительный тип Марии - ее изображение с младенцем или без него (*Sussman V.* *Op. cit.*). Лютер в своей критике опирался на идею карающего Христа (*Martin Luther und die Reformation in Deutschland* / Hrsg. G. von Bott. Frankfurt a. M., 1983. S. 336 f.).
- ⁶⁶ Ср. *Schawe M.* *Op. cit.* S. 165; *Hagemann E.* *Der gottliche Pfeilschutze. Zur Genealogie eines Pestbildtypus*. St. Michael. 1982; *Dinzelbacher P.* *Die totende Gottheit: Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Menatalitat des Spätmittelalters und der Renaissance // Analecta Cartusiana*. 1986. 117. S. 13 ff.

- ⁶⁷ *Sussman V.* Op. cit. 316; см. также: *Martin Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Weimar, 1912. Bd. 47. S. 276; ср. также: *Legenda aurea.* P. 542 ff.; *Ronen A.* Op. cit. S. 91 ff.
- ⁶⁸ Например, на алтаре 1517 г. в мюнхенской Петерскирхе. См.: *Kriss-Rettenbeck L.* Ex Voto. Zeichen und Abbild im christlichen Votivbrauchtum. Zurich, 1972. S. 390; *Schreiner K.* Op. cit. S. 356; *Baumer R.* Die Entscheidung des Basler Konzils über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre Nachwirkungen in der Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts // *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen / Hrsg. J. von Helmuth, H. Müller.* München, 1994. Bd. 1. S. 193-206.
- ⁶⁹ *Kohlbach R.* Op. cit. S. 24-26.
- ⁷⁰ Ср. *Sussman V.* Op. cit. В. Зуссман, кроме того, проводит различие между иконографическими типами Христа - младенца молящегося и младенца с распростертыми руками.
- ⁷¹ Данную гипотезу предстоит проверить: датировка многих изображений неясна.
- ⁷² *Santi F.* *Gonfalon umbri del Rinascimento.* Perugia, 1976 passim.
- ⁷³ *Schawe M.* Zur "Alltagsseite" des Go'ttinger Barfu(Зерцалос от 1424 // *Niederdeutsche Beitrage zur Kunstgeschichte.* 1988. 27. S. 74; *Marshall L.* Op. cit. P. 515 (1485). Подобным же образом различаются умершие от чумы на изображении покровы Богоматери в часовне св. Себастьяна в Эттингене (конец XV в.). Ср.: *Boockmann H.* Die Stadi im spaten Mittelalter. München, 1986. S. 252 ff.
- ⁷⁴ *Caesarius von Heisterbach.* *Dialogus miraculorum / Hrsg. J. Strange* Koln, 1951. Bd. 2, S. 79 ff, 346.
- ⁷⁵ *Speculum Humanae Salvationis.* Bd. 1. Kap. 38. P. 78 ff, 156 ff.
- ⁷⁶ Широкое обращение к более древним мотивам в эпоху позднего средневековья не означает, что они сохраняли в эту эпоху прежнее значение (см., например: *Sussman V.* Op. cit. S. 285 ff; *Belting-Ihm K.* Op. cit. S. 9 ff; *Perdrizet P.* Op. cit. P. 20 ff.). Можно предположить, что в своих видениях Цезарий отталкивался от известных ему скульптурных и живописных изображений. В его видениях присутствуют противоречивые образы, поскольку на небе никто, в том числе и цистерцианцы, не нуждаются в защите плаща Девы Марии (ср. *Reau L.* Op. cit. T. II/2, P. 113). К. Белтинг-Им (*Belting-Ihm K.* Op. cit. S. 39-79) придает особое значение в популяризации мотива покровы Богоматери "*Miracles de la sainte vierge*" бенедиктинца Готье де Куанси (ок. 1220), а В. Зуссман (*Sussman V.* Op. cit. S. 298 ff.) приводит ряд еще более древних легенд о покрове Богоматери, однако речь в них идет о том, как Дева Мария защитила своим плащом отдельных людей от прямой угрозы их жизни или же те или иные христианские города от нападений мусульман. Эти легенды лишь условно можно интерпретировать как прямой источник позднейшего мотива покровы Богоматери, распространявшей защиту на социальные группы и сообщества.
- ⁷⁷ *Schreiner K.* *Caesarius von Heisterbach (1180-1240) und die Reform zisterziensischer Gemeinschaften // Die niederrheinischer Zisterzienser in spaten Mittelalter. Reformbemuhungen, Wirtschaft und Kultur / Hrsg. R. Kottje.* Bonn, 1992. S. 81. Древнейшее цистерцианское изображение покровы Богоматери относится ко времени ок. 1280 г. (ср. *Belting-Ihm K.* Op. cit. S. 77).
- ⁷⁸ *Legenda aurea.* P. 542 ff. Ср.: *Renen A.* Op. cit. S. 91 ff.

- ⁷⁹ *Reau L.* Op. cit. Bd. II/2. P. 114 ff. Доминиканцы настаивали на своем преимуществе перед цистерцианцами (*Sussmann V.* Op. cit. S. 306 ff.).
- ⁸⁰ Лютер (трудно понять, отправляясь от каких источников) ставил Цезаря с головы на ноги, утверждая, что францисканцы "проповедовали о Деве Марии великую ложь" и, если они не получали защиту под ее плащом, то причиной того была "бблшая, чем у иных, степень их совершенства, а потому они не входили в число укрытых плащом" (*Martin Luther.* Op. cit. S. 276).
- ⁸¹ Об изображениях до 1350 г. см.: *Offner R.* A Critical and Historical Corpus of Florentine Painting. Sec. III. Glfckstadt, 1962. Vol. 6. P. 62. К. Белтинг-Им указывает на устойчивую преемственность в почитании плаща как реликвии, в частности на "римскую традицию почитания защищающего материнского плаща" (*Belting-Ihm K.* Op. cit. S. 80), которая, по моему мнению, не утратила своего значения и в период чумы.
- ⁸² Это относилось и к братствам мирян, например к основанному в 1290 г. болонскому братству Сайта Мария Делле Лауди и святого Франциска - покров Богоматери 1329 г. (см.: *Belting-Ihm K.* Op. cit. S. 71. Tafel I); или венецианскому братству святого Мартина - изображение 1335 г. (см.: *Perdizet P.* Op. cit. P. 85. N31).
- ⁸³ Превосходную подборку материалов, касающихся покрыва Богоматери, сделала В. Зуссман (*Sussmann V.* Op. cit.), более 360 изображений. В настоящее время это число увеличилось почти в два раза.
- ⁸⁴ В Аахене находится расшитое изображение покрыва Богоматери (ок. 1450). См.: *Beissel S.* Kunstschatze des Aachener Kaiserdomes. Werke der Goldschmiedekunst, Elfenbeinschnitzerei und Textilienkunst. Miinchen, 1904. S. 11. Tafel 35.
- ⁸⁵ *Zauner F.* Das Hierarchienbild der Gotik. Thomas von Villachs Fresko in Thorl. Stuttgart, 1980. S. 92, 129 ff, 207 ff, 221 ff.; *Hofler J.* Die gotische Malerei Villachs. Villacher Maler und Malerwerkstatten des 15. Jahrhunderts. Bd. 1-2. Villach, 1981-1982. Bd. 1. S. 103 ff, 129 ff., 141 ff.; Bd. 2. S. 27-28, 34-40. Abb. N 76, 82, 84, 122-129, 147, 171 - фрески в Герламосе, Граце, Альтенмаркте (?), Тёрле, в церкви св. Павла в Ланвантале.
- ⁸⁶ *Labande L.-H.* Op. cit. S. 397, 399, 403, 407: алтарные изображения в Тадже, Антибе, Бриансоне и Био.
- ⁸⁷ *Marshall L.* Op. cit. P. 514 sq.
- ⁸⁸ *Sussmann V.* Op. cit. S. 331; *Kempf F.* Das Freiburger Munster. Karlsruhe, 1926. S. 154, Abb. 221 ff.
- ⁸⁹ *Mohr A.* Die Schutzmantelmadonna von Frauenstein in Oberosterreich. Eine kunst-geschichtliche Betrachtung. Steyer, 1983. S. 24 ff. (Император Максимилиан с женой и в сопровождении Грегора Эрхарта, после 1510 г.); *Kindlers Malerei Lexikon / Hrsg. R. Linnenkamp.* Miinchen, 1976. Bd. 6. S. 192 (изображение Мадонны, выполненное Гансом Гольбейном Младшим по заказу базельского бургомистра Якоба Мейера, ок. 1528).
- ⁹⁰ *Marshall L.* Op. cit. S. 512.
- ⁹¹ *Crawford R.* Plague Banners // Proceedings of the Royal Society of Medicine. Sec. History of Medicine. 1913. 6. P. 37-48; *Santi F.* Op. cit.
- ⁹² *Santi F.* Op. cit. S. 15, 21, 23. Tav. I, VIII, XI; ср.: *Schreiner K.* Op. cit. S. 359.
- ⁹³ *Santi F.* Op. cit. S. 28. Tav. XVI.
- ⁹⁴ *Ibid.* S. 21. Tav. VIII: Мария, Себастьян (оба персонажа-по левую руку от

- зрителя) и Рох (по правую руку), а также другие святые, молящие о защите Ассизи (между 1468-1470).
- ⁹⁵ *Ronen A.* Op. cit. S. 80, 87.
- ⁹⁶ *Ibid.* S. 99 ff., 104ff.
- ⁹⁷ *Theil E.* Die gotischen Fresken in St. Prokulus bei Naturns (Kleiner Laurin-Kunstführer 6). 2. Aufl. Bozen, 1973. S. 19; *Prokulus* in Naturns. Ergrabene Geschichte. Von den Menschen des Frühmittelalters und der Pestzeit. Sonderausstellung in Schloß Tirol. Bozen, 1991. S. 40 ff.
- ^{9X} *Bookmann H.* Op. cit. S. 252 ff. (Эттинген, конец XV в.).
- ⁹⁹ Nürnberg 1300-1550. Kunst der Gotik und Renaissance. München, 1986. S. 347.
- ¹⁰⁰ *Desiderii Erasmi Roterdami Opera Omnia.* Sp. 443, 450; *Collected Works of Erasmus* / Ed. J.W. O'Malley. Toronto, 1988. T. 66. P. 63 sq.; *Desiderii Erasmi Roterdami Opera Omnia.* Amsterdam, 1972. Bd. 1,3. S. 156, 535; ср.: *Gugitz G.* Op. cit. Bd. 2. S. 51.
- ¹⁰¹ *Kopf U.* Op. cit. S. 327 ff.
- ¹⁰² *Martin Luther.* Op. cit. Bd. I. S. 412 ff.
- ¹⁰³ *Kopf U.* Op. cit. S. 326. Негативное отношение Лютера к культуре святого Христофора было подхвачено и католической церковью, которая в 1969 г. вычеркнула его имя из церковного календаря. См.: *Graft W.* Die Heiligenverehrung in der Glaubenspraxis der Gegenwart // *Heiligenverehrung...* S. 362.
- ¹⁰⁴ *Schulze H.K.* Heiligenverehrung und Reliquienkult in Mitteldeutschland // *Festschrift für Friedrich von Zahn. Zur Geschichte und Volkskunde Mitteldeutschlands* / Hrsg. W. Schlesinger. Köln, 1968. Bd. 1. S. 298.
- ¹⁰⁵ *Dufel H.* Luthers Stellung zur Marienverehrung. Göttingen, 1968. S. 69, 238; *Koeplm D., Folk T.* Lukas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik. Basel; Stuttgart, 1976. Bd. 2, S. 507 ff. Ср.: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland* / Hrsg. G. Bott. Frankfurt a. M., 1983. S. 336 f.
- ¹⁰⁶ Ср.: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland.* S. 333 ff.
- ¹⁰⁷ *Altbiberach um die Jahre der Reformation* / Hrsg. A. Angele Biberach, 1962. S. 40ff., 45, 51, 65ff., 149.
- ^{108x} *Dormeier M.* Op. cit. S. 56.
- ¹⁰⁹ *Lorenzer A.* Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt a. M., 1981. S. 179 ff. Ср. ред.: *Grasslin M.* // *Francia.* 1995. 21. S. 275.
- ¹¹⁰ О знаменах периода чумы см.: *Santi F.* Op. cit. Tav. V, VI, IX, XXIV, XXVI; *Schawe M.* Op. cit. S. 166.
- ¹¹¹ Возражениям против обозначения этих монет и медалей в качестве "чумного талера" следует противопоставить то, что они (хотя и в ином теологическом контексте) выполняли функцию исцеляющих предметов.
- ¹¹² *Pfeiffer L., Ruland C.* Pestilentia in nummis. Geschichte der großen Volkskrankheiten in numismatischen Documenten. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Kultur. Tübingen, 1882; *Wintz H.* Münzen und Medaillen auf die Pest // *Ciba Zeitschrift.* 1936. 30. S. 1022-1026; *Martin Luther und die Reformation in Deutschland.* S. 370 ff.; *Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150-1650.* Landesausstellung Niedersachsen 1985 / Hrsg. C. Meckseper. Braunschweig, 1985. Bd. I. S. 688.
- ¹¹³ *Koeplin D., Folk T.* Op. cit. S. 507.
- ¹¹⁴ *Koeplin D.* Interzession // *Lexikon der christlichen Ikonographie* / Hrsg. E. Kirschbaum, W. Braunfels. Bd. 2. Sp. 346; *Dinzelbacher P.* Op. cit. S. 91-93.

- ¹¹⁵ *Pfeffer A.* Schwabische Schutzmantelbilder aus der Friihrzeit des 15. Jahrhunderts // *Zeitschrift fur christliche Kunst.* 1919. 32. S. 41 ff.
- ¹¹⁶ *Guldan E.* Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv. Graz; Koln 1966. S. 139.
- ¹¹⁷ *Leibbrand J.* Die Mirakel der Hausherren von Radolfzell als Spiegel ihrer Schutzpatronate // *Heilige in Geschichte, Legende, Kult / Hrsg. K. Welker.* Karlsruhe, 1979. S. 104-105.
- ¹¹⁸ *Guilbert S.* A Chalons-sur-Marne au XVe siecle: Un conseil municipal face aux epi-demies // *Annales E.S.C.* 1968, 23. P. 12-29.
- ¹¹⁹ *Dinges M.* Pest und Staat: Von der Institutionengeschichte zur sozialen Konstruktion? Neue Wege in der Seuchengeschichte / Hrsg. M. Dinges, T. Schlich. Stuttgart, 1995. S. 78.
- ¹²⁰ Ср.: *Kieckhefer R.* Unquiet Souls. Fourteenth-Century Saints and their Religious Milieu. Chicago, 1984. P. 165 sq; *Baumer R.* Op. cit. Bd. 1. S. 195. Вопрос о причинах всплеска благочестия в этом исследовании не поднимается.
- ¹²¹ *Koepplin D.* Op. cit. Sp. 348.
- ¹²² Около 2/3 всех известных изображений покрова Богоматери созданы между 1400-1525 гг.
- ¹²³ *Schremer K.* Op. cit. S. 356; *Baumer R.* Op. cit. S. 193-206; *Reau L.* Op. cit. Bd. II/2. P. 76 ff.
- ¹²⁴ *Reau L.* Op. cit. T. II/2. P. 76 sq.
- ¹²⁵ *Biraben J.-N.* Op. cit. Vol. 1. P. 409.
- ¹²⁶ *Reau L.* Op. cit. Vol. II/2. P. 60.
- ¹²⁷ *Oertzen A. von.* Mane, die Konigin des Rosenkranzes. Augsburg, 1925. S. 19 ff., 25. Abb. 4, 5.
- ¹²⁸ Martin Luther und die Reformation in Deutschland. S. 347; Ср. критику Лютером розария Девы Марии в работе: *Dufel H.* Op. cit. S. 223 ff.
- ¹²⁹ *Mohr A.* Op. cit. S. 24, 33, 38.
- ¹³⁰ Изображения с Рохом, Себастьяном и Христофором см.: *Geisberg M.* Op. cit. Vol. 3. P. 1081; *Field R.S.* Fifteenth Century Woodcuts and Metalcuts from the National Galery of Art. Wash., 1965. N 292.
- ¹³¹ Pestblatter des XV. Jahrhunderts / Hrsg. P. Heitz. Straburg, 1918. Bd. 2. Bl. 9; *Schreiber W.L.* Op. cit. Bd. 3. S. 7.
- ¹³² *Scaraffia L.* Bemerkungen zur Geschichte der Mater Dolorosa, der Schmerzensmutter, vorziiglich in Suditalien // *L'homme.* 1990.1. P. 62.
- ¹³³ *Sudhoff K.* Deutsche medizinische Inkunabeln. Bibliographisch-literarische Untersuchungen. Leipzig, 1908. S. 194 ff. Ср.: *Schawe M.* Op. cit. S. 165; *Osten G. von der.* Op. cit. S. 52.

Перевод с немецкого *Н.Ф. Сокольской*

П.В. Крылов

**МУЖСКОЙ КОСТЮМ ЖАННЫ Д'АРК:
НЕСЛЫХАННАЯ ДЕРЗОСТЬ
ИЛИ ВЫНУЖДЕННЫЙ ШАГ?**

МНЕНИЯ СОВРЕМЕННИКОВ

13 февраля 1429 г., в первое воскресенье великого поста, из Французских ворот Вокулера Жанна д'Арк отправилась в тот путь, что поведет ее из Шинона в Орлеан, из Реймса в Сен-Дени, из Компьена в Руан, где он завершится 30 мая 1431 г. на площади Старого Рынка. На ней были шоссы, камзол, плащ, сапоги и шпоры — подаренная горожанами мужская одежда, в которую она, по ее собственным словам "охотно переоделась бы" перед дорогой. Их запомнил один из ее спутников, Жан де Мец, предлагавший ей платье одного из своих слуг¹. Мужской костюм девушка не снимала до 24 мая 1431 г., когда она отреклась от него по приговору церковного суда, но через три дня вновь облачилась в прежнюю одежду, в которой оставалась до тех пор, пока в рубашке кающейся грешницы, босая, не взошла на костер.

Постоянство, с каким Орлеанская Дева носила мужское платье, многие отмечали как любопытную деталь, а некоторые придавали ему едва ли не большее значение, нежели прочим ее деяниям. Вот два ярких примера невероятных домыслов, которыми обросла история Жанны д'Арк вскоре после ее гибели. Пересказывая проповедь великого инквизитора Франции Жанна Граверана, произнесенную в Париже в день св. Мартина-летнего, 9 августа 1431 г., "парижский горожанин" сообщал: "И еще говорил, что была она дочерью очень бедных людей и примерно в четырнадцать лет облачилась в мужской костюм, за что мать и отец ее охотно убили бы, если бы не опасались нанести этим ущерба своей совести, и тогда она покинула их в сопровождении злого духа..."² А хроника пикардийского происхождения так описывает "рецидив ереси", стоивший девушке жизни: "Но когда она увидела, что ей хотят вернуть женское платье, она начала отказываться (от своего отречения - *П.К.*), говоря, что лучше умрет в том, в чем жила"³.

Точки зрения на причины, побудившие Жанну надеть мужской костюм, можно разделить на три группы.

Одни объясняют выбор Девы утилитарными соображениями: для мужского дела подобало мужское одеяние. Об этом писал еще Жан Жерсон, магистр Сорбонны, современник Жанны, выступивший в ее поддержку⁴. Впоследствии это предположение нашло подтверждение в словах самой подсудимой: "Спрошенная, по какой причине она надела мужскую одежду (после отречения на кладбище аббатства Сент-Уэн), ответила, что среди мужчин ей скорее подобает носить мужское, а не женское платье"⁵. Многие биографы Жанны д'Арк, в том числе католические, настаивают: если девушка и нарушила запрет, согласно ко-

торому "на женщине не должно быть *мужской* одежды, и мужчина не должен одеваться в женское платье; ибо мерзок перед Господом, Богом твоим, всякий делающий сие" (Втор. 22, 5), то сделала это вынужденно, чтобы предотвратить более тяжкий соблазн, тем более что ветхозаветные запреты утратили во времена Нового завета безусловный характер*.

Другие выдвигают на первый план причины социально-психологические: сознательное изменение костюма в эпоху его символического восприятия означало разрыв с заранее предписанной обществом ролью и сословными барьерами⁷.

Третьи проводят параллели с историями о святых женщинах, изменивших одеяние, чтобы вступить в монастырь и следовать идеалу благочестивого поведения, доступному, тогда только мужчинам (истории св. Маргариты-Пелагия и св. Марины из "Золотой легенды", св. Ефросиний, останки которой захоронены в Компьене, св. Евгении Александрийской и св. Хильдегунды из Шонау)⁸.

Мотивы, побудившие Жанну д'Арк облачиться в мужской костюм, - тайна ее внутреннего мира, которую наука едва ли когда-либо разгадает до конца. Но мы сможем приоткрыть завесу этой тайны, если выясним, как отнеслись окружавшие Жанну люди к ее выбору. Не свидетельствует ли принятый девушкой подарок вокулерских горожан о том, что ношение женщиной мужской одежды, по крайней мере в начале эпопеи Жанны д'Арк, не вызывало в людях резкого неприятия, как нечто новое и немислимое?

Степень интереса современников Жанны д'Арк к ее одеянию различна - от полного равнодушия до навязчивой идеи.

Летом 1429 г. появился трактат, приписываемый традицией Жану Жерсону, в котором доказывалось, что Дева может выступать на стороне добра, несмотря на осуждаемое церковью одеяние⁹. Трактат написан в форме ответа оппоненту, как если бы костюм Жанны стал объектом полемики в тот самый момент, когда о нем только-только узнали. Жерсону вскоре после неудачного штурма столицы 8 сентября 1429 г., состоявшегося при участии Жанны д'Арк, ответил неизвестный парижский клирик: «Если бы она была послана Богом, — настаивал он, — она не надела бы одеяния, запрещенного женщине Богом и каноническим правом под страхом отлучения в главе "О женщине", Декреталии, 30-й раздел, часть I»¹⁰. Но особенно греховность мужского одеяния подчеркивалась в преамбуле обвинительного процесса: "Слух дошел уже до многих мест, что эта женщина, презрев всякое достоинство, приличествующее ее полу, презрев всякий стыд и честь, присущие женщине, с неслыханной дерзостью носила непотребные мужские одежды"¹¹. На фоне туманных намеков на идолопоклонство и колдовство, ношение мужского костюма выдвигается в качестве едва ли не главной причины начала инквизиционного процесса. В письме Генриха VI английского Филиппу Доброму, увидевшем свет 28 июня

1431 г., также подчеркивается роль одежды в окончательном решении судьбы недавно казненной Жанны¹².

Но полемика, имеет или не имеет право Жанна д'Арк носить мужской костюм, и в среде служителей церкви не стала всеобщей: симпатизировавший Деве римский клирик в дополнении к "Breviarium historiale", появившемся между 8 мая и 26 июля 1429 г., защищал ее от обвинений в магии и святотатстве, игнорируя упреки в ношении мужской одежды. Автор знал, что Жанна носит латы поверх камзола и шосс, но эта информация в его подаче выглядит совершенно нейтральной¹³.

В сходном ключе пишут о Жанне Антонио Морозини и Эберхард Виндеке. Последний сообщает о Деве несколько легендарных историй, напоминающих по стилю *exempla*, в одной из которых рассказывается, как Жанна сумела обнаружить в войске двух женщин, несмотря на то, что на обеих были латы. Одну из них она с такой силой ударила мечом по голове, что несчастная умерла. Не ношение мужской одежды предосудительно в данном случае, а разврат, который ею покрывается¹⁴. Персеваль де Буленвилье, советник Карла VII, в письме герцогу миланскому Филиппу-Мария Висконти восхищался тем, как девушка носит доспехи¹⁵. Но самое, пожалуй, удивительное свидетельство невнимания к костюму Жанны содержит дневник секретаря парижского парламента Клемана де Фокамберга. 10 мая 1429 г. он записал достигшее Парижа известие о победе войск дофина в сражении под стенами Орлеана. Там были и такие слова: "И была в их числе некая девушка, владевшая среди них знаменем, как о том говорили". На полях он сделал рисунок, изображающий женщину в юбке, с длинными волосами, с мечом и знаменем в руках¹⁶. Мы предполагаем, что секретарь вряд ли впервые в тот день услышал о Жанне. Ибо тогда же, 10 мая, венецианский торговый агент Панкратио Джустиниани писал домой своему отцу Марко из Брюгге: "За пятнадцать дней до этой новости и после продолжали говорить о множестве пророчеств, найденных (sic!) в Париже, и о многих других вещах, подтверждающих, что дела дофина в скором времени пойдут на лад"¹⁷. Если слухи о Деве успели дойти из Парижа до Брюгге, то в столице о ней уже судачили всюю, по крайней мере, в те самые пятнадцать дней, что предшествовали записи в дневнике Фокамберга. Возможно, говорили и раньше, ибо, по свидетельству руанского горожанина Жана Моро, первое известие о Деве было принесено в столицу Нормандии двумя купцами-медниками Никола Соссаром и Жаном, Шандо еще в те дни, когда она пребывала в Шиноне¹⁸. Несмотря на то что свидетельство было сделано на процессе реабилитации, 27 лет спустя, оно может, на наш взгляд, заслуживать доверия. Первое известие о Жанне в их рассказе предшествует другому яркому событию: ее победе под Орлеаном.

Во всех этих слухах не обсуждается одеяние Жанны, словно оно недостойно внимания. Даже парижские доктора теологии, стремившиеся, по словам Морозини, добиться ее осуждения перед лицом папы, "утвер-

ждали, что она грешит против веры, потому что хочет, чтобы верили ее слову, и заявляет, что она знает то, что должно случиться"¹⁹. Столь важная впоследствии улика, как мужское одеяние, не принималась ими в рассмотрение. И в сочинении т.н. "парижского горожанина" (на деле бывшего университетским клириком) первое упоминание о мужском костюме Девы появляется не в рассказах о битвах под Орлеаном или о штурме Парижа, а лишь когда он повествует об отречении и гибели Жанны.

Внимание к одеянию Жанны д'Арк не было, таким образом, ни всеобщим, ни всецело неодобрительным. Модный светский мужской костюм, подчеркивающий контуры тела, действительно подвергся нападкам со стороны ряда церковных моралистов²⁰. Осуждавшие "непотребный костюм" (*deformes habitus*) Жанны д'Арк клирики, возможно, исходили не столько из того, что он мужской, сколько из того, что он богатый²¹. Изредка Жанну хвалили, как это сделал Буленвилье. В основном же к одеянию Жанны относились нейтрально.

Напротив, положительный образ женщины в мужской одежде был тогда достоянием не только агиографических произведений и хроник. М. Уорнер мимоходом упомянула о его присутствии в пьесах религиозного театра²². Речь идет о мираклях № 28 "Чудо Отгона, короля Испании" и № 37 "Чудо дочери короля" из "сборника Канжэ" 1405 г., носящего название "Чудеса Девы Марии в лицах"²³. Пьесы были поставлены, по мнению Дороти Пени и Эли Кенигсона, во второй половине XIV в.²⁴ Однако, судя по записи в регистре капитула собора Парижской Богоматери от 23 марта 1424 г., постановки мираклей о чудесах Богоматери продолжались даже в самые тяжелые годы Столетней войны²⁵.

Главный персонаж "Чуда дочери короля" - Изабель, дочь некоего короля. Спасаясь от кровосмесительного брака с отцом, на котором ради благополучия королевства настаивают его вассалы, она бежит за пределы страны в мужском костюме. После множества злоключений, из которых девушку выручают архангелы Михаил и Гавриил, являющиеся ей то в образе рыцаря, то в образе оленя, она оказывается в Константинополе. Там Изабель попадает на войну с турками, становится маршалом византийской армии и одерживает победу.

Образ облаченной в латы девушки во главе войска не противоречил духу пьесы, поставленной в благочестивых целях, возможно, при участии монахов и клириков. Изабель возносила молитвы в мужском одеянии, вероятно, подходила к таинствам, и ей это не ставилось в вину, как Жанне д'Арк²⁶. Автор пьесы был, напротив, уверен в эффективности молитв Изабель, на помощь которой всегда приходил один из Двух архангелов, - тех же, о которых говорила Жанна²⁷.

Женщины носят мужские одежды не только на страницах *exempla* или театральных подмостках. Жаклин, графиня д'Эно, воспользовалась мужской одеждой, чтобы, как рассказывает Монстреле, бежать из бургундского плена²⁸. Похожий случай произошел в жизни английской

визионерки Маргериты Кемпе. Особое место в этом ряду занимает Жанна де Монфор, супруга герцога Бретани Иоанна, соперника Карла Блуасского. Она возглавила борьбу своей партии за герцогскую корону, после того как ее муж оказался в плену, одержала победу над французской армией под стенами Энбонна и приняла участие, по крайней мере, еще в одном сражении 15 августа 1342 г.²⁹ Монфоры в результате завладели Бретанью, присоединение которой к Франции было отложено на полтора столетия. Внуки славной графини де Монфор, герцог Иоанн VI и Артур де Ришмон, опальный коннетабль Карла УП, испытывали явный интерес к Орлеанской Деве³⁰.

Подводя итоги, мы ясно видим: мужская одежда Жанны д'Арк была фактом, заслужившим устойчивое внимание более чем ограниченного круга людей. Даже среди клириков, относившихся к ней в большинстве своем скептически, (если не враждебно) и даже в стане ее противников не все осуждали ее за выбор костюма³¹.

По этой причине нам представляется, что обвинение в "ношении непотребного костюма", растиражированное в письмах Бедфорда от 8 и 28 июня, доселе едва упомянутое в тексте отречения Жанны 24 мая 1431 г. и вовсе отсутствующее в окончательном приговоре (sic!), должно было поразить современников³². «Многие говорили и утверждали, - сообщает "Хроника Турнэ", — что из-за зависти французских полководцев и расположения некоторых членов королевского совета к Филиппу, герцогу Бургундскому, и мессирю Жану Люксембургскому стало возможным сжечь названную Деву в Руане без всякой иной причины и вины, кроме той, что во время всех ее побед она носила непотребное платье». Таким же видят повод для осуждения Жанны д'Арк и автор цитированной нами пикардийской "Книги о предательствах, совершенных Францией по отношению к Бургундии"³³ Миряне, далекие от высоких богословских понятий о формальных отличиях божественных видений и голосов от дьявольских наваждений³⁴, не вполне осознавали, за что Дева была отправлена на костер. Тогда им, судя по проповеди Жанна Граверана в изложении "парижского горожанина", в качестве главной улики против Жанны была преподнесена мужская одежда³⁵. После чего недоумение только возросло — выходит, за ношение камзола и шосс любую женщину ныне можно осудить на сожжение. Кто-то просто удивился, а кто-то укрепился во мнении: костюм только предлог для мести англичан, пообещавших сжечь девушку еще весной 1429 г. Так или иначе, интерес современников к мужскому платью Орлеанской Девы, едва заметный в начале ее пути, был сильно подогрет пламенем руанского костра.

Возвращаясь к внутренним мотивам, побудившим Жанну надеть мужской костюм, можно предположить, что ее мнение совпадало с тем, что думали до суда над ней ее современники-миряне³⁶. Она не могла понять настойчивости судей, изо дня в день мучивших ее вопросами об ее одежде, она не знала, что ей следует отвечать. Заметим, Жанна

не столь уж упорствовала в отказе от женского платья. Спрошенная о том, пошла бы она к мессе в женской одежде, 15 марта она попросила себе длинное платье горожанки. Через день, 17 марта, когда девушке повторно задали этот вопрос, она вдруг ушла от прямого ответа и, словно предчувствуя развязку процесса, сказала: "Если будет угодно Господу, и меня поведут на казнь, и станут раздевать, я попрошу господ судей оставить мне женскую рубашку и головной убор". "Ты говоришь, что носишь свое одеяние по воле Божьей, так почему же ты просишь перед смертью женскую рубашку?" - не унимался мэтр Жан де ла Фон-тэн, рассчитывая и здесь поймать подсудимую в ловушку. "Мне достаточно, чтобы она была длинной", — только и смогла проронить в ответ Жанна³⁷. Мужской костюм был для девушки средством, помогавшим оставаться собой в походах и темницах, сохраняя природную стыдливость, — таким же, как длинная рубашка, в которой она предстала на эшафоте перед тысячами глаз. Однако чем дальше, тем больше костюм становился своего рода вызовом, брошенным трибуналу. 24 марта обвиняемая говорит: "Дайте мне женское платье, чтобы я могла вернуться в дом моей матери, и я возьму его"³⁸. И тут же признается, что, оказавшись за стенами тюрьмы, она получит совет ее голосов*, что ей делать дальше. На следующий день она отказывается от предложения надеть женское платье, чтобы пойти к мессе³⁹. Высшая точка была достигнута 27 мая 1431 г., когда, спустя три дня после отречения, осужденная вновь надела мужской костюм. Спрошенная о причинах такого поступка, она ответила в числе всего прочего: "Потому что не выполнены данные мне обещания: допустить меня к мессе, дать причаститься святых даров и снять оковы"⁴⁰. Рецидив ереси был для судей налицо. Своим шагом Жанна обрекла себя на смерть, причиной которой в глазах многих явился костюм. Ожидавший Деву костер обеспечил ее костюму славу среди современников и память потомков.

Ношение женщиной мужской одежды, разумеется, не считалось в те времена нормой, как, впрочем, не считается и сегодня. Отклонения от нормы, однако, не всегда вызывают немедленное наказание, иногда их сознательно (применительно к обстоятельствам) терпят, а иногда грань между нормой и отклонением настолько незаметна, что это отклонение игнорируют, пока на него не укажут со стороны. Так было, по нашему мнению, и в случае Жанны д'Арк. Современники, безусловно, видели в ее облике нечто необычное, но не все из них читали Второзаконие и задумывались над тем, нарушает ли она ветхозаветный запрет. Житейский опыт, напротив, подсказывал, что поведение девушки вполне разумно в тех условиях, в каких она оказалась. Иначе думало меньшинство, но именно его мнение определило судьбу Жанны.

* Такое значение слово *consilium* имеет в тексте процесса.

- ¹ Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc / Ed. par P. Duparc. P., 1977 Vol. 1. P. 290.
- ² Journal d'un bourgeois de Paris / Ed. par C. Beaune. P., 1990 (année 1431, 580) P. 297-298.
- ³ *Quicherat J.* Supplement aux témoignages contemporains sur Jeanne d'Arc // *Revue historique.* 1882. T. XIX. P. 83.
- ⁴ Procès de condamnation et de la réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle: In 4 t. // Ed. par J. Quicherat. P., 1841-1849. T. III. P. 304.
- ⁵ Допрос 28 мая 1431 г. Procès de condamnation de Jeanne d'Arc / Ed. par P. Tisset Y. Lahers. P., 1960. T. I. P. 396.
- ⁶ *Ayroles J.-B.-J.* La vraie Jeanne d'Arc: La Pucelle devant l'église de son temps. Documents nouveaux. P., 1890. Liv. I, ch. II. P. 28; *Roy J.-J.-E.* Histoire de Jeanne d'Arc dite la Pucelle d'Orléans. Tours, 1865. P. 246; *Hanotaux G.* Jeanne d'Arc. P., 1938. P. 78; ср. также мнение Режин Перну: *Перну Р., Клэн М.-В.* Жанна д'Арк. М., 1992. С. 28; *Pernoud R.* La spiritualité de Jeanne d'Arc. P., 1992. P. 106. В последней работе содержится ко всему прочему гневная отповедь тем, кто дает мужскому костюму Жанны медицинское объяснение (С. 107-108).
- ⁷ *Lucie-Smith E.* Joan of Arc. L., 1976. P. 34. С ним отчасти соглашался В.И. Райцес: *Райцес В.И.* Жанна д'Арк: Факты, легенды, гипотезы. Л., 1982. С. 98-99.
- ⁸ *Райцес В.И.* Указ. соч. С. 102; *Barstow A.L.* Joan of Arc: heretic, mystic, shaman. Lampeter, 1986. P. 107; *Bynum C.* Jeunes et festins sacres. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale. P., 1994. P. 399,409; *Dekker R.M., Poll.C. van de.* The Tradition of female transvestism in Early Modern Europe. N.Y., 1989. P. 46; *Warner M.* Joan of Arc, the image of female heroism. L., 1981. P. 150-152.
- ⁹ Его датируют периодом между победой под Патэ 17 июня и 12 июля - днем смерти знаменитого богослова. См. Procès de condamnation et de la réhabilitation... Т. III. P. 304.
- ¹⁰ *Valois N.* Un nouveau témoignage sur Jeanne d'Arc, texte de la réponse d'un clerc parisien à l'Apologie de Jeanne d'Arc par Gerson. P., 1907. P. 16.
- ¹¹ Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. Т. 1. P. 1.
- ¹² *Ibid.* P. 423. "Появилась на свете некая женщина, вызывающая удивление своей дерзостью, прозванная среди черни Девой. Надев против веления природы мужскую одежду, облачившись в боевые доспехи, она отважилась причинить многим гибель в боях и стычках, в которые она вмешивалась".
- ¹³ *Dehse L.* Nouveau témoignage relatif à la mission de Jeanne d'Arc // *Bibliothèque de l'École des Chartes.* 1885. T. 46. P. 664-665.
- ¹⁴ *Lefevre-Pontalis G.* Les sources allemandes de l'histoire de Jeanne d'Arc. P., 1903. P. 99.
- ¹⁵ Procès de condamnation et de la réhabilitation... Т. V. P. 120.
- ¹⁶ *Journal de Clement de Fauquembergue, greffier du Parlement de Paris.* 1417-1435. In: 3 t. Ed. par A. Tuetey. P., 1909. T. II. P. 306.
- ¹⁷ *Morosini A.* Chronique. Extraits relatifs à l'histoire de France / Ed. par G. Lefevre-Pontalis et L. Dorez. T. I-IV. P. 1901. T. III. P. 38.
- ¹⁸ Procès de condamnation et de la réhabilitation... Т. V. P. 129.
- ¹⁹ *Morosini A.* Op. cit. T. III. P. 133.
- ²⁰ *Blanc O.* Vetement féminin, vetement masculin à la fin du Moyen Age. Le point de vue des moralistes // *Cahiers de Leopard d'or.* P., 1989, N 1. P. 249.
- ²¹ Нам кажется очень важным замечание М. Уорнер о том, что предшествен-

- ницы Жанны носили мужскую одежду из смирения, а она одевалась модно (*Warner M.* Op. cit. P. 152). Уже находясь в бургундском плену, в Аррасе, она заказала себе новый костюм на деньги, что ей прислали горожане Турнэ, пикардийского города, признававшего над собой власть Карла VII. О богатстве одевания Жанны см.: *Harmand A.* Jeanne d'Arc. Ses costumes, son armure. Essai de reconstitution. P., 1929. P. 7.
- ²² *Warner M.* Op. cit. P. 156.
- ²³ *Miracles de Nostre Dame par personnages / Ed. par G. Paris, U. Robert. P., 1930. T. VII.*
- ²⁴ *Penn D.* The staging of the "Miracles de Nostre Dame par personnages". N.Y., 1933. P. 9; *Konigson E.* Structures elementaires de quelques fictions dramatiques dans les miracles par personnages du manuscrit Cange // *Revue de la Societe d'histoire du theatre.* 1957. T. 29, P. 105.
- ²⁵ *Roy E.* Etudes sur le theatre Fran?ais du XlVe et du XVe siecle. La comedie sans litre et les Miracles de Notre-Dame par personnages. P., 1902. P. II.
- ²⁶ Статья 5 обвинительного заключения. Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. T. I. P. 377; *Journal d'un bourgeois de Paris...* P. 294.
- ²⁷ На допросе 24 февраля Жанна призналась в том, что часто пела со своими подругами под сенью "Древа фей" - большого бука, росшего неподалеку от деревни. Что она пела? В числе песен — баллады о героических девах, дочерях королей ("Алевин").
- ²⁸ *Chronique d'Enguerrand de Monstrelet / Ed. par L. Douet-d' Arcq. P., T. IV. P. 248.* » *Chronique de Jean Froissart. Liv. I. T. II. Ch. 166. P. 144-145.*
- ³⁰ Procès de condamnation et de la rehabilitation... T. IV. P. 496-498; T. V. P. 264.
- ³¹ Мы не согласны с А.Л. Барстоу, апеллирующей к тому, что «тем из нас, кто привержен стилю "унисекс", сложно осознать, насколько злило теологов появление Жанны в брюках» (*Barstow A.L.* Op. cit. P. 106). Мы видим, что даже незнакомые со стилем "унисекс" современники Орлеанской Девы не были едины в осуждении ее костюма.
- ³² Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. T. I. P. 389, 391, 423, 426.
- ³³ *Quicherat J.* Supplement aux temoignages... P. 62, 83.
- ³⁴ Восходящая к Августину традиция разделяла видения на "видения плоти" — visio corporalis, "души" - visio spiritualis и "разума" - visio intellectualis. Плотские видения считали плодом дьявольского наваждения. Божественному происхождению приписывали видения разума - "невидимое и невыразимое словами", чистое созерцание Бога (см. *Schmitt J.-C.* Les revenants. Les vivants et les morts dans la societe medievale. P., 1994. P. 37-38). Одним из центральных пунктов обвинения были доказательства плотского происхождения голосов и видений Жанны.
- ³⁵ *Journal d'un bourgeois...* P. 298-299.
- ³⁶ Жанна не побоялась появиться на людях в мужской одежде еще до прибытия в Шинон. Так, по дороге из Воклера она вместе со спутниками присутствовала на мессе в соборе города Осер, о чем рассказала на допросе 22 февраля (Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. T. I. P. 50).
- ³⁷ *Ibid.* P. 167.
- ³⁸ *Ibid.* P. 181.
- ³⁹ Допрос 25 марта (*Ibid.* P. 182).
- ⁴⁰ *Ibid.* P. 396.

А.Л. Юрганов

ИЗ ИСТОРИИ ТАБУИРОВАННОЙ ЛЕКСИКИ

ЧТО ТАКОЕ "БЛЯДЬ" И КТО ТАКОЙ "БЛЯДИН СЫН" В КУЛЬТУРЕ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В любом языке существует зона табуированной лексики, использование которой в инвективах, направленных против личности, означает, что нарушаются кодифицированные способы разрешения конфликтных ситуаций в социуме¹. В эту "зону" современного русского языка входят - и уже не один век существуют - слова "блядь" и "блядин сын". Между тем указанные инвективы были кодифицированы в средневековой книжности. Их нередко употребляли богословы, деятели Русской Православной церкви. Почему не возникало сомнений в благочестивости того, кто эти слова произносил или употреблял их в письменной форме? Чем объяснить, что по числу упоминаний словосочетание "блядин сын" резко возрастает к середине ХУП в.? Эти вопросы нуждаются в прояснении.

Каждый язык представляет собой определенное миропонимание. Изучение же изменений, которые претерпевают язык со временем, есть история этого миропонимания. "Мыслить исторически, - писал Х.-Г. Гадамер, - значит проделать те изменения, которые претерпевают понятия прошедших эпох, когда мы сами начинаем мыслить в этих понятиях. Историческое мышление всегда и с самого начала включает в себя опосредование этих понятий с нашим собственным мышлением. Пытаться исключить из толкования свои собственные понятия не только невозможно, но и бессмысленно. Ведь истолковать как раз и значит: ввести в игру собственные предпонятия, дабы мнение текста действительно обрело язык"². Семасиологическое изучение лексики источников — символическая история сущности, стоящей за словом, или (по терминологии А.Ф. Лосева) миф этой сущности. Следовательно, познание символического богатства слова, проявляющегося в семантических явлениях лексики, позволяет подойти к изучению истории воплощения смысла идей³, к важнейшей и плохо изученной стороне духовной культуры народа.

Попробуем реконструировать те предпонятия, которые, судя по всему, давали возможность средневековым людям, ничего не стесняясь, их открыто употреблять в текстах и устной речи. Вначале определим то, на чем будет основана эта реконструкция.

Когда историк начинает читать источник - независимо от того, осознает он это или нет, - перед его мысленным взором открываются уже знакомые ему параллельные тексты. Их незримое присутствие помогает понять новый текст. Однако для того, чтобы он был верно осмыслен, необходимо, чтобы все эти тексты были реально связаны между собой - генетически или семантически. Если же таких связей нет, т.е. авторы и читатели "не знакомы" друг с другом, мы получаем

поясное представление о прочитанном. От репертуара ассоциирован-
дух текстов зависит полнота, точность и глубина понимания
прочитанного⁴. К.Г. Юнг, один из крупнейших психиатров XX в., писал:
"Процесс распознавания можно, в сущности, представить как
сравнение и различение с помощью припоминания: если, например, я
вижу огонь, то световое раздражение опосредует мне представление об
огне. Содержащееся в моей памяти бесчисленное множество образов
воспоминаний об огне вступает в связь с только что полученным образом
огня; в результате сравнения и различения с этими образами памяти
возникает знание, то есть окончательная констатация особенностей
только что приобретенного образа. Этот процесс в обиходном языке
называется мышлением"⁵. Именно способ распознавания и отличает
современное мышление от средневекового.

"Естественно, при чтении текстов, возникших в иной культурной
среде (что может объясняться географическими, временными или
социальными факторами), наша память обязательно подведет нас. Она
либо оставит нас "наедине" с новым текстом, либо подставит
"чужой" текст, содержащий те же (или похожие) слова, с которыми
связаны, однако, совершенно иные значения и смыслы"⁶.

Итак, определим базовые значения тех слов, употребление которых
не требовало пояснений, а потому в каждом случае индивидуального их
понимания не возникало ситуации, когда отклонение от "нормы" делало
неконвенциональным сам акт общения. Под базовым значением понимается
такое, которое в самом социуме считалось общепринятым.

Если считать словосочетание "блядин сын" формально вторичным
по отношению к "бляди", то следует обратиться прежде всего к
этимологии данного слова. "Блядь" производна от слова "блуд": в
чешском blud (заблуждение), в польском bbgd (род. п. bLedu) -
"заблуждение"; в словенском blad - "ошибка". Украинское "блудити"
коренится в старославянском; в болгарском - "блъдя", в
сербохорватском "блудити", "блудим": "заблуждаться", "ошибаться".
Слово "блядь" (бляду) возникло из слова "блуд" в результате
перегласовки корня (чередования юсов: большого и малого), или
изменения корневой вокализации⁷.

В старославянском языке X-XI вв. мы видим весьма своеобразное
разделение сфер в использовании слов "блуд" и "блядь". Так, слово
"блядь" мужского рода означало "болтуна", "пустомелю"; женского -
"пустую болтовню", заблуждение, ересь. Производным от "бляди"
(м.р.) было слово "блядник" с тем же значением "болтун", "пустомеля".
Зато слово "блуд" и производные от него слова, такие, как "блудили-
ще" (дом разврата), "блудник" (развратник), "блудница" (развратница),
"блудничество" (сама проституция), "блудолобие" (беспутство), означали
в лексикографируемых своих значениях почти исключительно сферу
телесного разврата.

Несколько иную картину представляют выявленные значения слова
"блядь" в языке русского средневековья: это сложная контамина-

ция, структурные компоненты которой - "ложь", "ересь", "распутная женщина".

Историка не может удовлетворить буквальный, лингвистически точный перевод текста сам по себе. По словам Л.В. Черепнина, это не более чем одно из вспомогательных средств для уяснения исторического смысла источника. Кроме того, невыясненным остается частотное соотношение значений, а выявление структурных основ в употреблении того или иного слова возможно только, если историк увидит системобразующий принцип внутри выявленных значений.

В богословских трудах русских средневековых авторов, отражавших традиционные установки всего конфессионального сообщества, слово "блядь" определялось синонимом "ложь". Но ложь в то время не существовала онтологически, а была тесным образом связана с дьявольским миром и противостояла Правде Истинной, — самому Христу. Протопоп Аввакум писал: "Блядь пишется ложь, правда от Бога, а ложь от дьявола". Таким образом, слово "блядь" — антоним "правды". Если "правда" - это правильный путь для спасения на Страшном Суде, то "блядь" - уклонение от совершения христианином угодной Богу, а не дьяволу, правильной воли, что вполне соотносится с этимологическим значением слова. Сфера дьявольских козней велика и затрагивает почти все, что касается человека: его жизнь, поступки, пристрастия и т.д. Уклонение само по себе тоже рассматривалось как проявление дуалистического начала в христианстве: человек приходит или к Богу, или к дьяволу. В русской культуре "верой христианской" определяли Истину, но не обретаемую, а данную изначально в божьих заповедях, апостольских и священных правилах⁸. Это особенно было значимо в эпоху эсхатологических ожиданий, коими заполнялась сфера духовных переживаний средневекового человека...

Максим Грек выразил отношение догматического богословия к тому, что такое вера христианская и правда. Богословие в то время не могло не воплощать в себе общезначимые для православного мира идеи. Оно выполняло особую функцию по актуализации тех или иных освященных традицией установок. Кроме того, Максим Грек был уверен, что время, в котором он живет, "последнее": вот-вот явится Антихрист, "еже не зело далече есть, но и при дверех уже стоит, яко же божественная писания учат нас, явьственне глаголюща: на осмом веце..." Знамение Антихриста - "преложение язык от непорочныя и правыя христианьския веры на различныя богомерския ереси..."⁹

Христос - "разумное солнце Правды", - сошедший с небес на землю; его "глаголы" - истина во спасение христианам. Но "ныне время", когда "вси уклонишися... от спасительнаго пути евангельских заповедей и апостольских, и отеческих преданий"¹⁰.

Каков же выход?

Единый - уподобляя себя Христу, осуществлять "правду" ради спасения. "Отложим дела тмы, яже суть блуд, чюжеженство и всяка

нечистота плотская, и студодеяние, неправда же и лихоимание, и всяко преслушание и преступление божественных заповедей Спаса Христа". "Оружие света" — это четыре добродетели: "смысл прям", "правда", "мужество" ("не еже телеса низлагает и стены градския разоряет, но душевное сильное и терпеливо противу наводимых нам от бесов и лукавых человек") и "целомудрие" ("соблюдающее нас во всякой святине и преподобстве, и самом святым ангелом соединяюще нас")¹¹.

Разоблачая безбожных агарян, Максим Грек определял "веру христианскую" как самозначимую и единственно возможную Истину, полнота которой - сам Христос: "...да известится, что едина есть истинна и неблазненна и богоугодна вера, яже православным Христианом, евангельская и апостольская". Ученый грек был уверен в том, что любые, даже малейшие изменения в "вере христианской", т.е. в истине, данной божьими заповедями, апостольскими и священными правилами, - не что иное, как измена самому Богу. Он писал: "Вемы бо, вемы известно, и от божественных писаний о сем известихомся, яко же подвигнута нечто малейшее от учений веры, или переменити, превеликих есть отрицание, и жизни вечныя отпадение. И прежде иных свидетель есть сам основатель веры нашей, и всея Истины и Правды начальник, Господь наш Иисус Христос, иже начен боголепное учительство к своим учеником, аки основание крепко и неподвижно того предлагает, еже со всяким прилежанием и хранением многим даже и до малейшия соблюдати Его заповеди неподвижны и непременны"¹². Христос-Судья накажет "неживших по заповедем Его".

Формы воздаяния за грехи напрямую связаны с отношением человека к "вере христианской". Максим Грек выделяет три главные формы наказания:

согрешивших в "законе" христианском будут судить по "евангельскому закону";

согрешивших "злыми делами" православных людей ожидает очистительный огонь адских мук "прежде Суда";

согрешивших вне Истины, т.е. вне веры христианской, ожидает вечная погибель¹³.

Итак, богословская мысль утверждала, что Христос — это Истина и Правда, Истина - в заповеди, Правда - в ее исполнении¹⁴. Неразрывна эта связь, а потому "вера кроме (без) дел благых мертва есть, такожде и дела кроме правыя веры не полезна сбоя"¹⁵.

С.Л. Епифанович отмечал, что в византийском богословии, никогда не отрицавшем благодати¹⁶, существовало иное, чем в Западной Европе¹⁷, воззрение на суть "самовластия" человека: "самое наказание падшего человека... было осуществлено в таких размерах, чтобы нисколько не нарушить величайшего дара Божия человеческому естеству - свободы: оно рассчитано было лишь на то, чтобы побудить его свободную волю к исправлению... и от нас теперь зависит избирать доброе и злое"¹⁸.

На Руси зло рассматривалось не как нечто субстанциональное, имеющее собственное бытие, а лишь как недостаток естественной энергии в свободной воле разумных существ. В неправильном движении душевных сил заключен был первородный грех. Человек не одухотворил и не возвысил своей плоти после грехопадения, а, оторвавшись от Бога, истинного бытия, доверился веществу, которое само по себе - небытие; "вместо того, чтобы стать богом, предпочел стать прахом"¹⁹.

Итак, свобода воли человека, хотя и была ослаблена греховной порчей, но не уничтожилась; злу можно противостоять; склонность ко злу - следствие нерадения человека о душе. Свободная воля - необходимое и первое условие спасения, которое не может осуществляться по принуждению²⁰.

Максим Грек в "слове", посвященном апостолам Петру и Павлу, призывал: "далече себе самех отверзем чюжия бляди", т.е. еретические суждения, которые приводят человека к дьяволу. "Блядь убо явленна и кошунна сицевое безумных неких мудрословие..." К "бляди" относил Максим Грек и наблюдения природных явлений: "А еже глаголеши, яко с небесе сшед, ношаше телеса волуя и скотская на небеса, явлени бляди суть и рождение младенческаи мысли"²¹. Об этом же писалось в Палее Толковой XV в. в отношении "блядства" - слова, производного от "бляди": "О болезнях же и о смертех человеческих мнятся ведяще по звездному течению... Ркоша неверныя чади, нам же убо подобает обличити тех блядства".

Любопытно, что словосочетание "грех блудный", которое в современном языке воспринимается однозначно как грех телесный, Максим Грек наполнил несколько иным содержанием. И это не должно нас удивлять: ведь "блядь" - практически любое отклонение от "прямыны несогрешения", выражаясь языком средневекового схоласта XII в. Ансельма Кентерберийского²².

Проследим за логикой Максима Грека: "Кто кротчайший боговидца Моисея? Но егда виде людей беззаконнавших и Вышняго прогнавших своим их безумием, кротость свою отложив по смотрению, не пощаде старца и юношь, старицу и юнну, но без милости повеле ревнителем закону, левитяном, убивати оружием вся по ряду, аще и сродники суть, аще стары, аще млады, понеже забывше многих и великих Бо-жих благотворении и чудес, ко идолослужению уклонилися. Такожде да возлюбим ревность, юже по Бозе, Финеесову похвальную, иже ко-пием прободь Замбрия, князя израильтянина и медианитянину на самом гнусодеянии; якоже есть писано: и ста Финеес и угоди, и преста сечь, сиречь еже по Божию гневу истребление людей иудейских. Егда во един день падоша 23 тысящи единого ради греха блуднаго..."²³

Финеес, сын Елеазара, сына Аарона священника, "отвратил ярость" Бога от "сынов израилевых" - убил израильтянина Зимри (Замбрия) и мадианитянку, личный грех которых знаменовал собой отступление всего народа иудейского, вступавшего в блуд с дочерями

язычников, которые приглашали израильтян на языческие жертвоприношения, от Бога Израилева. Основной момент в "грехе блудном" - языческое идолослужение, но Финеес спас свой народ от гнева Господа, нанеся мадианитянке удар копьем в чрево ее.

Как видим, грех блудный - языческое уклонение от Бога. Грех блудный — измена Богу; частный случай такой измены - телесная связь с женщинами язычников.

Сказанное несколько не отрицает того, что под словом "блядь" могли понимать и женщину легкого поведения²⁴, но само это понятие отличалось от современного включенностью в средневековую систему представлений - а это значит, что вина женщины, прежде всего, в том, что она заблудилась и не знает истинного пути спасения. Иначе говоря, "блядь" - всеохватывающая область уклонений от "прямизны несогрешения", и блудница, торгующая своим телом, - лишь частный случай этого уклонения.

Древнерусский язык не был терминологичным. В его семантике можно нередко встретить сложные контаминации схожих в чем-то значений слов, что порой даже предполагало их некую игру, двойное прочтение. А потому грех как таковой представлялся нечистотой: можно сказать, что "жена твоя бляднею утаивше имяне, пойдет замуж" - и тут нет сомнений в том, что подразумевалась прямая ложь; а можно совместить и ложь, и распутство в одном: "Девица бо погубляет красу свою бляднею, а мужество татбою" (Даниил Заточник), предоставив читателю возможность подумать над тем, как ложный путь в жизни приводит "девицу" к распутству, к греху, потому что "краса" тела невозможна без одушевленности, а значит, приверженности Богу.

Гораздо большее место в "бляди" занимало уклонение от "прямизны несогрешения" в неправильном и неверном слове, произнося которое, человек также совершал тяжкий грех, грозящий погубить саму душу. Лексикологи, думается, не случайно фиксируют чрезвычайно богатую палитру "ложнословия". "Блядослов"; "блядословец"; "блядосло-вие"; "блядословник"; "блядословный"; "блядословствовати"²⁵.

Под "ложным словом" понималось как письменное, так и устное. В "Послании" Спиридона-Саввы (до 1523 г.), в котором раскрывается вся легенда о происхождении князей Владимирских и специально говорится о дарах византийского императора Константина Мономаха, сфера лжи, еретичества определяется тем, что "отвержесе Рим, и испаде папа Формос от веры". "И от тех времен лет даже и до сего часа лыгают, от православна веры отпадоша, и наречени быша латина, и х тому не поминается папино имя в церковных преданиих от четырех патриаршеских престол вселенских. Сей бо блядивый Фермос не нарицаем отголе папа, но отступник православныя нашея веры, юже прияхом благовестием Господа нашего Исуса Христа, сына Божия, слова Бога, и святых ученик его проповеданми, и вселенских седми съборов преданми. Сей бо окаянны Формос пресече живоначальныя Троица състав и вве-

де в латинский язык четвертое лицо в божестве, еже исходити духу святому от сына, блядословляша..." Самый страшный грех совершают католики, неверно истолковывающие Троицу. Подобное (католическое) лжесловие, считали на Руси, прямо ведет в ад. И вместе с тем - подобное лжесловие является своеобразным "верхом" блядословия (т.е. хуже - нет ничего).

Итак, Правде истинной противостоит блядь (ложь), иначе говоря - Христу противостоит Дьявол, носитель тьмы, породитель "бляди".

Кто же таков "блядин сын"? Почему в середине XVII в. о нем стали упоминать особенно часто? Почему слова "блядь", "блядин сын" становятся своеобразным "оружием" тех, кто не принял нововведений Никона? Чем объяснить, что произносивший в отношении кого-то эти слова испытывал при этом благочестивые эмоции?..

Известно, что 1666 год был особым. Все русское общество со страхом ожидало наступления Второго Пришествия и Страшного Суда...

В 1648 г. в Москве была напечатана "Книжица или списание о вере православной, о святой церкви восточной, о изряднейших правоверных артикулах, от Божественного Писания, путнаго ради случая, в гонении от нужды собрана". Ее автором был игумен Киево-Михайловского монастыря Нафанаил. В том, что книга была санкционирована; сверху, нет сомнений: сам царский духовник, протопоп Благовещенского собора Стефан Вонифатьев помогал ее выходу в свет.

"Книга о вере", как ее чаще всего называли современники, вышла значительным для русского средневековья тиражом - 850 экземпляров, который был раскуплен в течение двух месяцев. Составлена книга была уже в 1644 г. и имела явно антиуниатскую направленность. Еще в прошлом веке Э.И. Колужняцкий выявил источники, которые использовал Нафанаил при составлении своей книги. Это прежде всего "Палинодия" (1629), антиуниатское сочинение Захария Копыстенского, архимандрита Киево-Печерской лавры. В "Книге о вере" 30 глав; 11 составлены на основе текста "Палинодии". Нафанаил пользовался и другим сочинением Захария Копыстенского, не зная, правда, кому именно оно принадлежит. "Книга о вере единой, святой, соборной...", появившаяся между 1615 и 1619 г., была подписана псевдонимом "иеромонаха Азариас Х". Из этой "Азариевой книги", как ее называли современники, Нафанаил позаимствовал 9 глав. Итак, в целом заимствована 21 глава, но и остальные девять тоже не являются авторским произведением Нафанаила. Глава 1-я воспроизводит мысли, высказанные в "Книге о вере", составленной острожским священником Василием в 1588 г. Главы 2, 7, 8 и 10-я основаны на мыслях, высказанных отчасти в "Палинодии", отчасти в "Апокрисисе" Христофора Филалета. Главы 11-я и последняя 30-я - о Страшном Суде — были составлены на основании многочисленных рукописных сборников, содержащих выписки из разных сочинений, обычно из святоотеческой литературы. Глава 24-я, в которой находим присягу, произнесенную Ипатием Потием и Кирил-

лом Терлецким перед папой Климентом УШ 25 декабря 1595 г., заимствованы из Синописа, напечатанного на польском языке в Вильне в 1632 г. Оказала влияние, конечно, и так называемая Кириллова книга, составленная из сочинений, направленных против иноверцев, и опубликованная в 1644 г. Таким образом, "Книга о вере" - не просто компиляция; она вобрала в себя всю традицию антиуниатских сочинений и отразила основные общественные стереотип²⁶.

В предисловии этой книги определенно ставится главный вопрос: "Дух явственне глаголет, яко в последня времена отступят неции от веры". Уже "послан глад на землю, не глад хлеба, ни жажда воды, но глад неслышания слова Божия". Вот-вот произойдет развязка: "Время последнее, антихристово царство распространяется, и Сам скоро явится..." В последней главе "О Антихристе" особо выделяется часть, имеющая собственное название: "О Правде", под которой автор понимает Христа. "Яко много предотечев, но и Сам уже близ есть по числу, еже о нем 666 - число бо человеческо есть антихристово, кто весть, аще в сих летех 1666-х явственных предотечев его или того самого не укажет, а тот Антихрист человек будет, беззакония сын, и родится, якоже глаголет Ипполит Римский, от девицы нечистыя жидовки суши, от колена Данова, и будет исперва смирен, и добре житие проходя, и сотворит чю-деса не истиною же, но привидением, и все действо диаволе восприимет и абие изникнет и восстанет и возлюбит жида, и возвысит их, а правоверных прелюте изгнати будет, и семь лет, по Ксанфопулу Калли-сту, или пол-4 лета (3,5 года. - А.Ю.), по Зизанию, царствовати будет, и многих прелстит, и отлучит от Правды..."

Антихристом, т.е. противником Христа, можно было быть как по аналогии, так и по существу. По аналогии - значит по подобию, по существу — значит буквально. По аналогии антихрист (с маленькой буквы) тот, кто, например, лжет, говорит неправду, творит всякий блуд. Антихрист по существу - само Зло, он буквально сын Дьвола. У такого Антихриста было еще одно имя "Погибельный сын". Никогда средневековые люди не путали эти понятия. Допустим, если наборщик богослужебного текста ошибся, о нем еще нельзя сказать, что он "погибельный сын", - оснований явно недостаточно, но "блядин сын" - инвектива подходящая. Так, в одном никонианском богослужебнике читаем на полях: "Собакин, блядин сын, худо неисправно печатал зде"²⁷.

Блядин сын всегда рассматривался в определенной связи с погибельным сыном: потому что существовало понятие о "предтечах" Антихриста. Еретики уподоблялись Антихристу; но возможна и другая версия: по наиболее ярко выраженным еретикам судили, каким будет Антихрист. Эта взаимосвязь активно обсуждалась обществом. Так, Аввакум писал (в "Толкованиях псалмов"): "А противник, еже есть антихрист, зачнется от блуда, от жены жидовки, от колена Данова. Мнит ми ся, сам сатана сблудит с нею сим подобием, якоже змий ныне летает к женам, дьяволский же дух; и дасться зачатому душа за плоть

материю. А хотя и бусорман сблудит, ино тот же поганец, - духом своим дьявол помажет его, так и стал помазанец. Исперва будет казати-ся людям кроток, и смирен, и милостив, человеколюбив: слово в слово как Никон, ближней предтеча его, плакать горазд. Я его высмотрел дияволова сына, до мору тово еще, - великий обманщик, блядин сын! Как при духовнике том, Стефане вздыхает, как-то то плачет овчеобразный волк. В окно из палаты нищим деньги бросает, едучи по пути нищим золотые мечет! А мир-от слепой хвалит: государь такой-сякой, миленькой, не бывал такой от веку!! А бабы молодые, - простите Бога ради, - и черницы, в палатах у него веременницы, тешат его, великого государя пресквернейшего. А он их холостит, блядей. У меня жила Максимова попадья, молодая жонка, и не выходила от него: когда-сегда дома побывает воруха, всегда весела с воток да с меду; пришед песни поет: у святителя государя в ложнице была, вотку пила. А иные речи блазненно и говорить. Мочно вам знать и самим, что прилично блуду. Простите же меня за сие. И больни тоя безделицы я ведаю, да и плюнуть на все. Слово в слово таков-то и антихрист будет"²⁸.

Интересно, что плевок Аввакума не физиологическая реакция, о которой он случайно вспомнил, а постоянное напоминание о нечистоте самого предмета разговора; Аввакум постоянно плюется, без конца, когда стремится отделить свое благочестие от чего-то ложного, блудного, блядского. (Выражение "плюнул бы ему в рожу ту и в брюхо то толстое пнул бы ногою!" — повторяется не один раз.) Но обратим внимание на самое интересное упоминание "плевка" в видении Аввакума: «Я, братия моя, видал антихриста тово, собаку бешаную, право, видал, да и сказать не знаю как. Некогда мне печальну бывшу и помышляюще, как приидет антихрист, враг последней, и коим образом, да сидя молитвы говоря, и забылся, понеже не могу стоять на ногах, — сидя, молюся, окаянный. А се на поле на чистом много множество людей вижу. И подле меня некто стоит. Я ему говорю: "чего людей много в собрании?". Он же отвеща: "Антихрист грядет; стой, не ужасайся". Я подперся посохом двоерогим своим, протопоповским, стал бодро: ано ведут ко мне два в ризах белых нагова человека, плоть та у него вся смрад и зело дурна, огнем дышит, изо рта, из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит. За ним царь наш последует и власти со множеством народа. Егда ко мне привели его, я на него закричал и посохом хошу бить. Он же мне отвещал: "Что ты, протопоп, на меня кричишь? Я нехотящих не могу обладать, но волею последующих ми..." Да изговоря, пал передо мною, поклонился на землю. Я плюнул на него, да и очутился, а сам вздрогнул, и поклонился Господеви. Дурно сильно мне стало, ужасно, да нечево на то глядеть. Дурно сильно мне стало... Знаю я по писанию о Христе и без показания, скоро ему быть. А выблядтков (т.е. это царь. - *А.Ю.*) власти, множество, уклонившихся от Правды, захотевших Антихриста) тех ево уже много бешаных собак"²⁹.

Настало время выяснить, кто такие блядины дети (как вариант: выблядки)?

Перед Вторым пришествием "умножится беззаконие". Само это "беззаконие" наполнилось смыслом, когда речь заходила о еретиках, полк которых возглавит Антихрист вкупе с Дьяволом. Однако было бы просто и неинтересно, если бы в данном контексте отсутствовала явная контаминация значений: блядины дети - дети и Великой блудницы (олицетворяющей собой Вселенскую ложь), физическая нечистота которой очевидна, и еретики!

В книге "Толкований псалмов", Аввакум писал, комментируя псалом "Господь на небеси уготова престол Свой и царство Его всеми обладает". Никониане изменили саму грамматическую форму этого текста, "не по разуму говоря". "Его же царству не будет конца, и я на тебя не дивлю, понеже пьян ты, упился еси о жены любодейцы, сидящая на водах многих и ездящи на звери червление. Зело пьяно вино и пьяно питие у блядки. Нарядна вор-блядь; в царской багрянице ездит и из золотой чаши подливает. Упоила римское царство и польское, и многие окресные веси, да и в Русь нашу приехала во 160 году, да царя с царицею напоила: так он пьян стал; с тех мест не проспится; беспрестанно пиет кровь свидетелей Иисусовых. Ну, разумеете, ли про жену ту, чада церковная? Всякая ересь блядина глаголется. У еретиков у всех женская слабость: якоже блудница всякова соквернити жаляет, тако и отступник Никон с товарищи всех тщится перемазать сквернами любодейания своего..." Интересно, что понятие "вор" (воры) отождествляется при том с блядью (блядинами детьми). Словом "вор" в языке русского средневековья обозначался "государственный преступник". Воровство-блядь — покушение на православное царство. "Ни креста Христова в руках нет, ни образа Богородична! По польскому обычаю крыжок из зепи вынявши, и благословлять, смеясь, станешь. Ох воры, блядины дети! Каковы митрополиты и архиепископы, таковы и попы наставлены. Воли мне да силы, - перерезал бы, что Илья пророк студных и мерских жрецов всех, что собак. А к чему их блюсти! Тушны уже гораздо, упи-талися... Миленькой царь Иван Васильевич скоро бы указ сделал такой собаке..." Итак, "блядины дети" — "воровское" племя в подлинно православном царстве.

После несостоявшегося конца света в 1666 г. сама православная Церковь стала бороться с эсхатологическими ожиданиями "Дня Господня" во вселенском масштабе. Наступал момент глубочайшей трансформации средневековой духовной жизни. В начале XVIII в. появляются даже специальные сочинения деятелей церкви, в которых уже прямо утверждается, что в ближайшее время Второго пришествия не будет. Не обошлось без знаменательных казусов... Новгородский митрополит Иов, рукописное сочинение которого удалось обнаружить в архиве (текст рукописи и публикации "книги" значительно отличается), обличал тех, кто по "знамениям" судил о "последних временах". Иов отве-

чал на каждое такое знамение - и разоблачал. Увлечшись этим занятием, он допустил и шокирующие вольности при доказательствах того, что Христос во второй раз не явится. Он, видимо, просто придумал некое "последнее, шестое" знамение, суть которого - "обращение всех жидов ко Господу нашему Иисусу Христу. Яко егда жидове уведят о Антихристе, тогда они от всех стран изыдут к нему и совокупятся в Жидовскую землю. И прелстятся антихристову учению, и поклонятся ему. Тогда Илия и Енох исправят их (! — *А.Ю.*). И к вере святой их Мессии истинному приведут (! — *А.Ю.*)"³⁰.

В конце рукописи "Увещение к народу", которое также не вошло в опубликованную книгу, читаем: "...яко избранная чада церкви Христовы примите от меня недостойна пастыря вашего сие увещение и веруйте, яко не прииде еще время пришествия антихристову и кончине мира. Сего покажахом вам от священных писании и от свидетелства отец святых..." Главное - ответить на вопрос: во что же верить, если нет признаков (знамений) скорого пришествия Христова? Иов отвечает: «Смерть коемуждо от нас сотворит кончину века. Почто убо имаем мушение всеу о пришествии антихристовом по кончине мира?.. Но полезнее есть да кийждо... памятствует на последния вещи сия, еже есть Смерть, Суд, геена, Царство Небесное. И взирает на всяк час имание в совесть свою взыскуя покаяние истинное о гресех и готов быти всегда на Смерть (в рукописи слово "смерть" написано с большой буквы. - *А.Ю.*) Не вемы бо когда нас Смерть похитит. Придет, яко тать внезапно и поймет от жизни сея на он век»³¹.

В течение последних десятилетий XVII столетия произошли кардинальные изменения в общественном сознании. Еще в 1648 г. считалось - с отсылкой на текст Нового завета - что День Господень придет "как тать ночью": "и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят" (2-е Петра 3, 10); теперь же явление Дня Господня, к которому христиане обязаны быть всегда готовы, сводилось к индивидуальной смерти.

Вселенский масштаб События сменился личностным.

Чрезвычайно сложно что-то определенное сказать о том, когда эсхатологические категории средневековья окончательно перестали быть актуальными для человека. История анализируемых слов-понятий - уникальный случай, когда сложнейший процесс можно почти с математической точностью датировать. Лексикологи утверждают, что в 30-х годах XVIII в. эти слова "выходят" из книжности и попадают в разряд слов, запрещенных для употребления в книгах, так как означают только само распутство, распутную женщину и производные от них понятия. Так, например, "блядивый" в словаре русского языка XVIII в. фиксируется только в значении "распутный", "блядь" - тоже только распутная женщина и ничего больше, "блядун" - распутник, "блядство", "блядовство" - прелюбодеяние, блуд в физическом смысле и только. В первой четверти XVIII в. в литературе (в печатных текстах) еще

возможна такая контаминация, как "честное блядство", т.е. ухаживание, флирт ("то есть глазолюбность, хотя и многая с неучливой ненависти называют оную честным блядовством"), но затем и это запрещается печатать как непристойное.

В новом времени Правду Истинную уже не ждут, а потому дьявольские козни и порожденные ими "блядства" больше не беспокоят сознание людей глобальной, вселенской катастрофой. Иначе говоря, придание изучаемым словам современного смысла - момент окончательного разрушения средневекового эсхатологического мифа, который продолжал оставаться актуальным лишь для староверов.

Историю еретической мысли в России нельзя рассматривать в отрыве от языковой мифологемы, в которой и при помощи которой так или иначе выражалась смысловая аутентичность средневековья. Без этих слов, ныне табуированных, не может быть написана история идей, коими человек отделял истинное от неистинного...

- ¹ Жельвис В. И.. Поле брани. Сквернословие как социальная проблема. М., 1997.
- ² Гадамер Г. –Х. Истина и метод. М., 1988. С. 43; см. также: *Портнов А. Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX-XX вв. Иваново, 1994; *Гуревич А. Я.* "Территория историка" // *Одиссей*, 1996. Человек в истории: Ремесло историка на исходе XX века. М., 1996. С. 106-107.
- ³ *Камчатное А. М.* Лингвистическая герменевтика. М., 1995. С. 10.
- ⁴ *Юрганов А.Л., Данилевский И.Н.* "Правда" и "вера" русского средневековья // *Одиссей*, 1997. Человек в истории: Культурная история социального. М., 1998. С. 147-148.
- ⁵ *Юнг К.Г.* Структура души // *Проблемы души нашего времени.* М., 1994. С. 113.
- ⁶ *Юрганов А.Л., Данилевский И.Н.* Указ соч. С. 148.
- ⁷ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 1. С. 177.
- ⁸ *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- ⁹ Инок Максима Грека Слово 2-е о том же к благоверным, на богоборца пса Моамефа, в нем же и сказание отъчасти о кончине века сего (Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, Б/г. Ч. 1. С. 132-133).
- ¹⁰ Там же. С. 140.
- ¹¹ Там же. С. 144-145.
- ¹² Инок Максима Грека ответы христианом противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую (Там же. С. 162); Инок Максима Грека слово на латинов, яко не деть есть ни единому приложити что, или убавити в божественном исповедании непорочные христианския веры (Там же. С. 245).
- ¹³ Инок Максима Грека слово на армянское зловерие (Там же. С. 186-192).
- ¹⁴ Инок Максима Грека слово о том, яко Промыслом Божиим, а не звездами и клесом счастья, вся человеческая устроятся (Там же. С. 404); Исповедание православной веры Максима инока из Святыя горы (Там же. С. 23-24).
- ¹⁵ Уже в ранний период европейского средневековья христианская церковь не была последовательна во взгляде на нравственную природу человека. Уче-

ние Пелагия, жившего в начале V в., состояло в том, что источник добра и зла заключался в самом человеке, а не в сверхъестественной силе, - это учение было признано церковными соборами еретическим (подробнее см.: *Клибанов А.И.* "Написание о грамоте" // Вопросы религии и атеизма. М. 1955. Вып. 3.

¹⁶ По определению Макария, историка церкви XIX в., благодать Божья - это все то, что "дарует Господь тварям своим без всякой с их стороны заслуги... А потому благодать Божью разделяют: на благодать естественную и сверхъестественную: к естественной относятся все естественные дары Божьи тварям: жизнь, здоровье, разум, свобода, внешнее благосостояние и т.д.; к сверхъестественной - все дары, сообщаемые Богом тварям сверхъестественным образом" (*Макарий.* Православно-догматическое богословие. Изд. 3. СПб., 1868. Т. II. С. 429-450).

¹⁷ В западной религиозной традиции средневековья существовало учение, созданное Августином Блаженным, согласно которому человек полностью потерял свободную волю и без благодати свыше "правильность воли" вернуть невозможно.

¹⁸ *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 84.

¹⁹ Там же. С. 79, 81-82.

²⁰ Там же. С. 97-98.

²¹ Инокса Максима Грека слово похвальное к святым апостолам Петру и Павлу (Там же. С. 185); Инокса Максима Грека сказание о рукописании греховнем (Там же. С. 535); Инокса Максима грека словеса супротивна противу глав Самуила евреина (Там же. С. 61).

²² *Ансельм Кентерберийский.* О свободном выборе // Соч. М., 1995. С. 199.

²³ Инокса Максима Грека совет к собору православному на Исака жидовина, волхва и чародея и прелестника" (Там же. С. 52).

²⁴ Судебники XV-XVI веков. М.; Л., 1952. С. 384: "А блядам и видмам бесчестия 2 денги против их промыслов".

²⁵ Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1975. Вып. 1. С. 250.

²⁶ См.: *Колужняцкий Э.И.* Игумена Нафанаила "Книга о вере", ее источники и значение в истории южнорусской полемической литературы // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1886. Кн. 4, отд. 2. С. 1-36.

²⁷ *Успенский Н.Д.* Коллизии двух богословии в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. М., 1975. Т. 13. С. 148-171.

²⁸ *Аввакум.* Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 286.

²⁹ Там же. С. 230-231.

³⁰ ОР РГБ. Ф. 310. № 658. Л. 645-652 об.-654.

³¹ Там же. Л. 654.

ОБРАЗ "ДРУГОГО"

О. А. Савельева

ОБРАЗ "ЧУЖОГО" В СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

К ПРОБЛЕМЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ*

Оппозиция "свое—чужое" присуща человеческому сознанию во все эпохи и имеет фундаментальное значение для раскрытия содержания культуры, ее самосознания. Эта оппозиция принадлежит к числу архетипических, однако каждая культура наполняет ее собственным, присущим только ей содержанием и смыслом. Субкультуры, функционирующие в рамках какой-либо культуры, могут интерпретировать те или иные мифологемы немного иначе, чем это принято в макрокультуре. Одна из таких субкультур - старообрядческая - формировалась различными толками и направлениями Раскола на протяжении трех столетий и в настоящее время является периферийной по отношению к макрокультуре России конца XX в.¹ Было бы чрезвычайно интересно сопоставить элементы старообрядческой субкультуры с соответствующими элементами русской макрокультуры в их историческом развитии и определить сходство и различие между ними. Однако в настоящий момент это вряд ли возможно, поскольку до сих пор нет систематического описания "категорий старообрядческой культуры" ни в синхронном, ни в диахронном аспектах. Поэтому данная статья преследует достаточно скромную цель: попытаться выяснить содержание архетипической оппозиции "свое-чужое" в структуре сознания современных старообрядцев. Разумеется, в рамках настоящей работы нет возможности показать подробно весь "парад чужого"², в старообрядческой картине мира, поэтому органичусь рассмотрением образа "еврея/жида" как частного случая этноконфессиональной "чуждости" в синхронном срезе на материале уникальных и не публиковавшихся ранее полевых материалов, собранных мною среди старообрядцев Нижегородской области в ходе экспедиций нижегородского Института рукописной и старопечатной книги Поволжья (ИРСК) в 1991-1995 гг.³ Основным источником для статьи послужил нарративный фольклор староверов различных согласий (преимущественно беспоповских). Для сравнения привлекается также ряд текстов, записанных в Восточном Казахстане и на Алтае, в том числе в экспедициях бывшего Института истории, филологии и философии СО АН СССР (ныне - Институт истории СО РАН).

* Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 96-01-0081).

Хорошо известно, что реформы русской церкви в XVII в., а затем реформы Петровского времени в социальной и бытовой сферах воспринимались сторонниками старой веры как свидетельства экспансии Антихриста на русскую землю. При этом исследователи отмечали, что для культуры средневековой Руси в высшей степени характерен аксио-логический подход к восприятию географического пространства, выразившийся в частности в противопоставлении "Святой Руси" (как оплота правой веры) "чужим землям" (как гнездилищу ереси и/или язычества)⁴. Ценностная вертикаль строится по конфессиональному признаку: "чужак" был прежде всего *иноверцем*⁵. Для старообрядцев эта оппозиция приобрела особо актуальный характер ввиду сужения "своего", "христианского" пространства: "чужое" вторгается во все сферы их жизни, поскольку само реальное пространство "святой Руси" становится "чужим" царством Антихриста. "Святая Русь" переходит скорее в разряд духовной реальности, воплощенной в старой вере. В связи с этим отмежевание от "чужого" для старообрядцев стало вопросом первостепенной важности на все триста лет существования Раскола.

Как известно, для мифологизирующего сознания категория "чужого" столь же амбивалентна, как и другая, напрямую связанная с ней, категория "божественного". М. Евзлин объясняет это хтонической природой *всех* богов, т.е. их изначальной "чуждостью", которая в значительной степени нейтрализуется в процессе развития мифологического цикла и существует затем в виде "остаточных явлений" Хаоса в структурно оформленном мире (Тартар, ад)⁶. Такого рода "божественную" амбивалентность можно усмотреть и в старообрядческом восприятии "еврея/жида" и всей связанной с этим образом топики.

Один полюс восприятия - библейские иудеи, ветхозаветные праведники. Ветхозаветные персонажи фигурируют прежде всего в рассказах о происхождении согласия. Примеры, приведенные ниже, говорят сами за себя.

В разговоре информантка несколько раз сообщила, что их согласие (поморское) происходит "из Корелы". На вопрос, почему "из Коре-лы", ответила:

- Потоп-от всемирной - слыхали? Ной-от один спассе?

- Слыхали.

- Дак вот посля потопа-ту спаслися два старичкя, от финнов и корелов бежали. Вот тут оне поселилися — в Зимничке (местный топоним. - *О.С.*). Тамако земляночку себе выкопали. От них-от и люди повелись тут (ИРСК. Отчет 1991 г. № 11. Зап. от информантки поморского согласия, около 80 лет, Ковернинский р-н., Нижегородская обл.)⁷.

Другой пример относится также к происхождению поморского согласия и основан на типичной народной этимологии:

- А мы-ти сами из Корелы. Когда гонение началось, из Корелы бежали. Ну, вот когда гонение началось, Никон-то патриарх начал, стих такой есть, как гнали, как старцев-тих побили и в море побросали - и

вот поморские. Ну, вот бежали, а сзади гонцы-ти, цыгане, - а который-от вел их - ну, как его... Забыла... А раньше-от, помните... Да ково вы там помните - раньше все с тросточками ходили; вот поднял тросточку, взмолился Богу: чево делать? Бог внял, морё-т и расступилось, сухо стало, как по новине прошли, по морю-ту, оттого и поморские. Ну, тут в пустыню попали, опять же молились - чево есть? Манна с неба упала. Ну, народ тогда был угодливой, не нам чета (ИРСК. Отчет 1991 г. № 8. Зап. от информантки старше 80 лет, поморского согласия, р.п. Ковернино).

В приведенных примерах и Ной, и особенно Моисей⁸ выступают в роли мифологических первопредков. Примечательно, что с этой их функцией тесно связывается мифологема воды - потопа, пересечения водной преграды. Потоп в данном случае может рассматриваться как граница между концом одного и началом другого мифологического цикла (творение размывается, уничтожается - и вновь структурируется из Хаоса). Это придает описываемому событию - началу поморского согласия - космогонический характер. Этический элемент (Бог уничтожает мир за грехи), введенный в текст сказания древними евреями, как нельзя лучше соответствовал старообрядческим представлениям о мире, который в принципе некогда мог быть размыт за "гонение на христиан"⁹.

Относительно второго текста следует заметить, что рассказ о переходе евреев через Красное море в Библии не имеет космогонического смысла, поскольку евреи *возвращались* в землю обетованную. В старообрядческом же тексте речь идет именно о появлении, о *становлении* поморского согласия. Мифологический смысл библейского рассказа — в *восстановлении* равновесия мира: евреи, наделенные космической структурностью через непосредственное общение с Богом, получают землю; преследователи, хозяева царства языческой тьмы, возвращаются в воду, родную стихию хтонических тварей. Мифологический смысл старообрядческого текста - в *установлении* мирового равновесия, в разделении Космоса, представленного поморцами, наделенными верой, и Хаоса - в образе египтян-"цыган", помещенных на подобающее им место.

К священной истории обращаются всякий раз, когда необходимо найти сакральный прецедент для тех или иных явлений в общественной жизни вообще и прежде всего в ее религиозной сфере, в том числе в ее обрядовых проявлениях. Например, проживающая в двух селах Арзамасского района весьма малочисленная группа так называемых "некрещеных старообрядцев" характеризуется не только отрицанием всех таинств, включая крещение (отчего и происходит их название), но и исключением из священного обихода богослужебного пения ввиду отсутствия в мире "правильной" церкви, "правильного" духовенства и чина богослужения. Однако под влиянием местных малоначальных спасовцев, а также православных "некрещеные" стали усваивать отдельные песнопения. Инициатором этого начинания стала наставница одной из

общин. Заимствование богослужебных песнопений у "никониан" и у малоначальных спасовцев, которые не только признают таинства, но еще и крестятся и венчаются в "никонианской" церкви, потребовало серьезного обоснования в общине "некрещеных". Поэтому наставница "некрещеных", во-первых, объявила, что вводимые ею напевы явились ей во сне (хотя ее подруга, одна из старейших деятельниц местной православной общины, уверяла, что наставница обучалась пению именно у нее), и, во-вторых, усмотрела священную санкцию подобного "обращения" в истории Юдифи:

— Еврейской род Христа роспали, а это до того было. "И Бог от нас отступился, и просить его и молить не имеем права", — а был этот... пророк Оси'я.

— И одна молодуха - имя ей Иудифь, она была вдовушкой молодой, и она всё лучшее надела, как молодёжь-от теперь волосы-ти рос-пускает, и пошла с рабыней-красавицей.

— А он... Малахерн, что ли, которому она голову отрубила... А она шла народ свой спасать.

Она пошла с рабыней-красавицей, с распущо'ным волосам, и он пожелал сразу мысленно: о, моя будет! (Далее следует пространное описание сумки-топчака, которую Юдифь приготовила для головы Олоферна. - *О.С.*).

— Она сели есть на пиру, а она своё ела - мы к вам с едой не прикасаемся! Он своё (ест. - *О.С.*) - она своё. Она его упоила и голову-ту оттяпала. Она с головой-ти вернулась: "Давайте Бога просить!" И стали Бога просить *на голос* (интонационно выделено информанткой. - *О.С.*):

— "Господи, помилуй!" *На голос*, то есть пением! И глас Бога с небес: "Осия, ты повинен, ты запрещал им молице!" (ИРСК. Отчет 1994 г. Л. 20. Зап. от информантки, принадлежащей к "некрещеному спасу", около 70 лет, Арзамасский р-н).

В принципе такой "библейский историзм", используемый для мифологизации событий собственной истории, вообще характерен для средневековой культуры, как западноевропейской, так и русской (достаточно вспомнить библейские экскурсии в начале Повести временных лет). Это свойство коренится в особенностях мифологизирующего сознания, которое трактует свою историю (рода, племени, этнического или конфессионального объединения) как всеобщую¹⁰, о чем М. Элиаде точно и изящно сказал: «"Наш мир" всегда в центре»¹¹. При таком понимании истории собственное, наиболее значимое в ценностной иерархии, прошлое углубляется за счет сакрального времени библейского мифа. Это актуально и для старообрядческого сознания, насущной необходимостью которого является обоснование "старости", т.е. истинности своей веры в мире ложных ценностей. В этом смысле ветхозаветный иудейский праведник может рассматриваться как родоначальник и образец для всех людей правой (т.е. старой) веры, а точнее - для представителей конкретного согласия, которое и является "самым

правильным", причем гарантия этой "правильности" - в соотносении "начала веры" с мифологическим прошлым библейских патриархов.

Можно с уверенностью утверждать, что образ библейского иудея, ветхозаветного праведника, никоим образом не может быть отнесен к сфере "чужого" - напротив, это своего рода мифологический перво-предок, сакральная мощь которого освящает обращающуюся к его образу традицию. Однако при этом отношение к "еврейской вере" далеко не столь однозначно, особенно если учесть другую крайность восприятия старообрядцами еврейской темы.

Эта другая крайность - образ "жида", который в какой-то момент священной истории сменяет библейского праведника¹². Как и праведный иудей, "жид" тоже принадлежит к пространственно-временному континууму Библии, но появляется тогда, когда еврейский народ делает выбор в пользу Вававвы. Праведный же иудей, в силу своей праведности выбравший Христа, как бы теряет этнические признаки и переходит в разряд христиан, а отпавшие от Христа, напротив, приобретают ярко выраженные этнические характеристики и становятся "жидами", которые не могут претендовать на милость Бога и уравниваются с язычниками и еретиками.

Однако понятие "жид" имеет в старообрядческой традиции не только этническое, но ярко выраженное конфессиональное содержание. С самого начала существования Раскола старообрядцы соотносили себя с евангельскими последователями Христа, противостоящими всему остальному "чужому" миру. При этом реальная этническая принадлежность "чужого" принципиальной роли не играет, существенным является конфессиональное отличие (такой подход можно обнаружить уже в апостольских посланиях. См., например, 1-е Послание к Коринфянам апостола Павла (1:22,23): "Ибо и Иудеи требуют чудес, и Елли-ны ищут мудрости; А мы проповедуем Христа распятого..."). При этом для информантов-старообрядцев "проповедующие Христа распятого" отождествляются с носителями "старой веры"; Христос и апостолы как бы кристаллизуют "старую веру" и тем самым отделяют ее от "испорченного" иудаизма и принимают на себя функции ветхозаветных праведников, оставив "ересь" всем нехристианам, превратив их в "жидов":

- Наша-та вера поморская самая старинная, коренная, е е (выделено мною. - О.С.) Никон на седьмдесят вер розбил. За веру-ту муки принимали. Да вот в Златоусте-ту читала: Сам Христос за стару-ту веру смерть-то принял. Его на распятие", — а он от веры-ту не отрекацца. (ИРСК. Отчет 1991 г. № 30. Зап. от информантки 86 лет, поморского согласия, р.п. Ковернино).

Как и в приведенных выше "ветхозаветных" примерах, в данном случае старая вера поморского согласия рассматривается как исходная, а мифологическим прецедентом является "Сам Христос". Хорошо известно, что Христос противопоставил свое учение иудаизму, старой по отношению к христианству вере. В этом смысле и Христос, и апостолы

были еретиками по отношению к иудейской религии: старообрядцы же "новой" еретической верой склонны считать ортодоксальный иудаизм, противопоставляя его "старому" истинному христианству.

Вера же библейских праведников, рассмотренная в ретроспективе через призму христианства, является всего лишь "ветхим законом", который неотвратимо должен смениться "новой благодатью". Основание для такого подхода заложено уже в Послании апостола Павла к Галатам: "А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того *времени*, как надлежало открыться вере" (3: 23). Именно на этом противопоставлении полностью строится "Слово о Законе и Благодати" митрополита Илариона. Однако совершенно осознанное и эксплицитное противопоставление "Закона" и "Благодати" нам удалось зафиксировать только один раз за все пять сезонов нашей работы в Нижегородской обл. - у представительницы глухой нетовщины, обнаружившей явное знакомство с творением Илариона. На наше замечание "Древняя ваша вера!" - информантка отвечала:

— Нет, доценьки! Наша вера по новой благодати! Она уже после Распятия Христова, после Воскресения! (ИРСК. Отчет 1995 г. Л. 7. Приложения. № 4. Зап. от информантки 1920 г.р., глухая нетовщина, Сергачский р-н)¹³.

"Жи́ды" легко отождествляются с другими представителями нехристианского мира. Так, в старообрядческом фольклоре нередко смешение "жидов" и "еллинов", на которых в равной мере возлагается ответственность за проникновение ереси в русскую землю. Например, писателя и книжного справщика XVII в. Арсения Грека именуют также Арсением Жидовином. В частности, в Восточном Казахстане нами был записан текст, рисующий Арсения как сознательного распространителя ереси — как через исправление книг, так и через обучение еретическим делам юного Никона, будущего патриарха: «...стоит он (Арсений. - *О.С.*) раз на крыльце, думает; вдруг видит - Никон маленький с сумочкой в школу идет. Он ему: "Чадо, поди сюда!" - и стал учить, как ересь пушать»¹⁴ (Арх. автора. Зап. 1981 г. от информанта старше 70 лет, часовенного согласия).

Еретичество Арсения Грека-Жидовина можно рассматривать как манифестацию его "чуждой" природы, внешним признаком которой является его этническая принадлежность¹⁵. Смешение "жидов", с одной стороны, и "еллинов" и иных народов - с другой, наблюдается и в письменных памятниках - например, в апокрифической повести "Страсти Христовы", чрезвычайно популярной в старообрядческой среде, где против Христа действуют "воины жидовские", тогда как в евангельском тексте речь идет о римских солдатах. А.П. Щапов также приводит заговор из старообрядческой рукописи (к сожалению, не охарактеризованной им подробно), где Христа хватают "Игемены Пилаты" (евреи? римляне?) и "приведоша к Понтийскому Пилату"¹⁶. Возникает еще одно замечательное противоречие между старообрядческими представлениями

л действительным положением дел, сходное с упоминавшимся выше парадоксом: реальные ортодоксальные иудеи времен Христа, стремившиеся отмежеваться от "еллинства", от его языческой нечистоты, включены старообрядцами в "еллинский" комплекс. Таким образом, выстраивается ряд аллоперсонажей, виновных в разрушении истинной веры (точнее, правильного порядка ее существования): "жиды" = "еллины" = патриарх Никон = Петр Первый, который, согласно версии, услышанной нами в р.п. Ворсма Нижегородской обл., был незаконнорожденным сыном Никона и продолжил дело разрушения правой веры прежде всего по причине своей дурной наследственности. Учитывая тот факт, что Никон и Петр Первый большинством опрошенных информантов рассматривались как последовательные инкарнации Антихриста, можно понять, что именно они воплощают наибольшую степень "чуждости"¹⁷.

Как и подобает "чужим", "жиды" могут фигурировать в описании Страшного суда в качестве бесов. Так, информантка федосеевка (85 лет) уверяла, с обязательной ссылкой на книжный источник, что на берегах огненной реки явятся "жидовья, татары", возглавляемые "Сатаной с табличкой", на которой ранее были зафиксированы людские грехи. При этом Сатана отождествлялся ею с Антихристом (Арх. автора, зап. 1992 г., Тонкинский р-н, Нижегородской обл.). Тем самым бесовская, инфернальная, антихристианская природа "жида" подчеркивается весьма выразительно. Впрочем, следует заметить, что при выявлении "чуждой" природы "жидов" старообрядческий фольклор обнаруживает некоторую хронологическую непоследовательность, ибо существует немало текстов, в которых "жиды" проявляют себя как противники Христа задолго до начала конфликта между ним и евреями. Как правило, это рассказы о преследовании "жидами" Богоматери с младенцем Иисусом, причем далеко не всегда это преследование связывается с именем несправедливого царя Ирода, приобретая характер некоей агрессии адовых сил против Божества. Для народного сознания, как справедливо отметил Г. Федотов, "Страсти Христовы... начинаются с самого Его рождения"⁸. Вот пример такого рассказа, записанного нами на Алтае: "Когда Богородица с младенцем Иисусом от жидов убежала, овца со свиньей яму копали (укрытие для матери и младенца. - О.С.), а лошадь только помогала засыпать. Потому овцу и свинью едят, они чистые, у них копыта раздвоенные, а лошадь - только в голодный год, мясо от семи ребер с правого бока" (Арх. автора. Зап. 1978 г. от информантки около 75 лет, часовенного согласия (?), с. Верхний Уймон, Алтайский край).

В приведенной этимологической легенде в данном случае наиболее интересен момент символической смерти Христа в младенчестве (уход под землю, в яму, выкопанную животными)¹⁹. "Жиды" провоцируют спуск Божества в нижний мир задолго до мистерии Сошествия во ад. Для сопоставления можно вспомнить весьма известный стих о "милосливой/Аллилуевой жене", в котором, как полагал Г. Федотов, также показана символическая смерть Божества, преследуемого силами ада.

При этом "милосливую жену" и ее младенца Г. Федотов считал "эпическим удвоением самой Богородицы и младенца Иисуса"²⁰. "Милосли-вая жена" сама бросает свое дитя в печь - либо добровольно, либо по настоянию Христа или Богоматери²¹. "Жиды", узнав от "милосливой жены" о мнимой гибели Христа, ведут себя, как и подобает нечистой силе в подобной ситуации:

Жидове, книжницы, архиереи,
Антихристы, злые фарисеи,
Подходили к печке, заглянули,
Аллилуева младенца увидали,

*Заскакали они, заплясали,
Печку заслонками затворили.
И тут скоро петухи запели.
Антихристы-жидове тут пропали²²
(курсив мой. — О.С.)*

Последняя деталь - исчезновение "жидов" с криком петуха - наиболее ярко и недвусмысленно рисует их бесовскую природу. Бесы так же могут ассоциироваться с демоническими существами, посылающими болезни²³. Так, записанный нами в Ковернинском р-не стихотворный вариант Сисиниевой легенды²⁴ называет лихорадки "дочерьми царя Идола", который, как известно по другим вариантам этого текста, легко заменяется Иродом, "жидовским царем", инициирующим преследования младенца Христа.

Тем не менее "жиды", персонажи "нижнего" мира, равно как и праведники, могут формировать сакральный прецедент, но со знаком "минус", поскольку их "вывернутые", бесовские действия направлены всегда против высшей сакральной реальности - самого Христа. Такого рода действиями старообрядцы нередко пытаются обосновать те или иные правила или запреты. Например: "На коленях нельзя молиться, потому что жиды тоже на колени падали, когда Христу поругались" (ИРСК. Отчет 1991 г. № 21. Зап. от информантки около 80 лет, часовенного согласия, Городецкий р-н, Нижегородская обл.).

«Говорят: Иисус. Иисус - это когда Христа на Страсти вели, жиды его пальцами под ребра тыкали: "И, Иисус! И!"» (Арх. автора. Зап. 1978 г. от информантки около 75 лет, с. Верхний Уймон, Алтайский край).

Еще один пример, основанный на народной этимологии, записан в Городецком районе от наставницы местных часовенных, которая категорически отказалась от уринотерапии, заявив, что иметь дело с мочой - грех. Воспроизвожу далее наш с ней диалог:

И.: Говорят, коли' моча попадет (на тело. - О.С.), отмойся до кости.

Почему? Почему это грех?

И.: Потому что Христа о'ссом напоили.

Чем?

И.: Мочой-от жидовской!

Как это? Когда?

И.: А-от когда на кресте-ту висел. В чаше там вся моча жидовска была. Губку-ту ему подали. Писано: напоили желчью и оцтом. А оцет - это по-славянски. А то моча была (ИРСК. Отчет 1991 г. № 18. Зап. от информантки 86 лет, часовенного согласия, Городецкий р-н).

Естественно, что напоение Христа мочой - не просто особо утонченное кощунство, но еще и способ подчеркнуть связь "жидов" с топикой "низа", в том числе телесного, оттенить inferнальную природу их "чуждости".

Персонажем, представляющим как бы квинтэссенцию такой "чуждости", несомненно, является Иуда, этническая принадлежность которого никогда не обозначается, но разумеется сама собой, поскольку именно Иуда помогает "жидам" одержать временную победу над Христом. В связи с ролью телесно-низового аспекта "чуждости" очень показателен рассказ о смерти Иуды, сочиненный той самой наставницей общины некрещеных старообрядцев, которая вводила богослужebные напевы, ссылаясь на историю Юдифи. Рассказ составлен на основании Повести об Иуде-предателе Псевдо-Иеронима, входящей в качестве заключительной главы в старообрядческие печатные "Страсти Христовы". Причем информантка уверяла, что рассказанную ею историю она взяла именно из "Страстей", внимательно перечитав давно знакомый текст: "Иуда давилсе, а его дуб-от прижал, и добольна". И от того недомогания он рознёсса, как от лошадиной след с телегою, такой он ширины стал. Очесей его не видно было, и грешный его уж -сколькo в ем росту было, скажем, метр девяносто, два ли - столько и вытянулся, обвил ему выю и вошел в его гортань, что он на Творца выпустил скверные слова. И сквер-нотю он этим ужем и подавилсе"²⁵ (ИРСК. Отчет 1994 г. Л. 35. Зап. от информантки около 70 лет, "некрещеный спас", Арзамасский р-н).

Мифологический смысл этого рассказа - в соединении несоединимого, телесного "верха" и "низа", и в приравнивании "верха" "низу". Тем самым Иуда в целом как бы уподобляется обвивающему его фаллосу, т.е. змею, и "чуждая", "змеиная", хтоническая природа Иуды демонстрируется куда нагляднее, чем в псевдоиеронимовской повести, с описаниями попытки повеситься, последующей болезни и "расседания на'полы". Поляризация "верха" и "низа" актуальна для средневекового христианского сознания вообще, но приведенные примеры показывают, что у старообрядцев она особенно акцентирована их нежеланием хоть на мгновение ступить на враждебную территорию "чужого" = языческого = антихристового, к которой относится и рассмотренный нами образ "жида".

Так, на основании изученного материала можно сказать, что в старообрядческой картине мира нет единого амбивалентного образа еврея - "чужого", а есть его две полярные противоположности. С одной стороны, это библейский праведник, иудей правильной веры, который в большинстве случаев ассоциируется со "старой верой" и формирует

сакральный прецедент для нынешних старообрядцев. Тем самым праведный библейский иудей, а также окружающие его лица и происходящие с ними события, воспринимаются как принадлежащие к сфере "своего", но "своего в мифологическом прошлом". С другой стороны, существует "жид", точнее, "жиды", которым, как и бесовскому воинству, имя легион. "Жиды" явно принадлежат к "нижнему" миру и имеют звериную, хтоническую природу. Так, в Ардатовском районе было записано сообщение о том, что "жиды" рождаются слепыми и прозревают, когда им помажут глаза кровью - типичный рассказ о "чужих-слепородах"²⁶.

Равно как "жиды" ополчились на Христа, таким же образом окружающий старообрядцев мир Антихриста ведет с последними войну, причем принадлежащие к этому миру "свои" по этническому признаку переходят в разряд "чужих" по признаку конфессиональному и приобретают различные внешние признаки "чуждости". Так, информантка-поморка из р.п. Ковернино, сообщившая нам стихотворный вариант Сисиниевой легенды, или "Стих о двенадцати девах", которые шли "волосаты, косматы, безза-стежны, беспоясны, без крестов", предварила его следующим комментарием: "Ты погляди-тко, девки-ти в трусиках ходить стали! Идет в трусиках, груди-ти голы, космата", - а после прочтения стиха заключила: "А вот сейчас так-от и ходят: беспоясны и без крестов". Та же информантка сообщала: «Тятя, бывало-т, говаривал: "Коли мы увидим попа (никонианского. - *О.С.*), на лицо должны пасть, как жиды»», т.е. как иудеи в апокрифической повести "Страсти Христовы", павшие ниц и лежавшие в беспомощности, пока Христос претерпевал муки на кресте. Лицезрение "чужого" православного священника "поганит", сообщает какую-то часть этой "чуждости" смотрящему - отсюда странное на первый взгляд уподобление истового старообрядца "жиду", которое остается в силе до тех пор, пока старообрядец, даже отказывающийся смотреть, лежащий ниц, находится в непосредственной близости от "чужого". Этнически "свой", не огражденный правой верой в мире Антихриста, неизбежно начинает служить последнему и примыкает к стану "чужих". В Городецком районе нами было записано сообщение о некоем начальнике из соседней Ивановской области, который, наущаемый Антихристом "... специально ересь-ту в книги вносил и печатал. А коли посмотрит - ереси-ту нет, ту книгу выбрасы-ват" (ИРСК. Отчет 1991 г. № 14. Зап. от информантки старше 80 лет, спасово согласие, "большой начал").

Можно сказать, что этот тот начальник, с неутонченной этнической принадлежностью, действовал точно так же, как Арсений Грек-Жидовин.

Сделанные выводы строятся преимущественно на материале устных сообщений. Однако обращение к старообрядческой полемической литературе заставляет предположить, что соотношение образов "еврея" и "жида" далеко не столь однозначно, как это может показаться. Для сравнения с нижегородским старообрядческим фольклором я сочла возможным привлечь сочинение современного писателя-старообрядца Афанасия Герасимова (1916 г.р., часовенного согласия)²⁷. В сво-

ем фундаментальном труде, начинающемся словами "Можно ли узнать кончину века...", А. Герасимов разворачивает собственную историческую концепцию, которая основывается на эсхатологизме как на базовом принципе старообрядческого мировоззрения. История делится автором на семь периодов, причем с шестого начинается царство Антихриста на Земле, а после седьмого должен свершиться Страшный суд. Если традиционная эсхатология рассматривает Апокалипсис как событие, "разрешающее историю", смысл которой состоит в развитии отношений "избранного народа" с Богом и в конечной реализации мессианской идеи, то взгляд А. Герасимова на "конец истории" заставляет вспомнить о мифологической цикличности: конец цикла в развитии вселенной указывает на возвращение к исходному пункту с возможностью начать новый цикл. Правда, для А. Герасимова Страшный суд есть момент окончательного прекращения циклов развития мира, застывание его в обновленном состоянии, которое заключается в единении "избранного народа" с Богом. Зато "избранный народ" это вовсе не старообрядцы, которые, как следовало бы ожидать на основании данных фольклора, являются преемниками библейских праведников, а евреи (как и в начале библейских времен), собравшиеся в Израиле и уверовавшие в Христа. Вот как описывает автор переход от пятого периода к шестому, который должен быть отмечен, с одной стороны, появлением Антихриста, атомной войной, гибелью двух третей населения Земли, но с другой - явлением к евреям в Израиле пророков Ильи и Еноха для восстановления священства (вопрос чрезвычайной важности для старообрядцев-беспоповцев) и обращения евреев в христианство: "А мы живем еще далеко от кромки, еще должны евреи все собраться в Израиль, еще должны пророки Илия и Енох обратить их в веру Христову, а наше *языческое христианство* (курсив мой. - О.С.) к тому времени еще будет млеть и таять, но совсем не погаснет. И с пришествием пророков процветет христианство в Израиле, с восстановлением священства. Тогда во языках (нациях) развяжется атомная война: Израиль от войны не пострадает, он будет вне атомной зоны: Господь сохранит их ради пророков и ради избранных" (ИИ СО РАН, 1/94 г. Л. 14 об.).

При этом перед эсхатологическим взрывом земля Израильская на какое-то время объединит в себе и праведников, представляющих как этническую, так и конфессиональную "правильность", и "жидов", устраивающих гонения на этих последних христиан; кроме того, именно Израиль порождает Антихриста, логическое завершение "жидовства" как противостояния Христу: "...после сего развяжется атомная война, миру должна остаться одна треть на земле, тогда весь мир объединится в одно государство, и поставят одного царя, которого назначит Израиль, но он будет Антихрист" (ИИ СО РАН, 1/94 г. Л. 9 об.).

Священная история как бы повторится в ускоренном темпе: Антихрист "окажет все свое зверство" на верующих во Христа, но затем будет уничтожен Господом, а верующие составят общину церкви ново-

го века, который наступит после Страшного суда. При этом автор не отказывается в возможности спасения и христианам-нееврейям, но подчеркивает, что "верующие и страдающие в основном будут от иудей христиане" (1/94 г. Л. 10).

Творчество А. Герасимова являет нам тот самый амбивалентный образ "чужого", в котором легко совместились элементы и высшей, и низшей природы. Собирающиеся в настоящее время в Израиль евреи (в чем автор видит наглядное подтверждение своей концепции), не верующие в Христа, пока еще несут в себе опасное, "жидовское" начало. Но обращение в христианство возвратит им статус библейских праведных иудеев, а все "чуждое" будет сконцентрировано в лице Антихриста и уничтожено. Вместе с тем современное христианство, даже старообрядческое ("ядро своего", по мнению А. Герасимова), уже отмечено печатью "чуждости" ("языческое христианство"; ср. выше о тождестве "жидовского" и языческого).

Как видно, соотношение категорий "свое/чужое" в старообрядческом менталитете (применительно к проблеме этноконфессиональной идентификации) гораздо сложнее, чем можно было бы предположить. Вместе с тем очевидно, что как фольклорная модель восприятия "своего/чужого" еврейства, так и модель, предложенная старообрядческим писателем, равным образом базируются на эсхатологизме, который является одним из важнейших структурообразующих элементов старообрядческого мировоззрения²⁸. С разрывом культурно-конфессионального пространства "Святой Руси" в XVII в. и актуализацией проблемы "чуждости" внутри русского христианского пространства традиционные эсхатологические представления были существенным образом переосмыслены в старообрядческой культуре.

¹ В статье упоминаются следующие старообрядческие согласия: часовенное, поморское, федосеевское, спасово (последнее разделяется на несколько отдельных толков). Существуют две крупные ветви старообрядчества — поповцев и беспоповцев. Поповцы имеют свое духовенство и епископат, независимый от Русской Православной церкви. К нему относится часовенное согласие. Все остальные упомянутые согласия принадлежат к беспоповщине. Федосеевское и поморское согласия, оформившиеся к концу XVII в., не признавали браков между членами своих общин и "чадорожения". С течением времени они восстановили в своих общинах семью, но до сих пор и в федосеевском, и в поморском согласии супругов, живущих половой жизнью, не принимают "в собор", т.е. не разрешают посещать общие моления, "крестом мешаться" (т.е. одновременно креститься) с теми, кто уже "живет чисто" и составляет собственно "собор". Функции священника у федосеевцев и поморцев выполняют наставники, выбранные из числа наиболее "грамотных" мирян. В настоящее время представители федосеевского и поморского согласий, так же как и часовенные, ввиду отсутствия истинного духовенства и благодати отрицают возможность причастия и причащаются крещенской водой (взятой на праздник Крещения из специальной проруби, желательнее ровно в

полночь) обычно раз в год, а то и раз в жизни - перед самой кончиной. Наиболее сложным и неоднородным в идеологическом и обрядовом отношении является спасово согласие, или нетовщина, в свою очередь разделяющееся на несколько ветвей, четыре из которых представлены в данной статье:

- 1) "большеначальный спас", практикующий прием в согласие "от ереси приходящих" через проклятие ересей и чтение определенного набора молитв, называемого "большой начал". Принятые в "начал", т.е. в основное ядро общины, должны воздерживаться от половой жизни, даже если они состоят в законном браке. Брак признается только один, повторные считаются "блудом". Признают богослужебное пение, причащаются крещенской водой;
 - 2) "малоначальный спас" - та ветвь нетовщины, к которой наиболее приложимо понятие "религиозной индифферентности", поскольку все таинства, кроме отпевания, они совершают в православной церкви. Прием в согласие осуществляют через прочтение определенных молитв, называемых "малый начал";
 - 3) "глухая нетовщина" и 4) "некрещеный спас" наиболее точно отражают начальные мировоззренческие установки нетовщины, давшие название согласию. В мире нет праведного духовенства, следовательно, нет и не может быть таинств, а также богослужебного пения. Службы глухой нетовщины состоят из совместного чтения молитв. "Некрещеный спас" в отрицании таинств идет дальше и не практикует даже крещения в три погружения, как это делает глухая нетовщина. В настоящее время нам известны только две небольшие общины некрещеных спасовцев в Нижегородской области.
- ² *Байбурич А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 133. Анализируя семантику святочных масок, автор показывает возможность значительного варьирования конкретного проявления "чуждости".
- ³ Все записи хранятся в архиве Института рукописной и старопечатной книги Поволжья (ИРСК) и в моем архиве. При цитировании указывается место и год записи.
- ⁴ *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Т. 2. С. 210-216. (УЗ ТГУ. Вып. 181); *Успенский Б.А.* Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале "Хождения за три моря" Афанасия Никитина) // Избр. труды: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 254-297.
- ⁵ По-видимому, такой же стереотип восприятия преобладает и у современных старообрядцев. Все контакты с их стороны обычно начинаются с выяснения конфессиональной принадлежности собеседника: "А вы сами какой веры будете?"; "А вы-то сами какого согласия?"; "Так ты наша, поморская?" и т.д. Только однажды на моей памяти информантка поинтересовалась этнической принадлежностью опрашиваемых, отождествляя ее, впрочем, с конфессиональной: "А вы, девчонки, сами русские, крещеные?"
- ⁶ *Евзлин М.* Космогония и ритуал. М.: Радикс, 1993. С. 95.
- При последующем цитировании нижегородских записей из архива ИРСК будет указываться только район, без указания области.
- ⁸ Несмотря на то что информантка забыла имя главного действующего лица, основной сюжетобразующий элемент - отступление морских вод - недвусмысленно указывает на Моисея, уводящего свой народ от "фараонова племени" (именно поэтому гонители названы "цыганами"). Тем самым противостояние "християн" и "гонителей" приобретает мифологический статус циклически повторяющегося события, восходящего к архе-

типу вечного и обязательного борения Космоса и Хаоса. См.: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 38; *Евзлин М.* Указ. соч. С. 91.

¹⁰ *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа М 1986. С. 51,65, 79.

¹¹ *Элиаде М.* Указ. соч. С. 34.

¹² Смена эта осознавалась еще в средние века: достаточно вспомнить хотя бы постоянные полемические выпады, переходящие в прямые инвективы, в адрес "поганого жидовина" в Толковой Палее.

¹³ С.Е. Никитина, рассматривая различные интерпретации информантами слов "старообрядец" и "старовер", показывает сходное отношение к проблеме "старая-новая вера": "Так, старообрядцы-поморцы Черниговской обл. (пос. Радуль) считают, что их правильно называть только старообрядцами, поскольку они исполняют старые обряды христианской веры, но сама христианская вера - новая по сравнению с иудейской, поэтому староверами нужно называть людей иудейской веры" (*Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 21).

¹⁴ Представление об умышленном внедрении ереси "чужими" появляется с самого начала существования Раскола. Так, уже Иван Неронов в одном из посланий к царю Алексею Михайловичу упоминает "иностранных иконов, ересей вводителей", среди которых, конечно же, и Арсений Грек. См.: *Щапов А.П.* Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII в. и в первой половине XVIII // Соч.: В 3 т. СПб., 1906. Т. 1. С. 216. Любопытно, что сам А.П. Щапов не избежал той же мифологической схемы, приписывая старообрядцам те же мотивы, какие они приписывали своим идейным противникам: "Эти люди (члены Круга ревнителей древнего благочестия. - О С), все мыслившие уже чисто пораскольнически, о том только и заботились, чтобы как можно скорее внести раскольнические мнения в печатные церковные книги, запечатлеть их таким образом церковною печатью и распространить и окончательно утвердить в народе..." (Там же. С. 192).

Справедливости ради следует также отметить, что в 1991 г. в Городецком районе нам удалось записать текст (информантка часовенного согласия, 85 лет), в котором "Арсен-философ" предстает вполне положительным героем, отстаивающим перед Никоном старые, не исправленные, книги.

¹⁵ Примечательно, что, по мнению упомянутой выше информантки-поморки из р.п. Ковернино, "еретик (само слово, используемое в качестве инвективы. - О. С.) - хуже мата", который и в древнерусской, и в старообрядческой культуре традиционно относится к сфере языческого, "чужого" (*Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Избр. труды. Т. 2. С. 61). Поэтому определение Арсения Грека как еретика имеет выраженный экспрессивный аспект.

¹⁶ *Щапов А.П.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // Соч. Т. 1. С. 163.

¹⁷ О тождестве понятий "жидовское" - "еллинское" и приравнивании их к "языческому" см.: *Успенский Б.А.* Мифологический аспект... С. 61.

¹⁸ *Федотов Г.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 39.

¹⁹ Ср. у Афанасьева: Богоматерь кладет младенца Христа в ясли и прикрывает сверху соломой, но прозорливая лошадь всю ночь ест сено, тогда как вол

- рогами набрасывает его на Иисуса. Текст записан в Харьковской губ. (Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. Новосибирск, 1990. С. 15).
- ²⁰ Федотов Г. Указ. соч. С. 40.
- ²¹ Печь, как и углубление в земле, в славянском мифологическом коде коррелирует с архетипом материнской утробы. Весьма примечательно, что Аллилуева жена, взглянув в печку второй раз, видит свое дитя в раю — среди цветов, деревьев и птиц.
- ²² *Рождественский Т.С.* Памятники старообрядческой поэзии. М., 1909. С. 15. Этот стих перепечатан Рождественским из сборника В. Варенцова (*Баренцев В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860), который утверждал, что стих об Аллилуевой жене "принадлежит секте глухой нетовщины", т.е. отрицающей богослужбное пение ветви спасова согласия. Однако, работая в районах расселения спасовщины, мы ни разу не слышали об этом стихе.
- ²³ Это справедливо не только для старообрядческой традиции, но и для народной культуры в целом. Ср., например, название "еврейка" для лихорадки: *Успенский Б.А.* Дуалистический характер русской средневековой культуры. С. 288.
- ²⁴ О Сисиниевой легенде см.: *Мансветов И.Д.* Византийский материал о двенадцати трясавицах // *Древности: Труды Императорского Московского археологического общества.* 1881. Т. XI. С. 30-38; *Соколов М.И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // *ЖМНП.* 1889. №6. С. 339-371.

Текст стиха был записан мною дважды, в 1991 и 1992 гг., от одной и той же информантки поморского согласия 85 лет, р.п. Ковернино. Привожу оба варианта (стих читался по памяти):

1991 г.	1992 г.
Видели Козьма-Демьян двенадцать дев.	В городе Иеросалиме шло двенадцать дев, Косматые, волосатые,
- Вы куда, девы, идете?	Беспоясные, без крестов.
- Мы идем на Святую Русь, Волосаты, косматы,	И .стал их святой Симон выпрашивать: - Чьи вы, девы, и откуда?
Беззастежны, беспоясны, Без крестов.	- Мы девы царя Идола. - Куды пошли?
Взял тоды' святой Симон триста батогов,	- Пошли мы во Святую Русь. - Зачем пошли?
Наносил каждой триста шлепков Девы-ти взмолилися:	- Тела знобить и кости ломить, Народ ко смерти гонить. Святой Симон на них и огневался. Брал по три ста' прутов в руку, Давал по три ста ударов в спину. Стали девы его умолять:
- Не бей нас, святой Симон, Не пойте мы на Святую Русь.	- Святой Симон, не бей, не ругай нас, Мы во Святую Русь не зайдем больше, Не загла'нем (так! — О.С.) Отныне и до' века.

Аминь

Несмотря на значительные расхождения, в обоих вариантах стиха явление "косматых дев" рассматривается как проникновение "чужого" в сакрализованное пространство Руси.

- ²⁵ Рассказ этот был затем принят грамотными единовѣрцами - односельчанами информантки в качестве - канонической версии, что может рассматриваться как свидетельство активного функционирования мифогенных механизмов в их среде.
- ²⁶ ИРСК. Отчет 1992 г. Зап. от информантки старше 80 лет, спасово согласие, "большой начал". См. также: *Успенский Б.А.* Мифологический аспект... С. 122.
- ²⁷ Подробнее об А. Герасимове см.: *Зольникова Н.Д.* Современный писатель-старообрядец с Енисея // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 283-288. Рассматриваемое эсхатологическое сочинение А. Герасимова хранится в собрании сектора археографии Института истории СО РАН (шифр 1/94 г.) и опубликовано Н.Д. Зольниковой (*Зольникова Н.Д.* Писатели-старообрядцы XX в. // Проза Сибири. 1996. № 1. С. 269-286.
- ²⁸ Ср.: *Плюханова М.Б.* О некоторых чертах народной эсхатологии в России XVII-XVIII вв. (ст. 2-я) // УЗ ТГУ. Тарту, 1985. Т. 645. С. 60.

В.К. Ронин

**КОЛОНИАЛЬНЫЕ МЕМУАРЫ, ДНЕВНИКИ
И ПИСЬМА РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ
(20-30-е годы XX века)**

Будешь
доить
коров в Аргентине,
будешь
мереть
по ямам африканским
В. Маяковский. Поэма "Хорошо!"¹

Насколько сбылось в судьбе белой эмиграции это горькое пророчество Маяковского? Что мы знаем о жизни русских беженцев 20-30-х годов в жарких экзотических странах, в колониях, в Африке? В исследованиях о русском зарубежье этой теме редко уделяют больше абзаца. Лишь в самом общем виде² или только называя отдельные фамилии³ упоминают русских инженеров, геологов, агрономов, врачей, которые, не найдя достойной работы в Европе, уезжали в колонии — от голландской Ост-Индии до Французской Западной Африки и Бельгийского Конго. Специальных же публикаций, во всяком случае относящихся к колониям Франции и Бельгии, насколько мне известно, пока нет.

Из разговоров со старыми эмигрантами и их потомками в разных странах Европы становится ясно, что только в маленькой Бельгии тема "Русские в Африке" считается значимой или по крайней мере не вызывает удивления. В Брюсселе в отличие от Парижа в русской среде вам с ходу назовут имена десятков людей, которые между 1920 и 1960—1962 гг., т.е. до самой деколонизации, работали в Тропической Африке: в Бельгийском Конго или в прилегающих к нему Руанде и Бурунди⁴. Почти в каждой семье старых эмигрантов в Брюсселе, Льеже или Антверпене кто-то сделал карьеру в Африке, а некоторые провели там по 30—40 лет. Однако даже в Бельгии, в небольшом очерке истории местной русской колонии, деятельности россиян в Конго посвящены буквально две фразы!⁵

Конечно, преувеличивать значение этой темы нет оснований. Все тропические страны были в истории русской эмиграции далекой периферией. Численность людей из России во французских колониях или в Бельгийском Конго измерялась в лучшем случае сотнями. Русские никогда не составляли там единой общности, жили в основном разрозненно - в зависимости от того, кого куда забросила служба или деловой интерес. На просторах Конго, равного по площади всей Западной и Центральной Европе, у выходцев из России никогда не было собственных общественных, церковных или культурных организаций. Они были просто маленькой частью белой, европейской общины, в основном

бельгийской. Уезжая в колонии, эмигрант как бы выпадал на время из бурной политической и культурной жизни русского Парижа, Берлина или Брюсселя, которые главным образом и интересуют исследователей.

Однако нынешнее полное невнимание историков к "трудам и дням" русских эмигрантов в колониях совершенно не соответствует той важной роли, которую эта тема играла в реальной жизни и в сознании эмигрантов 20-30-х годов. Даже просто листая тогдашние парижские газеты "Возрождение" и "Последние новости" или же брюссельский "Русский еженедельник в Бельгии", мы видим, какой огромный интерес проявляли в то время тысячи русских беженцев к возможности устроиться в Африке, к условиям жизни и работы там, к опыту тех соотечественников, кто уже провел в тропиках не один год. Приехавшего из колоний русского инженера или врача приглашали выступить с публичной лекцией⁶. Русские газеты печатали статью за статьей о соотечественниках в разных экзотических уголках света и даже специально посылали туда своих корреспондентов⁷. А сами вернувшиеся "колониалы", как их тогда называли, часто чувствовали потребность в объединении, в отдельной организации - среди бесчисленных других эмигрантских организаций. Так возникла, к примеру в Париже в 1927 г., особая колониальная организация при Обществе русских врачей имени Мечникова, а в Брюсселе в 1933 г. - Союз бывших конголезцев⁸.

Жизнь и работа в колониях представлялись в то время интересной перспективой не только для одиночек. В 20-е годы многие тысячи русских, оказавшихся вместе с генералом Врангелем на Балканах, особенно казаки, искали возможности где-то обосноваться целыми группами, создать русские сельскохозяйственные поселения⁹. Привлекательной выглядела малонаселенная Африка, куда колониальные власти и крупные компании как раз пытались тогда привлечь побольше поселенцев.

В бельгийском городе Мехелен, в архиве кардинала Мерсье, возглавлявшего католическую церковь Бельгии до 1926 г., мне удалось отыскать документальные свидетельства того, что в 1923-1924 гг. верхушка католической и русской православной церковью в этой стране совместно с Министерством колоний и частными компаниями пытались создать особую "русскую колонию в Конго". В югославском городе Нови Сад был составлен список "первой группы добровольцев" из 60 человек, главным образом кубанских казаков, желавших переселиться из Югославии и Болгарии в Бельгийское Конго для занятия сельским хозяйством¹⁰. Почему этот проект не осуществился, точно не известно. Однако и дальше Африка продолжала привлекать к себе внимание кандидатов в переселенцы: так, в 1932 г. в Ницце "атаман Алжирского хутора" Н.В. Быкадоров прочел для местных казаков лекцию на тему "Возможности казачьей колонизации в Алжире"¹¹. Лишь в 30-е годы были предприняты серьезные попытки массовой русской колонизации экзотических стран, но, как известно, не Африки, а Южной Америки.

Интерес к теме "Русские в Африке" поддерживался в тогдашней эмигрантской среде еще и тем, что русским беженцам психологически крайне важно было ощущать глобальность их рассеяния. Они по-своему утешались и гордились тем, что их можно было встретить действительно на всех широтах и континентах и что даже в тяжелом климате, среди неведомых туземцев и опасных зверей "изгнанники" мужественно строили свою беженскую жизнь. Газеты подчеркивали: "Наши читатели рассеяны по всему свету". Парижский еженедельник "Иллюстрированная Россия" представил это в виде забавных шаржей. Вот русский читатель в Турции сидит в феске на ковре, вот в Китае - с косой до пола, вот в Гренландии - едет, закутавшись, на собаках. "Саша М. живет в Африке": на картинке — дикарь в набедренном уборе из перьев, в бусах, с луком и стрелами, но с широкой улыбкой до ушей и с русским журналом в руке. Подпись под рисунками гласит: "Но когда-нибудь они все встретятся в России"¹².

Русский колониальный инженер, геолог или врач, вообще "русский африканец" считался тогда такой же типичной и неотъемлемой фигурой русского зарубежья, как парижский таксист, пражский студент или шахтер в Болгарии. В фельетоне Андрея Ренникова "Из дневника будущего", опубликованном в 1929 г. в "Возрождении", действие происходит в Петербурге после падения большевиков и возвращения эмигрантов. В булочных догадываются, откуда кто приехал, по тому, что они покупают: "Французские эмигранты всегда, знаете, спрашивают круассаны, сербские - кифли, чешские - жемли, немецкие — шриппе. Один только есть у нас странный покупатель, относительно которого не можем никак разгадать, откуда он: каждый раз чикванг требует.

— Чикванг? А! Это африканский хлеб из маниока, мадемуазель. Племя Банту его ест"¹³.

Чтобы лучше понять реальную жизнь и сознание русской эмиграции 20-30-х годов, необходимо, таким образом, исследовать и их "колониальный" аспект, подробно изучить так называемых "русских африканцев". Это были люди с уникальной судьбой и уникальным опытом, профессиональным и духовным, во многих случаях прекрасные специалисты с университетским образованием, которым приходилось решать в Африке важнейшие научные, инженерно-технические и менеджерские задачи. Некоторые русские "колониалы" своим трудом и талантом выбились в главные инженеры или директора крупных компаний, в главные агрономы целых провинций, в ведущие хирурги лучших больниц для белых. Во всей Европе и даже в Америке лишь единицы среди эмигрантов достигали подобного положения.

Впечатляют профессиональные достижения "русских африканцев". Несмотря на экономический упадок, пережитый многими странами Африки после обретения независимости, до сих пор еще разрабатываются найденные русскими геологами в 30-50-е годы месторождения,

действуют построенные русскими инженерами шахты, дают спроектированные ими электростанции. Среди минералов олова, составивших славу Восточного Конго, навсегда останется varlamoffite впервые найденный и описанный там геологом Николаем Варламовым из донской станицы Краснокутская¹⁴. Несколько пород деревьев, которые открыл возле озера Киву лесной инженер Александр Михельсон, сын военного атташе царской России в Берлине, также названы в его честь (*Ocotea Michelsonii*, *Michelsonia microphylla*)¹⁵.

Но не менее впечатляет и число подготовленных русскими специалистами-эмигрантами учеников из среды местного населения, что очень не многие бельгийцы могли поставить себе в заслугу. И если еще и сейчас на востоке Конго можно встретить несколько африканцев со странным именем Kharkevitch, то это связано с большой популярностью там в 60-е годы горного инженера Кирилла Харкевича¹⁶.

Многие "колониалы", бесспорно, являлись частью культурной элиты русского зарубежья, хотя художников или всемирно прославленных ученых среди них почти не было. Впрочем, это не значит, будто в числе людей, прошедших Африку, вообще не было известных имен. В составленном мною списке выходцев из Российской империи, проживших какое-то время в Бельгийском Конго, есть и знаменитая писательница Зинаида Шаховская, многолетний главный редактор "Русской мысли", и популярная некогда певица Мария Созонович, и выдающиеся полярные исследователи Борис Вилькицкий и Борис Нольде, чьи имена красуются на карте России. Есть родственники писателя Аксакова, декабриста Пущина, анархиста Бакунина, адмирала Бутакова, генерала Корнилова. Среди "русских конголезцев" - представители самых знатных семей России: князя Долгоруков, Оболенский, Енгальчев, князя Голицыны, графы Апраксины, Стенбок-Ферморы, Гейдены, бароны Тизенгаузен, Бильдерлинг, Медем, а также Иловайские и Кочубеи. В далекой провинции Катанга сын петербургского градоначальника фон дер Лауниц мог встретиться с сыном московского предводителя дворянства Базилевским. Даже князь крови императорской Василий Александрович, родной племянник последнего царя, служа в конце 20-х годов на датском пароходе, заходил в конголезские порты.

И наконец, этих людей было не так уж мало. Около сотни интервью с еще живущими "русскими конголезцами" или их потомками, а также многолетние поиски в разных городских и церковных архивах Бельгии позволили мне составить уже упомянутый список выходцев из Российской империи, проживших между 1920-1960 гг. какое-то время в Бельгийском Конго или на территории нынешних Руанды и Бурунди. В списке более 400 имен, не считая детей. Это почти столько же, сколько в 30-е годы жило в Дании (300-600), находящейся на перекрестке дорог русской эмиграции, и только в три раза меньше, чем в тот же период жили в Турции (1200-1400)¹⁷. А ведь речь идет лишь об одной из тогдашних африканских колоний.

Все это заставляет отнестись с вниманием к судьбе русских в Африке, хотя бы на примере Конго. Этой теме я посвящаю отдельное подробное исследование⁸, здесь же ограничусь лишь одним сюжетом: колониальные мемуары, дневники и письма русских эмигрантов, работавших в Бельгийском Конго в 20-40-е годы, до конца второй мировой войны.

Некоторые мои собеседники из числа русских "колониалов" или их потомков, живущие в Бельгии, любезно поделились со мной не только устными воспоминаниями, но и сохранившимися у них неопубликованными текстами мемуаров, дневников и даже личных писем, на русском или французском языках, касающимися пребывания тех или иных русских эмигрантов в Конго в период между 1920-1945 гг. Все имеющиеся в моем распоряжении письма адресованы очень близким людям и предельно откровенны. В отличие от писем и дневников, мемуары, иногда в беллетризованной форме, были написаны спустя 30—40 лет после событий, о которых в них рассказано. Однако эти мемуары настолько богаты деталями, что можно с очень большой долей вероятности предположить их "дневниковое" происхождение.

К рукописям можно добавить и два опубликованных текста: написанные по-французски воспоминания Зинаиды Шаховской "Один из способов жить" (1965; глава "Конго")¹⁹ и вышедший также на французском языке дневник "Дни в бруссе. Конго, 1940-1945" (1983) агронома Владимира Драшусова²⁰. Он избрал себе псевдонимом "Vladi Souchart" - в честь своего прадеда-француза Сушара, который в России получил от Николая I новую, "русскую" фамилию Драшусов ("перевертыш" фамилии Souchart)²¹.

Все эти тексты и устные воспоминания рисуют психологический портрет русских эмигрантов, в основном самых обычных людей, оказавшихся в необычных, экзотических условиях. Обстановка там настолько же отличалась от уже привычной, бельгийской, насколько сама Бельгия отличалась от покинутой ими России. В Африке, где русские беженцы в какой-то мере вырывались из традиционной, обыденной, принижавшей их "эмигрантщины", в их сознании и поведении могли проявиться такие социально-психологические особенности, какие в Париже, Берлине или Брюсселе им были несвойственны.

Кроме того, незнакомая, стрессовая ситуация, огромная ответственность (часто на карту было поставлено все будущее человека), отделенность от родной эмигрантской среды в Европе и почти полное одиночество будили мысль, способствовали самоанализу, обостряли наблюдательность. Как всегда в подобных документах, о чем бы авторы ни рассказывали, они рассказывают о себе. Мы постараемся проследить, какие психологические мотивы преобладают в этих документах, проявившись именно в необычной для русских эмигрантов колониальной обстановке.

Перед нами два поколения. Тех, кто родился в 70-80-е годы XIX в., революция и эмиграция вырвали из уже налаженной профессиональ-

ной и социальной жизни. Это, так сказать, поколение полковников и капитанов 2-го ранга. Их лучшие годы позади. Люди, нравы, вся обстановка на чужбине не вызывают у 40—45-летних беженцев ничего, кроме психологического отторжения. Они глубоко травмированы тем, как резко и непоправимо оборвалась их нормальная жизнь, работа, карьера, травмированы внезапной бедностью, неустроенностью, бесправием ("нансеновский" паспорт!), отсутствием перспектив, но больше всего - своим принижением эмигрантским положением, потерей былого социального статуса. Их взгляд постоянно обращен в прошлое, их дневники и письма окрашены мучительной ностальгией, а сами они во всем ищут психологической компенсации и хоть какой-нибудь возможности самоутверждения.

Другое поколение - ровесники века. Прямо из дома или со студенческой скамьи они попали в боевые части белой армии. В 20-е годы в эмиграции молодые офицеры еще полны надежд. С помощью разных благотворительных фондов, а в Бельгии прежде всего благодаря субсидиям, предоставленным католической церковью²², эта русская молодежь смогла получить высшее образование, стать инженерами, агрономами, химиками, врачами. В свои 25-28 лет они чувствуют себя в чуждой среде вполне свободно, однако тоже страдают от бедности и неравных, по сравнению с их местными сверстниками, стартовых позиций. Оставаясь иностранцами, не имея ни достаточных связей, ни видов на какое-либо наследство, они заведомо ограничены во всех своих начинаниях и карьере. Они тоже нуждаются в психологической компенсации. Это усиливает и в них ностальгию - по "потерянному раю" их детства и школьных лет, но также по той далекой России отцов и дедов, которую они впитали в себя с преданиями и традициями, ставшими главной духовной основой их эмигрантского существования.

Русские беженцы, попавшие в Бельгию (уже в 1922 г. их было не менее 4000²³), проторили себе дорогу в Конго удивительно быстро. Согласно ежегодным отчетам бельгийскому парламенту о положении в колонии, между 1921 и 1925 г. число выходцев из России в Конго выросло с 56 до 103²⁴ - почти в два раза! В адресной книге колонии за 1923 г. уже встречаются имена офицеров белой армии: это капитаны речных пароходов Антонов и Шестопал, инженеры Смоленский и фон Таубе и другие²⁵. Вспоминая 1927 год, когда она приехала к мужу, работавшему в конголезском порту Матади, Зинаида Шаховская (р. 1906) писала: «Русские тоже открыли дорогу в Конго. Когда им говорят: "Это далеко", они, расставшиеся с иллюзиями, спрашивают: "Далеко от чего?"»²⁶

Что побуждало их ехать в одиночестве (не менее чем на три года) в далекую, неведомую страну с тяжелым климатом, полную всяких опасностей? Ограничусь здесь перечислением лишь тех мотивов, которые наличествуют в отобранных мною текстах. Хотя иностранцу, человеку без гражданства (а в 20-30-е годы таких среди русских бежен-

цев в Бельгии было подавляющее большинство) платили, как правило, меньше, чем бельгийцу, но все же колониальное жалованье было в 5-6 раз выше обычного и позволяло эмигранту обеспечивать оставшуюся в Европе семью и даже кое-что откладывать "на потом". Однако, как видно из наших источников, даже для старшего поколения эмигрантов заработок был далеко не единственным мотивом отъезда в Конго.

Важным мотивом была возможность вернуться к активной профессиональной деятельности, хотя бы отчасти связанной с прежней работой - в России. Немало русских военных моряков в 1926-1927 гг. стали капитанами судов, ходивших по реке Конго, или служили гидрографами. Сложился целый отряд русских гидрографов, плававший тогда в низовьях Конго на специальном пароходе "Hirondelle" (Ласточка) для постоянных промеров русла реки, которая в своем нижнем течении часто меняет глубину²⁸. Среди них был известный полярный исследователь и гидрограф, контр-адмирал Борис Вилькицкий (1885-1961), открывший в 1913 г. в арктических льдах Северную Землю (пролив, отделяющий ее от полуострова Таймыр, с тех пор называется проливом Вилькицкого). "Наш арктический адмирал стал адмиралом тропическим", — писала Шаховская, дружившая с ним в Конго в 1927-1928 гг.²⁹

Один из эмигрантов старшего поколения, Александр Харкевич (1876-1934), был до революции главным инженером на Николаевских судостроительных заводах. После нескольких полугодичных месяцев в Бельгии он чудом попал в кораблестроительную компанию "Сокома", которая тут же, в 1926 г., послала его в Конго - ненадолго, но с очень ответственной миссией: изучить возможность переделать местную мастерскую по сборке пароходов в настоящий судостроительный завод, а кроме того, попытаться рационализировать речной транспорт на реке Конго и "выработать наиболее выгодный тип судов для этой цели". Это была счастливая и редкая для эмигранта возможность использовать свои прежние профессиональные навыки, соединить прошлое с настоящим.

Письма А.Н. Харкевича жене, еще остававшейся с детьми в Финляндии³⁰, дышат необычным для 50-летнего беженца энтузиазмом: "Особенно я рад и счастлив, что все те знания и опыт, которые я накопил за время своей службы и работы до революции, не пропали даром, а оказались мне так нужны теперь" (из письма от 6.3.1926). Жизнь уже не казалась ему разорванной надвое: Африка должна была как бы "склеить" его российское прошлое и эмигрантское настоящее, примирить их, объединить общим смыслом. Написанные позднее мемуарные очерки Харкевича о его работе в России, о плаваниях по Черному морю показывают, как он тосковал в эмиграции по родным для него судостроительным заводам, кораблям и Севастополю³¹. Поездку в колонию старый инженер воспринимал как возрождение и возвращение: "Ведь по приливу энергии и жажды деятельности, - писал он жене, — ясно видно, что скорее можно говорить о возрождении, чем об умира-

нии. Ты, по-видимому, еще не отдаешь себе отчета, что значит для меня возврат к делу, в котором крепко сидит значительная часть моих умственных и духовных сил" (2—4.4.1926). И в другом месте: "Я как рыба в воде" (20.4.1926).

Работа в Конго, которую бельгийское Общество золотых рудников Кило Мото поручило в 1926 г. барону Борису Нольде (1885-1936), тоже была отчасти связана с его прежним родом занятий. В России он был капитаном 2-го ранга, гидрографом, исследователем Северного Ледовитого океана (там он открыл бухту, названную его именем). На озере Альберта (северо-восток Конго) он должен был наладить рыболовство. В дневнике, который он там вел, и в письмах жене в Брюссель³² главный мотив отъезда в Африку - стремление поправить материальное положение семьи: "Ведь мы бы пропали без этого места..." (из письма от 11.4.1926). Однако, едва добравшись до места службы, русский моряк сразу загорелся той же исследовательской страстью, какая вела его когда-то через льды Заполярья: по некоторым признакам он понял, что в озере Альберта есть нефть, и задумал открыть ее и возглавить нефтяную флотилию. Всего через месяц с небольшим после прибытия Б.А. Нольде в колонию тон его дневника меняется. К стремлению заработать добавился азарт географических открытий и мечты о научной славе: "Главное, что у меня есть теперь идея, и работа вдруг стала интересной настолько, что я вечерами иногда долго не могу заснуть... Эх, хорошее было бы дело, *если бы я нашел нефть!* [курсив Б. Нольде]. Можно поехать в Европу, сделать доклад, быть известным и заработать деньги" (записи в дневнике от 11 и 26.6.1926). "... я буду первый, кто нашел нефть в Бельгийском Конго" (из письма от 19.5.1926).

Возможно, был у эмигрантов старшего поколения и еще один мотив, побуждавший их искать работу в Африке. Об этом нигде не говорится прямо, но бесспорно, что тяжелый и ответственный труд в далекой экзотической стране позволял отвлечься от драмы изгнания, вытеснить ее психологически. В 30-е годы тот же Борис Нольде написал небольшой рассказ "Несен"³³, где в беллетризованной форме, с вымышленными героями, воспроизвел историю своей поездки в Конго и собственных переживаний. Самого себя он вывел в образе лейтенанта шведского (!) Королевского флота Линтена. В африканской глуши, думает Линтен, "его наболевшая душа может найти забвение, залечить свои раны и в тяжелом труде забыть пережитую драму... Мне надо как можно скорее научиться говорить по-негритянски, втянуться в работу, и тогда все пережитое скорее отойдет в прошлое". Правда, Линтен по воле автора говорит о драме любовной, но для самого Нольде, как ясно из его дневника, столь же тяжелой личной драмой были революция и эмиграция, оборвавшие бурную, увлекательную жизнь и карьеру.

Несомненно, влекла русских эмигрантов в Африку и просто экзотика, гумилевская "Муза дальних странствий". Полковника Бориса Свежевского (1888—1970) поехать в 1929 г. колониальным топографом

в Конго заставило прежде всего безденежье. Но более 30 лет спустя он начал свои воспоминания об этом так: "Еще в Одесском кадетском корпусе я прочел о Стэнлее [Стэнли] и его почти мирном завоевании Конго, и я мечтал попасть в эту таинственную страну. Дикая природа, люди, звери, дремучие леса...". Поехать в Конго значило для него, как он пишет, "осуществить мою давнишнюю мечту"³⁴.

Эмигранты помоложе ехали в колонии, рассчитывая прежде всего на интересную, самостоятельную и перспективную работу. По словам барона Андрея Тизенгаузена (1901-1994), подпоручика белой армии, позднее инженера-электрика, проработавшего в Конго 47 лет, он еще во время Гражданской войны мечтал после победы белых... поехать в Африку. Мысль о работе в Бельгийском Конго пришла ему в голову еще до эмиграции. "Хотелось места, где можно показать себя и где никто не будет мешать"³⁵. Штабс-капитан Афанасий Коробков (1896-1971), ставший в Бельгии горным инженером и работавший с 1930 г. на востоке Конго, спустя три года объяснял своему будущему тестю: "... инженер в Конго чувствует себя царьком, и успех дела зависит исключительно от его работы, а в Европе молодой инженер обыкновенно бывает на побегушках и исполняет капризы своих бесчисленных начальников"³⁶. В Африке, отмечал горный инженер Игорь Василевский (р. 1909), можно было реализовать широкие технические проекты, выдвинуться и при этом обойтись без десяти начальников³⁷. То, что в 30-е годы молодых россиян привлекал в Африке более широкий, чем где бы то ни было, масштаб работы, подтверждают и другие русские "колониалы"³⁸.

Только в колониях молодой эмигрант мог быстро сделать успешную карьеру. Эмигрантской молодежи, страдавшей от неравных по сравнению с бельгийцами стартовых позиций, само положение начальника, которому подчинены десятки (если не сотни) черных рабочих, являлось серьезной психологической компенсацией. Тизенгаузен не без иронии объяснял мне, почему он поехал в Конго: "Я с первого дня хотел быть начальником, характер такой..." Буквально теми же словами описывает психологические мотивы молодого русского эмигранта князь Андрей Орбелиани (р. 1901), который, проработав инженером-электриком более 10 лет в португальской Анголе и Бельгийском Конго, написал в 60-е или 70-е годы небольшой автобиографический роман "Вот это Африка" с подзаголовком "Роман-воспоминание". Герой, молодой инженер с Украины, нанимается на работу в Африке: "Здесь могло быть будущее. Сережа мог себя показать и выбиться в люди". И Дальше: "... главное для него было положение начальника. До сих пор он был просто землемер и подчиненный. В инженерном отношении он показать себя не мог"³⁹.

Да и сам по себе отъезд на работу в Конго считался для русского беженца в Бельгии 20-30-х годов огромной удачей. В архиве кардинала Мерсье в Мехелене хранятся десятки писем русских "изгнанников"

из разных стран, от Белграда и Константинополя до Парижа, и все просят главу католической церкви в Бельгии помочь им устроиться на службу в Конго⁴⁰. Попасть туда можно было только по протекции или благодаря счастливому случаю. По всей Европе русские просили друг друга помочь им наняться на работу в Конго⁴¹. Полковника Свежевского одна бельгийская знакомая однажды спросила, улыбаясь: "Хотите поехать в Конго?" Он вспоминает: "Я подумал, что это шутка, и отмахнулся, сказав ей, что нехорошо насмехаться надо мной". Но молодая дама не шутила и помогла ему устроиться топографом в компанию по строительству железных дорог в Северном Конго⁴².

Хорошо известный в эмиграции писатель Иван Наживин (1874-1940) с 1924 г. жил в Бельгии и прекрасно знал настроения местной русской среды. В романе "Молодежь" (1936) он описал жизнь русских студентов в некоем бельгийском университетском городке (речь шла о Лёвене). Житейские драмы, вызванные нищетой и принижением эмигрантским положением, губят одного героя за другим, и выхода не видно. Но в самом конце романа сын бельгийского промышленника неожиданно предлагает главному герою, инженеру Сереже, место помощника директора на их заводах. "У меня есть, - говорит он Сереже, - кое-какие проекты относительно открытия отделения нашего дела в Конго, в Катанге - вот тут-то вы - или, если хотите, мы - и должны будем показать себя во весь рост, en face et sans chapeau..."⁴³. Отъезд в Конго выступает здесь как *happy end*, как выход из тяжелых обстоятельств, как прорыв пелены житейских драм, окутавшей эмигрантскую молодежь. Такой поворот литературного сюжета полностью соответствовал тому, как воспринимали русские в Бельгии в 20-30-е годы начало колониальной карьеры.

О том, что в довоенные годы найти работу в колонии считалось в эмигрантской среде необыкновенным везением, в один голос говорили все мои собеседники. Такая удача сразу придавала русскому беженцу куда более высокий социальный статус и вызывала в его самосознании качественный скачок. Особенно ярко это показано в первой сцене "романа-воспоминания" Орбелиани: "Сергей Иванович пришел домой с торжественным видом [и] с порога крикнул жене:

- Маша, слышишь, у меня есть служба.

- Какая служба? - отозвалась жена из спальни. - Место помощника повара в ресторане?

- Нет, душа моя, я буду начальником электрического отдела на крупном руднике в Африке"⁴⁴.

Прощание с Европой, с "цивилизацией" описано во всех мемуарах и дневниках не без драматизма. Почти у всех "русских африканцев" оставались в Бельгии близкие, поэтому в своих текстах они часто обращаются мыслями к приютившей их стране. Нольде писал жене из Конго: "Иногда у меня появляется сильное желание появиться в Брюсселе, но когда я вспоминаю тяжелое время, пережитое в поисках места, то

вижу, что это только тоска по родине" (из письма от 30.4.1926). Для некоторых русских эмигрантов в Африке понятие родины расширяется, охватывая Бельгию и всю Европу вообще. Григорий Брунс (1899-1959), поручик во врангелевской артиллерии, ставший агрономом и работавший с 1931 г. на плантации в низовьях реки Конго, в своем лирическом дневнике⁴⁵ тоскует по некоему далекому миру, название которому - "Европа". В этом понятии сливается все его прошлое: российское и эмигрантское. Со временем он, по его словам, это прошлое "победил": "... живу целиком здесь, этой жизнью и лишь изредка вспоминаю Европу, без горечи и сожалений, как вспоминают давно прочитанный роман" (записи от 16.8.1931 и 5.3.1932).

Эмигранты, прошедшие молодость уже в Бельгии, но в основном в русской среде, всегда чувствовали некоторую отчужденность от бельгийцев. Даже молодые герои романа Наживина то и дело иронизируют по поводу "бельжей"⁴⁶. И все же в разлуке с Бельгией иные русские начинали острее ощущать свою связь с этой страной, ставшей им домом. Недаром у Орбелиани инженер Сережа, в котором автор изобразил самого себя, возвращаясь из Африки, всматривается в "родные берега Фландрии"⁴⁷. 28 мая 1940 г. на пути в Конго, узнав о капитуляции бельгийской армии и слушая, как радио Франции обвиняет во всех грехах короля Леопольда III, молодой агроном Владимир Драшусов (р. 1917) записал в дневнике: "Быть может, впервые почувствовал, какая важная часть меня была бельгийской..."⁴⁸

Однако этот психологический мотив - скорее исключение. К бельгийцам русские эмигранты и в Конго относились весьма критически и отчужденно. Главную роль здесь играла социальная приниженность эмигрантов, делавшая их болезненно чувствительными ко всякому высокомерию бельгийцев по отношению к иностранцам. Особенно тяжело все воспринимало старшее поколение. Воспоминания Свежевского полны жалоб на "полное бесправие" и "хамское отношение" со стороны его бельгийского начальства. Это в первую очередь социальная обида: его, полковника русской армии, отправили в Конго в каюте 2-го класса, рядом с рабочими. Здесь и обида историческая (вот как "бельгийцы отплатили нам за нашу помощь во время войны"), и характерная для эмигрантов его круга презрительная ирония по отношению к западной демократии: на пароходе пассажирам 2-го класса не разрешалось гулять по палубе 1-го класса - "вот так демократическая страна". В Конго вагоны поездов тоже были разных классов, так что автор вновь дает волю сарказму: "Кажется, и тут, в демократической стране, было строгое различие белой кости от черной, то есть от второклассников"⁴⁹.

У таких эмигрантов старшего поколения, как инженер Харкевич и капитан 2-го ранга Нольде, должность в колонии была выше, чем у топографа-землемера Свежевского, и плыли они туда 1-м классом. Но и у них заметна особая чувствительность, связанная с утратой былого со-

циального статуса. В своих дневниках и письмах они постоянно и настойчиво отмечают, кто из бельгийцев в Конго каким тоном с ними разговаривал и кто и в какой мере проявил к ним уважение. "Был любезен", "питает ко мне уважение" - таких записей особенно много. "... мне приятно, - писал Нольде о своем бельгийском начальстве, - что они рассматривают меня не как простого, ординарного агента, а [как] более или менее равного" (из письма от 6.6.1926).

Колониальные мемуары, дневники и письма дают ясное представление о том, насколько сильна была в сознании русского дворянства еще в XX в. идея социального неравенства, иерархии, сословной исключительности. Разночинское понятие интеллигенции отнюдь не вытеснило даже в среде самой интеллигенции, даже накануне революции, деления на дворян, купцов, мещан и т.д. Эмиграция сильно перемешала людей, свела вместе тех, кто в России был разделен высокими социальными барьерами, однако и сегодня старые эмигранты сохраняют сословную гордость ("отец был столбовой дворянин") или сословные комплексы ("мы не из дворян — из купцов"). Это правда, что эмигранты мало оплакивали материальные потери. Зато утрата сословного статуса казалась многим непереносимой, причем не только сановникам, но и инженерам или полярным исследователям, сознававшим себя представителями одновременно и интеллигенции и определенного сословия.

Оказавшись в 20-е годы в Бельгии, где уже начал тогда формироваться мощный средний класс, взламывавший социальные перегородки, многие русские эмигранты переживали принципиальное невнимание бельгийской среды к их бывшему сословному статусу очень болезненно. Особенно мало сказывались социальные различия среди европейцев в Африке. В поселке на озере Альберта Нольде окружали бельгийцы, которые раньше были простыми столярами или булочниками, а сам-то он был "commandant и барон"! Но в колонии, писал он, "эти различия сглаживаются" (из письма от 19.5.1926), и это его тяготило. Он вновь и вновь возвращался к большой теме: "Вообще вся эта компания, которая в Бельгии была простыми мастеровыми, - здесь господа с претензиями" (запись в дневнике от 5.1.1927). Мучительнее всего было думать, что если бы не революция, то он, наверное, был бы уже контр-адмиралом. "Какая разница между тем, что могло бы быть и что есть!" (запись от 31.8.1927).

С тем большим удвлетворением эмигранты старшего поколения отмечали все случаи, когда бельгийцы признавали в чем-нибудь превосходство русских коллег, прежде всего культурное - следствие их бывлой принадлежности к социальной элите. Полковник Свежевский был обижен тем, что пришлось плыть в Конго вместе с простыми бельгийцами-рабочими. Но с горьким удовлетворением офицера и дворянина вспоминал: "Мои компаньоны [попутчики] имитировали меня в еде и [в том], как я держал вилку и нож и хлеб. Это было мне ясно, так как они

не начинали есть, пока я это не сделал. Я, понятно, не показал вида, что заметил их маневр"⁵⁰. Капитан 2-го ранга Нольде утешался мыслью, что его превосходство как человека образованного и культурного перед сослуживцами-бельгийцами хорошо заметно: "Вообще здешний персонал... среднего уровня, исключая, конечно, инженеров и, конечно, мое присутствие должно выделяться" (из письма от 19.5.1926).

Что касается молодых эмигрантов-"колониалов", то их задевало не столько их приниженное в сравнении с российским прошлым социальное положение, сколько полная зависимость от бельгийского начальства, часто далекого и некомпетентного. Евгений Вольберг (1901—1938), который вступил вольноопределяющимся в армию Деникина, а позднее получил в Бельгии диплом агронома и отплыл в 1928 г. в Конго, в письмах "бабушке" (второй жене деда)⁵¹ с обидой отзывался о "наших господах" в Брюсселе (из письма от 9.11.1928). Раздражала эта зависимость от далеких хозяев и агронома Брунса, создавшего первую в Конго плантацию каучуконосных деревьев: "Неужели я для того родился, где-то далеко, в России, чтобы ... устраивать кому-то в Африке плантации? Какому-то анониму" (запись от 26.7.1931). Беспреданно жалуется он в своем дневнике и на грубость и хамство бельгийцев-сослуживцев.

Другим источником жалоб русских в Конго была плохая организация дела у бельгийцев. Несомненно, здесь также играли роль свойственные россиянам во все времена преувеличенные представления о западной деловой культуре, а когда эти завышенные ожидания не оправдывались, русские подвергали "хваленый Запад" столь же преувеличенной, уничтожающей критике. Так, морской офицер Кирилл Устимович (1897-1931), тоже ставший в Бельгии агрономом и отплывший в 1926 г. в Конго, сообщал своему русскому другу, оставшемуся в Лёвене⁵², что все дело в колонии поставлено бельгийцами очень плохо. Заказанные для плантации семена хлопка, пишет он, придут лишь к концу посевной. "Так всё здесь делается". Деловая культура бельгийцев в Африке в его глазах не лучше... советской: «Сейчас я работаю "на ударном фронте", как сказали бы в советских газетах. И результаты будут, наверное, такие же, как и там. И немудрено: ведь "ударные фронты" создаются там, где упущено время для нормальной работы» (из письма от 11.12.1926)⁵³.

В дневниках и письмах русских "колониалов" 20-30-х годов (в отличие, скажем сразу, от послевоенной эпохи) почти нет размышлений о России: скорее всего, они их просто избегали. Но пароход, увозивший русских из Бельгии, из уже привычной среды, как бы выводил их психологически из "эмигрантщины", словно возвращая отчасти в Россию. Все, что они видели в огромном Конго с его патриархальным укладом, вызывало у них спонтанные ассоциации не с Бельгией, а с далекой родиной.

При первом взгляде на реку Конго, широкую, с зелеными берегами, старый инженер Харкевич тут же уносится мыслями в прошлое:

"... в России таких рек множество". Лишь на следующий день он признается в письме жене, что "наклеветал на реку. Конечно, ничего подобного не только в России, но и вообще в Европе и быть не может" (из писем от 27 и 28.5.1926). Маленький поезд от порта Матади до Киншасы вызывает у него совсем уж неожиданное воспоминание: "Поезд совершенно игрушечный, немного больше тех, что ходили в саду Народного дома в Петербурге, если ты помнишь" (29-30.5.1926).

Свежевский, оказавшись в Акети, в лесах на севере Конго, и увидев одноэтажные домики служащих бельгийской компании, сравнивает их с "малороссийскими хатами". Под экваториальным небом Акети ему вспоминалось, как в детстве он ночевал "на пустынном берегу Южного Буга"⁵⁴. Ассоциации с Украиной вообще очень часты: многие эмигранты были оттуда родом или жили там летом в своем имении. Евгений Вольберг, который провел детство в Донбассе, рассказывает в письмах о деревушках африканских рабочих, с домиками "то из соломы, то из глины, как наши мазанки". Позднее он вновь возвращается к этой теме: "... негритянские хатки, совсем вроде наших хохлацких, только еще значительно меньше" (из писем от 27.11.1928 и 15.1.1929).

Герою автобиографического романа Орбелиани (сына помещика из Полтавской губернии) восточная часть Анголы, у границы с Конго, очень напомнила родную Украину: "Сережа был поражен сходством Вила Лузо с любым украинским городком. Те же широкие немощенные улицы и такие же, как у нас, лавочки с колоннами на фасаде, поддерживающими крышу над верандой. Такие же глиняные стенки у домов и железные крыши, и те же длинные заборы, плетни"⁵⁵. Татьяна Корсак-Воронцова (р. 1909), единственная русская женщина, работавшая до войны в Конго "санитарным агентом", даже 60 лет спустя вспоминала, что, приехав в 1931 г. с мужем на золотые прииски к юго-востоку от Стэнливила (сейчас Кисангани), поселилась в домике, о котором, не найдя русского слова, сказала: "Pise [глинобитный], как в Малороссии"⁵⁶.

Африка воскрешала в памяти русских эмигрантов образы и атмосферу их детства или молодости в родных краях. В "романе-воспоминании" Орбелиани паровой двигатель на алмазном руднике в Анголе - "совсем как молотилка у дедушки в деревне" и даже "негритянские суеверия во многом сходны с нашими русскими"⁵⁷. Особенно много ассоциаций с родными краями у молодого эмигранта Вольберга. Плыя по реке Конго, он писал родным: "Теперь плывем ... красота необычайная и, как это ни смешно, напоминает... Третью Роту [поселок в Донбассе, где он провел детство]! ... Иной раз забудешься, и кажется - Клешня, и вода такого же цвета, и заливы, и деревушки, крытые соломой..." (из письма от 16.12.1928). О дорогах в колонии: "Ну и дороги же! Похуже наших российских". Зато по тяжести климата Африка не страшнее родной Украины: "Пока что жара не утомляет. В Третьей Роте бывало и жарче" (27.11.1928). Буквально на каждом шагу Конго напоминает-

до русским родину, иногда даже с самой неожиданной стороны. Так, садясь в поезд Матади—Киншаса, писал Вольберг, надо "брать с собой провизию. Забавно - напоминает Россию" (24.11.1928).

Борис Нольде, не раз проехавший когда-то всю Россию из конца в конец, от Петербурга до Владивостока и обратно, в одном из писем из Африки отмечал, что и своим ритмом жизни Конго напомнило ему нечто давно знакомое: "Скоро - это понятие здесь довольно растяжимое, ибо здесь никто не торопится. Очевидно, то же самое, что в Сибири; большие расстояния приучили людей никогда не торопиться, а делать все с походом" (6.6.1928).

Некоторые ассоциации, рождавшиеся у русских в Конго, были не только совершенно неожиданны, но и придавали взгляду на колониальную жизнь особую остроту. Доктор Петр Дылёв (1888-1978), военный врач у Деникина, прослуживший затем врачом в колониях более 35 лет, писал друзьям в Бельгию⁵⁸, что так называемые *evolues*, т.е. африканцы, получившие некоторое образование, напоминают ему... "русских солдат во время войны 1914-1918 года". Мышление этих *evolues* еще связано с архаичными деревенскими традициями, "с фетишистским прошлым", но у них уже появились новые запросы и интересы, которые "нужно слушать, принимать во внимание, иначе возможен взрыв вроде Российского в 1918 году" (из письма от 6.4—1946). Эти вещи слова прозорливого русского эмигранта были сказаны за 14 лет до деколонизации, обернувшейся в Конго чередой жесточайших конфликтов и катастроф.

Психологическую связь русских в Африке с Россией усиливало и то, что в портах Бома и Матади, а также в Киншасе, служивших для всех приезжих воротами в Конго, уже в 20-е годы можно было встретить большую группу эмигрантов. Многие из них знали друг друга по Брюсселю, а некоторые, как оказывалось, еще по России. Уже в 1926 г. Александр Харкевич обнаружил в колонии массу знакомых моряков и писал об этом жене, как о чем-то вполне естественном: "Вообще нашего брата здесь достаточное количество болтается" (из письма от 7.6.1926). В Киншасе Харкевич и 7-8 моряков из Севастополя устроили даже особый "русский обед" с трехцветным и андреевским флагами (10-11.6.1926). Два года спустя Вольберг, едва ступив на конголезскую землю, встретил в Бома более десятка русских: "... можно было подумать, что разговор идет о дачной какой-нибудь Российской местности; встретились, мол, хорошие друзья, да поперезнакомились с другими" (из письма от 23.11.1928). В следующих письмах он рассказывает, что русские в колонии любили друг друга навещать, обменивались эмигрантскими газетами и т.д.

Даже в Конго, где белая европейская община всегда была многонациональной и все белые держались сплоченно, национальные чувства русских эмигрантов иногда оказывались задеты. Ограничусь лишь примерами из отобранных мною текстов 20-30-х годов. Свежевский рассказывает о молодом бельгийце, который, узнав о его русской нос-

талгии, заявил: "Je m'en fous de ma patrie. Ma patrie est la, ou on me paye [Мне на родину наплевать. Моя родина там, где мне платят]". Полковник, суровый патриот, ответил сдержанно: "Поменяемся паспортами, и вы тогда поймете, что значит иметь родину и ее паспорт"⁵⁹.

Старый инженер Харкевич, человек вполне уживчивый, тоже дал в Конго отпор бестактному бельгийцу: "Сегодня за обедом разделал под мрамор одного стрекулиста, который в моем присутствии выразил удивление, что бельгийские общества без разбору принимают на службу русских, среди которых часто оказываются самозванцы разного рода. Я ему громогласно заявил, что самозванец - вещь, конечно, возможная среди какой угодно нации, но это исключение, а прием на службу русских только свидетельствует об уме бельгийских промышленников, так как среди русских эмигрантов большинство - люди талантливые, способные, умеющие работать и исключительно добросовестные. Почти все за столом меня поддержали, и стрекулист скис" (из письма от 8-9.6.1926). Подобные разговоры, конечно, тоже усиливали национальное самосознание эмигрантов.

В Африке, как и везде, куда заносила их беженская судьба, они не могли не сравнивать русских с другими европейцами. Поводом мог служить даже переход корабля через экватор. Тот же Александр Харкевич жаловался, что бельгийцы ("народ, в сущности на редкость милый и симпатичный, но изумительно монотонный и тусклый") не в состоянии устроить традиционный праздник Нептуна так весело и талантливо, как когда-то русские моряки: "Когда я рассказал, как у нас, хотя бы в Добровольном флоте, праздновался переход через экватор, так они все рты пораскрывали" (19.5.1926). Однако далеко не все подобные сравнения невыгодны для бельгийцев. Молодой хирург Николай Денисов (1911-1966), попав в 1937 г. в Конго, с удовольствием отметил, что бельгийцы в колонии не такие, как в Брюсселе или Лёвене: "Ненужных церемоний меньше, и здешние бельгийцы похожи на русских (на все смотрят шире)" (из письма от 26.7.1937)⁶⁰.

Но самое интересное во всех этих текстах - социальное самосознание "русских африканцев". Какое бы скромное положение ни занимал русский эмигрант на службе в Африке, сама колониальная жизнь в какой-то мере психологически компенсировала ему потерю бывшего социального статуса в России. В Бельгии или иной стране эмиграции он, как правило, был "маленьким человеком". В колониях же одна лишь принадлежность к белой расе делала его bwana, господином, к которому африканцы должны были относиться почтительно. О том, что в Конго социальные различия среди европейцев "сглаживаются", барон Нольде, как мы помним, писал скорее с сожалением. Однако именно эта относительная однородность белого населения и колоссальная пропасть, отделявшая его от чернокожих, позволяли даже самому скромному служащему-эмигранту чувствовать себя частью социальной элиты, как когда-то в России.

Вспоминая о том, что давало Конго русским беженцам, "апатридам" с "нансеновским" паспортам, Зинаида Шаховская сразу произносит одно из ключевых слов: равноправие. "Конго давало им не только возможность выбиться из нищеты, но и равноправие, которым они в европейских странах не пользовались". Добиться равного с другими европейцами положения русским было тем легче, что, начав в 1885 г. осваивать Конго, Бельгия взяла на себя обязательство держать его двери открытыми для выходцев из всех стран. "В Конго гражданство не играет никакой роли... В Конго нет ни французов, ни бельгийцев, ни итальянцев, ни португальцев, ни греков, - есть только белые"⁶¹.

Однако не менее важным, чем равенство с другими белыми, было для русских в Африке их неравенство с черными. Мы уже видели, что одним из главных мотивов, побуждавших русских эмигрантов, часто бывших офицеров, ехать в колонии, была возможность быстро стать "начальником". Стать начальником над другими белыми удавалось не всем, зато отдавать приказания черным было в то время естественной привилегией любого европейца.

В письме жене Борис Нольде признается: «... одно из больших преимуществ моей службы - это то, что я здесь барин. Не беженец, не какой-нибудь мелкий служащий, а равный. Даже выше всех других белых, и господин - "бвана", с которым черные разговаривают шляпа в руке и приказания которого исполняются без малейшего промедления. Т.е. я стал человеком». В письме он немного стыдится таких чувств: "Это смешно, но это всегда утешительно, и понять это можно, только испытав наше беженское положение" (из письма от 10.10.1926).

Эта мысль, эти чувства были для него настолько значимы, что несколько месяцев спустя он вновь вернулся к ним - теперь уже в дневнике: "Я все еще очень доволен, что в Африке. Здесь жизнь легче, чем в Европе, особенно для беженца, бесправного. Здесь я как-никак "bwana" - барин. У меня три прислуги; когда разговаривают, снимают шляпу; три белых считают меня начальником". В своем дневнике 40-летний капитан 2-го ранга не стыдится этих ощущений, но в духе русской исповедальной прозы подвергает себя самоанализу: "Почему это важно? Потому что я привык к этому; матросы отдавали честь, и у меня была сотня офицеров, которые признавали начальство. Гордость? Удовлетворение самолюбия? М.б [Может быть], но мне было тяжело стать шофером или работать на заводе, где всякий паршивец мог кричать из-за того только, что он получает больше, чем я, хотя по моральному и умственному развитию стоит гораздо ниже" (запись от 2.1.1927).

Жизнь и работа в колониях как своего рода "социальная реабилитация" эмигранта, обретение им "нормального" положения в обществе, его возвращение, хотя бы отчасти, в социальную элиту, к которой он с рождения принадлежал в России, - так воспринимали свою колониальную карьеру и эмигранты помоложе, хотя и не столь остро переживали это, как русские старшего поколения. В послесловии к опубликовано-

ванному дневнику Драшусов так описывает свое самосознание 23-летнего русского служащего-эмигранта, попавшего в Конго: "Приехав из Бельгии, где, несмотря на добродушие тогдашних бельгийцев и поразительное отсутствие у них в то время неприязни к иностранцам, я еще чувствовал себя беженцем, я вдруг увидел, что причислен к господствующей группе — благодаря лишь тому, что я европеец. Мелкий агроном на плантации, начинающий, с жалованьем более чем скромным, я получил право управлять пятью сотнями рабочих, право штрафовать, награждать, увольнять"⁶². Горькое наслаждение неравенством в отношениях с черными рабочими сквозит в воспоминаниях и письмах также других "русских африканцев".

Но колониальная жизнь не просто возвращала русским эмигрантам их утраченный в изгнании высокий социальный статус. Во многих случаях она возвращала им - по крайней мере психологически — именно то общественное положение, какое у них было в России. Это, пожалуй, самое интересное в наших источниках. Строго иерархический уклад жизни, абсолютное подчинение черных белым, колониальный патернализм, представлявший их отношения как строгую и требовательную заботу "отцов" о наивных и еще не приученных к порядку "детях", - все это легко переносило русских эмигрантов в привычный им психологический контекст патриархального помещичьего быта в деревне или столь же патриархального быта царской армии.

В тысячах и тысячах километров от родины, в экзотических тропиках они неожиданно для самих себя обретали, хотя бы отчасти, тот образ жизни и ту социальную роль, которые были свойственны им в "старой доброй России" и которые они, казалось, уже потеряли навсегда. В рассказе Аркадия Аверченко "Город Чудес" американские миллионеры воссоздали для тоскующих русских эмигрантов уголок старой России, с городскими и предводителями дворянства, с Шаляпиным в императорских театрах и копеечными ценами на все. В этот странный аттракцион эмигрантов пускают по билетам, и все кончается жесточайшим разочарованием — возвращением к тяжелой реальности изгнанничества⁶³. В Бельгийском Конго такой же по сути эксперимент поставила сама жизнь. Многим русским "колониалам" старшего поколения в их отношениях с черными рабочими довелось до некоторой степени вновь почувствовать себя помещиками или отцами-командирами, а эмигрантам 25—28 лет — испытать то, о чем они могли только читать у Тургенева или Толстого.

Мы уже видели, что с первого дня в Конго многое напоминало там русским далекую родину: ландшафты, постройки, ритм жизни... Труднее было эмигрантам старшего поколения привыкнуть к тесному общению с африканцами, именно у них чернокожие люди поначалу вызвали физическое неприятие: "Рожи все одна страшней другой, — писал жене Александр Харкевич, - и самое противное, это то, что ладони рук и ступни у них ... грязно-розового цвета, а не черного. В общем

отвратительные типы. А на заводе 90% рабочих - негры. Удовольствие предстоит с ними возиться" (из письма от 27.5.1926). В более поздних текстах никакой реакции на физический облик местного населения мы уже не найдем, да и сам инженер Харкевич, судя по его письмам, вскоре смягчился: "Прислуга исключительно черная. Мой бой очень симпатичный и смысленный малый, и очень за мной ухаживает, и постоянно улыбается, скаля свои сверкающие зубы" (2-3.6.1926).

Полковник Свежевский уже в порту Бома опытным глазом офицера заметил бравый вид черных солдат гарнизона: "Меня приятно поразила их выправка и чистый, аккуратный и дисциплинированный вид и поведение; их нельзя было сравнить с бельгийскими солдатами этого же времени". Он подробно описывает, как ему не раз приходилось проявить характер, чтобы завоевать авторитет у черных рабочих и добиться дисциплины. Мало-помалу, незаметно для него самого, его отношения с ними стали напоминать отношения офицера и солдат царской армии. Уходя со своими рабочими на топографическую разведку, вспоминал Свежевский, он строил их "в две шеренги, по-военному, и я увидел, что это понравилось черным". Еще через некоторое время, пишет он, "я ввел также, чтобы люди приходили ко мне на переключку строем, а не толпой, и это было правилом во всех случаях, когда люди должны были приходиться ко мне... Рабочим нравилось показать перед другими белыми их военную организацию. Через четыре дня моя машина начала действовать, каждый понимал свой маневр, как это учил Суворов, его наука побеждать оказалась применимой и тут, в Конго"⁶⁴.

Ссылка на Суворова здесь совсем не случайна. В Брюсселе, в Королевском музее армии, хранятся и другие мемуары Свежевского, где речь идет, в частности, о его воинской службе в России. С детства обожая Суворова и во всем ему подражая, он без конца придумывал разные методики для обучения "солдатишек"⁶⁵. Описание того, как он муштровал своих черных рабочих в Конго, настолько совпадает с его же рассказом о занятиях с солдатами в пехотном полку, что не остается сомнений: в колониальной атмосфере Африки он вновь почувствовал себя в родной стихии старого служаки, и ни годы, ни расстояния, ни климат, ни цвет кожи его африканских "солдатишек" не могли помешать этому психологическому "возвращению". Вспоминая, как приучил своего черного "часового" не спать на посту, Свежевский вдруг добавляет: "Так тихо и мирно продолжалась моя жизнь, и я был вполне счастлив". Изнуряющая жара, однообразие пищи, атаки муравьев и термитов, наконец, одиночество, о чем он также подробно рассказывает, — все отступало перед счастливой возможностью хоть в какой-то мере вернуться в прошлое. Он и сам сознавал эту неожиданную связь своего прошлого с африканским настоящим: «С рабочими у меня были самые лучшие отношения. Была не только внешняя дисциплина, но, как и с моими солдатами, была внутренняя, единственно надежная, основанная на праве и справедливости, и особенно на человеческом отно-

шении, которое они поняли. Они поняли, что я отношусь к ним [так] не из боязни их, а что я заботился о них, как в нашей военной дисциплине было сказано: "Отечески пекись о своих подчиненных". И это мудрое требование принесло свои плоды даже с дикими людьми».

Более того: возможность хотя бы отчасти вновь стать тем, кем он был до проклятой "эмигрантщины", позволила Свежевскому утвердить свои позиции и в отношениях с бельгийским начальством. Однажды, провожая нагрывавшее начальство, он вызвал рабочих, чтобы нести "типой" — паланкин, в котором тогда передвигались по Тропической Африке европейцы. Авторитет русского офицера был поставлен на карту: "Признаться, я немного волновался за исполнение приказа: за месяц рабочие отвыкли от меня... Мои гости втихомолку все время посматривали в сторону лагеря рабочих с большим любопытством - и вдруг появилась колонна в ногу. Подошли к палатке, остановились, по команде повернулись налево, капита [бригадир] отсчитал первых восемь человек, и они по команде своих старших в порядке заняли свои места, и так до последнего типоя. Нужно было видеть физиономии гостей. Все поднялись. Шеф подошел ко мне и сказал: "Merci, vous serez augmente [Спасибо, вы получите прибавку к жалованью]"⁶⁶.

Пример Свежевского, быть может, не заслуживал бы такого внимания, если бы он был единичным. Мы помним, что и Борис Нольде чувствовал себя среди черных рабочих, как когда-то среди матросов своего корабля. Африканцы, снимая перед ним шапку, по-своему отдавали ему честь, и это как бы возвращало его в прежнее (до революции) положение командира корабля, высшего офицера, барона. Вот еще одна характерная история. Капитан деникинской армии Федор Отсолиг (1895-1988), став в Бельгии, как и многие русские, агрономом, с 1926 г. управлял в Конго кофейной плантацией. По рассказам его дочери, он без труда вошел там в знакомую роль отца-командира, строгого, но заботливого. Из его мемуаров, доведенных, к сожалению, лишь до октября 1914 г., видно, насколько всю свою жизнь он был привержен идее жесткой социальной иерархии, прославляя "общество, естественным образом иерархизированное", каким была старая Россия, "рыцарственная и справедливая". Он подробно описал самые счастливые годы своей жизни - Николаевский кадетский корпус в Петербурге, с нежностью вспоминая порядок и дисциплину в гвардейских полках⁶⁷.

На плантации в Конго он также завел воинскую дисциплину, по образцу кадетского корпуса: "Звук горна, подъем бельгийского флага, построение в ряды. Черные рабочие ходили строем, с лопатой на плече, как с ружьем". "Ему нравилось, - рассказывает его дочь, - когда черные звали его kapiteni". На Рождество он в отличие от других белых устраивал своим рабочим елку, делал подарки⁶⁸. Как и Свежевскому, это приносило ему настоящее удовлетворение, какого не могло дать приниженное беженское существование в Бельгии. Как и многих других, Африка психологически отделяла его от мира эмиграции, от той

Европы, на которую он теперь смотрел свысока: "... я рад жить здесь, - писал он из Конго старому другу в Бельгию, - и рад буду повидать старую Европишку"⁶⁹.

В те же годы (1926-1929) моряк Кирилл Устимович в конголезской провинции Экватор тоже управлял плантацией и тоже чувствовал себя так, будто он снова офицер на старом российском флоте. Своему черному бою, как некогда денщику, он по утрам говорил: "Здорово, молодец" и радовался, что тот отвечает: "Здравия залаю" [!]. А на "спасибо, молодец" - бодро выкрикивал: "Лад сталатся"⁷⁰. Устимович писал об этом своему русскому другу в Бельгию как о чем-то совершенно естественном, не рассказывая, когда и как научил африканского слугу русскому армейскому этикету, он лишь сожалел, что с таким хорошим боем ему при переезде пришлось расстаться.

Даже 20-летнюю Зинаиду Шаховскую в Конго что-то побудило воскресить атмосферу далекого детства в княжеском имении под Тулой и превратить своего черного tchi-tchi boy, мальчика на побегушках, в настоящего дворового старых времен: «... ему мы в конце концов сшили красную рубаху на русский манер, хотя бы для того, чтобы видеть глубокое изумление русских, которые все чаще проезжали через Матади ... и заходили к нам. Кричим: "Ванька! Водку! (Vanka! Vodkou!)", и появляется мальчик с бутылкой в руке»⁷¹.

Русские эмигранты в Конго, описывая свои отношения с "туземцами", часто использовали слово "барин", воскрешавшее в их сознании дворянский поместный быт. Не только Нольде, но и, например Орбелиани, в своих беллетризованных мемуарах переводит обращение "Мойе Бвана", которым конголезцы приветствовали белых господ, как "Здравствуй, барин"⁷². Видимо, не случайно и поручик Брунс, рисуя в дневнике свою жизнь агронома на плантации какао ("... тут так тихо и хорошо. С удовольствием встаю утром и, вздрагивая от холода, моюсь, пью традиционную чашку кофе и иду на переключку. А потом на работах целый день хорошо и бодро проходит время"), здесь же по ассоциации вспоминает былые дни в имении Марьино (запись от 16.8.1931).

Это осознанное или неосознанное психологическое "возвращение" в старую Россию, уникальное для эмигранта возвращение к почти позабытой роли армейского командира или помещика в собственном имении представлено наиболее ярко в письмах Евгения Вольберга. Вольноопределяющийся в белой армии, ставший затем агрономом, он в письмах из Африки говорит о своих местных рабочих и прислуге, как русский офицер о солдатах: "Мои орлы" (7.1. и 16.6.1929; ср. в письме от 4.5.1929: "Как уеду, орлы набедокурят"). Управляя кофейной плантацией на северо-востоке Конго, он ввел там в обычай, чтобы черные рабочие отдавали ему честь, завел "вестового", а также трубача - подавать сигналы, как принято в армии (10.4.1929).

Но мало этого. Молодой эмигрант, оказавшись в Африке, полностью переносится психологически в мир русской помещичьей усадьбы,

русской деревни. "Хитер негр, как мужик", рассказывает он родным, а говоря о вождях местных племен, замечает: "Здорово напомнили наших крупных кулаков, Михайленок и т.п." (6.3.1929). На охоту он хаживал с большой свитой, наподобие вельможи Троекурова из пушкинского "Дубровского". В составе свиты некто Фараки, сын племенного вождя, поэтому Вольберг называет его "дворянин из приживальщиков" (14.4.1929), воскрешая этими двумя словами социальный тип, столь характерный для русского барского быта и для рожденной этим бытом классической русской литературы.

Как и везде в тогдашнем Конго, у Вольберга на плантации Куруквата и у Отсолига на плантации Дембиа для поддержания порядка использовалась кулачная расправа. Слегка рисуясь перед родными, молодой интеллигентный агроном в письмах изображает себя крутым помещиком, сурово карающим крепостного мужика: «Ты что, сучья ляжка, подслушивать? Пойди сюда! Руки по швам! Раз, два по мордасам ... Долго отплевывался, красавец, кровью, вероятно, не один зуб шатается. Поплевался, поплевался, стал во фронт, руку к пустой голове и... "Merci". Это тебе не Dembia, цивилизованность Аглицкая чувствуется⁷³. Там после такой экзекуции говорят "bonjour!» (4.5.1929). На самом деле из многочисленных писем Вольберга (а писал он почти ежедневно) видно, что относился он к черным рабочим с пониманием, даже гуманно, и отнюдь не крушил скулы всем подряд, как представляет дело он сам.

Вполне естественно, что о себе Вольберг с легким сарказмом не раз пишет в третьем лице: "Барин" ("И вот барин в удобном кресле..."). Вообще все интонации как будто взяты из "Записок охотника" или из "Обломова". Доводя ироническую игру в русского помещика до высот стилизации, он название своей плантации "Куруквата" переделывает в "Курукватовку" (13.5, 15.5 и 16.6.1929). Одно из последних писем начинается словами: "Генваря дня невыясненного 1930 года. Помесье Курукватовка уезда Итурийского". Тем самым жизнь на его плантации, затерянной в самом сердце Черного континента ("Куруквата. Дыра, далеко-далеко в Центральной Африке"), окончательно переносится в патриархальный контекст русских помещичьих усадеб, о которых сам 28-летний эмигрант знал больше по классическим романам, чем по собственным воспоминаниям.

С русской крепостной деревней, как ее описывал, например Тургенев, колониальную Африку легко отождествляли и те эмигранты в Бельгии, кто знал Конго лишь по рассказам работавших там соотечественников. В популярном тогда романе Наживина "Поцелуй королевы" (1927) действие происходит как раз в Бельгийском Конго. Изображая жестокого и лицемерного колонизатора (не русского!), который велит наказать черного слугу, писатель вкладывает в уста европейца многозначительную реплику: "Распорядитесь!..."⁷⁴. Сознательно или невольно Наживин отсылает здесь читателя к одной из самых знамени-

тых реплик в русской литературе: "Насчет Федора... распорядиться" - так приказывает высечь крепостного лакея "культурный" помещик Пеночкин в тургеневском "Бурмистре"⁷⁵.

Некоторые русские "колониалы", объясняя свои патриархальные отношения с африканцами, и сами напрямую обращались к русской литературе. В письме на французском языке к своему 9-летнему крестнику, сыну его русских друзей в Бельгии, доктор Дылёв объяснял, что некоторые из его черных санитаров стали ему по-человечески дороги: «Шабани, который во время моей мобилизации⁷⁶ следовал за мной повсюду, он слуга или друг? Вспомните Оленина и его денщика в "Казаках" Толстого. Это тот же случай»⁷⁷. Вообще в рассказах эмигрантов о Конго русские литературные реминисценции — не редкость. Так, агроном Драшусов, увидев в одной деревне на берегу озера Леопольда II (сейчас Май Ндомбе) чернокожего старика с усами и солидным брюшком, назвал его в дневнике "усталым Тарасом Бульбой" (un Tarass Boulba fatigue). Немолодой уже агент одной колониальной компании, от житейских разочарований запивший, "исполненный то уничтожения, то гордыни и сохранивший в своем падении трогательные остатки достоинства", становится под пером молодого эмигранта "un Marmeladov colonial"⁷⁸.

Психологическое "возвращение" через Африку на далекую родину, некое приобщение - в колониальной атмосфере - к своим утраченным дворянско-помещичьим традициям ощущали в Конго даже те молодые русские эмигранты, которые по возрасту не имели практически никакого опыта жизни в дореволюционной России.

Князь Всеволод Оболенский (р. 1914), сын помещика, но сам не успевший осознать себя в России помещиком, получил в Бельгии дипломы горного инженера и геолога и с 1938 по 1969 г. работал в Конго, в провинции Катанга. В крупнейшей бельгийской рудной компании "Юньон Миньер" он прошел путь от рядового геолога до директора всех ее рудников и карьеров. Описывая, с какой самоотдачей трудились на рудниках Катанги в годы войны, он сказал: "Люди все, которых я знал, работали, как будто Union Miniere - это было собственное..." - здесь он помедлил, ища слово, и неожиданно добавил: "... поместье". "В общем, работали тогда, как на своем поле"⁷⁹.

Аркадий Арианов (р. 1911), вывезенный родителями из России в 10-летнем возрасте, стал в 1940 г. бельгийским колониальным чиновником, управлявшим в Конго определенной территорией. После первого же знакомства с африканцами он, по его воспоминаниям, сказал жене, что они похожи на ... русских мужиков: простодушные, но весьма наблюдательные, однако ленивые и вороватые, а потому требующие строгого контроля. В своем округе Убанги, на северо-западе Конго, он правил твердой рукой, и его даже обвиняли в том, что он ведет себя, "как феодальный сеньор на своих землях". Сам он гордился введенной им строжайшей "прусской" дисциплиной. На переключке в 6 часов уг-

ра Арианов, как он рассказывает, говорил на языке лингала; "Здравствуйте, дети!" Все собравшиеся должны были отвечать: "Здравствуй, отец!" Тогда он продолжал: «Кое-кто из моих детей провинился, так что получит "лекарство"». Они смеялись. Капрал давал несколько ударов плетью, но не более 8, ибо так предписывал бельгийский закон. «А потом наказанный должен был благодарить меня за "лекарство"».

Во время второй мировой войны, объяснял он, когда стратегические ресурсы Конго (медь, олово, алмазы, уран) были для союзников жизненно необходимы, а присылать из оккупированной Бельгии новые, свежие колониальные кадры было невозможно, режим в колонии мало отличался от ... российского крепостничества. Себя он на этом фоне считал администратором гуманным. "Я видел в неграх людей, хотя в войну с ними обращались, как с крепостными; тем более что белых было мало, задержанные"⁸⁰.

Как некое возвращение в российское прошлое воспринимал свой колониальный быт 40-х годов и Драшусов, родившийся всего за несколько месяцев до Октябрьской революции. Впервые увидев, как в Конго, в тюрьме, чернокожих наказывают "шикотой" — тростью из бегемотовой кожи, 25-летний агроном не без смущения записал в свой дневник, что большого потрясения не испытал, вспомнив, как "били немецких и русских солдат еще в прошлом веке".

Рассуждения Драшусова о колониальном патернализме похожи на те, что можно было бы встретить у какого-нибудь просвещенного помещика в романах Толстого. "Это возвращение в патриархальное общество, в котором под другими небесами и при иных обстоятельствах жил мой отец, меня чарует, — писал он в феврале 1941 г. - Есть в этих отношениях с рабочими человеческая правда, которая шире формального равенства, поверхностного и в основе своей безразличного. Мы неравны не как люди, а как исполняющие определенные обязанности, и это нормально, что в некоторых вещах я беру их под свою опеку, уважая вместе с тем их достоинство. Опасность в том, как бы это фактическое неравенство, слишком абсолютное и слишком продолжительное, не начало казаться чем-то таким, что установлено божественным правом. Я, разыгрывающий (иногда) отца-покровителя, смог ли бы я броситься к ногам одного из них, если бы он был пророком и святым? Привилегия кожи так элементарна и дается так легко!"

В октябре 1942 г., глядя с веранды своего дома на чернокожего младенца, Драшусов размышлял о его будущем и о судьбе колониальной системы: "Захочет ли он принять власть из наших рук или вырвать ее? Каким это кажется сегодня, в глубине этого леса, далеким ... однако бывают моменты, когда история ускоряется: мой отец тоже, когда был ребенком, верил в незыблемость окружавшего его патриархального мира, а ведь оставалось всего 25 лет до 17-го года!"⁸¹.

Связь между колониальным настоящим и российским прошлым русские эмигранты продолжали чувствовать и после войны, но уже не

всем эти ощущения были приятны. Молодой хирург Денисов, встретивший Октябрьскую революцию 6-летним ребенком, да к тому же в Финляндии, в письмах из Конго любил помянуть "старое время", хотя сам его почти не застал. Например, рассказывая с сарказмом, как больницу, где он работал, посетило бельгийское начальство, грубое и тупое, он неожиданно добавляет: "Похоже на торжественный молебен в старое время" (из письма от 9.2.1950). Критикуя тех бельгийцев, кто "не способен смотреть на негров как на людей", он, как и другие русские "колониалы", психологически ассоциирует это с российским крепостничеством: "Ведь многие [в Конго] рассуждают, как дворяне екатерининской эпохи" (20.7.1949).

Огромное большинство русских в Конго (или их отцы) не "рассуждали, как дворяне", а были дворянами - помещиками или офицерами, а иногда и теми, и другими. Русские "колониалы" несли с собой традиции жесткой сословной иерархии, опыт патриархальных отношений с мужиками в имении, с покорными солдатами в армии, с многочисленной прислугой — одним словом, своеобразный исторический опыт неравенства. Это позволяло им особенно легко и успешно вписаться в систему колониального патернализма и быстро наладить по-своему гармоничные, без лишней напряженности и жестокости, отношения с черными рабочими и прислугой. Русские эмигранты умели быть bwana, господами, начальниками, для них это было естественно и привычно - в отличие от большинства бельгийцев в Африке, которые происходили из куда более низких социальных слоев и не имели опыта общения с нижестоящими. Среди бельгийцев в Конго преобладали les petits Blancs, "маленькие белые", рядовые. В Бельгии, как и в глазах колониальной элиты, они были простонародьем, но над чернокожим населением получали огромную власть, особенно в Африке довоенной, патриархальной. Взлетев "из грязи в князи", они не знали, как этой властью пользоваться, не имели готовых образцов и традиций поведения, а потому часто чинили произвол, капризничали, куражились и прибегали к чрезмерно жестоким мерам.

Если русские эмигранты, с детства привыкшие к многочисленной прислуге, хорошо знали, как с ней обращаться и чего от нее требовать, то большинство бельгийцев такого опыта не имели. "Все конголезцы [белые] ругают здешнюю прислугу... - пишет Евгений Вольберг и проникательно добавляет, — может быть, потому, что белой никогда не имели и поэтому от черной ждут чего-то особенного. Не знаю, может быть, я ошибаюсь, но до сих пор боями своими доволен" (из письма от 17.5.1929).

В иерархической колониальной атмосфере большого взаимопонимания с рабочими и прислугой достигали те, кто был воспитан в традициях феодальных, кто был привычен к сословному неравенству и к господству над целыми социальными слоями. Поэтому нет никакого парадокса в том, что именно русские в Конго, психологически возвращаясь

там к российскому архетипу строгого, но заботливого помещика или отца-командира, устанавливали с африканцами более гармоничные, естественные, продуктивные и в чем-то даже более гуманные отношения, чем большинство бельгийцев. Эти отношения и были гарантией успешной работы в колониях.

Конечно, успех многих русских в Конго был связан и с другими факторами, о которых тоже идет речь в изучаемых текстах или в устных воспоминаниях моих собеседников. Русские эмигранты, даже молодые, но уже пережившие крах прежних устоев, утрату всего состояния и общественного положения, были психологически хорошо подготовлены к трудностям, к кочевой жизни, к тому, чтобы все начать заново. Возвращение в Россию все откладывалось, в Бельгии у них было мало перспектив, ничто их там не ждало, и они, часто одинокие, целиком посвящали себя работе в колониях. Происходя из культурной среды, хорошо образованные, они как специалисты заметно выделялись. Их не пугали огромные расстояния, а широкие масштабы только привлекали. В уже упоминавшемся романе Наживина "Поцелуй королевы" (1927) главный герой, русский инженер Галин, любит этот "богатый и дикий край, в масштабах которого Галину слышалось что-то русское и милое сердцу...". Галин, не надеясь на скорое возвращение в Россию, решил прочно пустить корни в Конго..."⁸²

Отдельно надо сказать о таком важном факторе, как эмигрантское самолюбие, постоянное желание доказать бельгийцам, что иностранцы могут работать не хуже, а лучше "хозяев". Агроном Брунс в своем дневнике даже удивляется, с каким усердием он устраивает в Африке плантации для каких-то не известных ему владельцев. "И я из кожи лезу, устраиваю. Конечно, на 90% здесь самолюбие" (запись от 26.7.1931). О том же подробно рассказывал мне и инженер Оболенский:

- Русские в Конго работали лучше, чем бельгийцы... Бельгийцы ходили в день по 15 километров по бруссе, а я ходил по 30.

- А почему такая разница?

- Мы хотели быть лучше. От национальной гордости, во-первых, а во-вторых, у нас была сильнее моральная закуска"⁸³.

Однако все же главное, с чем связывают все "русские африканцы" успех соотечественников и своей собственный в Конго, - это их особое отношение к чернокожему населению, особый подход к нему, выгодно отличавший их от большинства бельгийцев. О герое своей книги, инженере Галине, Наживин говорит: "... в нем как русском совсем не было того пренебрежительного отношения к туземцам и вообще цветным народам, которое он подмечал в своих товарищах"⁸⁴. Сами русские "колониалы" в своих рассказах рисуют картину менее идиллическую, и пренебрежительных отзывов о чернокожих в них немало. Распространенное в колониях ироническое понятие "негрофил" никто из русских в Конго сам к себе не применял. Но нельзя не заметить, как люди, столь разные и по возрасту, и по опыту, и по характеру, в своих днев-

никак, письмах и воспоминаниях единодушно настаивают на необходимости понимать "туземцев", приспособливаться к ним, по-человечески о них заботиться и терпеливо всему обучать. Именно в этом русские действительно противопоставляли себя другим белым в Африке и очень гордились своим взаимопониманием с черными рабочими.

"Я могу сказать, что отношение негров ко мне замечательно хорошее, - писал Борис Нольде жене. - М. б., это потому, что я никогда их не бью и даже не кричу, что, к сожалению, раньше позволяли себе белые. Теперь это почти вывелось, т.к. я раз и навсегда сказал, что не признаю такого способа воспитания... Нельзя ведь требовать многого с негра, ибо он дитя природы и многого не соображает. И если становишься на эту точку зрения, то пропадает раздражение и появляется терпение, чтобы объяснить ему все детально" (из письма от 1-6.7.1926). Плавая по озеру, старый морской офицер заботливо учил черных рыбаков управлению лодками "и прочей морской специальности". "В общем они неплохие люди и очень хорошо все относятся ко мне. Дисциплина основана не на строгости, а на морали, и это дает прекрасные результаты" (18.11.1926). Позднее Нольде отмечал, что бельгийское начальство весьма ценит его за умение "так хорошо ладить со всеми" (23.4.1927). Этот более тонкий и эффективный подход к подчиненным им африканцам был свойствен уже эмигрантам старшего поколения. Здесь не было ни заранее обдуманной тактики, ни накопленного колониального опыта. Такой особый подход можно объяснить лишь тем характерным для русских долгим опытом неравенства и господства над людьми, о котором выше шла речь.

Сказанное здесь и далее не означает, будто русские в Африке были непременно "лучше", "гуманнее", чем колонизаторы-бельгийцы. Если Нольде, ученый-гидрограф, морской офицер, с искренней гордостью признавался жене, что чернокожих не бьет, то другие его соотечественники, как мы видели, не останавливались перед физической расправой. В этом смысле русские "колонналы" не отличались от других белых в 20-30-е годы. Однако в том, как десятки русских эмигрантов разных поколений и опыта, не сговариваясь, описывают свои отношения с африканцами, все-таки есть немало общего, о чем я буду говорить далее.

Разумеется, это голос лишь одной стороны. Это образ, создаваемый самими русскими, и судить о том, как он соотносился с реальностью невозможно, тем более если ограничиваться источниками довоенной эпохи. К сожалению, ни бельгийцы, ни, конечно, сами конголезцы не оставили свидетельств о том, действительно ли русские "колонналы" (их, напомним, было всего несколько сотен!) заметно выделялись среди белых господ своим патриархально-помещичьим "народолюбием". Далее можно лишь проследить, как мои герои формулировали свой особый "русский" подход к чернокожему населению.

Русские в Конго, вспоминала дочь агронома Отсолига, "были близки к народу, думали не только о *rendement* [отдаче] от черных, но и за-

ботились о них": устраивали на Рождество елку, дарили подарки⁸⁵. В сочетании со строгой воинской дисциплиной, заведенной капитаном Отсолигом, это давало прекрасные результаты. Так, из письма Вольберга узнаем, что на плантации у Отсолига "рабочие настроены на ять ... это является большим исключением во всей области" (из письма от 28.1.1929). Сам Вольберг, который в своей "Курукватовке" успешно перевоплощался в старорусского барина, обычно писал о черных рабочих с насмешкой, но и он настаивал на том, что их нужно хорошо понимать: "Психология совсем своеобразная, и, конечно, применяться необходимо к ним, а не им к нам... А если их хорошо повести, они очень славные" (4.5.1929).

То, что русские в Африке достигали большего взаимопонимания с местным населением, чем бельгийцы, - тема, важная для всех эмигрантов-"колониалов". Герой автобиографического романа Орбелиани, русский инженер, "много думал о неграх. Они явно охотно работали для него. Почему? Чем он отличался от других?" Не только инженер Сережа, но и вообще все положительные персонажи романа "уважали своих рабочих". О рабочих надо заботиться: Сережа выписал для своих электромонтеров первые в их жизни ботинки - чтобы не ударило током. Рабочими надо интересоваться: "Деятельность его была интересной, и негры тоже были интересны". Но особенно важно их понимать, считаться с их обычаями: «Очень многие европейцы игнорируют местные обычаи. "Я, мол, тебе плачу, и это все, на что ты имеешь право". Но если вы хотите приобрести престиж и доверие, то научитесь понимать ваших служащих». Например, "если негры убьют оленя или антилопу, то левая задняя нога принадлежит по праву начальнику племени [!], на чьей земле была убита дичь. Никто из европейцев не соблюдает это правило, редко кто о нем знает. Но если вы охотитесь и пошлете этому шефу [племенному вождю] его законный надел, то приобретете друга, который вам во многом может помочь"⁸⁶.

Русские инженеры, агрономы, врачи, проработавшие в Конго по 20-25 лет, описывают этот особый "русский" подход к африканцам почти одинаково: "Я не всегда понимаю черных, - писал доктор Дылёв, - но я далек от того, чтобы их презирать" (из письма к Л. Корсаку от 2.8.1945). "У русских не было такого презрения к черным, как у англичан и отчасти у бельгийцев, — вторит ему инженер Оболенский. - Русские, будучи более культурными, лучше умели разговаривать с людьми, ценить, уважать черных"⁸⁷. "Русские гуманнее относились к черным, — подтверждает инженер Василевский, — разговаривали по-человечески, не раздавали подзатыльников, старались их обучить, научить читать-писать"⁸⁸.

Пройдя с 1939 по 1964 г. путь от начинающего инженера до генерального директора сразу двух крупнейших алмазодобывающих компаний, Василевский дает четкую формулу успеха: "С черными можно великолепно работать, но им надо показать, а потом следить". Так же,

но более подробно разъясняет колониальную премудрость Оболенский: "Некоторые не сознавали, что они должны [черным рабочим] все доказывать и помогать, иначе нет смысла в пребывании белых в Африке. Не так, что, пока черные работают, сам можешь пить виски... Черные любили тех, у кого есть чувство справедливости, во-первых, а другое — ничего не спускают. Если черный может обойти белого и сделать только половину работы или вообще ее не делать, он белого презирает. А если белый требует работу, как я требовал... но если у него какие-то неприятности, даже не по службе... и белый, и черный - для меня одинаково. Своих рабочих я никому в обиду не дам. Это они чувствовали... и уважали".

В роль колониальных руководителей, отечески строгих, но заботливых, русские эмигранты входили с такой естественностью и легкостью, что африканцы воспринимали всех выходцев из России как прирожденную элиту. Русские были строги, замечает агроном Драшусов, но не были хамами, не капризничали, не было самодурства — в отличие от тех бельгийцев, которые вышли в начальники из низов: "Африканцы, как ни странно, разбирались... Нету хуже начальника, чем человек, который ... поднялся так вдруг ... А черные ... народ психологически очень понимающий, они это живо раскусили ... Русские, хотя они были не менее требовательны в смысле работы, но они почти всегда уважали [черных рабочих]..."⁸⁹ Добавим, что если бельгийцев в Конго можно было встретить почти на всех ступенях социальной лестницы, от колониальной элиты до мелких служащих и лавочников, то большинство русских эмигрантов попадало туда на должности, связанные с властью над людьми, ответственностью и авторитетом. Представления африканцев именно о русских как о своеобразной "расе господ" — а других они не видели — подтверждает изумительная история, рассказанная мне инженером Кириллом Харкевичем. Как-то раз, когда он сидел на веранде гостевого дома своей компании в Конго и ждал приезда уже упоминавшегося геолога Варламова, он услышал, как черный слуга, состоявший при этом доме, говорит бою Харкевича:

- Кто это приезжает? Знаешь его?

- Знаю. Это приятель моего.

- Ну, кто? Той же расы [т.е. русский]?

- Той же.

- Странная раса. Почему-то все, кто этой расы, — или доктора, или инженеры, или директора. А других нет. Странно, что это за раса такая?"⁹⁰

В основе "русского" подхода к местному населению были не только патриархальные покровительство и гуманность. Не менее важно было проводить различия между африканцами. В своем дневнике Драшусов отмечал: "Вначале все черные похожи друг на друга — как, несомненно, и мы в их глазах. Но очень скоро проступают их личности, столь же разные, как и наши". В своих устных воспоминаниях он доба-

вил: «Знаете, я, например, говорил "ты" своим слугам, но я никогда не говорил "ты" своим каким-нибудь *comptables* [счетоводам]...». И он никогда не наказывал плеткой тех, кто умел читать и писать⁹¹. Сходного принципа придерживался и Оболенский: "Черный, который получил высшее образование, - я его черноту не замечал. А черный, который съел свою тещу и облизнулся, - это дело другое".

Различать людей значило в Африке также различать этнические группы. Харкевич объяснял: "Народы Конго все очень разные. Между ними различия, как между тайландцами, норвежцами и новозеландцами. Бельгиец посылает рубить деревья людей из восточных районов Конго, которые не умеют рубить деревья. Он не различает". Отсюда уже знакомый вывод: "Русские больше интересуются человеком, чем бельгийцы"⁹².

Невозможно рассказать здесь всю историю русских эмигрантов 20-30-х годов в колониальной Африке. Я попытался воссоздать лишь некоторые аспекты их социальной психологии, которые в условиях колоний могли проявиться ярче и полнее, чем в Париже или Белграде. И использованные источники немногочисленны, но разнообразны: письма и дневники, отразившие непосредственные реакции писавших, а также мемуары и устные воспоминания, в которых те же события, поступки и реакции увидены и осмыслены ретроспективно, часто полвека спустя. Не меньше различий и между их авторами - по возрасту, по опыту, по характеру, по убеждениям. Тем удивительнее и интереснее эти повторяющиеся мотивы, осознанные или неосознанные, складывающиеся в некий общий психологический портрет тогдашнего русского эмигранта - с его переживаниями беженца, вырванного из привычной жизни и оказавшегося социально приниженным и нищим, с его национальной гордостью и сословными комплексами, с его традициями помещичьего или офицерского быта и сознанием, пропитанным русской литературой, с его патриархальным "народолюбием" и опытом господства над людьми, с врожденным умением обращаться с нижестоящими...

Колониальная Африка психологически во многом возвращала их к их корням, поэтому многие русские "колониалы" ощущали себя там в своей стихии, как бы даже снова в России. "В заключение о бельгийском Конго, - писал в эмигрантской газете журналист Вл. Ткачев, - я должен отметить, что все русские, попавшие сюда, несмотря на тяжелый климат, чувствуют себя прекрасно. Не говоря о высоких окладах, здесь они чувствуют себя более или менее в своей сфере"⁹³.

¹ *Маяковский В.В.* Собр. соч. М, 1958. Т. 8. С. 309.

² Ср., например: *Gousseff C., Sadiet N.* L'emigration russe en France, 1920-1930 (Memoire de Maîtrise d'Histoire). P., 1983. P. 116-117; *Мурский М.Б.* Российское медицинское зарубежье // Культурное наследие российской эмиграция, 1917-1940. М., 1994. Кн. 1. С. 388.

- ³ Ковалевский П.Е. Наши достижения: Роль русской эмиграции в мировой науке. Мюнхен, 1960. Вып. 1. С. 14-19; *Он же*. Зарубежная Россия. Р., 1971. С. 131-134.
- ⁴ Маленькие Руанда и Бурунди составляли единую территорию Руанда-Урунди, находившуюся с 1919 г. под мандатом Бельгии, а в 1946-1962 гг. под ее опекой. Фактически же бельгийцы управляли этой территорией как колонией, так что она вполне может рассматриваться вместе с Бельгийским Конго.
- ⁵ Гедройц А.Н. Русская эмиграция в Бельгии в межвоенный период // Страна Синей птицы: Русские в Бельгии. М., 1995. С. 289, 290.
- ⁶ Возрождение. 1925. 9 окт.; 1926. 1 авг.; 1928. 24 июня; 1929. 16 окт.; 1931. 6 мая; Последние новости. 1931. 19 мая, 3 июня; 1934. 4 мая, 24 окт.; 1936. 12 февр.
- ⁷ Последние новости. 1929. 20 марта; 1937. 30 окт.
- ⁸ Там же. 1927. 18 сент., 21 окт.; Русский еженедельник в Бельгии. 1933. 6 июля, 2 нояб.
- ⁹ Ср.: Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919-1939. М., 1994. С. 47.
- ¹⁰ Archief Aartsbisdom Mechelen, Archief Kardinaal Mercier. F. XXII, dossier 63. Hulp aan Rusland. Officiële Tussenkomsten (Ministeries), 1923 (письмо канонику Дессэну, секретарю кардинала, из Министерства колоний от 4 декабря 1923 г. и письмо о. Петра Извольского канонику от 11 декабря 1923 г.); dossier 76. Hulp aan Russen. Algemeen dossier, 1924 (письмо о. Петра Извольского канонику от 22 октября 1924 г.); dossier 81. Briefwisseling Pere Iswolsky, 1924 (то же от 1 января 1924 г. с приложенным списком из 60 кандидатов-переселенцев).
- ¹¹ Возрождение. 1932. 17 марта.
- ¹² Иллюстрированная Россия. La Russie illustree. Р., 1925. № 32. С. 16.
- ¹³ Возрождение. 1929. 20 янв.
- ¹⁴ Larousse des mineraux. Р., 1981. Р. 67, 337. Ср. также мое интервью с вдовой геолога, г-жой Поль Варламофф-Ахтен, Брюссель, 9 сентября 1994 г.
- ¹⁵ Michelson A. Considerations sur la foret spontanee africaine et son exploitation. Bruxelles, 1953. Р. 33, 37, 60; *Idem*. Lebrunia Bushae, Staner. Bruxelles, 1957. Р. 17.
- ¹⁶ Интервью с К.А. Харкевичем, Оверейсе, около Брюсселя, 1 июля 1994.
- ¹⁷ Раев М. Указ. соч. С. 261-262.
- ¹⁸ Ronin V. Les Russes au Congo Beige (книга готовится к печати).
- ¹⁹ Schakovskoy Z. Une maniere de vivre. Р., 1965. Р. 149-193.
- ²⁰ Souchard V. Jours de brousse. Congo, 1940-1945. Bruxelles, 1983. 259 р. Слово "брусса" (от французского brousse) широко использовалось и используется всеми "русскими африканцами" для обозначения глухих лесистых мест в глубине Тропической Африки, еще диких и труднодоступных.
- ²¹ Интервью с В.Е. Драшусовым, Брюссель, 31 января 1994 г.
- ²² Подробнее о помощи католической церкви и ее тогдашнего главы, кардинала Мерсье, русским в Бельгии см.: *Van der Essen L.* Le cardinal Mercier et les Russes. Louvain, 1924; *Tamignaux N.* Le Cardinal Mercier et l'Aide beige aux Russes (Memoire de Licence d'Histoire). Louvain-la-Neuve, 1987; *Arianoff A.* La vie des etudiants russes a Louvain avant la guerre // Union Royale des Russes Diplomes des Hautes Etudes en Belgique: Bulletin periodique bimestriel. 1989.

- mai-aout. N 3/4. P. 13-19; *Гедройц А.Н.* Русская эмиграция в Бельгии. С. 286-288.
- ²³ *Раев М.* Указ. соч. С. 261-262.
- ²⁴ Chambre des Representants. Rapport annuel sur l'activite de la Colonie du Congo Beige pendant l'annee 1921. Bruxelles, 1923. P. 76-77; Rapport annuel... pendant l'annee 1925. Bruxelles, 1926. P. 92-93.
- ²⁵ Annuaire du Congo Beige administratif, commercial, industriel et agricole. Livre d'adresses 1923. S. 1., s. d. Ann. "Liste des habitants par province".
- ²⁶ *Schakovskoy Z.* Op. cit. P. 175.
- ²⁷ Обычный срок контракта для работы в колонии (сами русские эмигранты использовали только слово "терм", от франц. terme, срок) составлял до второй мировой войны три года.
- ²⁸ *Ткачев В.* Русские в Конго // Последние новости. 1929. 20 марта.
- ²⁹ *Schakovskoy Z.* Op. cit. P. 176.
- ³⁰ Письма А.Н. Харкевича к жене (март-июль 1926 г.) любезно показал мне его сын К.А. Харкевич (Оверейсе около Брюсселя, 22 июня 1994 г.).
- ³¹ Ср.: *Харкевич А.Н.* "Кагул" - "Память Меркурия" [машинопись]. Cannes, 1930. С. 7. Тексты этих очерков также хранятся у К. А. Харкевича.
- ³² С рукописным дневником Б.А. Нольде "Служба и впечатления в Societe des Mines d' Or de Kilo Moto" (1925-1928) и его письмами к жене любезно ознакомил меня его сын барон А.Б. Нольде (Брюссель, февраль-ноябрь 1994 г.).
- ³³ Машинописный текст этого рассказа также хранится у А.Б. Нольде.
- ³⁴ *Свежевский Б.Н.* Мой первый терм в Бельгийском Конго [машинопись]. Б.м., б.г. С. 1,3. Копию мемуаров Свежевского мне любезно предоставила его дочь Е.Б. Жеребцова (Тильфф около Льежа, 26 января 1995 г.).
- ³⁵ Интервью с бароном А.Д. Тизенгаузеном. Брюссель, 24 июня 1994 г.
- ³⁶ Это письмо А.К. Коробкова к его будущему тестю Е.В. Новицкому от 13 сентября 1933 г. любезно передал мне К. Коробкофф, сын инженера (Брюссель, 17 октября 1994 г.).
- ³⁷ Интервью с И.А. Василевским, Брюссель, 13 июля 1994 г. и 27 февраля 1995 г.
- ³⁸ Ср. интервью с В.Е. Драшусовым и К.А. Харкевичем.
- ³⁹ *Орбелиани А.А.* Вот это Африка: Роман-воспоминание [машинопись]. Б.м., б.г. С. 4, 58, 8. Это сочинение Орбелиани любезно передал мне его старый друг и коллега М.Н. Волков (Брюссель, 2 апреля 1996 г.).
- ⁴⁰ Archief Aartsbisdom Mechelen, Archief Kardinaal Mercier. F. XXII, dossiers 63-89.
- ⁴¹ Ср., например, письмо Ивана Шкотта, русского писателя, жившего в Париже, З.А. Шаховской от 24 января 1933 г.: "Сделайте все от Вас зависящее, чтобы моя поездка в Конго состоялась. Вы окажете мне прекрасную услугу" (*Шаховская З.* Отражения. Париж, 1975. С. 83). Б.А. Нольде, уже находясь в Африке, получил письмо от своего знакомого в Софии: "... просит моего содействия к устройству его брата в Конго - точно это так просто; положим, они в Европе думают так" (запись в дневнике от 8 января 1928 г.).
- ⁴² *Свежевский Б.Н.* Мой первый терм. С. 3-4.
- ⁴³ *Наживин И.Ф.* Молодежь. Тяньцзин [1936]. С. 272.
- ⁴⁴ *Орбелиани А.А.* Указ. соч. С. 1.
- ⁴⁵ С рукописными дневниками Г.М. Брунса, которые он вел в Бельгии, Нидерландской Индии и Бельгийском Конго (1930-1932), любезно познакомила меня его вдова г-жа Жозе Брунс-Понселе (Брюссель, 20 октября 1994 г.).

- ⁴⁶ Ср., например: "Бельжи всё бельжи, и иной раз у меня бывает желание выскочить из окна и удрать" (*Наживин И.Ф.* Молодежь. С. 247).
- ⁴⁷ *Орбелиани А.Л.* Указ. соч. С. 194.
- ⁴⁸ *Souchard V.* Op. cit. P. 15.
- ⁴⁹ *Свежевский Б.Н.* Мой первый терм. С. 2, 6, 38, 40, 4-5, 11.
- ⁵⁰ Там же. С. 5.
- ⁵¹ С письмами Е.Р. Вольберга (1928-1930) меня любезно ознакомил его сын Г.Е. Шапрон дю Ларре (Антверпен, 8 октября 1995 г.).
- ⁵² Письма К.Н. Устимовича к Ф.А. Корсаку-Кулаженко (1926-1927) любезно передала мне вдова адресата Т.П. Корсак-Воронцова (Брюссель, 15 июня 1994 г.).
- ⁵³ В своем дневнике времен войны агроном Драшусов, описывая сбор сахарного тростника в Конго, пять месяцев непрерывного труда по 12 часов в день, также не без иронии говорит о "стахановской работе без орденов (du stakhanovisme sans decorations)" (*Souchard V.* Jours de brousse. P. 22).
- ⁵⁴ *Свежевский Б.Н.* Мой первый терм. С. 18, 21.
- ⁵⁵ *Орбелиани А.А.* Указ. соч. С. 36-37.
- ⁵⁶ Интервью с Т.П. Корсак-Воронцовой (Брюссель, 14 июня 1994 г.).
- ⁵⁷ *Орбелиани А.А.* Указ. соч. С. 60, 169.
- ⁵⁸ Письма П.К. Дылёва к Ф.А. Корсаку-Кулаженко и его жене (1935-1960) мне также передала Т.П. Корсак-Воронцова (Брюссель, 15 июня 1994 г.).
- ⁵⁹ *Свежевский Б.Н.* Мой первый терм. С. 9.
- ⁶⁰ Письма Н.А. Денисова к Ф.А. Корсаку-Кулаженко и его жене (1937-1959) мне предоставила Т.П. Корсак-Воронцова (Брюссель, 15 июня 1994 г.).
- ⁶¹ *Schakovskoy Z.* Op. cit. P. 176.
- ⁶² *Souchard V.* Op. cit. P. 252.
- ⁶³ *Аверченко А.Т.* Три книги. Нью-Йорк, 1979. С. 27-32.
- ⁶⁴ *Свежевский Б.Н.* Мой первый терм. С. 8, 24, 27-28.
- ⁶⁵ *Свежевский Б.Н.* Моя жизнь [машинопись]. Б.м., б.г. С. 193-199.
- ⁶⁶ *Свежевский Б.Н.* Мой первый терм. С. 29, 46, 42.
- ⁶⁷ *Otsolig F.* Mes Souvenirs [машинопись]. S.I., 1971. P. 1-2, 45, 32, 44.
- ⁶⁸ Интервью с г-жой Элизабет Дени-Отсолиг, Брюссель, 2 сентября и 5 декабря 1994 г., она же любезно познакомила меня с текстом воспоминаний отца.
- ⁶⁹ Это письмо Ф.Ф. Отсолига к Е.Р. Вольбергу от 5 апреля 1931 г. хранится в семейном архиве сына адресата - Г.Е. Шапрона дю Ларре.
- ⁷⁰ Из письма К.Н. Устимовича к Ф.А. Корсаку-Кулаженко от 2 августа 1927 г. (семейный архив Т.-П. Корсак-Воронцовой).
- ⁷¹ *Schakovskoy Z.* Op. cit. P. 161.
- ⁷² *Орбелиани А.А.* Указ. соч. С. 144.
- ⁷³ Плантация, которой управлял Вольберг, находилась в нескольких десятках километров от границы с британским Суданом.
- ⁷⁴ *Наживин И.Ф.* Поцелуй королевы. Париж, 1927. С. 23.
- ⁷⁵ *Тургенев И.С.* Собр. соч. М., 1961. Т. 1. С. 109.
- ⁷⁶ В 1942 г. П.К. Дылёв был призван в качестве военного врача в Конголезский экспедиционный корпус в составе британской армии и дошел с ним от Нигерии до Египта.
- ⁷⁷ Из письма П.К. Дылёва к Л. Корсаку от 2 августа 1945 г. (семейный архив Т.П. Корсак-Воронцовой). Дылёв, конечно, имел в виду то место в "Казаках", где говорится об отношениях между Олениным и его дворовым: "Ва-

нюша смотрел на Оленина только как на барина. Оленин смотрел на Ванюшу только как на слугу. И они оба очень удивились бы, ежели бы кто-нибудь сказал им, что они друзья. А они были друзья, сами того не зная" (*Толстой Л.Н. Собр. соч. М., 1961. Т. 3. С. 204*).

⁷⁸ *Souchard V. Op. cit. P. 191, 132.*

⁷⁹ Интервью с князем В.М. Оболенским, Брюссель, 18 июня 1994 г.

⁸⁰ Интервью с А.А. д'Арианом (до 1951 г. носил фамилию Арианов), Брюссель, 9 и 20 марта 1995 г. ⁸¹ *Souchard V. Op. cit. P. 92, 35-36, 85.*

⁸² *Наживин И.Ф. Поцелуй королевы. С. 16, 10.*

⁸³ Интервью с князем В.М. Оболенским, Брюссель, 18 июня 1994 г. Ср. в романе *Наживина*: ответственная командировка колониального инженера Галина "льстила его самолюбию, как личному, так и национальному: европейская компания, в которой он служил, ему, русскому, доверяла, в обход своих, это важное дело...". И дальше: "... он должен оправдать доверие, поддержать русское имя" (*Наживин И.Ф. Поцелуй королевы. С. 42, 72*).

⁸⁴ Там же. С. 10.

⁸⁵ Интервью с Элизабет Дени-Отсолиг, Брюссель, 2 сентября 1994 г.

⁸⁶ *Орбеллани А.А. Указ. соч. С. 105, 154, 68, 20.*

⁸⁷ Интервью с князем В.М. Оболенским, Брюссель, 18 июня 1994 г.

⁸⁸ Интервью с И.А. Василевским, Брюссель, 13 июля 1994 г.

⁸⁹ Интервью с В.Е. Драшусовым, Брюссель, 31 января 1994 г.

⁹⁰ Интервью с К. А. Харкевичем, Оверейсе, около Брюсселя, 22 июня 1994 г.

⁹¹ *Souchard V. Op. cit. P. 24*; интервью с В.Е. Драшусовым, Брюссель, 31 января и 19 декабря 1994 г.

⁹² Интервью с К.А. Харкевичем, Оверейсе, около Брюсселя, 1 июля 1994 г.

⁹³ В моем распоряжении оказалась, к сожалению, лишь старая ксерокопия статьи Ткачева "В Бельгийском Конго", без указания газеты и даты публикации. Заметное сходство этого текста с очерком Ткачева "Русские в Конго", помещенным в газете "Последние новости" от 20 марта 1929 г., заставляет предположить, что и статья без даты относится к тому же времени.

РЕЦЕНЗИИ

А.В. Каравашкин

ХАРИЗМА ЦАРЯ

Средневековая концепция власти
как предмет семиотической интерпретации

Б.А. Успенский. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Школа "Языки русской культуры", 1998.

Книга Б.А. Успенского — не только итог его многолетних исследований в области медиевистической русистики, но и закономерный этап в развитии семиотической школы. Это подтверждается исчерпывающей демонстрацией соответствующей методологии. На базе ее и "вырастает" книга, служащая комментарием к недостаточно изученным в отечественной историографии вопросам. Речь идет об усвоении русским средневековым сознанием определенных семиотических конструкций власти, которую Б.А. Успенский представляет в качестве своеобразного ритуала и действия, насыщенного смыслами: здесь от перемены мест слагаемых меняется сумма.

Собственно исследование, посвященное специфическому для Руси пониманию царской и патриаршей харизмы, занимает лишь небольшую вступительную часть, которая затем комментируется отдельными тщательно разработанными сюжетами ("экскурсами", по терминологии Б.А. Успенского). Впрочем, эта диспропорция его не смущает, потому что она, как полагает ученый, обусловлена продуманной "композиционной стратегией".

Состояние источников в данном случае позволяет детально реконструировать основные идеологемы Московской Руси. Достаточно полный корпус официальных документов, обширные летописные материалы, памятники средневековой публицистики и даже свидетельства современников — все помогает исследователю. Гораздо сложнее интерпретировать тексты и попутно устанавливать многочисленные смысловые параллели, обнаруживать неожиданные внутренние связи явлений. Этому в значительной мере и посвящены многочисленные "экскурсы" Б.А. Успенского.

Напомню одну программную установку ученого, давшего краткую, но емкую характеристику тартуско-московской семиотической школе, к которой он сам принадлежит. Эта самооценка поможет яснее представить основную направленность рецензируемой книги: "...если на первых порах нас интересовали прежде всего проблемы языка описания (метаязыка) - как описывать тот или иной объект, - то в настоящее время нас преимущественно интересует именно сам объект семио-

тического исследования, т.е. культура в тех или иных ее реализациях - не как можно описывать, но что описывать"¹.

В 80-90-е годы Б.А. Успенский активно применял семиотический анализ к памятникам русской средневековой общественной мысли. Поэтому новое исследование - логичное продолжение известных читателю работ медиевиста, а точнее, не *концептуальное* (качественное), а *фактологическое* (количественное) расширение того, что уже теоретически оформлено².

Цель книги, как отмечает автор, состоит в том, чтобы установить основные закономерности "адаптации византийской культуры на русской почве" (С. 5). При этом следует сделать существенную оговорку. Конечно, речь идет о культуре книжной и "официальной", культуре *элитарной*, к тому же представленной в одном из своих проявлений - в виде богословия власти. Ученого интересует, как в результате перенесения в *новую среду* преобразовалась византийская концепция царя и патриарха. По сути в центре исследования - российское истолкование *заимствованной знаковой системы и одновременно культурной "модели"*.

После 1453 г. в России воссоздавался византийский принцип симфонии царя и церкви: в Москве как Новом Константинополе с 1547 г. появился царь, а с 1589 г. - патриарх. Соответственно разрабатывались особые церемонии их инаугурации, становящиеся главными идеологическими актами Московской Руси. Новое *прочтение* образцовых текстов было нацелено не столько на воспроизведение готового, сколько на то, чтобы *восполнить* первоисточник, утвердить такие идеи, которые отвечали историческому самосознанию Московского царства.

Я сознательно выбираю для подробного критического разбора лишь один аспект работы Б.А. Успенского, а именно *исследование харизмы царя, восприятие царского статуса*. Есть и другая, параллельная группа сюжетов, сосредоточенная вокруг темы "священства". Эту важную часть книги следует рассматривать отдельно, и она, вероятно, могла бы стать поводом для самостоятельной рецензии. Многоаспектность и предельная информативная насыщенность монографии Б.А. Успенского, а это почти 700 страниц печатного текста, требует добросовестного и тщательного аналитического разбора.

Значение любой серьезной работы определяется тем, насколько важные затронутые в ней вопросы и какое влияние она может оказать на читателя. Отсутствие сомнений и молчаливое согласие, пожалуй, не что иное, как вид равнодушия, которое подчас хуже откровенного неприятия. Книга Б.А. Успенского обладает ценным свойством. Она будит мысль и одновременно требует от нас активного сотворчества, провоцирует на дискуссию. В этом дискуссионном ключе и будет построен отзыв.

В свое время известный исследователь византийского обряда коронавания Г.А. Острогорский справедливо заметил: «Бесполезно, исходя

Оз понятий новейшей юриспруденции и оперируя ее терминами, заниматься исследованием "юридической основы" византийской императорской власти и пытаться установить, насколько те или иные элементы византийского коронационного обряда были необходимы в правовом отношении. (...) Оправданно и осмысленно, напротив, стараться выяснить, какие элементы коронационного обряда были в глазах самих византийцев особенно важны и имели основное значение для их воззрения на природу императорской власти»³.

Эти слова можно отнести и к русскому средневековому миропониманию, русской средневековой концепции власти. В данном случае любому исследователю приходится считаться с тем, что старомосковские чины венчания на царство толкуют не о сущем, но о должном, представляют собой целую систему воззрений, основанную на тщательно разработанной историософии. К этим источникам и к их интерпретации в работе Б.А. Успенского следует обратиться в первую очередь. В ней специально рассматривается история перенесения на русскую почву обряда императорского помазания, особого инаугурационного действия, сформировавшегося в Византии. По мнению Б.А. Успенского (в данном случае он согласен со многими авторитетными византинистами), помазание было заимствовано василевсами Nikei у католиков. Произошло это вскоре после завоевания Константинополя крестоносцами. Вероятно, первым византийским императором, помазанным по западному обряду, был Федор Ласкарис⁴. Обряд предварял саму коронацию и при этом не являлся особым таинством.

В России (не ранее середины XVI в.) помазание также было включено в инаугурацию монархов. Однако русская традиция предусматривала присвоение царю дара благодати: помазание отождествили с известным таинством (*crisma*). "Скорее всего, — отмечает Б.А. Успенский, — русские иерархи знали о том, что при венчании на царство в Византии совершалось помазание, но при этом не располагали описанием того, как именно совершался данный обряд в Константинополе; в результате они ввели в чинопоследование венчания на царство тот обряд, который был им известен" (С. 16).

Какие последствия имело это для русской концепции власти? С точки зрения Б.А. Успенского, *традиционная форма наполнялась новыми содержанием*. Если византийское помазание уподобляло василевса ветхозаветным царям, то таинство русского поставления восходило к другому типологическому прообразу, помазанию Христа Духом Святым (Деян. 4,27; 10, 38): "... смысл помазания в Византии и на Руси оказывается существенно различным: если в Византии Христос помазует Царя (василевса), то на Руси царь в результате помазания уподобляется Христу" (С. 20)⁵.

Здесь для меня очевидна внутренняя противоречивость позиции Б.А. Успенского. Во-первых, из всего сказанного можно сделать совсем иной, нежели тот, к которому он пришел, вывод. Как видим, в Рос-

сию была перенесена лишь сама идея царского помазания, имевшая не только византийские, но и библейские корни. Не логичнее ли предположить, что в результате появилась не только новая концепция царского статуса, но и принципиально иная форма - **миропомазание как инаугурационное таинство?**⁶ Во-вторых, указывая, что в русских чинах венчания царь был "уподоблен" Христу, автор не конкретизирует свою точку зрения, что может привести к неправильному и даже превратному толкованию заявленного тезиса.

В самом деле, почему царь земной становится, по мнению Б.А. Успенского, именно **подобием** Царя Небесного? Почему именно этим обстоятельством обуславливается специфический сакральный статус царя в России? На эти вопросы читатель получает неполный ответ.

Я далек от мысли, что Б.А. Успенский сознательно игнорирует христианскую оппозицию "образа" и "первообраза". Более того, в одной из своих работ он прямо говорит: царь может восприниматься "как образ Бога, живая икона"⁷. Тем не менее общая направленность его размышлений в книге "Царь и патриарх" требует уточняющих формулировок⁸.

В то же время, если рассматривать царя в соответствии с духом византийского учения о восхождении от телесного и чувственного к бестелесному и сверхчувственному, как "икону" Царя Небесного, вполне уместно вспомнить следующее суждение Иоанна Дамаскина: "...изображение есть подобие с отличительными свойствами первообраза, вместе с тем имеющее и некоторое в отношении к нему различие. Ибо изображение не во всем бывает подобно первообразу"⁹. Итак, сама диалектика *неподобного подобия* заставляет предполагать, что перед нами нечто иное, *качественно отличное* от прототипа, то, что "означает лишь внешнее очертание сущности"¹⁰, т.е. "образ". Конечно, речь идет о фундаментальных принципах восточнохристианского миропонимания, свойственных как Византии, так и средневековой Руси.

Богочеловек, появление которого предвозвестили ветхозаветные пророки и цари, первосвященник *по чину Мельхиседека*, *panokrator* - все эти стороны первообраза не могли механически проецироваться на царя земного. О совершенном уподоблении здесь говорить не приходится. На эту принципиальную сторону богословия власти у византийцев обратил внимание С.С. Аверинцев: "Это уже не древняя концепция непосредственной божественности монарха - это средневековая концепция опосредованной и опосредующей соотнесенности персоны монарха со сферой божественного на правах живого знака или живого образа. (...) Бытие образа и его значение принципиально разведены, между ними существует зор" ¹¹.

Суждение известного филолога и византиниста вполне применимо и к культурно-исторической ситуации в Московской Руси, которая не забывала уроков ранневизантийского теоретика монархии дьякона Агапита, разделявшего Божественную власть и ее небожественного

грешного носителя, земного царя¹². Конечно, "обоетворение монарха, столь отдающее язычеством"¹³ было невозможным не только в державе ромеев, но и в Московской Руси. Все отклонения от христианского понимания монархии должны были рассматриваться как грубое нарушение нормы. Показательно, что в интересующих нас русских чинах венчания на царство содержится программная формулировка, ставшая результатом усвоения этих истин: "Вас бо Господь Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас. (...) Аще бо и неприступен еси, царю, нижнего ради царства, но удобо приступен буди горняя ради власти, но имаши и сам Царя, иже на небесех"¹⁴.

Приведенные слова относятся к поучению митрополита, который, ориентируясь на византийские образцы¹⁵, не только не склонен отождествлять или условно *сближать* царя земного и Бога, но сознательно в *дидактических* целях противопоставляет их и даже *усиливает* противопоставление, на чем делается особый смысловой акцент. В поучении воспроизводилась сцена Страшного суда, на котором царь предстоит Христу. Земной владыка должен дать ответ за себя и за своих подданных. Здесь он оказывается равным среди равных и одновременно несущим совершенно особую *персональную ответственность*. Эта часть поучения включалась во многие чины венчания на царство. Ее повторяли составители пространной редакции чина Ивана Грозного, чинов венчания Федора Иоанновича, Бориса Годунова, Романовых (в течение всего XVII в. - от венчания Михаила Федоровича в 1613 г. до венчания Ивана и Петра Алексеевичей в 1682 г.)¹⁶.

В чинах венчания ясно обозначена идея *душеспасительной миссии* царской власти. Все здесь проникнуто христианскими сотериологией и эсхатологией¹⁷. Составители чинов венчания не забывали, что в соответствии с духом библейского и византийского богословия власти, государь - господин и раб, повелитель и слуга, который *вместе со всеми соработает* Христу. Царь, таким образом, уникален в силу высокого положения и одновременно сотоварищ рабов Божиих, *syndoulos*¹⁸.

Говоря об "уподоблении" царя Христу, Б.А. Успенский имеет в виду, конечно, не прямые декларации, а сокровенный и не явленный в полной мере смысл того, что происходит в храме: обращаясь к царю, говорят не "господине", а "господи"; царский престол "коррелирует" с престолом в алтаре; монарху принадлежит особый литургический статус; наконец, миропомазание является повторением того таинства, которого любой другой православный удостоивается только при крещении, само таинство происходит не на утрене (на этом этапе царю вручаются инсигнии), а на литургии и становится таким образом кульминацией всего чинопоследования. И тем не менее аргументы Б.А. Успенского часто представляются недостаточными, *когда речь заходит о специфике русской концепции власти*. В некоторых случаях эта аргументация нуждается даже в коренном пересмотре.

Стоит обратиться к частному, но очень показательному примеру.

Пытаясь определить специфику русского коронационного обряда по сравнению с византийским инаугурационным чинопоследованием, Б.А. Успенский обращает внимание на местоположение одной молитвы, важной для интерпретации восточнохристианского богословия власти. Этот византийский по происхождению текст читался при помазании императоров. Молитва была переведена в Московской Руси, где включалась в чины венчания на царство: "Господи Боже наш, Царю царствующим и Господь господствующим, иже Сомоилом пророком избрав раба Своего Давыда и помазав того в цари над людьми Своими Израиля! Ты ныне услыши молитву нашу недостойных и виждь от святого жилища Твоего и вернаго Ти раба Ивана (цитируется по Пространной редакции чина венчания Ивана Грозного. - *А.К.*), еже благоволил еси воздвигнути царя в языке Твоем святом, его же стяжал еси честною кровию едиnorodного Ти Сына, помазати сподоби елеом возрадования, одеи того силою свыше, положи на главе его венец от камени честна..."¹⁹

Б.А. Успенский отмечает, что в России эта молитва "предваряла самый обряд поставления и не была непосредственно связана с помазанием" (С. 20), а потому не столь важна для русской концепции власти, исключавшей любые ветхозаветные аллюзии. Вряд ли эту точку зрения можно считать вполне обоснованной.

Следует помнить о том, что контекст не может автоматически определять содержание, и потому смысл не стоит выводить только из контекста. Подтверждением чему является прямое разъяснение, заключенное в молитве: так, например, в процитированном фрагменте из Пространной редакции чина венчания Ивана Грозного царь рассматривается именно как помазанник, а его типологический прообраз назван в самом начале: это библейский Давид. Здесь, вероятно, - не только дань определенной традиции, *начетничество* составителя чина венчания, но ясно и последовательно проводимое богословие инаугураци-онного акта. Разве структурная приуроченность вполне завершенного в смысловом отношении текста что-либо изменяет в принципе? Местоположение молитвы не влияет в данном случае на ее содержание. Более того, тема помазания становится инвариантом, устойчивым семантическим мотивом, который с достаточной регулярностью заявляет о себе на протяжении всего чина венчания на царство²⁰.

Сторонники контекстуальной теории смысла часто не обращают внимания на то, казалось бы, парадоксальное обстоятельство, что контекст становится *функцией* смысла. На самом деле, при строгом логическом подходе любое окружение - будь то текст, ситуация, конкретная культура - подчас так же не определено, как и тот элемент, значение которого мы хотим вывести. Тем не менее смысл мы черпаем не только и не столько из контекста, сколько из имманентного семантического ядра. В противном случае *процедура понимания* была бы в принципе невозможна. Базовый смысл лишь уточняется в том или ином окружении (текстовом, ситуативном, культурном). Абсолютиза-

ция теории котекста приводит подчас к определению *неизвестного через неизвестное*, к недостаточности частного контекста, который требует более общего объяснения, что в свою очередь порождает необходимость в еще более широком контексте²¹.

Итак, с полным правом можно утверждать: в русских чинах венчания не только не отсутствует, но, вопреки мнению Б.А. Успенского, последовательно *воплощается принцип богопоставленности царя*²².

Текст чина венчания должен рассматриваться не только с точки зрения отдельных, хотя бы и весьма существенных частных моментов, но как *органичное единство*. Изучая структурные элементы чина, устанавливая их местоположение, не следует, видимо, увлекаться детализацией, упуская при этом сложную диалектику целого.

По прочтении книги Б.А. Успенского читатель остается один на один с массой конкретных неразрешенных вопросов. Можно ли считать, что присвоение особых благодатных даров свидетельствует о сакрализации личности царя-помазанника в России? На самом ли деле в русских чинах венчания отсутствует мысль о том, что Бог помазует царя на царство, но при этом царь "уподоблен" Христу? Есть ли необходимость искать имплицитные уровни идейного содержания прежде усвоения того, что выражено непосредственно и заметно даже стороннему наблюдателю? Не получается ли так, что поиск изошренных и предельно насыщенных парадоксами семиотических конструкций уводит в сторону от очевидных и потому "малопривлекательных" фактов? И в довершение всего сказанного, не выходит ли так, что изучение основополагающих сущностных аспектов русской средневековой культуры заменяется анализом второстепенных деталей, значение которых выводится подчас только из контекста?

До сих пор речь шла об исключительном статусе царя-помазанника в России. Но не менее существенным представляется ответ на вопрос: на каком основании *царю присваивается этот особый статус*?

В своих предыдущих работах Б.А. Успенский утверждал, что никаких четких критериев, по которым в Московской Руси царь обретал в глазах подданных *харизму*, быть не могло. Это, по его мнению, и явилось решающим обстоятельством, спровоцировавшим самовольное присвоение власти и царского имени, т.е. самозванчество: "Вообще представление о богоизбранности, мистической предназначенности царя может объяснить, как кажется, не только специфическую концепцию царской власти в Древней Руси (...) но и психологию самозванца. *При отсутствии сколько-нибудь четких критериев, позволяющих отличать подлинного царя от неподлинного* (здесь и далее курсив мой. — А.К.), самозванец, по-видимому, может до какой-то степени верить в свое предназначение, в свое избранничество. Показательно в этом смысле, что наиболее яркие самозванцы - Лжедмитрий и Пугачев -

появляются тогда, когда нарушен естественный (родовой) порядок престолонаследия и тот, кто реально занимает царский трон, может, в сущности, сам трактоваться как самозванец. (...) *Как это ни парадоксально, в основе такой психологии может крыться убеждение, что судить о том, кто есть подлинный царь, должен не человек, но Бог.* Тем самым самозванчество представляет собой вполне закономерное и логически оправданное следствие из того понимания царской власти, о котором мы говорили²³.

Между тем мысль о царе истинном и богоизбранном имела в Московской Руси не только *мистическую основу*, но и вполне земное оправдание, которое не ставило под сомнение сверхъестественное происхождение самого царского статуса.

Не отрицая по существу старинного *родового принципа преемственности*, Б.А. Успенский не склонен считать этот принцип сколь-нибудь важным для русской доктрины православного царства. Династическая идея оказывается в данном случае на периферии интересов исследователя (так, по крайней мере, явствует из его прежних работ, да и на страницах рассматриваемой книги эта тема по сути тоже не обсуждается)²⁴.

В то же время, полагаю, именно здесь Московская Русь проявила специфическое по сравнению с Византией понимание царской харизмы. В державе ромеев, по мнению многих византинистов²⁵, родовая идея не доминировала на протяжении длительного времени. Во всяком случае, она не определяла сущностного своеобразия византийской концепции власти. В Московском царстве все обстояло иначе.

Б.А. Успенский не последовал здесь примеру своих предшественников, в том числе известного исследователя русских "чиновных книг" венчания на царство М.В. Шахматова²⁶: отечественная медиевистика всегда уделяла особое внимание генезису и специфике династической идеи в России. И делалось это с достаточным на то основанием. Ученые прошлого, впрочем, как и современные исследователи, не видят противоречия между концепцией *богопоставленности* и таким важным критерием *истинности царя*, как его "прирождение" (происхождение). Мифологию власти Московской Руси без этого принципа представить практически невозможно. Возведение на царский престол объясняется в XVI-XVII вв. следованием "древнему" обычаю. И здесь совершенно неважно, насколько соответствовали действительности отмеченные представления (на самом ли деле князей Древней Руси венчали на царство, на самом ли деле Владимир Мономах получил регалии византийского императора, на самом ли деле Рюриковичи происходили от Августа-кесаря и т.д.). Эти представления были реальными именно потому, что *так думал* человек Московского царства, такова его внутренняя убежденность. Перед нами не "фикция" сознания, а глубокое *верование*, осязаемо влиявшее на поведение, а также систему ценностных ориентиров того времени.

Сама "старина" и царский обычай для людей Московской Руси заключался в том, что государь получал власть по "благословению" прародителей: сын получал благословение отца, через отца - благословение деда, через деда - прадеда и т.д. Так выстраивалась череда благословений. Она-то и становилась реально ощутимой мифологией власти, той власти, которая сохраняла для сознания того времени надежную и прочную историческую преемственность. Эта историософия "отчинного" самодержавия реконструируется на основе целого комплекса текстов. Далеко не последнее место занимают здесь чины венчания на царство.

В главных идеологических актах Российского царства воспроизводилась особая **формула преемственности власти**. Видоизменяясь на протяжении ряда лет, эта формула сохраняла свое семантическое ядро:

Чин венчания Дмитрия-внука	Чин венчания Ивана Грозного	Чин венчания Федора Иоанновича
<i>Божим велением от наших прародителей великих князей старина²¹ наша то и до сех мест: отцы великие князи сыном своим первым давали княжество великое ...</i>	<i>Божим изволением от наших прародителей великих князей старина наша, то и до сех мест. Отцы великие князи сыном своим первым давали великое княжество...</i>	<i>Божим изволением, от наших прародителей великих князей старина царей и великих князей великия Росия, старина наша то и до сех мест: отцы цари и великие князи сыном своим давали царство и великое княжество великия Росия...²⁸</i>

"Богом поставляемым от вышняго промысла" рассматривался в XVI в. лишь представитель единственно законной династии. До Бориса Годунова этот принцип неизменно утверждался в речах митрополитов, подробно воспроизводивших последовательность передачи престола: "И нам бы тебя о Святом Дусе господина великого князя (...) веса Руси и самодержца по Божией воли и по благословению (...) всеа Руси самодержца, благословити и поставити на великое княжество и наре-Щи, и помазати, и венчати царским саном и венцом". В одной из редакций царского венчания Ивана Грозного (нельзя утверждать, что она отражает реальную церемонию, происходившую в 1547 г. в Успенском соборе) особенно подчеркивалась идея преемственности власти. В этом чине таинство миропомазания впервые сочетается с торжественной церемонией возведения на царский престол: в речах участников церемонии повторялась развернутая формулировка, согласно которой - помазания достоин только наследственный государь²⁹.

С достаточным основанием в полемике с Курбским Грозный мог утверждать: "... не восхотехом ни под ким же царства, но Божим изволением и прародителей своих и родителей благословением, яко же

родихомся в царствии, так и воспитахомся и возрастохом и воцарихомся Божиим велением, и прародителей своих и родителей благословением..."³⁰

Будущее этого царского рода напрямую связывалось с провиденциально понятой судьбой "Ромейского царства", пришедшего в мир вместе со Спасителем и предварявшего ожидающийся эсхатологический финал, наступление Царства Божьего, когда Господь явится во всей своей славе. Богоизбранность и мистическая предназначенность не отдельного царя и его потомков, а всех Рюриковичей, в прошлом, настоящем и будущем, получали историософское обоснование, о чем свидетельствует, в частности, такой памятник, как "Степенная книга"³¹. Династия Рюриковичей олицетворяла для людей XVI в. важнейший и заключительный этап вселенской истории. Не случайно считали, что этот род возник по Божьему замыслу еще в евангельскую эпоху (происхождение от Августа-кеесаря³²) и будущее Рюриковичей таинственным образом связано с последними временами. Поэтому обязанности земных владык, государей Московской Руси, проистекали из идеи их высшей предназначенности, богоизбранности.

Такая уверенность существовала до тех пор, пока сохранялся в неприкосновенности принцип наследственной передачи власти, пока он оставался достаточно надежным критерием, по которому могли отличить "истинного" царя от "ложного". Однако учение о наследственной династии заключало в себе немалую опасность. Нарушение установленной преемственности власти грозило уничтожить столь упорно возводимое здание старомосковской *мифологии*, и, когда династия пресеклась, русская общественная мысль вступила в полосу сильнейшего кризиса.

Показательно, что в это время формула *преемственности* была подвергнута принципиальной редакционной правке: "от прародителей великих князей *старина их и до сих мест*: великие князи сыном своим давали великое княжество..."³³. Здесь обращает на себя внимание одна очень существенная деталь: на место традиционного "старина ваша/наша" поставлен оборот "старина их". "Старина" (наследственное право), как отмечали составители чина венчания Бориса Годунова, принадлежит только Рюриковичам и не относится к новому монарху. Так, по сравнению с предыдущими актами возведения на царский престол подчеркивалось нарушение установленной ранее династической преемственности. Пытаясь обосновать всеми возможными способами беспрецедентный акт избрания царя, составители чина венчания резко порвали с традицией. В корпусе документов, посвященных избранию на царство Бориса Годунова, обнаруживается много нового по сравнению с традиционными идеологическими установками Московской Руси. Современники Годунова, оказавшиеся в нетипичной для XVI в. ситуации, искали серьезное оправдание самой акции возведения на престол *неприрожденного* государя. Например, в окружной грамоте пат-

риарха Иова неоднократно подчеркивается, что за избрание Годунова молится "всенародное множество всего Российскаго царства", "православных христиан". В соборном определении об избрании Бориса Годунова говорится, что воля людей совпала с Божьим велением, что будущего царя "Бог предызбра". Здесь приводится и целый ряд примеров из библейской и византийской истории. Это перечень монархов "не от царьскаго роду". Наконец, составители соборного определения подыскивают и соответствующее богословское обоснование³⁴. Для современников Грозного это значило только одно: Годунов вступает во владение тем, что ему не принадлежит по праву. Так был "*запрограммирован*" ход дальнейших событий.

Сам факт невозможности восстановить наследование власти, вернуть *единственную династию* мучительно переживался, вызывая недоверие к любым попыткам основать новый царский род или избрать нового царя. Путь к трону был открыт для Лжедмитрия только потому, что самозванец какое-то время олицетворял собой *богоизбранный род*, становился в глазах людей сыном благоверного царя Ивана Васильевича. В присяге Дмитрию Ивановичу и царице-"инокине" Марфе, а также в грамотах, рассылавшихся по приказу самозванца, подчеркивалось, что милостью Бога люди вновь получили *прирожденного государя*³⁵.

При Василии Шуйском и позднее, при первых Романовых, происходит подлинная реставрация *мифологии династического мессианства*. Чтобы придать власти *законный* характер, использовали генеалогические аргументы. Цари искали союзы с прошлым для того, чтобы не разрушить зыбкое *согласие* в настоящем. Василий Шуйский, ссылаясь на неоспоримые поколенческие росписи, неоднократно подчеркивал, что является потомком Александра Невского³⁶. При избрании Михаила Романова тезис относительно мистической предназначенности молодого царя сочетался с генеалогическими аргументами. В "Сказании" Авраамия Палицына особое внимание уделялось тому, что Михаил - "братанич" последнего царя из рода Калиты: "...достойно во истинну быти царем и государем всея Русии братаничию блаженнаго и великого государя царя и великого князя Феодора Ивановича всея Русии, сыну Феодора Никитича Романова, благочестивому и благородному великому государю Михаилу"³⁷. В созданной не ранее 20-х годов XVII в. "Повести о победах Московского государства" генеалогическая версия, призванная подтвердить законность избрания Романовых, получает дополнительное подтверждение. Автор "Повести" трижды называет Ивана Грозного "дедом" Михаила Федоровича. В этой настойчивости нетрудно угадать скрытый смысл: чувствуя недостаточность тезиса о Божественном избранничестве Михаила, автор делал главный акцент на доминирующем в русском политико-правовом сознании XV-XVI вв. принципе непрерывности и наследственности власти московских государей³⁸.

Итак, харизма царя не рассматривалась в XVI-XVII вв. как личный дар, как то, что принадлежит отдельному избраннику. Мифология власти Московской Руси основывалась на идее рода. В этом, пожалуй, и заключалось ее сущностное своеобразие.

Остается подвести некоторые итоги. Возможна ли такая формулировка, которая буквально в двух словах выражала бы суть русского средневекового понимания власти? Пожалуй, да. Эту концепцию предпочтительнее назвать династическим мессианством.

Следует помнить о том, что на протяжении очень небольшого с исторической точки зрения периода (в конце XV-XVI в.) сформировалась особая система представлений, ставшая результатом не *механического заимствования, простой рецепции, но сложного синтеза*: "византийская модель" богословия власти вступила во взаимодействие с мифом исключительности одного рода - мифом, имевшим как древнерусские, так и монгольские корни³⁹.

Характерно, что уже на первой стадии исследования Б.А. Успенский недооценивает многокомпонентность генезиса российской концепции царской власти. Обнаруживается только прямая и *самоочевидная* зависимость от Византии, т.е. рецепция, или, по выражению Д.С. Лихачева, "трансплантация" византийской модели. Делается это, как мы уже говорили, с учетом последующего наделения чужеродной формы "своими" смыслами. Однако если процедура и повод своеобразной семиотической *перекодировки* Б.А. Успенским по-своему объясняются, то ее глубинные причины не раскрываются вовсе.

Нетрудно заметить, что контекстуальная теория смысла переносится исследователем не только на содержательный анализ композиции текста, но и на более высокий уровень. Речь идет о взаимодействии культур, о том, что конкретный "ситуативный" контекст Московской Руси дал приращение таких смыслов, которые в Византии открыты не были. Роль подобного контекста, несмотря на обилие конкретного материала и его скрупулезное исследование в книге Б.А. Успенского, не проясняется. Любое заимствование, если оно возможно в силу уровня развития того или иного общества, всегда происходит в соответствии с логикой культуры-реципиента. Для автора книги "Царь и патриарх" эта исходная предпосылка, казалось бы, является принципиальной. Однако он попытался ограничить специфику Московской Руси именно *способностью к восприятию "чужого", но такого восприятия, в основе которого лежат "семиотические недоразумения"* (С. 8). Они-то и "виноваты" в создании нового смысла, в частности, в том, что на Руси XVI в. сложилась качественно иная концепция власти. Но можно ли настаивать на уникальности подобного механизма заимствования культурных моделей? В этом ли своеобразие русской средневековой культуры?

Именно здесь и важен конкретно-исторический подход. Механизм усвоения византийской модели работал на *приводной силе "автохтон-*

ных" идей, которые, в свою очередь, были результатом сложного синтеза.

Многокомпонентность усвоения и переработки различных культурных форм и государственных концепций заметно усложняет задачу описания всевозможных внешних влияний. Подобная схема не так далеко отстоит от реальности источников, хотя и не претендует на полноту воссоздания некоей объективной исторической картины (последняя, по моему убеждению, не подлежит полной и всеобъемлющей реконструкции). Здесь уместно вспомнить знаменательные слова Бернара Лепти: "Разнообразие возможных принципов координации творит многосложный мир и тем самым отвращает от соблазнительной идеи обобщения путем редукции к одному единственному объяснительному принципу"⁴⁰.

Книга Б.А. Успенского неизбежно ставит перед читателем и общие вопросы методологического плана.

На исходе XX в., когда в гуманитарной области накопились не только огромные эмпирические знания, но и значительный теоретический опыт, наука как никогда нуждается в *саморефлексии*, и здесь важно внимательное отношение к языку исследования. Он служит пластическим выражением самого научного мышления.

В этом отношении путь, который прошла семиотическая школа, показателен. Избегая описательности и беллетризации текста, семиотика в то же время стремилась предельно конкретизировать метаязык, сделать его как можно более точным, придать ему параметры почти математической логики. Новаторство семиотической школы оказалось полезным не только для отдельных областей истории и филологии, но существенно *переориентировало* всю отечественную гуманитарную науку. Представители школы на собственном примере убедили многих в насущной необходимости перейти на язык *иных* категорий, иной системы оценок. Однако опыт гуманитарного знания свидетельствует, что подобная точность оправдывает себя в том случае, когда исследователь *стремится быть последовательным диалектиком, когда он прибегает к действительному логическому конструированию предмета изучения*. Любовь к "точности" часто оборачивается не простотой и ясностью изложения, а предельными закрытостью и самодостаточностью. Это не может не настораживать. Метаязык способен к самостоятельной жизни, и тогда не ученый использует его в своих целях, но сам метаязык заставляет ученого думать в границах определенного направления или школы. Отсюда - тенденция к абстрагированию, к некоторому методологическому априоризму, когда предмет изучения все более отдаляется от фрагментов "чужого" сознания, зафиксированного в источниках. Сложность и противоречивость, диалектическая текучесть исторического процесса, разнообразие факторов, влияющих

на причинно-следственные отношения — все это требует, может быть, более гибкого и не столь однозначного терминологического арсенала. Кроме того, описательность далеко не всегда противоречит ясности и точности.

Научный язык — отражение личности исследователя: ученый действует в границах своего стиля, обновляет привычные языковые ассоциации или прибегает к словесным штампам и клише, которые, в свою очередь, весьма показательны и не менее важны для понимания работ, чем само содержание. По сути, язык этот и является оформленной научной концепцией. Роль его, таким образом, оказывается принципиальной и во многих отношениях *решающей*.

Однако не следует забывать и о другой проблеме, которая живо обсуждается в гуманитарной среде и служит предметом пристального внимания теоретиков - историков и филологов. Речь идет о том, стоит ли верить *объективности* исторического исследования, насколько полно оно реконструирует облик изучаемой эпохи, а также тот или иной миф "чужого" сознания. Нередко говорят, что историк вступает в *диалог* с прошлым, находясь на позиции сегодняшнего дня, и не воссоздает реальности минувшего, а скорее самовыражается, ориентируясь на собственный язык, собственную систему оценок, собственную картину мира (нередко пафос историка оказывается пафосом его современников). В такой постановке вопроса есть своя правда.

Книга Б.А. Успенского в этом смысле не является исключением. Не избежал он и того, что можно было бы назвать обреченностью на свой предмет изучения. До некоторой степени ученый сам создает проблему исследования, в определенной степени сам отвечает на вопросы, которые можно было бы переадресовать источнику.

Подобный вывод, разумеется, не умаляет научной ценности рецензируемой работы, а служит лишь напоминанием: любая интерпретация, даже самая изощренная, - *своеобразный исследовательский миф*.

Термин "миф" лишен здесь какой бы то ни было негативной окраски. Абсолютизация части фактов, стремление придать им характер некоей всеобъемлющей концепции неизбежно сопровождают сам процесс познания. Имея дело с казуальностью и эмпирией, обращаясь к мифам "чужого" сознания, наука неизбежно стремится возвыситься над ними, предлагая взамен свои закономерности и принципиальные объяснительные критерии, которые продиктованы не только велением времени, но и общим подходом, *философией* исследователя. Научный *миф* — сам по себе такое же естественное явление, как и все окружающие нас мифологемы (художественные, идеологические и т.д.). Гуманитарий тем не менее имеет шанс вырваться за пределы отдельных мифов, противопоставив их ограниченности картину продолжительного *диалога интерпретаций*, которые не только противостоят друг другу, но и взаимодействуют, дополняют друг друга, обеспечивая таким образом открытость горизонтов науки.

Теоретические манифесты недавно заявившего о себе *историко-феноменологического направления* обнадеживают и одновременно заставляют более пристально посмотреть на саму проблему интерпретации. Сформулированы *принципы "беспредпосылочной" герменевтики*, которая видит своей целью качественно иной *диалог* с творцами источников. Новое направление основывается на *самоценности* мифов "чужого" сознания, стремится реконструировать "фрагменты" этого сознания, добиться *гармонии* в диалоге интерпретатора и текста.

Если семиотическая школа возникла в противовес официальному литературоведению и в каком-то смысле стала *оппонентом* формального метода, то историческая феноменология пытается ответить на вопросы, поставленные в новых условиях постмодернистской критикой. Одновременно задачей историков будет выработка положительной гносеологической теории, которая позволила бы найти выход из тупика интуитивного интерпретаторства и научного "импрессионизма" (они все чаще заявляют о своих правах в гуманитарной сфере). Будет ли историческая феноменология очередной герменевтической утопией, покажет время.

Пока ясно одно: сохраняя объективную ценность, трактовка источников не может быть изолированной. Смысл толкований в том, чтобы они постоянно обновлялись. В этом, наверное, одна из особенностей гуманитарного, в частности исторического, знания. "Поэтому следует говорить, — как отмечает А.Я. Гуревич, — о длительном пространственно-временном континууме исторического исследования. (...) Серия этих прочтений растягивается на протяжении всей толщи времени, которая отделяет момент создания текста от времени его современной интерпретации"⁴¹.

Автор этой статьи не претендует на то, чтобы заменить несовершенство "относительного" мифа полной "абсолютного": задача была в ином - в опыте *диалога и понимания*.

¹ Успенский Б.А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 278.

² Важный этап работы над этой темой - впервые опубликованная в 1994 г. статья: Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России // Успенский Б.А. Избр. труды. М., 1996. Т. I. С. 184-204.

³ Острогорский Г.А. Эволюция византийского обряда коронации // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 40.

⁴ Противоположную точку зрения см.: Жаворонков П.И. Избрание и коронация никейских императоров // Рим, Константинополь, Москва: сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в. М., 1997. С. 117-118.

⁵ Само миропознание, как известно, восходит не только к помазанию Иисуса Христа *Духом Святым*, но и к так называемому *харизматическому крещению* новозаветного времени. Этот мистический акт упомянут в Деяниях

апостолов, где речь идет о сошествии Святого Духа на обычных людей, в том числе новообращенных язычников, таких, как сотник Корнилий (Деян 8, 39; 10, 34-48; 19, 2-6).

Конечно, в широком смысле все помазанные (все крещаемые) становятся "христами", причастниками Христу, о чем не забывали составители русского "Азбуковника" XVI в. (Ковтун Л.С. Лексикография в Московской Руси XVI-XVII вв. Л., 1975. С. 309-310). А.М. Панченко и Б.А. Успенский почему-то видят в этом факте выражение оппозиционного неприятия власти Грозного: «Здесь в сущности оспорена претензия монарха на духовную исключительность, на будто бы только ему надлежащее "богоподобие". Монарху преподан урок: по-христиански ему равен каждый его православный подданный, ибо в духовном смысле, в силу крещения и миропомазания, он тоже обладает "царским достоинством"» (Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1983. Т. 37. С. 77).

⁶ Конечно, следует помнить, что миропомазание, совершаемое при коронации, рассматривается как высшая степень, но не является самостоятельным, т.е. *восьмым по счету*, таинством.

⁷ Успенский Б.А. Царь и самозванец // Избр. труды. Т. I. С. 148.

⁸ В святоотеческом предании и богословской литературе "образ" и "подобие" противопоставлены друг другу, как внешнее и внутреннее, как набор определенных душевных свойств, то, что в равной степени принадлежит всем людям, и как *святость*, достижение которой можно считать *подобием* в высшем своем качестве, т.е. *преподобием*. Само *уподобление* Христу, в соответствии с традицией христианского аскетизма, есть *главная цель* религиозно-нравственного развития верующего, который обретает *подобие*, утраченное в акте грехопадения, в то время как *образ* остался, хотя он замутнен и поврежден (см.: Керн К. Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996. С. 73-271).

Именно эта богословская традиция позволила Максиму Греку в послании Ивану IV называть царя в самом широком религиозно-нравственном смысле подобием Бога, а точнее, призывать к трудному подвигу обретения этого подобия: "Многа убо и ина суть уподобляющая небесному Владыце благоверно царствующих на земли, и кротость бо и долготерпение, и еже о подручных прилежание, и еже ко своим боляром благоволение и веледарное, изрядне же правда и милость и еже не презрети обидимыя, но со многим человеколюбием и божественною ревностию воставляти на отмщение их. Сия начальствующих Богу подобных соделывают и державу их не точию утверждают, но и во глубине мире и тишине всегда сохраняют, но еще и преславнейшими победами украшают и прославляют их..." (Максим Грек. Соч. Казань, 1860. Ч. II. С. 346-347). Одновременно, говоря о высоком царском статусе, Максим Грек подчеркивал, что самодержец является именно образом Господа, т.е. живым знаком, одушевленной иконой Царя Небесного. Царь должен быть достоин высокого положения, которое он занимает среди людей, и обязан стремиться к нравственному совершенству: "...царь бо ни что же ино есть разве образ живый и видим, сиречь одушевлен, самого Царя Небеснаго..." (Там же. С. 350.).

С достаточным основанием можно утверждать, что царское миропомазание не присваивает монарху какой бы то ни было святости-"подобия", равно как

- не происходит этого и после крещения, хотя последнее и "смывает" грехи. Речь идет только об особом благоволении и ниспослании даров Святого Духа тому, кто, являясь по существу грешным и смертным, оказывается носителем *богодарованной власти*. Объекту таинства даруется не результат, но возможность его достижения.
- ⁹ Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы. СПб., 1893. С. 7.
- ¹⁰ Камчатное А.М. Лингвистическая герменевтика (на материале древнерусских рукописных источников). М., 1995. С. 70.
- ¹¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 122.
- ¹² Sevfenko I. A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology // The Structure of Russian History: Interpretative Essays / Ed. by M. Chreniavsky. N.Y., 1970. P. 88-89, 92-93; Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог // Избр. труды. Т. I. С. 208-216.
- ¹³ Живов В.М., Успенский Б.А. Указ. соч. С. 207.
- ¹⁴ Идея Рима в Москве XV-XVI века: Источники по истории русской общественной мысли / Подг. рус. текста Н.В. Сеницыной, Я.Н. Щапова. Рим, 1993. С. 88-89.
- ¹⁵ О византийском источнике поучения — "Главах" императора Василия Македонянина, адресованных Льву Философу, см.: Лопарке Хр. О чине венчания русских царей // Журн. Министерства народного просвещения. СПб., 1887. Ч. ССLIII. Окт. С. 312-319.
- ¹⁶ Чины венчания Ивана Грозного и Федора Иоанновича см.: Идея Рима. С. 89, 115-116; Бориса Годунова - Дополнения к актам историческим (ДАИ). СПб., 1846. Т. II. С. 246; чин венчания Михаила Федоровича - Собрание государственных грамот и договоров (СГГид). М., 1822. Ч. 3. С. 83; чины венчания Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, Ивана и Петра Алексеевичей - Древняя российская вивлиофика. М., 1788. Ч. VII. С. 282-283; 352-353; 457^58.
- ¹⁷ Идея Рима. С. 89.
- ¹⁸ Об этой стороне византийского мировоззрения см.: Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1990. С. 25.
- ¹⁹ Идея Рима. С. 83-84.
- ²⁰ В чине венчания Ивана Грозного, например, неизменно подчеркивается *богопоставленность* царя. Так, Иван обращается к митрополиту: "И ты бы, отец наш, на то на великое княжество по Божией воли и по благословению отца моего великого князя Василия Ивановича всеа Русии самодержца меня благословил и помазал и поставил и нарек великим князем, боговенчанным царем..." (Идея Рима. С. 82).
- ²¹ О критике контекстуальной и парадигматической теорий с точки зрения онтологического учения о смысле см.: Камчатное А.М. История и герменевтика славянской Библии. М., 1998. С. 67-70.
- ² Присутствие этого идейного принципа в русских чинах венчания на царство доказывает М. Гардзанини (*Гардзанини М.* Библейские слова и образы в "Чине венчания на царство Ивана IV" // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 226-230).
- ²³ Я не случайно привел выдержку из работы Б.А. Успенского, опубликованной еще в 1982 г. (Успенский Б.А. Царь и самозванец // Избр. труды. Т. I. С. 150; см. также: Он же. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья.

- М., 1982. С. 201-235). В последнее время исследователь, казалось бы, не пересматривает, но лишь уточняет и стремится всесторонне, исчерпывающе обосновать прежние установки. Однако теперь главный акцент делается не на идее *Божественного избранничества* царя (эта точка зрения приписывается византийской политико-правовой теории), а на уподоблении царя земного Царю Небесному (об этом выше). В сущности ни первая, ни вторая попытка определить специфику русской средневековой концепции власти не дали, на мой взгляд, убедительных результатов.
- ²⁴ Исключением является та часть книги, где говорится о специфике поставления на царство Бориса Годунова (С. 138-139).
- ²⁵ Об этом см.: *Успенский Ф.И.* История Византийской империи: Период македонской династии (867-1057) / Сост. Л.В. Литвинова. М., 1987. С. 483-485; *Литаврин Г.Г.* Политическая теория в Византии с середины VII до начала XII в. // *Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. М., 1989. С. 59-88.* По мысли А.П. Каждана, для византийского правосознания родовая идея никогда не становилась центральным структурообразующим принципом, хотя аристократизация власти способствовала установлению *легитимности наследственной монархии* в XI-XV вв. (*Каждан А.П.* Византийская культура (X-XII вв.). СПб., 1997. С. 104).
- ²⁶ *Шахматов М.В.* Государственно-национальные идеи "чиновных книг" венчания на царство московских государей // *Зап. русского научного института в Белграде. Белград. 1930. Вып. 1. С. 245-278.*
- ²⁷ "Старина" - в данном случае означает исконные права, наследство (см.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1912. Т. III. Стб. 494-Ф95).
- ²⁸ Идея Рима. С. 68, 81, 108.
- ²⁹ Идея Рима. С. 82. О Пространной редакции чина венчания Ивана Грозного см.: *Богданов А.П.* Чины венчания российских царей // *Культура средневековой Москвы XIV-XVII вв. М., 1995. С. 212-213.*
- ³⁰ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. текста Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыкова. Л., 1979. С. 12-13.
- ³¹ В этой летописи нового типа подчеркивалась *душеспасительная* миссия правителей Московского царства: история рода Рюриковичей сравнивалась там с лестницей, ведущей на небо, "по ней же невозбранен к Богу восход ут-вердиша себе же и сущим по них" (Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. XXI, ч. 1. С. 5).
- ³² Об этом писал Иван Грозный Александру Полубенскому. Царь подчеркивал значимость эпохи Августа-кеесаря для мировой истории, поскольку Христос "в его же кесарьство родитися благоизволи..." (Послания Ивана Грозного / Подг. текста Д.С. Лихачева, Я.С. Лурье. М.; Л., 1951. С. 200).
- ³³ ДАИ. Т. I. С. 239.
- ³⁴ Акты Археографической экспедиции. СПб., 1836. Т. II. С. 1-2, 14, 16.
- ³⁵ СГГид. М., 1819. Ч. 2. С. 200-202.
- ³⁶ Родословная суздальских князей, возводимая к Августу-кеесарю и Владимиру I, содержится во вступлении к "Писанию о преставлении и погребении князя М.В. Скопина-Шуйского" (Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI - начало XVII веков. М., 1987. С. 58).
- ³⁷ Сказание Авраамия Палицына / Подг. текста О. А. Державиной, Е.В. Колосовой. М.; Л., 1955. С. 231-232; 232-233.

- ³⁸ Повесть о победах Московского государства / Изд. подг. Г.П. Енин. Л., 1982. С. 40.
- ³⁹ Детальное исследование династического мифа Московской Руси, его генезиса и развития осуществил А.Л. Юрганов (см.: *Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры*. М., 1998).
- ⁴⁰ *Ленни Б.* Общество как единое целое: О трех формах анализа социальной целостности // *Одиссей*, 1996. М., 1996. С. 162.
- ⁴¹ *Гуревич А.Я.* "Территория историка" // Там же. С. 109.

Л.А. Пименова

КАК ЧЕЛОВЕК СТАНОВИТСЯ РЕВОЛЮЦИОНЕРОМ?

Edna Hindie Lemay, Alison Patrick, Joel Felix. Revolutionaries at work. The Constituent Assembly, 1789-1791. Oxford: Voltaire Foundation, 1996. 144 p.; **Timothy Tackett.** Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790). Princeton: Princeton University Press, 1996. 355 p.

Откуда берутся революционеры? Может быть, это особый психологический тип, который не может реализовать себя в мирное время и выходит на авансцену истории в критические моменты? Или же в основной массе своей это вполне нормальные люди, попавшие в из ряда вон выходящую ситуацию и под влиянием пережитых потрясений ставшие ниспровергателями всего и вся? Над этими вопросами размышляют авторы двух недавно вышедших книг.

Одна из них - "Революционеры за работой: Учредительное собрание, 1789-1791 гг." - плод труда трех историков (Э.Х. Лемэ, Э. Патрик и Ж. Феликса) основана преимущественно на материалах "Словаря депутатов Учредительного собрания", подготовленного несколько лет назад коллективом авторов под руководством Э.Х. Лемэ¹. Анализ собранного в словаре богатейшего просопографического материала позволил исследователям воссоздать повседневную политическую практику Учредительного собрания и его комитетов, проникнуть в мир представлений депутатов, показать деятельность не только таких знаменитых ораторов, как О.Г. Мирабо или аббат Сийес, но и ничем себя не прославивших людей, имена которых остались почти неизвестными. Читатель с интересом узнает множество колоритных подробностей того, как в муках рождались обычные современные парламентские процедуры: как вырабатывались правила выступлений, голосований и подсчета их результатов, как распространялась информация о работе собрания и осуществлялось взаимодействие между центром и провинцией.

"Революционеры за работой" - своего рода коллективный портрет Депутатов Конституанты. Книга профессора Калифорнийского уни-

верситета в Ирвайне Т. Тэкетта "Как они стали революционерами: депутаты Национального собрания Франции и рождение революционной культуры (1789-1790)" по жанру больше напоминает историко-биографический роман со множеством персонажей, характеры которых даны в динамике, в развитии. Перед читателями предстают ожившие депутаты с их взглядами и чувствами, страхами и надеждами.

Как 1315 собравшихся вместе благонамеренных людей стали революционерами и почему они принялись целеустремленно разрушать привычные государственные и общественные институты, создавая взамен нечто принципиально новое? Таков основной вопрос книги Т. Тэкетта. Автор доказывает, что среди политических деятелей Франции конца XVIII в. было мало прирожденных революционеров, и они начали "делать погоду" лишь при стечении определенных обстоятельств. Остальные же не родились революционерами, а стали ими под воздействием личного опыта участия в политической борьбе.

В первой части, названной "Происхождение депутатов", перед нами предстает их коллективная биография. Автор прослеживает судьбы депутатов в годы, предшествовавшие созыву Генеральных штатов, рассматривает их социальное происхождение и положение в обществе, пытается понять их систему ценностей и политическую культуру.

Вторая часть книги "Истоки революционной динамики" посвящена процессу преобразования Генеральных штатов в Национальное собрание, появлению в собрании политических фракций и борьбе между ними за власть. В заключительной, третьей части, озаглавленной "Политическая жизнь и революция", автор анализирует политический процесс в первый год работы Учредительного собрания. Изложение событий заканчивается праздником Федерации в первую годовщину взятия Бастилии. Автор, таким образом, не ставит перед собой задачу рассмотреть весь период работы Учредительного собрания (она продолжалась, как известно, до сентября 1791 г.). Его выбор мотивирован тем, что к лету 1790 г. многие депутаты сочли революцию "законченной" и в дальнейшем посвятили свои силы институциональному оформлению и упрочению ранее достигнутого. В последний год с небольшим работы собрания его депутаты утратили революционное лидерство, перешедшее к парижским секциям, радикальным журналистам, революционным клубам и национальной гвардии Парижа и провинции. Применительно к этому, более позднему периоду интересующий автора вопрос о том, как люди приходят в революцию и что заставляет их поддерживать все более и более радикальный курс, следовало бы изучать уже в основном на материалах, касающихся не Учредительного собрания, а секций, клубов, национальной гвардии и революционной прессы.

При том, что Французской революции посвящено безбрежное море литературы, источниковая база исследования Т. Тэкетта на удивление нова. Помимо официальных речей депутатов в Учредительном собрании, автор широко привлекает их письма, дневники и мемуары. По-

побные документы личного характера оставили 129 депутатов, т.е. примерно 10% их общего числа. Лишь малая часть этих текстов была опубликована, в основном они сохранились в рукописях и до настоящего времени оставались неизвестными историкам.

Книга Т. Тэкетта, бесспорно, займет заметное место в ведущейся вот уже лет сорок полемике относительно социальных истоков Французской революции конца XVIII в. В работах историков, близких к марксизму, революция изображается как классовая борьба между дворянством и буржуазией². Историки так называемого "ревизионистского" направления подчеркивают слабые места этой трактовки. В частности, они обратили внимание на то, что экономические интересы не столько противопоставляли аристократию и буржуазию друг другу, сколько объединяли их. Сближала их и общая приверженность идеям и ценностям Просвещения³. "Ревизионистская" историография Французской революции в настоящее время доминирует, но в ней остался открытым вопрос о том, почему весной 1789 г. единая элита Просвещения раскололась и между двумя ее частями, дворянством и третьим сословием, началась открытая вражда и почему в дальнейшем революционные страсти все больше накалялись, а политика последовательно сменявших друг друга правительств вплоть до 1794 г. становилась все более радикальной. Т. Тэкетт называет этот вопрос "загадкой революции".

Он сохраняет дистанцию по отношению к обоим направлениям. При этом заметно, что острое его полемики направлено главным образом против "ревизионистов", так как марксистская и околomarксистская историография воспринимается им как давно пройденный этап. Воссоздавая коллективный портрет депутатов Конституанты, Т. Тэкетт оспаривает тезис о том, что революцию начала "элита Просвещения", объединявшая представителей привилегированных и непривилегированных сословий в собрании. Чтобы понять поведение депутатов и их реакцию на происходящие события, автор обращается к изучению их политической культуры, образа мыслей и всего жизненного опыта, накопленного в предреволюционные годы. Внимание исследователя сосредоточено на трех аспектах опыта, обретенного его героями - интеллектуальном, политическом и социальном. При этом он полагает, что интеллектуальный опыт депутатов в наименьшей мере повлиял на позицию, занятую ими в начальный период революции.

Многие историки от А. де Токвиля до Ф. Фюре полагали, что депутаты 1789 г. были новичками в политике и все свои знания о государственных делах черпали из просветительской литературы. Фюре и его сторонники объясняли конфликт между дворянством и так называемой революционной буржуазией в Генеральных штатах сильным влиянием на депутатов третьего сословия радикальных идей Просвещения, особенно Ж.Ж. Руссо. Накал страстей и нетерпимость противников

друг к другу эти авторы напрямую связывали с руссоистской идеей единой общей воли и вытекающего из нее отрицания политического плюрализма. С их точки зрения, образ мыслей и действий французских революционеров был изначально заражен микробом насилия, и самые первые месяцы работы Учредительного собрания представляли собой не что иное, как "прелюдию к террору"⁴.

Т. Тэкетт, напротив, не только отвергает тезис об определяющем влиянии идей Руссо на политическую культуру будущих деятелей революции, но и вообще не согласен с тем, что политическая революция предшествовала совершившаяся в век Просвещения революция в сознании. Разумеется, представители всех трех сословий были знакомы с просветительскими идеями и дискурсом. Но при этом, как показывает автор, преобладавшие среди будущих депутатов третьего сословия практикующие профессиональные юристы воспитывались не столько на сочинениях Вольтера и Руссо или на "Энциклопедии", сколько на классической исторической, научной, экономической и в особенности правовой литературе. Лишь 4% депутатов, как установил автор, были членами академий, являвшихся, согласно бытующему среди историков мнению, одним из основных очагов распространения просветительской культуры. Правда, 20% состояли в масонских ложах, общественная роль которых была хотя и иной, но не менее значительной⁵. Тон в Учредительном собрании задавали не философы и литераторы, а судьи и адвокаты. Свойственная большинству депутатов манера выражать свои мысли, их представления о равенстве и справедливости были, по мнению автора, явно юридического происхождения. Аргументируя свои предложения, они взывали не столько к разуму или естественному праву, сколько к прецеденту, обычаю, истории и традиции. Лишь считанные единицы, как полагает Т. Тэкетт, к началу работы Учредительного собрания уже прониклись влиянием политической мысли Просвещения.

Прежде выводы историков об идеологии и умонастроениях депутатов Конституанты основывались на сочинениях и выступлениях отдельных выдающихся личностей, наподобие Сийеса, Мирабо или К.Ф. Вольнея. Широкий круг источников, привлеченных Т. Тэкеттом, свидетельствует, что эти яркие фигуры не были типичными представителями депутатской среды, а напротив, выглядели в ней скорее "белыми воронами". Для большинства же Руссо оставался автором "Исповеди" и "Новой Элоизы", а не "Общественного договора". Коллеги отвергали "абстрактную метафизику", которую они находили в сочинениях Сийеса. "Нет ничего более опасного в политике, чем абстрактная теория, - писал бретонский депутат судья Булле. - По всей вероятности, один только опыт может научить нас, осуществимо данное решение или нет"⁶.

Автор изучает настроения депутатов накануне революции на основе корпуса брошюр и памфлетов, опубликованных представителями

этих сословий в конце 1788—начале 1789 г. Он выявляет сложность и неоднозначность устремлений представителей третьего сословия в этот период. В их словах неразрывно сплелись жажда перемен, сильный антидворянский настрой и страх перед анархией, угроза которой, как они считали, исходила от народа. Депутаты хотели политических реформ и подчас выражали возмущение произволом властей, но при этом были людьми, преданными королю и монархии⁷. В их сознании сохранялся традиционный образ короля-отца и Божьего помазанника. Автор не обнаружил у своих героев признаков "десакрализации монархии", на которой настаивают отдельные историки⁸. Лишь в одном вопросе взгляды депутатов испытали на себе сильное воздействие идей Просвещения: большинство представителей третьего сословия и часть дворян демонстрировали явный антиклерикализм и не раз резко выступали против богатства и могущества церкви. «Действительно, - заключает автор, — на большинство людей 1789 г. стремление Вольтера "раздавить гадину" повлияло сильнее, чем руссоистская идея "общей воли"»⁹. Стоит при этом обратить внимание на одну существенную оговорку, сделанную исследователем. Политические взгляды, высказанные депутатами в их дореволюционных сочинениях, далеко не всегда позволяют предугадать, какую позицию займут эти люди в ходе событий 1789 г.¹⁰

Мало кто из депутатов мог хотя бы отчасти предвидеть масштаб грядущих преобразований, творцами которых им самим вскоре довелось стать. Они прибыли в Версаль с ясным и твердым намерением провести реформы, но отнюдь не революционного характера. В подавляющем большинстве своем это были люди весьма умеренных взглядов. Их самые смелые требования сводились к отмене налоговых привилегий, введению конституции и поименного голосования в Генеральных штатах.

Изученные Э.Х. Лемэ письма депутатов из Версаля в провинцию позволяют составить представление об умонастроениях, преобладавших в собрании. В этом калейдоскопе имен и оценок, заключает Лемэ, "вырисовывается портрет умеренного революционера, который верит в то, что можно естественным образом прийти к консенсусу, если руководствоваться программой, основанной на текстах составленных по всей стране тысяч наказов, и сильным желанием сотрудничать, свободным от внешнего давления"¹¹.

Весной 1789 г. депутаты Генеральных штатов еще не были заражены революционной идеологией. Выработка идеологии, полагают американские историки, не предшествовала революционным действиям, а происходила *post factum* и служила цели объяснить и оправдать эти действия. Т. Тэкетт обращает внимание на то, что если мае—начале июня Депутаты в своих выступлениях, письмах и дневниках почти не апеллировали к идеям Просвещения, то летом—осенью 1789 г. такого рода ссылки уже становятся общим местом. Его исследование, таким обра-

зом, подтверждает мнение французского историка Р. Шартье, что не революция была порождена Просвещением, а наоборот, Просвещение (в том смысле, какой современные историки вкладывают в это понятие) явилось порождением революции¹².

Авторы обеих книг постоянно подчеркивают, что ход революционных событий не был предопределен, поведение действующих лиц исторической драмы в ситуации кризиса и результаты их поведения выглядели непредсказуемыми. Участники революции в полном смысле этого слова сами творили ее историю, создавая такой дискурс и такие формы политической практики, которые принципиальным образом меняли расстановку сил и дальнейший ход исторического процесса¹³. Их политические взгляды и отношение к революционным начинаниям не были запрограммированы изначально. "Революция в сознании" большинства депутатов произошла после открытия сессии Генеральных штатов, по мере их вовлечения в парламентскую борьбу. "Оставшись наедине со своими благими намерениями, - так записала впоследствии директория департамента Сона-и-Луара, - не имея перед собой ни примера, достойного подражания, ни даже принятой программы действий, они были вынуждены по мере сил импровизировать"¹⁴.

Как показывает исследование Т. Тэкетта, политическая культура депутатов как до революции, так и в ходе нее формировалась под воздействием не столько прочитанных книг и трактатов, сколько непрерывно обогащавшегося личного жизненного опыта, во взаимодействии с другими участниками политической драмы. Осознание необходимости реформ пришло к ним из наблюдения за окружающей действительностью. Сама королевская власть в немалой мере способствовала политизации будущих депутатов, так как ряд издававшихся правительством законов и предпринимавшиеся накануне революции попытки судебной, налоговой и административной реформы предвосхищали мероприятия Учредительного собрания.

Т. Тэкетт не согласен с тем, что у депутатов отсутствовал политический опыт. Он подчеркивает, что уже до 1789 г. появились на свет характерные формы политической жизни и борьбы революционных лет: противостоящие друг другу "партия аристократов" и "партия патриотов", политические общества и клубы. Многие депутаты до созыва Генеральных штатов успели ощутить вкус политической жизни, будучи членами местных судов или городских муниципалитетов, заседаая в созданных незадолго до того провинциальных собраниях. Некоторые из них даже участвовали в политической оппозиции на национальном уровне во время борьбы вокруг реформы Мопу в 1770-е годы, в ходе конфликтов между иезуитами и янсенистами, между королевской властью и парламентами. Эти выводы подтверждаются и подсчетами Э.Х. Лемэ, свидетельствующими о том, что по крайней мере у половины депутатов был опыт политической деятельности. Так, более 200 из них присутствовали на заседаниях провинциальных штатов или собра-

ятий, а 30 довелось участвовать в обсуждении государственных дел на собраниях нотаблей в 1787-1788 гг. Среди депутатов были также 50 мэров и два десятка чиновников местной администрации¹⁵.

Т. Тэккетт обращается также к изучению социального опыта депутатов и видит в нем истоки многих возникавших между ними конфликтов. Происхождение, имущественное положение, образование, социальный статус и тип карьеры депутатов дворянства и третьего сословия существенно различались. Из 322 депутатов-дворян большинство составляли богатые аристократы, представители военной знати, для которых идеалы сословной иерархии, чести и ортодоксального католицизма не были пустым звуком¹⁶. 663 депутата третьего сословия в среднем оказались беднее дворян и при этом получили более среднее, преимущественно юридическое образование. Среди них тон задавали 218 магистратов судов разных инстанций, 181 адвокат и другие профессиональные юристы¹⁷. Так что за редкими исключениями депутаты двух сословий принадлежали к двум разным социокультурным мирам. Положение большинства депутатов третьего сословия в общественной иерархии старого порядка автор оценивает как двойственное и противоречивое. Это были вполне благополучные и преуспевающие люди, которые по уровню доходов, жизненному стандарту, типу образования и социальному статусу все же отличались от аристократов из второго сословия. Некоторые из них недавно аноблировались, другие собирались аноблироваться. С одной стороны, жизненный успех этих людей мог служить залогом их конформизма и готовности "играть по правилам". С другой - близость к аристократии и вместе с тем недостижимость аристократического статуса порождали фрустрацию. Многим из будущих депутатов третьего сословия не терпелось предъявить свой счет снобам-дворянам. Одни не могли простить высокомерного отношения к себе со стороны знакомых аристократов. Другие претендовали на престижные государственные должности, но не могли их получить, так как не были потомственными дворянами. Долго копившееся недовольство привело к взрыву антидворянских настроений и к протестам против сословных привилегий в 1787—1788 гг. Досаду и раздражение этих людей отчетливо выразил депутат Ш.Ф. Лебрэн, записавший в начале 1789 г. в своем дневнике: "Я более не принадлежу к третьему сословию (Лебрэну удалось аноблироваться двадцать лет назад. -Л.П.), но я так и не принят во дворянство"¹⁸.

Заседания Учредительного собрания стали для них настоящей "школой революции". Постепенно они выработали определенную модель поведения, на которую впоследствии будут ориентироваться те, кто считает себя революционерами. Депутаты — а ведь многие из них принадлежали к числу лучших умов Франции своего времени — слушали друг друга, спорили, сопоставляли разные точки зрения, усваивали новые идеи. Первые недели июня 1789 г., по мысли Т. Тэккетта, стали "поистине революционным моментом", когда произошел перелом в со-

знании большинства депутатов третьего сословия. Отныне они в общем были готовы к разрыву с прошлым, хотя еще и смутно представляли себе, как далеко и в каком направлении им следует идти в своих реформаторских начинаниях. Перелом произошел в результате совпадения множества различных факторов.

Немалую роль в этой ситуации сыграла явная неспособность монарха к лидерству. В начале мая депутаты третьего сословия еще были готовы во всем подчиниться королю и следовать предложенной им программе действий, но он ничего не предлагал и фактически самоустранился от руководства работой Генеральных штатов. Предоставленные сами себе депутаты решили, что монарх полностью им доверяет и разрешает поступать так, как они сочтут нужным¹⁹. Сам того не желая, своим бездействием Людовик XVI способствовал росту активности депутатов третьего сословия и осознанию ими собственной значимости. Эти настроения усиливались, так как на улицах и на галереях зала заседаний депутатов все время окружали толпы народа, и они пребывали в центре всеобщего внимания. Благодаря поддержке многочисленных зрителей прежде отвлеченное понятие "общественное мнение" обрело новый, вполне конкретный смысл. Изюм дня в день депутаты видели вокруг себя это *общество* и слышали его *мнение*.

Перед депутатами вставали все новые и новые непредвиденные проблемы. Так, им пришлось обсуждать взаимоотношения короля и законодательной власти, церкви и государства, спорить о праве Учредительного собрания контролировать армию и внешнюю политику. В ходе этих дискуссий определялись, уточнялись и изменялись взгляды депутатов. Заметное влияние на принятые ими решения оказывали и "внешние" события, происходившие за пределами собрания. Среди них Т. Тэкетт выделяет "великий страх" лета 1789 г. и наступивший в это же время полный развал центральной и местной королевской администрации. В результате депутатам пришлось вмешаться в дела исполнительной власти, о которых прежде они и не помышляли. Неотвратимо надвигающееся банкротство государства вынудило их вплотную заняться вопросом секуляризации церковных земель и признать ее необходимой, хотя многие из них весной 1789 г. еще не допускали такого решения. Под влиянием возникшей весной 1790 г. угрозы войны депутаты увидели происходящие в стране события в широком международном контексте и задумались об их значении для позиций Франции в Европе и ее внешней политики.

Расстановка сил в собрании зависела и от многочисленных случайностей, таких, например, как звучность голоса того или иного депутата. Авторы обеих книг подчеркивают значение риторики и возможности наиболее авторитетных депутатов повести за собой остальных. Убедить в своей правоте имел шанс лишь тот, кого было слышно. Довольно быстро из общей массы депутатов выделились лучшие ораторы. Таких набралось около одной трети от общего числа. В первую

очередь это были люди, имевшие опыт выступлений на публике: адвокаты, депутаты провинциальных штатов, священники, масоны и просто прирожденные трибуны. Остальные выступали крайне мало или не выступали вообще. Как видно из депутатских писем, дневников и мемуаров, такое отсутствие видимой активности не было проявлением безразличия. Многим депутатам, горячо заинтересованным в работе Учредительного собрания, не хватало смелости или ораторских данных. Мирабо обеспечил себе невероятную популярность не только силой своих аргументов, но и мощью голосовых связок. Иного депутата, чьи предложения, возможно, были более обоснованными и в большей мере отвечали преобладавшим в собрании настроениям, попросту не было слышно. Последнее обстоятельство имело немалое значение в то время, когда микрофоны отсутствовали, а помещения, в которых заседали депутаты (зал Малых забав в Версале, позднее зал манежа в парижском дворце Тюильри), по своим акустическим данным не были приспособлены для публичных дебатов²⁰.

Значительное влияние на ход событий и позицию третьего сословия оказала открытая враждебность переменам со стороны большинства депутатов дворянства. Сам процесс работы собрания в мае-июне 1789 г. способствовал выявлению и усилению социально-политических антагонизмов между депутатами духовенства, дворянства и третьего сословия: многие из них, работая в собрании, начали осознавать эти антагонизмы гораздо яснее, чем прежде. Дворяне, за исключением либерального меньшинства, отвергли компромисс и встали на защиту своих привилегий²¹. В ответ даже те депутаты третьего сословия, которые ранее не выражали антидворянских настроений, теперь были возмущены открытой неуступчивостью и высокомерием противников. Не идеи Просвещения, а непреклонность большинства дворянских депутатов делала аргументы наиболее радикально настроенных представителей третьего сословия убедительными в глазах остальных. Жесткая позиция, занятая привилегированными, привела к тому, что после нескольких недель неопределенности и колебаний депутаты третьего сословия решились добиваться своего в одиночку и провозгласили себя Национальным собранием.

Впрочем, после ликвидации сословной структуры Генеральных штатов и преобразования их в Национальное собрание сословные различия между депутатами отступили на второй план. Что же пришло им на смену? Нашему современнику кажется само собой разумеющимся, что в любом парламенте существуют партийные фракции, есть правые и левые. Однако в конце XVIII в. это еще не выглядело очевидным. Более того, преобладало мнение, что в собрании не должно быть никаких группировок, так как все депутаты представляют единую и неделимую французскую нацию.

Разумеется, 1315 человек не могли делать все сообща. Поначалу депутаты стали объединяться в группы наиболее естественным для них образом: по провинциальным делегациям. Часто представители одной

провинции и раньше знали друг друга. Их объединяли семейные и дружеские узы, а также общее желание защитить особые местные интересы²². Депутаты Анжу, Дофине, Лангедока, Франш-Конте и других провинций собирались на совместные обеды, как правило, в доме у лидера местного дворянства. Но связи "по месту жительства" оказались непрочными и стали быстро распадаться.

Надежда работать всем сообща и быть свободными от групповых интересов не оправдалась. Уже в самом начале заседаний Генеральных штатов и Учредительного собрания единство третьего сословия было не более чем иллюзией, не говоря уже об очевидном противостоянии привилегированных и непривилегированных. Когда же депутаты принялись вплотную разрабатывать текст "Декларации прав человека и гражданина", основы будущей конституции и порядок выполнения принятого 4 августа 1789 г. закона об отмене феодального порядка, между ними обнаружились глубокие расхождения во взглядах. Анализируя динамику событий, Т. Тэкетт присоединяется к мнению французского историка Д. Морне, что "одно дело - предпосылки Французской революции, и совсем другое - ее история"²³. Для большинства депутатов Учредительного собрания переходный период, когда кончались *предпосылки* революции и начиналась ее *история*, приходился на конец июня-начало августа 1789 г. В этот месяц с небольшим депутаты начали объединяться на основе общих политических идей. Раскололась прежде единая делегация провинции Дофине, и ее члены оказались во враждующих политических группировках. Депутат Арраса М. Робеспьер вскоре оставил своих земляков и примкнул к тем, кто разделял его принципы. С лета 1789 г. фракции стали постоянным явлением политической жизни. С одной стороны, их прообразы можно обнаружить уже в период предреволюционного кризиса в деятельности "партии аристократов" и "партии патриотов", а позднее в конфликтах между дворянством и третьим сословием в Генеральных штатах. С другой стороны, образование фракций свидетельствовало о существенной перегруппировке сил внутри собрания: о переходе от объединений депутатов по провинциям к объединениям на основе политических принципов.

Консервативные дворяне и епископы сумели политически оформиться раньше и лучше, чем сторонники преобразований. Усиление позиций консерваторов произошло благодаря тому, что к ним примкнула значительная часть приходского духовенства, поначалу поддержавшего "патриотов". Священников оттолкнул антиклерикальный настрой депутатов третьего сословия и зазвучавшие из их уст требования национализировать церковные земли²⁴. В августе-октябре консерваторы представляли собой самую организованную и влиятельную фракцию в собрании. Уже в ходе обсуждения "Декларации прав человека и гражданина" они сознательно стали садиться вместе, справа от председателя Национального собрания²⁵. Объединения революционно настроенных депутатов — фракция Пале Рояля и Бретонский клуб - в то

время оставались весьма аморфными. Их сторонники собирались в кафе, устраивая публичные дебаты, но какая-либо групповая дисциплина у них отсутствовала. Позднее, в конце ноября-начале декабря, левые последовали примеру консерваторов и образовали свое хорошо организованное политическое объединение, названное Обществом друзей конституции, а впоследствии Якобинским клубом.

С образованием фракций изменился характер политической борьбы в собрании. Начиная с 1790 г. отдельные яркие личности (даже масштаб Мирабо) уже не могли вести за собой собрание, вся внутренняя жизнь которого отныне определялась противостоянием и взаимодействием между фракциями: сначала между монархистами и патриотами, а потом между капуцинами и якобинцами. Они обладали набором черт, свойственных современному политическим партиям: у них был руководящий комитет и связи с единомышленниками в провинции, их объединяли дисциплина и общая политическая платформа. Появление таких фракций и их противоборство стало новым фактором, оказывавшим сильное влияние на образ мыслей и поведение участников революции. Как писал в ноябре 1789 г. депутат Мопети, "повсюду вкрался партийный дух"²⁶.

Соперничество группировок усиливалось тем, что между ними прослеживались очевидные социальные различия. У консерваторов преобладали привилегированные: аристократы, военные, священники. Радикально настроенные якобинцы, напротив, состояли главным образом из юристов и низшего офицерства, людей небогатых, невидных и попавших в Версаль из глухой провинции. В этом смысле, как показывает Т. Тэкетт, социокультурные различия между депутатами оказывали влияние на выработку политического курса²⁷.

Решая финансовые проблемы, занимаясь церковной реформой, реорганизуя государственный аппарат и судебную систему, депутаты принимали такие законы, которые они безусловно отвергли бы еще несколько месяцев тому назад. При этом, как подчеркивает Т. Тэкетт, принятые ими решения были продиктованы отнюдь не идеологией. Он решительно не согласен с теми историками-"ревизионистами", кто изображает депутатов людьми, воодушевленными абстрактными и далекими от реальной жизни принципами. Напротив, настаивает автор, они показали себя прагматиками в самом хорошем смысле этого слова и многие из них за короткое время сумели стать профессиональными законодателями и политиками, способными к компромиссу. Созданную ими политическую систему, т.е. систему, основанную на конституции 1791 г., автор считает вполне жизнеспособной. Причину же ее быстрого краха он усматривает в том, что значительная часть аристократической элиты и сам король отвергли идею конституционной монархии²⁸. С этим мнением согласны и авторы книги "Революционеры за работой". Если бы, как полагают они, либеральное дворянство в Учредительном собрании было более влиятельным, старый порядок мог бы и не погибнуть при столь трагических обстоятельствах, а переход к кон-

ституционной монархии и гражданскому равноправию мог совершиться плавно и без глубоких потрясений²⁹.

По мнению Э.Х. Лемэ, при том что полемика между "аристократами" и "патриотами" подчас достигала крайней остроты, в целом тон ее был поначалу, как правило, довольно умеренным и корректным; реформаторам часто удавалось найти общий язык и конструктивно сотрудничать с консервативной оппозицией. Так продолжалось вплоть до неудавшейся попытки бегства короля в июне 1791 г. Именно с тех пор в отношениях между противоборствующими группировками возобладала откровенная вражда и нетерпимость. Депутаты стали обвинять друг друга в коррупции, анархии и нарушениях конституции. Рабо Сент-Этьен не раз заявлял, что во Франции сложилась двухпартийная система: в стране есть "хорошая" и "плохая" партии. Бегство короля имело и еще одно важное политическое последствие: депутаты пришли к выводу, что могут управлять страной без короля, и, как следствие, в собрании началось открытое обсуждение вопроса о республиканской форме правления. Большинство депутатов теперь пытались защитить монархию, хотя сами же, как отмечает Э.Х. Лемэ, разрушали ее на протяжении двух предыдущих лет. В сентябре 1791 г. депутаты Конституанты приняли конституцию и "выполнили свою задачу, но, как показало будущее, всякое подобие политического единства было фактически удалено со сцены"³⁰.

Итак, при том, что Французская революция ХУШ в. уже изучена, казалось бы, не по дням, а по часам, появление двух книг американских и французских историков - событие примечательное. В них просматривается ряд общих черт, характерных для современного состояния историографии Французской революции. Обращает на себя внимание интерес авторов к политической истории, а также к биографическому жанру, в данном случае к жанру коллективной биографии. В частности, мы узнаем много нового о позиции консервативных депутатов и их роли в развитии революционного процесса. Обе книги, в особенности монография Т. Эжкетта, дают нам яркий пример "возвращения актера" на авансцену истории.

¹ *Lemay E.H.* Dictionnaire des Constituents. 2 kol. Oxford, 1991.

² См., например: *Lefebvre G.* La Revolution franchise. P., 1968; *Soboul A.* Histoire de la Revolution francaise. 2 vol. P., 1962; *Vovelle M.* La chute de la monarchie. P., 1972; *Idem.* L'historiographie de la Revolution francaise a la veille du bicentenaire// Annales Historiques de la Revolution francaise. 1988. № 272.

³ См., например: *Cobban A.* The Social Interpretation of the French Revolution. Cambridge, 1968; *Furet F.* Penser la Revolution francaise. P., 1978; *Doyle W.* Origins of the French Revolution. Oxford, 1980.

⁴ *Furet F.* Penser la Revolution francaise. *Hampson N.* Prelude to Terror: The Constituent Assembly and the Failure of Consensus. Oxford, 1988; *Baker K.M.* Inventing the French Revolution. Cambridge, 1990.

- ⁵ Tackett T. *Becoming a Revolutionary*. P. 50-54.
- ⁶ Ibid. P. 305.
- ⁷ Ibid. P. 54-65.
- ⁸ Merrick J. *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*. Baton Rouge, 1990.
- ⁹ Tackett T. *Op. cit.* P. 304.
- ¹⁰ Ibid. P. 75-76.
- ¹¹ *Revolutionaries at work*. P. 33.
- ¹² Chartier R. *Les origines culturelles de la Revolution francaise*. P., 1990.
- ¹³ *Revolutionaries at work*. P. 1; Tackett T. *Op. cit.* P. 119-121.
- ¹⁴ *Revolutionaries at work*. P. 1.
- ¹⁵ Ibid. P. 119.
- ¹⁶ Tackett T. *Op. cit.* P. 28-35, 72-74.
- ¹⁷ Ibid. P. 35-44.
- ¹⁸ Ibid. P. 47.
- ¹⁹ Ibid. P. 122.
- ²⁰ *Revolutionaries at work*. P. 5-7.
- ²¹ Одна из глав книги "Революционеры за работой" дает нам общее представление о дебатах среди депутатов дворянства в первые месяцы работы Генеральных штатов и Учредительного собрания. Прежде историки преимущественно уделяли внимание деятельности либерально настроенного меньшинства. Гораздо меньше было известно о тех, кто стремился сохранить старый порядок и противился реформам. Между тем именно они численно преобладали среди депутатов дворянства. Изучая поведение таких депутатов, автор этой главы Ж. Феликс обращается к протоколам заседаний дворянского сословия в мае-июне 1789 г. и показывает, как постепенно, от голосования к голосованию либералы набирали очки и склоняли колеблющихся на свою сторону, убеждая их в необходимости компромисса. Их основным аргументом была угроза того, что окончательный разрыв с третьим сословием приведет к роспуску Генеральных штатов, банкротству государства и в конечном счете к гражданской войне. Некоторые депутаты в такой обстановке оказались совершенно дезориентированными, меняли свою точку зрения по нескольку раз и обращались к избирателям за инструкциями, как им следует вести себя дальше. Впоследствии самые непреклонные защитники старого порядка из их числа эмигрировали в самом начале революции, летом 1789 г. Оставшиеся же не могли, даже если хотели, сохранить привилегии дворянства в силу своей идейной и политической разобщенности. Некоторым лидерам дворянского сословия отмена привилегий и титулов в то время казалась пустой формальностью, не способной серьезно повредить их общественному положению. (Ibid. P. 47-53).
- ²² Tackett T. *Op. cit.* P. 123-127.
- ²³ Mornet D. *Les origines intellectuelles de la Revolution franchise*. P., 1933. P. 471.
- ²⁴ Tackett T. *Op. cit.* P. 180-181.
- ²⁵ Ibid. P. 184-185.
- ²⁶ *Revolutionaries at work*. P. 113.
- ²⁷ Tackett T. *Op. cit.* P. 176-207, 310-311.
- ²⁸ Ibid. P. 312-313.
- ²⁹ *Revolutionaries at work*. P. 1.
- ³⁰ Ibid. P. 116-118.

И.К. Стаф

РОЖЕ ШАРТЬЕ: ИТОГ ДВУХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ

R. Chartier. Au bord de la falaise: L'histoire entre certitudes et inquiétude. Paris: Albin Michel, 1998. 293 p.

Новая книга Р. Шартье "На краю обрыва. История между уверенностью и беспокойством" заслуживает внимания по нескольким причинам. Прежде всего, благодаря самому имени автора — крупнейшего французского культуролога, возглавляющего Центр исторических исследований при Высшей школе общественных наук и опубликовавшего почти два десятка книг. Усилиями Шартье и его учеников сложилось новое направление в истории культуры — история *чтения*, цель которого - реконструкция моделей читательского поведения, обусловленных общей социокультурной парадигмой эпохи и заданных в ряде формальных и материальных признаков самого текста (печатного или рукописного).

Кроме того, Шартье выпустил книгу итоговую. Собрав под одной обложкой ряд своих статей 80-90-х годов, посвященных методологическим проблемам современной истории и ее месту среди общественных дисциплин, он подводит некий (неизбежно промежуточный) баланс своих научных позиций. Естественно, что самоопределение по отношению к новейшим тенденциям исторической мысли невозможно без попытки по-своему ответить на вопросы, вставшие перед наукой в ходе острых дискуссий двух последних десятилетий. Тем самым книга с ее подчеркнuto гармоничной архитектурой - три части, по четыре статьи каждая, — предстает предварительным историографическим синтезом и итогом этих дискуссий. Статьи, собранные в первой части книги, воссоздают теоретический контекст тех изменений, которые претерпела историческая наука, начиная с ранней школы "Анналов"; предметом второй части является разработка трех центральных понятий современной историографии - дискурс, практика, представление (*representation*) - в трудах трех ученых, оказавших решающее влияние на эволюцию истории культуры во Франции: Мишеля Фуко, Мишеля де Серто и Луи Марена; в третьей, посвященной связям истории со смежными дисциплинами - географией, философией, библиографией и историей литературы, — указаны возможные потенциальные объекты и перспективы культурологии.

Шартье не сомневается в том, что сами основы исторического знания, долгое время казавшиеся незыблемыми, нуждаются в пересмотре. Однако в отличие от многих французских и англо-американских ученых он не склонен развивать идею о "кризисе" истории как науки. Речь, по его мнению, идет лишь о кризисе прежних методологий: об утрате доверия к чисто квантитативным исследованиям "серий" исторических объектов и пересмотре ряда принципиальных понятий ("ментальности", "народная культура" и пр.), категорий (общественные классы, социoproфессиональные группы) и интерпретационных моде-

лей (структуралистской, марксистской, демографической и др.), принятых "торжествующей историографией" предшествующего периода.

В статье "История идей и история ментальностей" (1983) Шартье квалифицирует "кризис" новейшей французской историографии прежде всего как отказ от методологических традиций, выработанных школой "Анналов". Благодаря Люсьену Февру и его последователям были заложены основы "истории ментальностей", которая со временем оформилась в дисциплину, прямо противоположную истории идей: если идея есть осознанный конструкт индивидуального ума, то ментальность всегда коллективна и внеличностна, она регулирует представления и суждения социальных персонажей на бессознательном уровне. Включая в себя аффективное измерение, история ментальностей превращается в социальную психологию (как у самого Л. Февра, основывавшегося на трудах Шарля Блонделя и Анри Валлона, так и у его учеников, например, Робера Мандру). Однако понимание ментальностиTM как надличностной, общей для данного социума системы символических детерминант привело в 60-х годах к сильнейшей зависимости истории культуры от проблематики и методологии социально-экономических исследований, т.е. от квантитативного, статистического анализа. Социальная детерминированность превращала историю культуры в явление вторичное (надстроечное), не имеющее собственных законов развития. Именно поэтому, полагает Шартье, "Анналы" по существу прошли мимо того направления в истории идей, которое было задано трудами Люсьена Гольдманна, анализировавшего произведения "великих" писателей и философов как воплощенное в максимально когерентной форме миропонимание данной социальной группы, а также последовательно замалчивали актуальные для истории идей эпистемологические модели (в частности, работы Г. Башляра и А. Койре).

Однако тогда же, в 60-е годы, начал складываться новый подход к истории культуры, постепенно сделавший ее доминирующим направлением исторической науки. В основе этого подхода лежит осознание того факта, что прошлое не может отождествляться с создаваемым им представлением о себе самом, с его "доступным восприятию бытием". Благодаря такому сдвигу от "социальной истории культуры" к "культурной истории социального", по определению Шартье, основополагающим понятием современной истории становится *представление*, а история социальных самоидентификаций превращается тем самым в историю взаимодействия, *символических* сил (статья "Мир как представление", 1989). Понятие "представление" тем более важно для истории культуры, что оно является одним из главных концептов, к которому прибегают сами изучаемые социальные группы и общества. Таким образом, снимается ложное противопоставление "объективных" структур и "субъективных" представлений: "ментальности" уступают место понятию "коллективные представления", предложенному еще М. Моссом и Э. Дюркгеймом. Особую роль в пересмотре традиционного

"структурного" подхода к истории Шартье отводит тому направлению, которое в итальянской и испанской науке получило название *micro-storia* и которое сделало предметом изучения "обычные либо исключительные" представления отдельного индивида и малых групп - микрообществ, семей, и т.п. С осознанием того факта, что "способ, каким индивид или социальная группа присваивают себе некий идейный мотив или культурную форму, имеет более важное значение, чем статистика дистрибуции данного мотива или формы" (р. 47), ключевую роль начинает играть понятие *апроприации*, "присвоения", в разработке которого Шартье опирается на работы К. Гинзбурга¹. Новый объект истории потребовал не только новых методов анализа, но и переоценки ряда фундаментальных оппозиций, прямо вытекающих из социологизирующего подхода к культуре и прежде выглядевших незыблемыми - таких, как "высокая культура"/"народная культура" или (связанная с ней) "творчество"/"потребление". Внутрикультурные разграничения перестали совпадать с границами социальными, а идентификация культурных образований с помощью того материала, который считался их специфической принадлежностью, оказалась невозможной (классический пример - "ярмарочная литература", традиционно отождествлявшаяся с народной культурой).

С одной стороны, "кризис" привел к необходимости пересмотреть эпистемологический статус документа, вытекающий из его *текстуального* характера. Тот факт, что историк имеет дело с дискурсами прошлого, вызвал в американской "новой истории" течение, обозначаемое как "linguistic turn" и исходящее из идеи тождества социального мира и его дискурсивной модели; в итоге та же предпосылка определяет и содержание итало-испанской "микроистории". С другой стороны, в работах М. де Серто² и П. Рикёра³ историческая наука пришла к осознанию того, что ее собственная продукция также является не чем иным, как *текстом*, причем этот текст принадлежит к повествовательному жанру (*recit*) и подпадает под действие его основных категорий (статья "История как повествование и познание", 1994). Рикёр в своей книге "Время и повествование" (1983-1985), например, убедительно показал, что классическое исследование Броделя "Средиземноморье во времена Филиппа II" целиком строится на уподоблении времени моря и времени короля, а знаменитая "длительная временная протяженность" выступает особой модальностью строения сюжета. Пресловутый "возврат к повествованию" нашел свое предельное выражение в том "универалистском" подходе к историческому дискурсу, который сформулирован в книге Хейдена Уайта "Метаистория"⁴: описывая четыре основных тропа (метафору, метонимию, синекдоху и иронию) как принадлежность любой нарративной модальности, американский ученый определяет дискурс историка, строящийся на свободном сочетании риторических фигур, как одну из многих возможных форм литературного *вымысла*.

Сам Шартье - решительный противник подобной "фикционализации" истории, выводящей ее за рамки общественных наук. В своей полемике с релятивизмом Хейдена Уайта, а также его французских коллег, например Поля Вейна, автора эссе "Как пишется история"⁵, он опирается прежде всего на работы Фуко, де Серто, Марена⁶, позволяющие, по его словам, совместить "дискурсивную конструкцию социального мира с социальной конструкцией дискурсов" (р. 129). Бесспорно, историческая наука всегда была и будет *повествованием* о прошлом - и с этой точки зрения понятие "возврат к повествованию" бессмысленно, ибо речь не идет о каких-либо качественных изменениях современного исторического дискурса. Однако этот дискурс отличается от дискурса литературного в гносеологическом плане: его когерентность обусловлена не жанровыми законами, но специфическими типами практик и техническими приемами научной дисциплины, а выбор историка продиктован не субъективным удовольствием, но "институтом знания". Шартье приводит определение де Серто: цель "*исторического* дискурса - представить правдивое (поддающееся верификации) содержание, но в форме повествования" ("Историографическая операция"). Поэтому сведение его к тропам Уайта, приобретающим статус ахронных категорий западного сознания, возможно лишь в рамках чисто формального анализа, который имплицитно, но неизбежно предполагает наличие неких неизменных ментальных структур, присутствующих в любом типе культуры, независимо от того, какое место занимает в нем собственно риторика ("Риторические фигуры и исторические представления", 1993).

Таким образом, пишет Шартье, постмодернистскому подходу, в рамках которого исторический дискурс полностью лишается своей *научной* специфики, следует со всей ясностью противопоставить сознание эпистемологического статуса истории: "историей движет интенция и принцип истины; прошлое, которое она полагает своим объектом, есть реальность, внеположная дискурсу, и познание его поддается проверке" (р. 16). Только установка на верифицируемую *истину* отделяет труд историка от сочинения фальсификатора. Из того факта, что прошлое явлено ученому в документах, т.е. текстах, отнюдь не следует, что логика дискурса тождественна "практической логике, направляющей поведение и поступки людей". Более того, именно "зазор" между исчезнувшей ныне реальностью и "представлением" о ней, с которым имеет дело историк, обуславливает новые методы исторического исследования. Значение текста поэтому заключено не только (часто и не столько) в его "содержании", но и в формальных признаках, позволяющих реконструировать стоящие за ним исторические практики: как раз изучение "формальных особенностей социальных практик", по выражению де Серто, нанесло основной удар по классической истории ментальностей.

В связи с этим в современной исторической науке резко возрастает роль тех дисциплин, которые прежде считались вспомогательными.

Так, в работах Армандо Петруччи⁷ и его учеников палеография и дипломатика трансформировались в историю социальных узусов письма и письменного текста, а англосаксонская "аналитическая библиография" разрослась, по определению Д.Ф. Маккензи, в "социологию текстов"⁸. В статье "Библиография и история культуры" (1991) Шартье выделяет идею новозеландского ученого о материальности текста, форма которого, "структурируя бессознательный аспект чтения (или слушания), служит основанием для интерпретации" (р. 256). Тем самым, согласно Маккензи, библиография превращается в основополагающую отрасль знания, изучающую способы, какими данное сообщество наделяет формой и смыслом свои главные опыты; ее задача - осмысление связей между формой и смыслом, и потому она призвана занять центральное место в исследовании символических практик. Она создает противовес литературной критике, для которой производство смысла есть исключительно результат функционирования языка, и возвращает процессу создания смысла историческое измерение; поэтому ведущая роль в критике текста и в истории книги принадлежит *истории чтения*. Шартье видит воплощение этого принципа (тем более важного, что в любую эпоху контроль за значениями и навязывание смысла суть средоточие политической или социальной борьбы и основной инструмент символического подавления) в краткой и замечательной формуле Маккензи: "Новые читатели создают новые тексты, чьи новые значения непосредственно зависят от их новых форм" (р. 262).

Новые задачи, стоящие перед "социологией текстов", изменяют и предмет традиционной истории литературы: в работе "История и литература", впервые опубликованной в данной книге, Шартье определяет его как "историю различных модальностей апроприации" литературных произведений читателями, зрителями или слушателями (при этом "мир читателя" — это всегда мир "интерпретаторского сообщества", к которому он принадлежит: если бытие текста всегда материально, то бытие читателя "телесно"). Для того чтобы не раствориться в культурологии, истории литературы следует четко обозначить свой объект: очертить исторически изменчивые границы "литературности", выявить критерии, по которым создавался в тот или иной период канонический корпус "литературных" текстов, установить, как отразился в текстах тот "порядок дискурсов", в рамках которого они создавались (воздействие со стороны государственных институтов, патронажа, рынка и т.д.), либо категории, вокруг которых строился "институт литературы" (понятия "автор", "произведение", "книга", "письмо", "копи-райт" и пр.). Особую и важнейшую проблему представляет собой *устная* апроприация старинных текстов, для реконструкции которой Шартье предлагает ряд методов - от фиксации тех устных практик (рецитации, песни, чтения вслух), которые оказались "представленными" в литературе, и обнаружения "признаков устной перформации" в понимании П. Зюмтора (нот, глаголов типа "слышать" или "видеть" в проло-

гах, обращениях к читателю, названиях глав, разбивки текста на короткие главы и пр.) до исследования пунктуации, блестящий образец которого дает сам Шартье, анализируя различные издания пьес Мольера.

Наконец, что особенно важно, "кризис" истории создал предпосылки к тому, чтобы преодолеть эпистемологический разрыв между нею и философией ("Философия и история", 1987). Для Л. Февра и ранних "Анналов" *история философии*, основанная на представлении об абсолютной свободе творческого духа и полной независимости идей от контекста, в котором они циркулируют, была в принципе неприемлема, ибо объект философии в таком понимании не поддавался историческому изучению. Однако для современной истории доступны проблемы, связанные с социальной детерминацией дискурсов, которые в определенную эпоху считаются философскими. Первым условием включения истории философии в историю культуры будет стремление очертить исторически изменчивые границы ее "рациональности" в соотнесении с другими типами дискурса. Однако центральную предпосылку сближения двух дисциплин Шартье видит в отказе от гегелевской *философии истории*, т.е. от представления о необходимости, конечности и завершенности истории как манифестации абсолютного Духа. Важнейшим шагом в этом направлении стали работы М. Фуко конца 60-х годов ("Археология знания", "Область дискурса"): построенные на идее нелинейности, непоследовательности исторического развития, они, в сущности, стали "фактом" окончательного отрицания "идеальной" гегелевской истории (впоследствии эксплицитно сформулированного П. Рикёром). "Революция", совершенная Фуко в исторической науке, заключалась прежде всего в уничтожении самой возможности подходить к историческим объектам как к явлениям "естественным" и постоянным, изменяющим во времени лишь модальности своего бытия (примером такого подхода Шартье считает, например, определение П. Вейна: "история есть описание конкретного через всеобщее"). После Фуко и/или Н. Элиаса (невзирая на все несходство этих ученых) место объектов-констант оказалось занято исторически изменчивыми "объективациями". Шартье уточняет Фуко лишь в вопросе о "серийных" методах исследования: во-первых, "серии дискурсов", о которых писал Фуко, не могут быть прямо соотнесены с экономическими, демографическими или социальными сериями, выстроенными на основании однородных статистических данных: во-вторых, любая попытка вписать "представления" в рамки социально-экономических иерархий неизбежно превращает их в производное от этих иерархий. Напротив, современная история стремится "прочитать" систему связей, организующих то или иное общество, в конкретной его "точке" - отдельном событии, биографии либо истории какой-либо специфической группы ("микроистория", американская "антропологическая история", изучение "события" во Франции, получившее особое развитие в связи с юбилеем Великой французской революции). Общей чертой этих традиций

с точки зрения философии является пересмотр понятия *субъекта* в его феноменологической и/или картезианской самодостаточности. Поэтому, полагает Шартье, "особое внимание должно быть уделено той совокупности понятий ("конфигурация", "социальный *habitus*", "сообщество *различных* индивидов"), которые, согласно Н. Элиасу, "позволяют по-новому, независимо от наследия классической философии осмыслить связи, соединяющие индивида с социальным миром" (р. 12).

Еще одной точкой соприкосновения философии и истории является острейший вопрос современной науки - вопрос о формах исторического письма. Понятие истории как *повествования*, сюжет которого принадлежит к парадигме научного знания, предполагает новое философское содержание таких категорий исторического дискурса, как *объяснение* и *доказательство*. Если "объяснение" совпадает с процедурой идентификации и признания дискурсивных модальностей и фигур, присутствующих в повествовании, то проблема "доказательства" в истории, т.е. ее эпистемологического статуса, подразумевает решение в плане филологии: "доказательность" основана на умении правильно обращаться с источниками - "следами" прошлого. Гарантией исторического знания выступает совокупность контролируемых, поддающихся проверке научных операций. Таким образом, философия дает возможность заново осмыслить основополагающие проблемы истории: границы ее объектов, ее повествовательные формы и критерии верификации.

"На краю обрыва" - вынося в заглавие своей книги метафору, с помощью которой М. де Серто охарактеризовал метод Фуко, Шартье превращает ее в формулу работы современного историка: находясь на границе, отделяющей твердую почву дискурсивных свидетельств от необозримой глади внетекстуальных, внеязыковых практик, он стремится установить связи между ними и не поддаться искушению поставить знак равенства между логикой высказывания и логикой поведения и поступка. Самым насущным вопросом истории на сегодняшнем этапе ее развития Шартье считает проблему критериев, позволяющих принять как допустимое то отношение, которое установлено историческим письмом между "представляющим" некую практику документом и самой "представляемой" практикой. Согласно К. Гинзбургу, это отношение может считаться приемлемым, если оно убедительно, когерентно и экспликативно. Конечно, по сравнению с установкой на абсолютную истину, которая всегда господствовала в исторической науке, такой подход к труду историка, может вызвать разочарование, показаться движением вспять; однако Шартье не видит иного выхода: альтернативой ему будет либо ничем не ограниченный релятивизм вымысла, либо те иллюзии истины, которые характерны для позитивистского понимания истории.

- ¹ *Ginzburg C.* Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500. Torino, 1976.
- ² *De Certeau M.* L'écriture de l'histoire. P., 1975; *Idem.* La Prise de parole. P., 1968. *Idem.* La Fable mystique, XVI-XVII siècle. P., 1982.
- ³ *Ricoeur P.* Temps et récit. P., 1983-1985.
- ⁴ *White H.* Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore; L., 1973; Шартье ссылается также на другие работы Уайта: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism.* Baltimore, L., 1978; *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation,* Baltimore; L., 1987.
- ⁵ *Veyne P.* Comment on écrit l'histoire. Essai d'epistemologie. P., 1971.
- ⁶ *Marin L.* Le Portrait du roi. P., 1981. *Idem.* La Parole mangée et autres essais theo-logico-politiques. P., 1986; *Idem.* Des pouvoirs de l'image. Cluses. P., 1993.
- ⁷ *Petrucci A.* La scrittura: Ideologia e rappresentazione. Torino, 1986; *Idem.* Le scritture ultime: Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale. Torino, 1995.
- ⁸ *McKenzie D.E.* Bibliography and the Sociology of Texts: The Panizzi Lectures 1985. L., 1986.

ВОКРУГ КНИГИ А.Л. ЮРГАНОВА "КАТЕГОРИИ РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ"

А.Я. Гуревич. Из выступления на защите докторской диссертации
А.Л. Юрганова

Предпринятая А.Л. Юргановым общая постановка проблем истории культуры, несомненно, представляет интерес с точки зрения методологии и эпистемологии исторического познания, и именно в этом плане я испытываю потребность высказать некоторые соображения и продолжить поднятую в книге дискуссию. По моему убеждению, сегодня особенно настоятельна необходимость постановки историками вопросов теории.

Мое участие в обсуждении книги А.Л. Юрганова кажется уместным еще и потому, что ее название содержит в себе некий вызов, адресованный автору "Категорий средневековой культуры". Диссертант предпринимает интеллектуальную провокацию, и я не хотел бы уклониться от дискуссии.

1. Название монографии не кажется мне бесспорно правильным, и с этого возражения я хотел бы начать. А.Л. Юрганов полагает возможной и оправданной квалификацию периода русской истории XIII-XVII столетий как средневековья. Это прежде всего история Северо-Восточной Руси, в отличие от истории предшествующего времени - Киевской Руси домонгольского периода; предполагается, что "киевская" история древняя. Таким образом, русская история, взятая в целом, расчленяется на древность, средневековье и новое время.

Чем обусловлены мои сомнения и возражения? Приходится напомнить тот общеизвестный факт, что подобная периодизация была введе-

на учеными XVI-XVII вв. применительно к истории Западной Европы, т.е. к истории тех стран и народов, которые, с одной стороны, пережили классическую Античность, а с другой — Возрождение. Эпоха же, отделяющая Античность от Ренессанса, по мнению этих ученых, представляла собой некое промежуточное состояние тысячелетней длительности (между V и XV вв.). Последующая публицистическая и научная традиция закрепила такого рода трехчленную периодизацию, которая сохранилась по сей день.

Возникает вопрос: правомерно ли говорить о средневековье, имея в виду историю народов, не знавших ни Античности, ни Ренессанса? В свое время уже были развенчаны как малоубедительные попытки искать Возрождение у народов Востока, Кавказа и Средней Азии. Современная историческая наука все более склоняется к мысли о непродуктивности применения единой периодизации к разным культурным регионам, даже если их история рассматривается в одном и том же временном срезе. Мне лично представляется, что предпочтительнее делить историю Руси на древнюю и новую, ибо эти термины не столь явно наполнены аксиологическим содержанием и более нейтральны. Следует еще иметь в виду, что определение "средневековый" применительно к Западу почти неразрывно связано с другой квалификацией - "феодальный". Между тем диссертант справедливо ставит под сомнение применимость социологического понятия "феодализм" к русской истории, и с этим утверждением я вполне солидарен.

Естественно, современная мысль оперирует некоторыми универсальными терминами типа "власть", "собственность", "свобода-несвобода" и т.д., но их конкретное смысловое и эмоциональное наполнение на Западе и Востоке Европы глубоко различны, и было бы в высшей степени интересно и поучительно предпринять их сопоставительный анализ, что, впрочем, выходит за пределы задач обсуждаемой диссертации. Следовательно, дело идет, на мой взгляд, не о категориях средневековой культуры в обоих культурных кругах - на Западе и на Руси, - а о глубоко отличающихся одна от другой системах мировосприятия. Парадокс при этом состоит в том, что эти культурные универсумы в конечном счете, при всех их разительных особенностях и контрастах, имеют единую религиозную основу - христианство. В этом внутреннем противоречии истории христианства в обеих частях Европы содержится огромной важности проблема, и если, повторяю, она не является и не может являться предметом специального анализа в данной работе, то тем не менее она остается в виде некоего общего концептуального фона, который невозможно элиминировать и который постоянно нужно иметь в виду. Я полагаю, что А.Л. Юрганов осознает эту проблему, во всяком случае проделанный им анализ системы миропонимания, свойственного людям древней Руси, вносит определенный вклад в ее разработку.

2. В диссертации со всей убедительностью показано, насколько своеобразны и несхожи с западными моделями понятия и категории

культуры, являющиеся в данном случае предметом исследования. Правда, вера, собственность, власть, самовластие, эсхатология - все эти категории, образующие контекст русской культуры XIII-XVII вв., как убедительно демонстрирует А.Л. Юрганов, едва ли легко сопоставимы с понятиями западноевропейской средневековой картины мира.

Возьмем важнейший вопрос - эсхатологии. Понятно, что, когда мы говорим о мировосприятии людей средневековья, в центре нашего внимания неизбежно оказывается их религиозность, набор или система их верований. Кажется самоочевидным, что сознание людей той эпохи можно охарактеризовать в основном как христианское. Однако исследование этой проблемы и на западноевропейском, и на русском материале все вновь и вновь приводит историков к выводу о весьма противоречивой интерпретации христианского вероучения людьми, жившими в период между XIII и XVII вв. Принципы христианского учения, запечатленные в Новом завете, сплошь и рядом самым существенным образом расходятся с религиозной практикой и картиной мира этих людей.

Но не менее поразительно то, до какой степени несхожи эти отклонения от коренных положений веры на Западе и Востоке Европы. Я позволю себе вкратце остановиться лишь на одном аспекте этой проблемы, но таком, который представляется решающим, а именно на понимании эсхатологии. Согласно христианскому учению, человеческий мир, созданный по воле Творца, завершит свое существование в момент Второго пришествия Христа и Страшного суда, на котором Господь вынесет приговор о судьбе каждого из смертных. Люди средневековья жили в ожидании скорейшего завершения земной истории, что порождало глубочайшую психологическую напряженность, и если они могли предпринимать попытки избежать окончательного осуждения путем заблаговременного искупления собственных грехов, то тем не менее они, казалось бы, должны были ясно осознавать, что Страшный суд будет вершить Вседержитель.

Между тем А.Л. Юрганов с впечатляющей ясностью демонстрирует существенно иную психологическую ситуацию, возникшую на Руси в XVI-XVII вв. С одной стороны, существуют секты, члены которых сами вершат над собой этот апокалиптический суд, подвергая себя самосожжению. По сути дела, подобные трагические акции представляют собой узурпацию функций Высшего Судии. Мало того, эти "гари" решительно противоречат учению церкви, которая запрещала самоубийство, расценивая его как смертный грех.

Но это лишь одна сторона картины. Другая, не менее поразительная ее сторона заключается в том, что носитель высшей земной власти, в свою очередь, узурпирует функции Христа и, производя массовые беспощадные расправы над своими подданными, воспринимает эти казни не просто как насильственные действия, продиктованные политической целесообразностью, но и в качестве актов осуществления бо-

жеского правосудия. Не такой ли смысл, если следовать интерпретации А.Л. Юрганова, вкладывал Иван Грозный в массовые избиения и утопления жителей Новгорода? Диссертант показывает, что именно в этом смысле можно истолковать и весь институт опричнины. Изучение западной концепции Страшного суда не дает нам никаких параллелей тому светопреставлению, какое мы наблюдаем на Руси.

3. Диссертант оперирует понятием "культура" в широком историко-антропологическом смысле, поэтому вполне правомерным является его анализ не одних только религиозных, но и социально-правовых сторон средневековой жизни. В этой связи он не может не затронуть и пресловутой проблемы феодализма на Руси. Всем памятно, сколько усилий было потрачено отечественными историками, чтобы доказать существование здесь феодальной формации. Но, если употреблять понятие "феодализм" в более или менее конкретном смысле, не растягивая его до полной бессодержательности, то, по-видимому, нужно признать: феодализм остается феноменом, характерным для средневекового Запада и чуждым природе тех отношений власти и собственности, которые сложились на Руси.

Не вдаваясь в сколько-нибудь подробное рассмотрение аргументов за и против о русском феодализме, я позволю себе упомянуть лишь два момента. Феодальные институты в странах Западной Европы сложились в обстановке синтеза социально-правовых отношений Рима с порядками, существовавшими у варваров, прежде всего германцев, обычно-правовая традиция которых вступила во взаимодействие с позднеримскими институтами. Между тем, как подчеркивает диссертант, социально-правовые порядки древней Руси пережили серьезную деформацию под воздействием монгольских установлений, а последние, как небо от земли, были далеки от того наследия, которое получила Западная Европа.

Понятия свободы и несвободы на Руси нуждаются в дальнейшем исследовании и обсуждении. Но здесь мне кажется уместным отметить тот неправомерный сдвиг в понимании крепостничества, в каком повинны наши учителя - виднейшие русские медиевисты. Изучая социальную структуру феодального Запада, эти историки без каких-либо колебаний квалифицировали английских вилланов или французских сервов в качестве крепостных. К чему это приводило? Образ бесправного во всех отношениях крепостного, близкого к рабу, каковым являлся крестьянин Восточной Европы в XV-XIX вв., был распространен П.Г. Виноградовым, Е.А. Косминским и другими на те категории феодальных держателей, действительный правовой статус которых имел мало общего с личной и имущественной неправоподобностью крепостного. Непродуманное и неосторожное употребление общих понятий сплошь и рядом заводит историков в такие смысловые тупики, из которых очень трудно выпутаться.

А.Л. Юрганов избирает, как мне представляется, наиболее плодотворный выход из этой историографической ситуации. Применяя (для

объяснения различия форм зависимости на Руси и на Западе) понятия минифицизма и вассалитета, он основное внимание сосредоточивает на скрупулезном анализе источников, на анализе бытования и распространения на Руси именованных и обращений "государь" и "холоп". Этот анализ обнаруживает все бесправие холопов на Руси, будь то простые крестьяне или князья и слуги верховного государя. Даже самый родовитый и могущественный человек не мог выступить в качестве правоспособного субъекта перед лицом всевластия великого князя или царя.

Все это не может не привести историка к размышлениям над природой и структурой человеческой личности, сформированной сложившимися на Руси условиями. Осмысление этой проблемы самими современниками изучаемой эпохи предстает в изображении А.Л. Юрганова как идея "самовластия" человека.

В этой связи не могу не отметить чрезвычайно привлекательного и понятного стремления диссертанта уйти от современного значения употребляемых нами слов и добраться до тех смыслов, которыми они были наполнены в прошлом. Автор вскрывает наиболее значимые для людей далекого прошлого смысловые связи между понятиями, стремится воспроизвести драму, разыгрывавшуюся в их сознании. Эту драму он ощущает как подлинную историческую реальность.

Но именно здесь возникает серьезная методологическая трудность: как выделить наиболее характерные черты картины мира, прежде чем приступить к их углубленному анализу? Именно в этом пункте автор, как ему кажется, вступает в противоречие с методом, предложенным мною в книге "Категории средневековой культуры". Этот спор представляется мне поучительным и отнюдь не лишним методологического значения. Попробуем объяснить.

4. В своей книге я наметил такие категории западноевропейской средневековой культуры, как время и пространство, право, природа собственности, понимание бедности и богатства и, наконец, в качестве итога, обобщающего все эти отношения, - структуру человеческой личности. Однако А.Л. Юрганов (вслед за Л.М. Баткиным) утверждает, что указанные категории сформулированы не средневековым сознанием, но мыслью современного историка, а потому остается открытым вопрос о том, в какой мере они могут передать специфику культуры средневекового Запада. Не следовало ли бы, говорят мои оппоненты, искать иные категории, культуры - именно такие, в которых с наибольшей полнотой и ясностью выразилось бы своеобразие культуры той эпохи?

Мне кажется, что эти возражения основываются на некотором недоразумении. Историческое познание есть одна из тех интеллектуальных форм, в которых современные общества и культуры отдают себе отчет о самих себе. Созаем мы это или нет, но все вопросы, которые возникают у историков, в итоге, пусть сложно опосредованно, продик-

тованы современностью, проблематикой нашей культуры, ее трудностями и потребностями. То, что не занимает наших мыслей сегодня, не может сделаться и предметом изучения прошлого. Другими словами, история есть не что иное, как средство самосознания общества. Из этого утверждения ни в коей мере не следует, будто мы опрокидываем современность в прошлое и пытаемся модернизировать историю или вписать в нее современность. Но хотелось бы со всей настойчивостью подчеркнуть, что историческое исследование всегда и неизменно продиктовано запросами современности и представляет собой диалог между настоящим и прошлым.

Мы задаем людям прошлого НАШИ вопросы, но добиваемся от них ИХ ответов. Тот перечень категорий культуры, с которым я обратился к западным средневековым текстам, вполне применим и к другим культурам и в этом смысле универсален. Но задача историка состоит в том, чтобы выявить неповторимую специфику каждой из этих категорий и той системы, в которую они объединялись, - специфику, присущую именно изучаемой эпохе.

Моим критикам кажется, что перечисленные выше аспекты картины мира в той или иной мере навязаны мною изучаемой культуре. Однако последующие изыскания, даже помимо моих намерений, привели меня к заключению, что выделенные мною для анализа категории осознавались как существенные самими людьми средневековья.

В самом деле, продолжая свои исследования и расширяя круг источников, я обратился к изучению проповедей. Познавательная значимость этого жанра средневековой церковно-монастырской словесности заключается, помимо всего прочего, в том, что проповедник, носитель ученой культуры, обращается к пастве, к людям самых разных сословий и должен искать с ними общий язык, общую систему понятий. И вот, чтение проповедей немецкого францисканца XIII в. Бертольда Регенбургского привело меня к тексту, в котором этот проповедник, пользовавшийся исключительной популярностью, обсуждает те пять "даров", которыми Господь наделяет каждого христианина. В целом эти пять даров, в интерпретации нашего францисканца, суть определяющие характеристики человеческого индивида. Каковы же эти дары? Это, во-первых, должность, призвание, сословная принадлежность индивида, во-вторых, его богатство и хозяйство, в-третьих, время его жизни, в-четвертых, любовь к ближнему, иными словами, его социальность. Но первейший дар, которым Господь наделил человека, - это его персону, и анализ содержания этой проповеди показывает, что все другие перечисленные в ней дары образуют сущностную характеристику персоны.

Сопоставление этих пяти даров, которые присутствуют в сознании Бертольда Регенбургского в качестве наиболее существенных характеристик личности, с перечнем категорий средневековой культуры, выделенных мною для ее описания задолго до того, как я познакомил-

ся с этим уникальным текстом, обнаруживает почти полную их идентичность. Иначе говоря, сконструированная мною априорная модель, своего рода идеальный тип средневековой культуры, получили экспериментальное подтверждение в ходе дальнейшего анализа источников.

Наполнение этих категорий конкретным исторически неповторимым содержанием открывает путь к дальнейшему углублению анализа, что и было сделано мною в последующих исследованиях, в которых рассмотрены проблемы эсхатологии, двойственность в понимании Страшного суда, картина потустороннего мира, представления о святых и демонах, равно как и более общая проблема соотношения и взаимодействия разных уровней культуры - ученой и народной (см. об этом также в моей статье "Территория историка" в "Одиссее" за 1996 г.).

Может показаться, что я далеко и надолго ушел от книги А.Л. Юганова, на самом же деле я продолжаю обсуждать те эпистемологические проблемы исторического познания, которые поставлены им во вступительном разделе. А.Л. Юганов не скрывает своего намерения поспорить со мной о вопросах методологии историко-культурного исследования, и я постарался пойти навстречу его пожеланию. В итоге, на мой взгляд, получается, что наши расхождения не столь драматичны и непримиримы, как это может показаться. Я не думаю, что речь идет о разных путях категориального анализа. А.Л. Юганова занимает в первую очередь не идеологический уровень текстов изучаемого периода, а имплицитированные в них глубинные аспекты картины мира. Но именно этот подход нас с ним сближает.

То, что диссертант проникся принципами исторической антропологии, можно только приветствовать. Предпринятый им историко-антропологический анализ текстов русских богословов, публицистов и писателей осуществлен им с большим мастерством и тонкостью. Хотелось бы, в частности, отметить его мысль, что рассматриваемые им понятия, такие, как "правда", "вера", "благословение и пожалование", "власть и холопство", отличались текучестью и многосмысленностью, что ставит перед исследователем новые сложные проблемы. Содержание этих понятий всякий раз определяется и уточняется конкретным контекстом, в который они включены.

Итак, в диссертации А.Л. Юганова подняты в высшей степени существенные проблемы своеобразия того феномена, который он называет средневековой русской культурой. Его работа воспринимается мной как открывающая новый этап в ее изучении. Автор счастливо соединяет вкус к теоретико-методологическим вопросам с исследовательским мастерством, что делает его работу крайне интересной и стимулирующей. В то время как немало отечественных историков, волей-неволей отказавшихся от односторонних и упрощенных идеологических схем, оказались в состоянии методологической растерянности и научной бесплодности, А.Л. Юганов ищет и находит наиболее плодо-

творный выход из этой ситуации. Основательность и смелость, с какими он заново рассматривает материал источников, достойны всяческой поддержки. Хочется пожелать ему новых успехов и творческих свершений.

И.Н. Данилевский. Продолжение разговора с другом

Подобной работы в отечественной русистике, пожалуй, еще не было. Впервые культура средневековой Руси рассматривается с точки зрения современного гуманитарного знания как смыслоположение человека. Тем самым изучение отечественных источников XV-XVII вв. обрело дополнительные объем и глубину - недоступные для предшествующих поколений историков и литературоведов. Естественно, выход на новый "оперативный простор" порождает (и еще долго будет порождать) новые проблемы, решение которых позволит сделать следующий шаг в изучении "культурной" истории нашей страны. На данном этапе важны, быть может, даже не столько ответы на эти вопросы, сколько сам факт их формулировки, уточнения и нюансировки.

Наиболее уязвимой с точки зрения критики, на мой взгляд, является вводная - теоретическая - часть книги. И это понятно. Вряд ли следует требовать от автора, только еще прокладывающего дорогу дальнейших поисков, законченных определений и полной саморефлексии. Тем не менее даже на этом этапе отдельные вопросы нуждаются в обсуждении и некотором уточнении.

Трудно, скажем, согласиться с утверждением, будто "в последнее время не было обобщающих трудов по русской средневековой культуре" (с. 20). Как раз в *последнее* время появился ряд трудов, именно *обобщающих* накопленные к концу нашего столетия представления о древнерусской духовной культуре. Помимо многотомных "Очерков русской культуры", упоминаемых на с. 18, это прежде всего последнее исследование А.И. Клибанова. Оно стало своеобразным подведением итогов - далеко не худших в советской историографии - многолетних поисков смысловых структур русской средневековой культуры. Уже сама постановка вопроса - "история духовной культуры... как культуры Духа" средневековой Руси¹ - вполне ощутимая научная заслуга. Исключать из историографического рассмотрения это исследование (не говоря о многих других работах), по-моему, не вполне справедливо. Тем более что покойный исследователь ставил почти те же вопросы, что и А.Л. Юрганов. Именно поэтому А.И. Клибанов — один из наиболее часто цитируемых в "Категориях..." авторов. Несомненно, рецензируемый труд - прямое продолжение тех же поисков, хотя и ведущихся в ином - и в этом заслуга нашего автора - направлении.

Основой прорыва, намеченного в книге, становится метод, которому следует А.Л. Юрганов. Для объяснения текстов "своих" источников он впервые привлек колоссальный комплекс "параллельных" текстов.

Не будучи непосредственной текстологической (в классическом смысле) основой изучаемых памятников, они были доступны и, скорее всего, известны анализируемым авторам и их потенциальным читателям. Подразумевается, что комплекс таких произведений являлся своеобразным семантическим фондом при создании изучаемых текстов, входил в круг чтения как их создателей, так и "потребителей". Представляется, что такой путь работы чрезвычайно перспективен и плодотворен. Разработанный и апробированный на источниках раннего времени (в частности, на Повести временных лет), он, как показал автор "Категорий...", остается достаточно продуктивным и при обращении к памятникам более позднего времени, в том числе XV-XVI вв.²

Однако работа со сравнительно поздними текстами привносит в этот метод свою специфику. В значительной степени она обусловлена резким ростом числа источников, которые могут быть ассоциированы исследователем для верного понимания каждого анализируемого текста. Лучшая сохранность архивных фондов XVI-XVII вв., расширение репертуара переводных произведений, развитие оригинальной литературы - все это требуют от исследователя более тщательного обоснования их привлечения.

Новое слово в изучении духовной культуры средневековой Руси, которое, несомненно, удалось сказать А.Л. Юрганову, в значительной степени определяется именно объемом работы с подобными - предположительно подразумеваемыми - текстологическими параллелями. И здесь особое значение приобретают принципы отбора литературных параллелей. В идеале необходимо доказать, что автору источника был известен тот или иной предшествующий текст. Мало того, желательнее установить, что именно он непосредственно использовался или подразумевался автором в данном конкретном случае. На практике это довольно трудно, а иногда и невозможно. Тем не менее каждый раз необходимо указывать формальные основания, позволившие предположить существование связи между анализируемым источником и "факультативным" текстом, привлеченным для его интерпретации. Соблюдение этого требования для XV, XVI и особенно для XVII вв. тем более актуально, что количество сохранившихся источников увеличивает риск привлечения "чужих" текстов, не имеющих непосредственного отношения к анализируемому материалу. Использование же последних в целях интерпретации серьезно влияет на степень доказательности полученных результатов, привносит элемент субъективности.

Книга строится как феноменологический анализ ценностных структур, которые автор определяет в качестве базовых для изучаемого периода. Четыре главы - четыре категории или, точнее, группы категорий. Само понятие *категории* автор определяет как "не выводимые ниоткуда, кроме как из себя", "символические основы" "самосознания и смыслополагания человека в обществе" (с. 24), причем "основы", хронологически точно приуроченные к некоторому данному периоду.

В

нем они **проявляются** (т.е. появляются), **существуют и перестают существовать**. Из этого следует, что в книге речь пойдет лишь о тех смысловых структурах, которые присутствуют только в средневековой Руси.

Именно в понимании сущности категорий культуры, по словам самого автора, он расходится с А.Я. Гуревичем. В центре его внимания не диктуемые историку современным сознанием вопросы, а ключевые слова-понятия, отысканные "внутри умственного состава изучаемой культуры" (Л.М. Баткин). Такой подход подкупает своей объективностью. Однако он же ставит ряд вопросов, без предварительного ответа на которые подобное исследование вряд ли возможно.

Во-первых, по каким критериям выделяется период, в пределах которого осуществляется поиск ключевых слов? В зависимости от границ и продолжительности периода, очевидно, будет меняться набор базовых "орудий самосознания", подлежащих изучению.

Во-вторых, встает проблема критериев выделения самих слов-понятий. Даже составление тотального частотного словаря для всех сохранившихся письменных памятников, видимо, не может решить этой проблемы. Неясно, каков уровень репрезентативности уцелевших текстов для культуры своего времени. К тому же наиболее существенные понятия подчас не "озвучиваются" современниками, прямо или косвенно табуируются обществом как раз в силу своей социальной значимости.

В-третьих, перед исследователем все равно встает задача "перевода" этих понятий на *свой, актуальный* язык, перекодировки ключевых слов. Без этого ученый рискует настолько глубоко "включиться" в материал, что восприятие читателями такого исследования станет столь же проблематичным, как и прочтение исходных текстов.

Вместе с тем автор "Категорий русской средневековой культуры" признает реальность *культурных инвариантов* (с. 104). Но тогда категории культуры теряют жесткую временную приуроченность. Напротив, они оказываются *неизменными* во времени. Быть может, именно благодаря им мы - нынешние - можем позволить себе роскошь побеседовать с митрополитом Иларионом, Афанасием Никитиным, Иваном Грозным, протопопом Аввакумом, Данте, Галилеем, Эйнштейном и другими *современниками*, как это делал Б.Г. Кузнецов, создавший теорию культурных инвариантов?

Еще одним "камнем преткновения" в труде А.Л. Юрганова становится понятие **средневековой** культуры. Проблема, как мне представляется, в данном случае даже не в том, что медиевисты, изучающие западноевропейскую историю, категорически против отнесения этого определения к истории Руси. Вопрос - в установлении его временных рамок, хотя бы в данной конкретной работе.

К сожалению, нижняя (в "археологическом" смысле) граница исследования остается неопределенной. По умолчанию можно предполагать, что она пролегает где-то на рубеже XIV-XV вв. Впрочем, автор уточняет: "*становление*" русского средневековья "*включало в себя*

разные эпохи" (с. 104). Что же касается верхнего предела работы, то он дается достаточно четко: конец XVII в. Лишь на рубеже XVII-XVIII в., по словам А.Л. Юрганова, "Русь средневековая... вступает в качественно новую полосу своего бытия, - в новое время" (с. 28). Однако переходный период от средневековой Руси к новому времени в отечественной истории оказывается колоссальным по продолжительности. Он длится со смерти последнего представителя династии Калитичей, когда "стали распадаться... привычные связи", до середины XVIII в., когда наступают "кардинальные изменения" в культуре, причем и по его прошествии «"родовые пятна" прежней системы власти и собственности будут еще сказываться на структуре политической власти» (с. 27). Другими словами, "границы" оказываются сопоставимыми по длительности с самим "ограничиваемым". Отсюда напрашивается вывод: либо рассматриваемые категории не связаны с каким-либо конкретным периодом, либо в определение ключевых для культуры русского средневековья слов вкралась ошибка, либо... неточно само новое определение понятия категорий культуры. Пора, однако, перейти к конкретной части исследования.

В первой главе речь идет о соотношении понятий "правды" и "веры" в древнерусских источниках. Проблема, в частности, кроется в том, что эти, пронизывающие огромное количество текстов, слова специально средневековыми авторами не определяются. Своеобразным концом нити Ариадны, выводящей из лабиринта древнерусского словоупотребления "правды" и "веры", стали *ранние* тексты жития Кирилла и Мефодия. Именно они позволили с достаточным основанием предположить, что под "правдой" в средневековых источниках чаще всего подразумевается то, что в предельном выражении можно определить как "осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом" (Евв. 11:1) и что мы привыкли называть словом **вера**. "Вера" же древнерусских памятников, как справедливо отмечает А.Л. Юрганов, "видимо, больше тяготела к обозначению внешней, формальной стороны отправления религиозных обрядов" (с. 46). Под "верой" чаще всего подразумевали принятие крещения и причастия³. Этот вывод проверяется и развивается при обращении к многочисленным текстам XVI-XVII вв. Практически все они подтверждают основной вывод о сущности "правды" и "веры" в древней Руси. Вносятся лишь отдельные коррективы в смысловое наполнение этих понятий тем или иным автором, демонстрируется подвижность, относительность границы между ними.

Такой ход, однако, вновь подводит нас к проблеме определений границ русского средневековья и самого понятия категорий культуры. Дело в том, что привлечение очень ранних или очень поздних текстов размывает временные пределы того, что А.Л. Юрганов называет "средневековьем". Выделенные базовые смыслы "правды" и "веры" используются в древнерусских источниках, как минимум, с XI в. Повторюсь: именно ранние тексты стали ключом к пониманию этих катего-

рий. Учитывая ту игру анализируемых слов, которую удается установить А.Л. Юрганову также для XVII в., оказывается, что *средневековое* понимание "правды" и "веры" существовало задолго до средневековья (если, конечно, не считать таковым Киевскую Русь; сам автор вполне четко разделяет эти периоды: ср., например, названия параграфов на с. 314 и 320) и продолжает бытовать долгое время после него. Таким образом, они, по определению самого автора, видимо, вместе с недостаточно четкой временной приуроченностью к средневековью теряют статус **его** категорий культуры.

Здесь же - на конкретно-историческом уровне - вновь встает проблема корректности соотнесения текстов. Так, скажем, при выборочном анализе символических значений элементов одежды А.Л. Юрганов специально останавливается на рассмотрении пояса, который, по его утверждению, "в средневековье имел глубокий символический смысл... *всегда* означал силу, крепость, власть *или готовность* к служению" (с. 98; курсив мой. — *И.Д.*). Как видим, смысловое наполнение этой детали одежды могло быть диаметрально противоположным; он или символ власти, **или** символ служения. В некоторых случаях пояс, очевидно, мог совмещать и то, и другое. Так, правитель может и властвовать над своими подданными, и служить Богу... Остается лишь продемонстрировать все подобные "переливы" семантики на конкретных примерах. А.Л. Юрганов, однако, решает проанализировать лишь один "поясной" сюжет, к тому же не самый яркий и, смею заметить, не вполне ясный: изменение Никоном правил ношения монахами этого элемента одеяния. Остается лишь пожалеть, что автор обошел вопрос о символическом смысле поясов, систематически упоминаемых в княжеских духовных. Наряду со знаменитым казусом (пояс, снятый с Василия Косого Софьей Витовтовной на свадьбе ее сына Василия Васильевича) такие сюжеты могли стать важной частью сквозной темы, которая фоном проходит через все исследование, - культурологический анализ завещательной традиции древнерусских князей.

Вторая глава целиком посвящена проблеме организации земельной собственности и власти в средневековой Руси. Несмотря на стремление автора оперировать "родными" для русского средневековья категориями, он вынужден именно так определить проблематику главы: "Как, при каких обстоятельствах сложились **отношения власти и собственности?**" (с. 117; выделено мною. — *И.Д.*). Исходная точка анализа - завещание Ивана Грозного, представляющее своеобразную "модель отношений собственности" второй половины XVI в. (с. 144). Скрупулезный и чрезвычайно трудоемкий анализ каждой детали, связанной с распределением владений Ивана Васильевича между наследниками, позволил А.Л. Юрганову получить блестящие результаты. Главным из них - "в завещании царя фиксируется **удельно-вотчинная система как система разделенной семейной собственности с правом верховной власти в распоряжении всей территорией государства**". При этом деталь-

ное изучение лексики завещания позволяет обосновать фундаментальный вывод, что "уделы" (часть семейного достояния), которыми царь *благословляет* членов своей семьи, принципиально отличаются от *пожалованных* "вотчин" - владений, "на которые распространяется верховное право распоряжения собственностью, принадлежащее как в целом великокняжеской семье, так и персонально государю" (с. 144). Тем самым подводится итог многолетним спорам о характере общественных отношений, зафиксированных источниками в этих терминах. Одновременно существенно корректируются представления об основаниях и характере службы бояр и дворян великим князьям. По существу, под вопрос ставится сама возможность характеристики этих отношений как феодальных.

Дальнейший анализ сосредоточен на поисках истоков древнерусской удельно-вотчинной системы. Компаративный анализ процессов, происходивших в русских землях и Монгольской империи, приводит автора к замечательному выводу, с которым трудно не согласиться. Основные удельно-вотчинной системы, которую мы наблюдаем в Северо-Восточной Руси XIV-XIV вв., уходят корнями непосредственно в те отношения, которые сформировались еще во времена Древнерусского государства. Однако решающую роль в ее утверждении в Московской Руси сыграла "включенность северо-восточных земель в Монгольскую империю" (с. 162). Принципиально важно и то, что юридическим закреплением таких отношений, по мнению А.Л. Юрганова, была духовная грамота Ивана Калиты (1339). Хронологически она точно совпадает с изменениями, произошедшими на рубеже XIII—XIV вв. в государстве Джучидов. Соответственно меняется взгляд на завещание Ивана Даниловича. Появляются основания, чтобы предположить: это не первая из *сохранившихся*, а просто первая великокняжеская духовная грамота как таковая.

Такие выводы оказываются чрезвычайно продуктивными для осмысления множества процессов, происходивших в Московской Руси на протяжении XVI-XVn вв. В частности, совсем иной ракурс обретают события Смуты и последовавшего за ней периода, на что вполне справедливо обращает внимание сам автор (с. 171 и 197).

Однако, судя по всему, представление о семейной собственности правящей династии на все российские земли сохранялось долгое время после того, как русское средневековье ушло в небытие. Анекдотический ответ последнего императора России на вопрос о роде своей деятельности ("Хозяин земли Русской") довольно показателен в этом отношении. Не эфемерно ли представление о жесткой связи данной "категории" только со средневековьем? Впрочем, это проблема для специального исследования.

Непосредственное продолжение темы взаимосвязей собственности и власти - анализ особого типа взаимоотношений верховной власти и подданных, сложившегося в России. Сами эти отношения очень точно определяются терминами "государь" и "холоп". Одним из важнейших

следствий таких связей становился вопрос о пределах "самовластья" древнерусского человека — одна из центральных тем, обсуждавшихся в литературе средневековой Руси.

Средоточием анализа исследователя становятся здесь формулы социального этикета, без которых невозможно представить древнерусские источники, прежде всего актовый материал. За, казалось бы, условной "самоидентификацией" "холоп твой", систематически используемой в обращениях бояр и дворян к государю, А.Л. Юрганов реконструирует хорошо выстроенную систему отношений недоговорного характера между хорошо социальными людьми и представителем верховной власти — министералитет.

Истоки таких отношений автор обнаруживает в событиях, связанных с именем Андрея Боголюбского. Тот, "хотя самовластец быти", в 1162 г. изгнал из своего княжества отцовскую дружину и окружил себя слугами, дворней. Однако до определенного момента подобные попытки перестать быть "первым среди равных" и превратиться в полноправного государя носили спорадический характер. Решающий перелом наступил после ордынского нашествия, когда гибель основной массы дружинной элиты "привела под власть князей Северо-Востока Руси сразу большое количество новых людей, вышедших из непривилегированных слоев населения, привыкших к повиновению и готовых быть слугами, а не боевыми товарищами князей" (с. 232). Однако отправным моментом существования новой системы отношений А.Л. Юрганов, видимо, считает более позднее время. Скорее всего, это вторая половина XV в. С конца XV в. из источников исчезает термин "дворяне" в значении *мелкие слуги, рядовые служилые люди князя* и почти одновременно (50-60-х годах XV в.) появляется новая официальная формула "Яз, холоп твой" (с. 232—234). Два этих "лингвистических" события знаменуют собой важную грань в эволюции социальных отношений древней Руси: оформляется русский вариант самодержавия.

Пожалуй, одна из самых высоких нот, взятых автором рецензируемой книги, — интерпретация им так называемого Лаодикийского послания (с. 239-257). За основу толкования он предлагает взять богословскую концепцию свободы, сформулированную в Послании к Римлянам ап. Павла. Мало того, А.Л. Юрганов считает, что «в "Лаодикийском послании" излагается фактически биография апостола Павла» (с. 257). Через нее, по его мнению, раскрываются основания и пределы "самовластья" человеческой души, установленные Богом.

Возможно, такое толкование наиболее близко замыслу и социальным функциям "Лаодикийского послания" (при том, что сами эти замысел и функции во многом остаются тайной и для автора, и для читателей). Вопрос, однако, в том, **как** обоснована предлагаемая новая трактовка, насколько точно проведена ассоциация текстов, с помощью которых А.Л. Юрганов пытается раскрыть смысл одного из самых загадочных произведений древнерусской литературы.

Обратимся к посланиям самого ап. Павла, ставшего ключевой фигурой в истолковании А.Л. Юрганова. Из 17 упоминаний в них слова "душа" (речь идет о синодальном переводе Библии) лишь однажды разговор заходит о некоторых ее "пределах": "Всякая душа да будет покорна высшим властям" (Рим. 13:1). Во всех прочих случаях упоминания души не имеют отношения к проблеме ограничения ее своеволия. Кроме того, в посланиях ап. Павла четко разграничиваются понятия "душа" и "дух" (1 Фее. 5: 23; Евр. 4: 12). Этого различия А.Л. Юрганов не фиксирует и соответственно не объясняет⁴. Слово "воля", также имеющее непосредственное отношение к обсуждаемой теме, в посланиях ап. Павла упоминается 31 раз, в том числе - однажды - как воля человека (1 Кор. 7:7). Во всех прочих случаях речь идет только о воле Божией или -дважды - о воле дьявола (Еф. 2:2; 2 Тим. 2:26). Все это заставляет усомниться в истолковании "Лаодикийского послания" через тексты, связанные с ап. Павлом. Такие сопоставления в большинстве своем умозрительны и опираются на лексические параллели, допускающие расширительные толкования, а не на текстологические наблюдения.

В самом начале "Лаодикийского послания" одним из ключевых слов является "вера". Однако при анализе первых двух строк, в которых оно упомянуто, автор лишь глухо ссылается на результаты собственного анализа этой категории в первой главе. Между тем прочтение (истолкование, "вольный" перевод) "Лаодикийского послания", опирающееся именно на установленное автором значение древнерусской категории "веры", позволяет существенно сократить количество исходных допущений.

Логические доводы, позволяющие А.Л. Юрганову предполагать, что под старейшиной пророков, который "исправляется" чудотворением и которым "вера наказание ставится", в "Лаодикийском послании" подразумевался ап. Павел, сталкиваются с рядом трудно разрешимых противоречий. Веским контраргументом против догадки А.Л. Юрганова, на мой взгляд, является наименование якобы в указанном произведении ап. Павла *пророком*. Пророчеством в христианской традиции называется предведение отдаленного будущего. С наступлением эпохи Нового завета пророки утратили свое былое значение. Лишь одна из 27 канонических новозаветных книг — Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова — является пророческой. Кстати, там же, как справедливо отмечает автор, говорится и о послании Спасителя Ангелу Лаодикийской церкви (Откр. 3:14—22). Однако, по мнению А.Л. Юрганова, не ап. Иоанна имеет в виду автор Лаодикийского послания.

Пожалуй, единственным веским доказательством "причастности" имени ап. Павла к тексту "Лаодикийского послания" можно будет считать только случай прямого наименования ап. Павла *пророком* хотя бы в одном памятнике древнерусской литературы. Однако А.Л. Юрганов такой иллюстрации не приводит. Еще труднее предположить, что Павла можно было назвать "пророк старейшина". И в этом случае приме-

ров из древнерусских текстов, где Павел упоминался бы как самый старший или главный среди проповедовавших христианство апостолов, автор не дает. Все это порождает серьезные сомнения в предлагаемой трактовке "Послания".

Скорее уж можно предположить, что старейшим пророком, дар которого был проверен чудотворением и который установил Закон, мог называться в "Лаодикийском послании" Моисей. При таком допущении смысл этого загадочного произведения оказывается весьма близким к проблемам, рассмотренным автором в первой главе. Впрочем, любая трактовка нуждается в серьезном филологическом подкреплении, основанном на грамматическом анализе текста. Без него всякая попытка истолкования "Послания" будет сугубо предварительной.

Как бы то ни было, попытка нового прочтения "Лаодикийского послания" представляется чрезвычайно интересной. Несомненно, это важный вклад в изучение проблемы свободы выбора человека в средневековой Руси.

Продолжает тему анализ публицистических произведений рубежа XV-XVI вв., в которых обсуждался вопрос о пределах "самовластья" человека. Центральным вопросом в них была проблема ответственности перед Богом и (или) перед государем. К сожалению, из рассмотрения выпала очень существенная сторона проблемы: ответствен ли сам государь перед подданными за то, как он распорядился своей властью. Такой поворот темы был бы вполне закономерен и оправдан в главе, посвященной отношениям в системе "государь-холопы" (тем более что известно достаточное количество источников, в которых этот вопрос обсуждался). Однако он проявляется лишь в следующей главе, при изучении более поздних споров, которые вел Иван Грозный, - прежде всего, со своим главным оппонентом Андреем Михайловичем Курбским.

Завершает главу анализ высказываний о "самовластии" Юрия Крижанича, Леонтия Магницкого и Феофана Прокоповича. Эволюция взглядов этих авторов привела, по мнению А.Л. Юрганова, к обоснованию патернализма. Именно "мысль об отцовской власти царя" воплотила в себе "радикальный поворот в развитии сознания" на рубеже русского средневековья и нового времени: «державная власть обретала субъективную сферу переживания вне себя, становясь "теплой", "своей"» (с. 294; курсив мой. - И.Д.). С этим выводом, казалось бы, можно согласиться. Но не оставляет мысль: как быть тогда с Молением Даниила Заточника, который еще до *монгольского нашествия*, обращаясь к князю, сравнивал того с матерью и отцом; более того, утверждал: "мнози бо оставляють отца и мать, к нему прибегают"⁵. Даже с учетом всей доли иронии, которая явно проглядывает в этих строках, создается впечатление, что "тепло" державной власти ощущалось подданными еще за полтысячелетия до Феофана Прокоповича. Видимо, она обрела внешнюю "субъективную сферу переживания" несколько раньше, чем полагает автор...

Главный вывод, к которому приходит А.Л. Юрганов в данной главе, таков: идея "самовластья" - в средневековом понимании - обязательно включает проблему свободы воли не только правителя, но любого человека. В то же время в ней отсутствуют ценностные ориентации, которые могли бы создать почву для формирования идей гражданской свободы человека. Эти критерии позволяют исследователю установить достаточно четкие хронологические рамки "своего" средневековья: вторая половина - конец XV в. ("до этого времени проблема свободы воли человека не обсуждалась в обществе и не воспринималась как именно проблема") - рубеж XVII-XVIII вв. Так решается одна из базовых задач, о которых шел разговор в начале наших заметок. Однако такой ответ еще больше обостряет противоречия, которые намечаются в обсуждаемой концепции в связи с "размыванием" этих временных границ другими анализируемыми А.Л. Юргановым категориями культуры.

Заключительная глава, по словам автора, посвящена проблеме пространства и времени в русской средневековой культуре (с. 309-314; как тут еще раз не вспомнить заочный спор о сущности категорий культуры, который он ведет с А.Я. Гуревичем!). Стержневая идея, которая позволяет А.Л. Юрганову решить многие вопросы и понять смысл многих событий, происходивших в средневековой Руси, - влияние эсхатологических ожиданий на временные и пространственные представления человека древней Руси.

Несомненно, напряженное ожидание конца света было одним из наиболее весомых факторов, на протяжении нескольких столетий определявших многие стороны жизни христианского общества и в Западной Европе и на Руси. Именно поэтому выбор эсхатологических образов Писания и апокрифической литературы в качестве инструмента, способного дешифровать символические смыслы многих памятников древней Руси представляется мне чрезвычайно продуктивным. Почти десять лет тому назад, при обсуждении первой статьи, в которой предлагалось использовать библейские тексты для интерпретации русского летописания, мой оппонент - весьма авторитетный ученый - посетовал на то, что я анализирую ранние летописные тексты, в то время как в произведениях XV—XVI вв. обнаружить следы влияния Библии гораздо легче. А.Л. Юрганов блестяще подтвердил это наблюдение. Но оказывается, для поздних текстов гораздо труднее найти протографы, непосредственно послужившие тому или иному автору основой при создании оригинального (в средневековом смысле слова) текста. Тем не менее результаты, которые, несмотря на все трудности, удалось получить А.Л. Юрганову, впечатляют.

Глава состоит из трех самостоятельных (и в то же время взаимосвязанных) очерков, фиксирующих кульминационные моменты развития в России идеи грядущего конца света.

Первый очерк посвящен анализу государственной символики Московского царства. Речь идет об изображении так называемого ездеца

(всадника, поражающего копьём змея), закрепившегося в качестве символа Русского государства в конце XV в. Автор отказывается от традиционного подхода в истолковании этого образа. Точкой отсчета становится анализ *элементов* сфрагистической иконографии в контексте литературных сюжетов того времени, способных объяснить особенности изображений самого всадника, коня и змея. В итоге автор получает принципиально новое прочтение изображений на печатях конца XV - середины XVII в. Можно сказать, что этот сфрагистический материал практически полностью вводится в научный оборот. Новая трактовка образа "ездеца" существенно дополняет наши представления о том, как воспринималось государство и олицетворявший его царь в Московии конца XIV - середины XVII в. Теперь уже вряд ли приходится сомневаться, что символично-геральдическим воплощением идеи богоспасаемого царства - Третьего Рима - на Руси действительно стало изображение русского царя как царя-победителя, которому предстоит в ближайшем будущем "отдать власть Богу в Его Второе пришествие" (с. 345). Замена этого изображения образом св. Георгия знаменовало смену приоритетов: место "щемяще-трагического, волнующего своей глобальностью" исходного эсхатологического смысла государственного герба России заняло гораздо более нейтральное в семантическом плане изображение святого-воина (с. 348-349).

Естественно было бы ожидать, что А.Л. Юрганов попытается так же раскрыть смысл другого загадочного образа - двуглавого орла. К сожалению, этот сюжет по не вполне понятным основаниям остается вне поля зрения автора. Это тем более странно, что такой образ впоследствии появляется при описании опричного дворца Ивана Грозного, однако он будет соотношен с *одноглавым* "орлом летящим" из Апокалипсиса (с. 389): тема двуглазости "опричного" орла незаметно уступит место мотиву его распростертых крыльев... Между тем текст, который, как мне представляется, способен объяснить смысл этого символа - 11 и 12 главы 3 книги Езд-ры, - косвенно упоминается в данной работе, хотя и в другой связи (с. 107; "Меч духовный" Лазаря Барановича, на который ссылается здесь автор, несомненно, базируется на пророчестве Ездры).

Очерк об опричнине один из самых ярких в книге. Чрезвычайно интересна попытка автора отказаться от сугубо политической трактовки этого учреждения. Изменение точки зрения позволило А.Л. Юрганову подойти к разгадке тайны опричнины так близко, как не удавалось прежде, пожалуй, ни одному историку.

Страницы, посвященные анализу семантики опричного дворца, построенного в 1566 г. и сожженного крымским ханом Девлет-Гиреем во время набега на Москву в 1571 г., на мой взгляд, самые убедительные. Совпадения описаний деталей дворца, оставленных Генрихом Штаде-ном, с Градом Божиим в видении пророка Иезекииля (Иез. 40,47) практически не оставляет сомнений в той семантической нагрузке, которую, видимо, несло это странное сооружение. Мало того, в пророчест-

ве Иезекииля содержатся и иные детали, разительно напоминающие обстоятельства, связанные с реализацией опричнины (упоминания о разделении "земли" и "города" на западную и восточную части и т.п.). Собственно, такое семантическое отождествление и становится для А.Л. Юрганова ключом к пониманию атрибутов опричнины и связанных с ней событий.

По сравнению с раскрытием смыслового наполнения дворцового комплекса, выстроенного напротив Кремля, заметно проигрывает анализ семантики опричных казней (с. 359-367). Автор приводит ряд текстов, объясняющих возможный смысл тех кровавых мистерий, которые устраивал тиран. Однако остается загадкой, только ли *опричные* казни воспринимались современниками как реальное (но временное) воплощение адских мук, от которых они должны были избавить казнимых? Для ответа на этот вопрос следовало бы проанализировать символический смысл древнерусских казней вообще. Лишь тогда мы смогли бы понять, выделялись ли своим символическим смыслом зверства опричников на общем фоне традиционной системы наказаний, либо можно говорить лишь о необычайной жестокости палачей и чрезвычайно широких масштабах опричного террора.

Главное, однако, в другом: проведенный А.Л. Юргановым анализ опричных мероприятий позволяет перевести вопрос о смысле и целях самой опричнины в совершенно иную, нежели прежде, плоскость. В частности, серьезно уточняется представление о политической (как она традиционно характеризуется) стороне жизни русского средневекового общества. Вместе с тем изменение ракурса изучения опричнины позволяет по-новому взглянуть и на многие другие процессы, протекавшие в России XVI в.

Завершает главу анализ "отголосков" эсхатологических переживаний средневековья в XVII - самом начале XVIII в. Внимание общества переключается на событие, которое должно непосредственно предшествовать концу света, - появление в мире антихриста. Важной чертой становится выделение двух "эсхатологических моделей": официальной, исходящей от Русской церкви, и неофициальной, староверческой. По мнению автора, именно их взаимодействие "создает особое поле напряжения в культуре" того времени (с. 413).

Анализ старообрядческих текстов позволяет А.Л. Юрганову сделать вывод, что расколоучители сконцентрировались на теории "чувственного антихриста", в дальнейшем трансформировавшейся в представление об "антихристе духовном" - неперсонифицированной идее мирового зла (с. 416). Эсхатологические ожидания становились все менее конкретными и одновременно обретали новые масштабы и длительность. "Вселенский масштаб события сменился личностным" (с. 432).

Русская Православная церковь со своей стороны тоже акцентировала принципиальную неопределенность срока наступления конца света, но из этого следовали совершенно иные выводы. Эсхатологическая проблематика обретала схоластический характер. По мнению автора

"Категорий...", официальная церковь того времени постепенно отказывалась от концепции "Москва-Третий Рим", которая уже не удовлетворяла ее амбиции. Олицетворением нового Рима, пришедшего на смену Риму Третьему, стал Петербург.

Три очерка, посвященные трем "моментам" развития эсхатологической идеи в средневековой Руси, - яркий (как в переносном, так и в прямом смысле - весь иллюстративный ряд книги, включая уникальные макрофотографии пяти печатей с изображением "ездца", относится именно к ним) аккорд, завершающий исследование А.Л. Юрганова.

Непонятно, однако, что дало автору основание утверждать, будто "особый, практический интерес общества к вопросу о времени Второго пришествия" возникает лишь в XIV-XV вв. (с. 320)? Сомнения относительно жесткой приуроченности русских эсхатологических пространственно-временных категорий (или *субстанций!*) именно к средневековью подкрепляются массой свидетельств X-XIII вв. о напряженном ожидании конца света "здесь и сейчас"⁶ (об этом упоминает и сам исследователь на с. 314-320). В этом отношении совершенно справедлив вывод В.А. Плугина (в советской историографии он, пожалуй, наиболее подробно остановился на значении эсхатологических смыслов при интерпретации средневековых памятников культуры): "сама по себе близость страшного суда для верующего, так сказать, перманентна", причем ее предчувствие время от времени "предельно обостряется". И далее: "Вспышки эсхатологических ожиданий в тот или иной период не могут быть объяснены только из каких-то постоянных, присущих религиозному мировоззрению особенностей мышления. Точнее говоря, эти особенности являлись необходимой основой, содержали постоянную возможность таких вспышек, а горячий материал для них доставляла, конечно, жизнь"⁷.

7000 год не был и первой специально рассчитанной датой светопреставления, к которой готовились загодя. Достаточно вспомнить напряженные эсхатологические ожидания в Западной Европе, связанные с 1000 или с 6537 г., последний, видимо, породил у жителей Древней Руси ничуть не меньший страх и небывалый всплеск "внешней" активности. Потенциальные даты наступления конца света рассчитывались и в дальнейшем - постоянно в течение XI-XV вв. К их числу, в частности, относится известный расчет прошедших и будущих кириопасх, помещенный в Софийской I и Новгородской IV летописях под 6888 г., смысл которого так и остался непонятным исследователями⁸. Эсхатологические ожидания характерны и для новейшего времени. Если "субстанция" святости ныне явно утратила былое значение для большинства наших соотечественников, то ожидание ядерного, экологического, компьютерного (причем приуроченного к точной дате - 1 января 2000 г.) или сакрального конца света так или иначе занимает большинство из них, доходя периодически до массового психоза. Вряд ли стоит забывать и масштабные эсхатологические "проекты" XX в. (скажем, Третий рейх: название, говорящее само за себя).

Пожалуй, такая "растянутость" эсхатологических ожиданий во времени (не говоря уже о пространстве: тема активной подготовки к Страшному суду была актуальна далеко за пределами Руси) заставляет всерьез задуматься об их "категориальности" - в том смысле, который определяет автор в самом начале работы. Видимо, они вполне сопоставимы в этом плане с представлениями о святости, которым А.Л. Юрганов отказывает в праве считаться категорией культуры⁹.

Приведенные выше соображения вряд ли можно считать критикой концептуальных подходов и конкретных выводов А.Л. Юрганова. Скорее, это продолжение многолетней беседы единомышленников, пытающихся уточнить сами эти подходы, скорректировать их, определить сферу их действия. А.Л. Юрганов сделал самый трудный - первый - шаг в конституировании такого направления исследования. В этом основной смысл его монографии. Полагаю, она станет своеобразной точкой отсчета на новом этапе изучения истории русской культуры.

¹ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 5.

² Это подтверждает и опыт молодых исследователей, пользовавшихся аналогичным методом при анализе различных видов источников XIII-XVII вв. (см., напр.: Васильев А.Г. Таможенная реформа в контексте "образа мироустройства": Московское государство второй половины XVII века: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1996; Рудаков В.Н. Отображение монголо-татар в древнерусской литературе середины XIII-XV века: Эволюция представлений, сюжетов и образов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1999).

³ Впрочем, другим ключом могли стать тексты Второго соборного послания св. Ап. Петра и Послания к Римлянам св. Ап. Павла. В них прямо говорится о том, что "правда" проявляется через "веру".

⁴ Он также не разводит понятия "тело" и "плоть" (с. 269, 277, 418 и др.), что представляется существенным упущением при анализе средневековых текстов, тесно связанных с богословской традицией, в которой эти слова довольно четко различаются по значениям и смыслам.

⁵ См.: Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980. С. 388, 390, 392.

⁶ См.: напр.: Гарькавый И.В. "Измаильтяне" или "нечистые человеки"? Некоторые наблюдения над семантикой русских летописей // Историческая антропология: Место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 4-6 февраля 1998 г. М., 1998. С. 87-89; Рудаков В.Н. Сыновья великого князя во время осады Владимира: К проблеме восприятия борьбы с монголо-татарами в летописании // Там же. С. 191-193.

⁷ Плугин В.А. Мироззрение Андрея Рублева: Некоторые проблемы. Древнерусская живопись как исторический источник. М., 1974. С. 31-32, 33.

⁸ Шахматов А.А. Обзорение русских летописных сводов XIV-XVI вв. М.; Л., 1938. С. 153-154; Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV-XV вв. Л., 1976. С. 108-110, и др.

⁹ Ср.: косвенный полемический выпад против работы А.И. Клибанова: "святость... не может быть в нашем понимании категорией..." (с. 26).

SUMMARIES

THE SUBJUNCTIVE MOOD IN HISTORY?

The existence of alternatives in history and the status (gnoseological as well as ontological) that can be ascribed to such historical alternatives are traditionally held to be subject matters of philosophy. They are closely related to such philosophical notions as inevitability and fortuity, freedom and necessity, time and eternity, normally dealt with by philosophers, historiosophers, epistemologists, science fiction writers and belles-lettres authors. What usually falls to historians' lot is the laconic sentence: "history has no subjunctive mood". However, every student of history faces this issue in one way or another, more and more frequently in the recent time. The goal of this round table was neither to discuss the problem in an abstract way nor to set a list of all specific alternatives but rather to exchange opinions.

A.V. Obolonsky suggests that the entire history of Russia be viewed as a struggle between the "system centered" and the "person centered" alternative models of development. To his opinion, emotionally the imaginary experience of the chances historically lost is a necessary element of the historical consciousness, whereas intellectually it is the inquiry into the reasons why they were lost that makes history a scientific discipline as opposed to history as a mere chronicle of events and developments.

K.V. Hvostova points out that for interpreting the historical process, concepts of philosophical synergetics have been widely adopted. In the Eastern Christianity, *synergia* means a self-regulated development of will and morals in a man who is susceptible to the divine energy sent down to the world. From the point of view of modern synergetics the process of history is a 'chaos' which is understood as a totality comprehending the multiplicity of factors of every phenomenon and the multiplicity of aspects of every problem. As a rule, professional historians are not prepared to use the modal polysemantic logic and prefer the pragmatic approach. But it appears very important for a student of history to register the points where tendencies could have potentially take alternative development and different phenomena could have become real under different circumstances. Because human mind is incapable of comprehending on the level of intuitive inquiry all the probability estimations of the subject matter of the research, it is necessary to apply computers for study of history if we are to do justice to the fact that events and developments in a society have multiple factors, comprise many aspects and possibilities and constitute a global whole.

S.A. Ekshtut considers the following stages of studying the possible in history ("history in the subjunctive mood"): the quest of a real alternative before the event takes place; discussion of options by the participants and witnesses of the event; collision between the historians' and the contemporaries' view of the event afterwards. When shaping the narrative in history writing, the author chooses between a counter-actual modeling of the developments and a mere mentioning of

a tendency possible but not come true. Finally, after a counter-actual model has been formulated, a discussion takes place among persons who haven't participated in the events themselves. For the historian it would seem preferable to act according to the estrangement principle as formulated by V. Shklovsky, that is to consider history as having an open end and not to try to fit it to a ready scheme.

L.I. Borodkin points out that in Russia historical alternatives have already been studied since two decades by using imitative stochastic models: thus, it was modeled what course Russian history would have taken if there had been no Stolypin reform, or NEP, or the great Stalin's collectivization. On the other hand, beside this evolutionary approach synergetic paradigms come to play a more important role. The "new science" doesn't negate the linear nature of developments and balance states but considers them as just one case of many, while the stress is being made on the systems' unpredictability at bifurcation points where small random fluctuations can strongly influence the further trajectory of a development. The "chaos" emerging near a bifurcation point means not that order disappears but that the inner process becomes dynamically unpredictable. The synergetics theories can find their practical application in studying the chaotic regimes of processes documented by source data, like modeling the development of industrial workers' strikes in early 20th century Russia (the "Andreev-Borodkin-Levandovsky model"). In his last works, Yu.M. Lotman appreciated the possibilities of this new historiography paradigm and paid attention to the alternatives in the course of history that are as real in their existence as the actual events, the latter thus losing their rigid and determined character. With this view, the fortuity and the regularity come to be two possible states of one and the same object. When moving in a determined field, it appears as a point in a linear development; once it enters the fluctuation area it turns to a continuum of potential options with chance playing the trigger role.

During the discussion that followed, O.A. Rzheshvsky presented a brief survey of approaches to virtual history in studying the problems of war and peace by British historians.

M.Yu. Paramonova reported on the way this problem field is treated by German scholars. Despite all the arguments, the prevailing trend is to acknowledge the "history of what has not happened" as a scientific category necessary for the understanding of the reality with which the historian deals.

Vyach. Vs. Jvanov

Place of Cultural Semiotics inside the Humanities of the XXIst century

There are many social taboos hindering development of all the disciplines studying human beings. The necessity to transform our ideas about stages in history may be demonstrated on the example of the Old Hurrian-Hittite bilingual text. Although it was written in the allegedly "slave-owner society", the moral obligation to set a slave free is expressed there with a religious force comparable to Russian and American writings of the three last centuries.

Particularly important seems historical critique of the traditional social institutions inaugurated by O. Freidenberg and A. Hocart. Pre-law studies has reached a level of reconstruction being of exact nature similar to that of comparative linguistics.

The possibility of applying quantitative methods to social sciences may be viewed in a recently published historical statistical study of A. Kolmogorov written in his youth.

Semiotic approach to the prerequisites of cultural success is stressed.

A.Ya. Gurevich

Summing up

Tracing the mainstream post-war development of the historical discipline (primarily medieval studies), the author considers on its peculiar refection in his own research. The transition from positivism and overbalancing social-economic view toward a historical-anthropological approach proved to be utterly difficult, for many also psychologically painful.

The Marxist school to which not only Soviet but also some foreign historians adhered to a certain extent, is considered ambivalently in the article. Dismissed and overcome should be the integrative philosophy of history as well as social teleology and lopsided emphasis on material life of societies; whereas the Marxist accent on theorizing and generalization remains undoubtedly part of the modern historical thought.

As for the place that could be occupied in the medieval studies on a global scale by a scholar working in Russia, A. Gurevich sees it as a complicated and a contradictory problem, since as a Russian one is aware of one's being part of the European culture as well as of one's extraposition and distance to West European tradition.

V.I. Strelkov

Notes on the Ontology of Historical Text: Some Aspects of F.R. Ankersmit's Philosophy of History

V.I. Strelkov reflects upon some of the approach to the study of history found in modern Dutch philosopher F.R. Ankersmit. Ankersmit's views are to a certain extent characteristic of the Anglo-Saxon post-modernist historiography of last decades, particularly in it's verging toward esthetics, philology, and literature due to the substantialization of language in the post-modern project of history. Ankersmit observes it in the fact of the "nontransparency" of language, the latter being no more viewed as a mere tool of history writing but as an autoreferential reality setting the horizon for historiography. However, Ankersmit actually admits that the language as a sense-generating reality is

transitive in itself and open to a certain otherness lying outside the sense field but implied by it. This fact renders the absoluteness of post-modernist discourse subject to doubt.

P.V. Krylov

**L'habit d'homme de Jeanne d'Arc aux yeux des contemporains:
insolence monstrueuse ou l'obligation forcee?**

La perseverance avec laquelle Jeanne d'Arc se tenait a son habit d'homme, des le debut de son epopée jusqu'a l'abdication sur le cimötiere Saint-Ouen, lui valut l'interet particulier des historiens. Les uns y voyaient le simple re"cul devant les necessites de la vie guerriere que La Pucelle dut mener et devant les contraintes des geoliers. Certains y trouvaient le choix delibere de Jeanne, qui marqua ainsi la rupture avec le systeme des codes vestimentaires de la societe medievale. Les autres cherchaient les modeles de la conduite de Jeanne dans les vies des saintes des premiers siecles du christianisme dont Sainte Marguerite-Pelage, Sainte Marine et les autres vierges qui avaient pris l'habit d'homme avec le dessein d'entrer dans le monastere alors ferine aux femmes.

La mention de "l'habit dissolu" occupe la place privilegie'e parmi les chapitres de l'accusation lancee centre la Pucelle en 1431, surtout au debut de son proces ainsi que dans les sommations des autorites a l'attention des laiques. Remarquons qu'au debut de l'epopée johannique son habit n'attira point des critiques meme de la part des ennemis. La plupart des contemporains en garda le silence sauf un nombre assez limite des clercs. Le proces de Jeanne couronne par le bucher suscita des vives reactions - l'interet de la publique porta desormais a tous les details qui avaient joue pour l'accusation. L'habit fut le plus comprehensible pour ceux qui n'etaient guere instruits en Ecriture et droit canon, ils le remarquerent en premier lieu parmi les autres accusations plus valables pour des universitaires.

Quand la jeune fille porte l'habit d'homme, ce n'etait jamais et n'est point aujourd'hui considere comme une norme, ainsi que le cas inverse. Jeanne fut pour ses contemporains une personne hors de serie, son habit fut une confirmation exterieure de distinction. Mais on etait incline de tolerer cette deviation, sauf une minorite dont l'opinion desormais emporta.

A.L. Yurganov

From the History of the Taboo Vocabulary

In his article A.L. Yurganov speaks of the taboo words and their origin and semantics in medieval Russian language. Words that are rigidly forbidden in modern Russian, in the Middle Ages were seen as acceptable means of conflict settlement in codified settings. Moreover, A.L. Yurganov shows examples of

such words serving as lexical tools to a pious man and enabling him to tell Christ's truth from Devil's lies. The history of the taboo words' functioning and piecemeal extinction is presented as a striking evidence of cultural formations' change, the medieval giving way to the modern, during which those words were tabooed. Without them, forbidden as they are nowadays, it is impossible to write the history of the ideas by which people used to discern the True from the False.

O.V. Savelyeva

L"etranger" dans le folklore des vieux croyants

Dans son article Olga Savelyeva analyse l'image du juif/hebreux dans le folklore des vieux croyants des domaines d'Altai et de Niznij Novgorod.

L'auteur part de ce postulat que l'image de l'autre est toujours ambiguë dans la conscience mythologique. A première vue une telle image n'est pas propre à la conception du monde des vieux croyants (les orthodoxes russes qui n'ont pas accepté la réforme de l'église, réalisée au XVII^e siècle par le patri-arche Nikon), car ils distinguent en effet deux images: l'image des justes juifs/hebreux bibliques et l'image des juifs qui personnifiaient pour eux l'ab-diction du Christ et des normes chrétiennes de la vie. Les personnages de l'Ancien Testament sont considérés par les vieux croyants à travers le prisme de leurs représentations, leur nature ethnique est ignorée. Leurs exploits sont toujours considérés comme le modèle sacré des événements courants, et l'histoire biblique précède leur propre histoire. Les "juifs" ce sont pour les vieux croyants non seulement les juifs du Nouveau Testament qui ont abdiqué le Christ, mais aussi tous ceux qui, indépendamment de leur appartenance ethnique, sont hostiles envers la foi des "vieux croyants". Avec cela le judaïsme après le Christ est considéré comme le paganisme et l'hérésie. L'image des juifs devient démoniaque, et les juifs portent les traits des personnages mythologiques chtoniques.

D'autre part, selon l'égard de beaucoup d'informateurs la foi des "vieux croyants" est déjà "gâtée" de nombreuses innovations. Par contre, selon leur opinion ce sont les juifs modernes qui posséderont dans le futur la vraie foi chrétienne. Donc, le caractère ambigu propre à l'image mythologique de l'autre est pourtant gardé dans la conception du monde des "vieux croyants". Les thèses de l'auteur sont confirmées par de nombreux matériaux du folklore publiés pour la première fois.

V.C. Ronin

Les écrits coloniaux des émigrés russes

Après 1920, plus de 400 Russes "blancs" sont passés par la Belgique pour s'engager par centaines dans sa colonie africaine, Le Congo Belge. Leur correspondance avec leurs familles restées en Belgique, leurs journaux de voyage,

leurs memoires et d'autres documents inédits revelent tres souvent l'esprit et la psychologie sociale de l'ancienne Russie en exil.

On voit comment, dans l'Europe Occidentale "trop democratique", la noblesse russe demunie se sentait degradee parmi les petits bourgeois et les ouvriers. C'est justement dans les colonies que les anciens proprietaires terriens rasses, les officiers de l'armee tsariste, etc. retrouvaient, en tant que Blancs vis-à-vis des Noirs, leurs position hierarchique sup6rieure. On se consolait de voir les ouvriers indigenes enlever leurs chapeaux devant bwana, le maitre blanc, "tout comme les moujiks de chez nous", ou lui faire un salut militaire, "comme jadis les matelots de mon navire". Cette compensation sociale que la vie colo-niale donnait aux refugies russes, est toujours un des plus grands themes dans leurs ecrits coloniaux.

Aussi voit-on dans ces textes comment les traditons seculaires de la hierarchic sociale, accumulees dans les "nids de gentilhommes" russes, influencerent les rapports entre les coloniaux russes et les indigenes. Dans le systeme tres paternaliste du colonialisme beige, les emigres s'imaginaient reinstalls dans leurs anciennes proprietes, et ils traitaient les Congolais selon les methodes jadis en usage pour diriger les paysans russes ou ukrainiens. Ainsi, par exemple, meme le nom de la localite Kurukwata se transforme-t-il, dans leurs ecrits, en "Kurukwatowka", et les tableaux de la vie quotidienne dans les plantations de café font-ils penser aux oeuvres de Tourgenev ou de Tolstoi'. Les emigres rasses, avec leurs ancienne culture de l'inegalite, s'entendaient bien souvent, selon eux-memes, beaucoup mieux que les Beiges avec les ouvriers africains.

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

Юбилей Светланы Валериановым Оболенской

12 апреля 2000 г. Светлана Валериановна Оболенская, доктор исторических наук, многолетний сотрудник Института всеобщей истории и, что особенно для нас важно, активный член редколлегии "Одиссея", отметила юбилей.

Все, кому довелось сотрудничать со Светланой Валериановной, знают ее как прекрасного, высокопорядочного человека, яркую личность, наделенную способностью привлекать к себе окружающих. Но мы здесь хотим в первую очередь сказать о ней как о профессионале-историке.

Светлане Валериановне, что называется, "везло на учителей". В 1943 г. она поступила на исторический факультет Московского областного педагогического института, где в те годы преподавали многие лучшие московские профессора, среди них А.З. Манфред, которого она прежде всего и считает своим учителем. Впоследствии Светлана Валериановна закончила аспирантуру под руководством глубокого знатока европейской (особенно германской) истории нового времени, равно как и мировой историографии, Бориса Георгиевича Вебера. От своих учителей она унаследовала широкий кругозор и культуру, вкус к документу и любовь к работе в библиотеках и архивах. Ее отличает умение находить интересные источники в тех хранилищах, которые, казалось бы, уже досконально изучены. Свидетельство тому — ее монография, посвященная общественному мнению России и Германии в период франко-прусской войны, своего рода кладезь самого неожиданного архивного материала.

Круг научных интересов С.В. Оболенской весьма широк. Занимаясь преимущественно историей нового (отчасти новейшего) времени, она разрабатывает сюжеты, связанные не только с историей Германии (область ее первоначальной специализации), но также Франции и особенно России. Немало сделано ею в области историографии. Первая ее монография называлась "Франц Меринг как историк", хотя и не сводилась к историографическим проблемам. Постоянно следя за современным состоянием науки (не случайно она автор множества вдумчивых рецензий на труды отечественных и зарубежных историков), Светлана Валериановна не просто "в курсе" всего в ней происходящего; она открыта всему новому, чутко на него откликается, стремясь воспринять его и творчески освоить. Это не могло не сказаться на проблематике я

методике ее собственных работ. Ее начальный интерес к истории идей и общественного мнения в последние два-три десятилетия был углублен обращением к сюжетам, так или иначе связанным с тем направлением, которое принято называть исторической антропологией; в центре ее последних работ — история представлений, образ "другого", проблемы народной культуры. Ряд ее статей по этим темам опубликован в "Одиссее"; итог этих изысканий - подготовленная к изданию монография "Германия и немцы глазами русских людей XIX века". Работа над указанной монографией сблизила ее с участниками так называемого Вуппертальского проекта - издающейся в Германии по инициативе (а первоначально и под руководством) покойного Л.З. Копелева многотомной серии "Западно-восточные отражения. Немцы и Германия глазами русских. Россия и русские глазами немцев". Светлана Валериановна активно сотрудничает в этом международном издании.

Бытует мнение, что историки делятся на "пишущих" и "говорящих". Светлана Валериановна в равной мере наделена даром как письменного, так и устного слова. Читатели ее работ отмечают их прекрасный литературный и научный стиль, точный и образный язык, умение сочетать основательную фундированность выводов с ясностью и прозрачностью изложения. А те, кому довелось присутствовать на ее устных выступлениях или научных докладах, хорошо представляют себе ту атмосферу искренней заинтересованности, которая возникает при этом в любой аудитории.

Особой гранью профессиональных (и литературных) способностей Светланы Валериановны является свойственное ей мастерство исторического портрета - будь то крупный государственный деятель, такой, как Бисмарк, или незаслуженно забытый оригинальный русский мыслитель "с контрабандой в голове" В.И. Танеев. Неудивительно, что ее привлекает жанр мемуаров. Ею написано несколько мемуарных очерков, в которых живо запечатлены черты уходящей эпохи и воссозданы образы замечательных, неординарных людей (в первую очередь ученых-историков А.З. Манфреда, В.М. Далина, Б.Ф. Поршнева, П.А. Зайончковского, К.Э. Кировой), с которыми ей посчастливилось встречаться и работать.

Упомянув о мемуарном творчестве Светланы Валериановны, мы не можем пройти мимо еще одной важной темы. Те, кто читал воспоминания С.В. Оболенской, опубликованные в "Одиссее 1995", знают, что ее жизненный (как, впрочем, и научный) путь не был усыпан розами. Говорят, лучший способ узнать человека таков: дать ему сначала очень многое, а потом разом все отнять. То, как он себя при этом проявит, и есть его истинная сущность. Судьба уготовила Светлане Валериановне жестокое испытание. Дочь крупного партийного и государственного деятеля Валериана Осинского (Оболенского), росшая в атмосфере большой дружной семьи, она в 1937 г. двенадцатилетней девоч-

кой лишилась всего - дома, родителей, старшего брата, материальных благ, культурных и прочих преимуществ столичной жизни - и вместе с братом-подростком (через несколько лет погибшим на фронте) оказалась в шуйском детском доме. Пройдя через все это, она сумела стать тем незаурядным человеком, которого мы знаем - интеллигентным, демократичным, доброжелательным, добросовестнейшим тружеником, глубоко увлеченным своим делом и добывающим все собственные силы.

Когда Светлана Валериановна закончила институт (где она страстно увлеклась научной работой, проявив к ней большие способности), ей, дочери "врага народа", не позволили поступить в аспирантуру, и это было еще одним тяжким ударом. Но, работая учительницей истории в маленьком поселке Западная Двина (в Калининской области), она собственным примером доказала, что человек способен "состояться" в любых условиях. Лишенная возможности заниматься наукой, она реализовала себя как прекрасный педагог, которого до сих пор помнят и любят бывшие ученики и коллеги. И когда в период массовых реабилитаций у Светланы Валериановны появилась возможность вернуться в Москву и поступить в аспирантуру, она оставила ставшее любимым педагогическое поприще не без колебаний.

Придя в науку зрелым человеком, С.В. Оболенская сумела сделать в ней больше, чем многие из тех, кому посчастливилось начать свой научный путь чуть ли не со школьной скамьи. Она автор четырех монографий и нескольких десятков научных статей. Всю жизнь Светлана Валериановна ведет большую, неблагодарную, но очень важную научно-организационную работу; много лет она была ответственным секретарем "Французского ежегодника", отдав много сил этому авторитетному изданию.

В последнее десятилетие жизнь С.В. Оболенской связана с "Одиссеем". Здесь в полной мере проявились не только исследовательская и творческая ее активность, но и организаторские способности.

Мы желаем Светлане Валериановне дальнейших творческих свершений, новых ярких и интересных работ, неизменно вызывающих живой отклик у читателей.

Члены редколлегии "Одиссея"

К 80-летию Георгия Степановича Кнабе

20 августа 2000 г. исполняется 80 лет известному российскому антиковеду Георгию Степановичу Кнабе, кандидату филологических и доктору исторических наук. Эта фраза почти дословно повторяет начало заметки, опубликованной десять лет назад, к 70-летию ученого, в "Вестнике древней истории" (1990. № 4. С. 218-219). Изменению подлежит лишь число прожитых им лет (почтенная цифра 70 сменяется еще более внушительной - 80) да одна из "квалификаций" - тогда еще писали "советскому антиковеду". За прошедшее с тех пор десятилетие окружающая нас жизнь изменилась почти до неузнаваемости. Сам Георгий Степанович утверждает, что в этих переменах, отнюдь не исчерпывающихся и не сводящихся к концу советской эпохи, следует видеть начало новой, для людей его поколения уже третьей по счету цивилизации, причудливые признаки которой он с жадным интересом к самым разным проявлениям жизни стремится уловить и истолковать, наблюдая за людьми, населяющими наш город, за строящимися в нем новыми домами (иные из них наводят его на мысль о преодолении уже и архитектуры постмодерна) и, конечно, более всего - за новыми поколениями студентов, с младых ногтей знакомых с компьютером и приходящих в университет с надеждой получить высшее образование совершенно иного, чем прежде, образца.

Переживанием и осмыслением новой исторической и культурной ситуации конца уходящего века наполнены работы Георгия Степановича, увидевшие свет в последние годы. Это и ставшие настольной книгой многих преподавателей и студентов "Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима", и многочисленные статьи, рождающиеся из лекций и докладов, в которых каждый раз по-новому и на разном материале выявляются противоречия современного культурно-исторического познания и в особенности центральная апория науки о культуре: невозможность последовательного соединения общезначимых научных выводов и абсолютной индивидуальности изучаемого материала культуры. При этом не просто объясняется этиология нынешнего состояния (фундаментальный разрыв личности и целого как подспудная реальность всего XX в.) и ставится диагноз ("кризис научной ответственности, доказуемости истины и профессиональной компетенции"), но и предлагается лечение, важнейшее условие которого — "моральный корректив научной работы", т.е. "не логически, а нравственно мотивированная стоическая установка на преодоление этой непреодолимой апии". Ответственность ученого-гумани-

тария перестает быть делом лишь его личной совести, но обретает статус абсолютно необходимого условия самой его научной работы, которая немислима без постоянного самоопределения историка в насущных вопросах его собственной эпохи.

Для Георгия Степановича Кнабе утверждение, что историко-культурное познание прошлого и историко-культурное самосознание настоящего неразрывны, не затертая частым употреблением банальность, а теорема, постоянно требующая доказательств, которые должны соединять в себе научную строгость с изяществом изложения. В 1999 г. вышла его книга "Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России". Богатство рассматриваемого в этой небольшой по объему книжке материала (от "Троицы" Андрея Рублева до пушкинского "Медного всадника"), продуманность и отточенность композиции и отдельных тезисов и формулировок в полной мере демонстрируют важность этой темы для Георгия Степановича и то, с каким постоянством и изобретательностью он исследует сюжеты, с нею связанные. Причем речь в книге идет вовсе не о привычной совокупности фактов и явлений, свидетельствующих о присутствии отдельных элементов наследия древней Греции и древнего Рима в культуре России, а о тех сторонах античного наследия, что были усвоены национальной культурой в соответствии с внутренними ее потребностями и стали ее органической частью. Слово сочетание "русская античность", которое сам автор полагает "неожиданным и поначалу озадачивающим", как нельзя лучше передает тональность большинства антиковедных и культурологических штудий Георгия Степановича. Публикация "Русской античности" снова доказывает, что его работы занимают совершенно особое место в отечественной науке.

Со второй половины прошлого века классическая филология и история античности стали дисциплинами предельно академическими и потому традиционными. Безоговорочное преобладание и всепроникающее влияние германской *Altertumswissenschaft*, полнее всего воплощенные в авторитете великого Моммзена, сформировали облик европейской науки о классической древности, наиболее существенные и узнаваемые черты которого воспроизводятся по сей день, в том числе в России. Каждое новое поколение историков и филологов выбирает, что и как исследовать, повинувшись установившимся нормам и образцам. Разумеется, это вовсе не означает, будто в антиковедении не происходит ничего нового. Однако именно в этой науке более всего дает о себе знать груз традиций, который может в равной степени оказаться и спасительным якорем в бурных волнах окружающей историка современности, и балластом, не пускающим его устремиться на поиски новых идей, тем и подходов. Возможно, именно поэтому среди историков, наиболее чутких к новым веяниям, антиковедов обычно бывало и бывает немного.

Отношения Георгия Степановича с традиционным антиковедением непростые. Он получил добротное филологическое образование - с 1938 г. в легендарном ИФЛИ, а после возвращения с фронта (куда он

пошел добровольцем, был ранен и после месяцев скитаний по госпиталям демобилизован) - на филологическом факультете МГУ. Древними языками занимался с М.Е. Грабарь-Пассек. Однако долгие годы и десятилетия cursus его пролегал вроде бы совсем в стороне от проторенной дороги большинства антиковедов. Георгий Степанович преподавал иностранные языки, а вовсе не латынь и греческий; кандидатскую диссертацию защитил на тему абсолютных причастных оборотов в латинском и французском языках. Но уже в конце 50-х годов в его жизнь входит великий римский историк Корнелий Тацит - и начинается собственно научная работа на ниве антиковедения. Сначала Георгий Степанович переводит и комментирует "Историю" для серии "Литературные памятники" (1969) и отдельно для другого издания - "Историки древнего Рима" (М., 1970) - самые важные для себя XI и XII книги "Анналов". Затем одна за другой выходят в свет выросшие на этой почве статьи, начиная с появившейся в "Вестнике древней истории" (1970, № 3) работы "Multi bonique et pauci et validi in римском сенате эпохи Нерона и Флавиев". Статья эта сохраняет значение до сих пор, и поэтому была включена в сборник статей В ДИ за 60 лет как образец творческого почерка Георгия Степановича. Не исключено, что длительное и тесное общение с историком древнего Рима сказалось и на самоидентификации ученого: итоговая работа о Таците была представлена к защите (и успешно защищена) как диссертация на соискание степени доктора уже исторических, а не филологических наук.

Однако в случае с такими учеными, как Георгий Степанович, привычные опознавательные знаки академических степеней и званий мало что могут сказать, причем это справедливо не только сегодня, когда он, как сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ, слывет мэтром новомодной дисциплины - культурологии, читает лекции студентам и пишет пользующиеся заслуженной известностью учебники по истории и теории мировой культуры, но так было и гораздо раньше, уже в 70-е годы, когда стали появляться статьи Георгия Степановича в несколько экзотическом на первый взгляд журнале "Декоративное искусство СССР", а также в "Вопросах философии" и других изданиях. Немалая часть этих работ войдет потом в замечательную книгу "Древний Рим. История и повседневность" (М., 1986), которой суждено будет стать зримым воплощением оригинального вклада Георгия Степановича в изучение классических древностей. Речь идет о введении быта, повседневности в сферу истории, об осмыслении традиционного антикварного материала с помощью инструментов познания, выработанных современными социальными науками (семиотикой и т.п.). Обувь (сандалии), одежда (тога), трапеза... - все отныне обретает *исторический* смысл, который может быть раскрыт и изучен. Одно из самых ярких впечатлений моих студенческих лет - доклад Георгия Степановича на Сергеевских чтениях в МГУ зимой 1981 г., посвященный носилкам - лектике, открывший нам горизонты исторической семан-

тики бытовой среды. Затем годы работы семинара по историческому быту, действовавшего в рамках Научного совета по истории мировой культуры. Ее результатом стала публикация сборника статей "Быт и история в античности" (М., 1988).

В многочисленных работах о природе и состоянии гуманитарного знания на исходе XX в., о соотношении научного и художественного постижения исторической реальности, об актуальных проблемах науки о культуре находит выражение оригинальная теоретическая и методологическая рефлексия Георгия Степановича, его всегда глубокие размышления о современном состоянии антиковедения в сравнении с той традиционной моделью, о которой упоминалось выше.

О том, как опыт жизни историка преломляется в его трудах, юбиляр знает не понаслышке и не только на примере Тацита. С присущим ему крайне серьезным и ответственным отношением к профессии, он не мог не поставить "эксперимент на себе", однако результатом такой работы мысли по проживанию своего опыта стали не мемуарные записки, а вполне научные работы, например интереснейшая статья "Арбатская цивилизация и арбатский миф" (1998). Из нее мы почти ничего не узнём о жизни автора, разве что о самом факте: реконструируемый им с научной основательностью (с таблицами и статистическими выкладками) арбатский мир 30-х годов - это и есть мир его детства. Некоторые детали личного характера (вроде исключения из пионеров) упоминаются в набранных петитом примечаниях, кое-что прочитывается между строк, но, например, при всей важности темы арбатских школ, названия и номера которых не раз приводятся в статье, Георгий Степанович так и не счел нужным уточнить, в какой именно из них он учился, а учился он в 110-й школе (тогда - имени Фрильофа Нансена, а еще раньше Флеровской гимназии) в Мерзляковском переулке. Зато в статье с замечательным мастерством воссоздается мир Арбата 30-х годов со всей его предысторией и миф Арбата 60-80-х годов, и этот лично близкий автору сюжет включается в контекст напряженных размышлений о действительности, которая всегда вырастает из суммы и взаимодействия эмпирии и мифа, жизненной практики и идеальной нормы. Описание арбатского мира советской интеллигенции вновь заставляет вспомнить о классицизме, определяемом в книге "Русская античность" как "расхождение реальной жизни и идеальной нормы при необходимости сохранить и утвердить последнюю".

Может быть, и правда: историк всю свою жизнь пишет одну книгу? В этом случае книге, которую пишет Георгий Степанович, на наших книжных полках уготовано такое место, откуда ее можно было бы всегда с легкостью снять не ради того, чтобы навести справку с помощью указателя и безразмерных сносок, а чтобы погрузиться в медленное и приносящее интеллектуальное удовольствие чтение.

И пусть книга эта продолжает писаться!

Е.В. Ляпустина

Некоторые работы Г.С. Кнабе последних лет

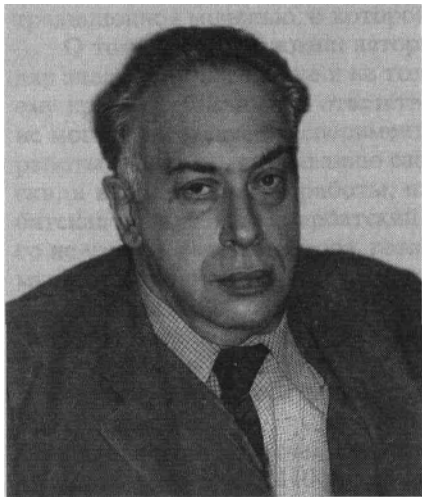
Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993.

Основы общей теории культуры: Методы науки о культуре и ее актуальные проблемы // История мировой культуры: Наследие Запада. Античность. Средневековье. Возрождение (лекции). М., 1998.

Арбатская цивилизация и арбатский миф // Москва и "московский текст" русской культуры / Под ред. Г.С. Кнабе. М., 1998.

Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. Программа-конспект лекционного курса. М., 1999.

ПАМЯТИ УШЕДШИХ



Умер
Андрей
Григорьевич
Тартаковский
(1931-1999)

25 сентября 1999 г. ушел из жизни Андрей Григорьевич Тартаковский. Он умер в расцвете творческих сил, полный новых замыслов, не покладая пера до самой кончины. В его деятельности как историка всегда проявлялась глубокая личная заинтересованность, и этим своим неравнодушием к делу он заражал окружающих. За несколько лет пребывания в редколлегии "Одиссея" Андрей Григорьевич успел сделать для нашего издания очень много. Ведь именно он привел к нам в качестве авторов и активных участников семинара по исторической антропологии молодых и талантливых специалистов по русской истории. К великому сожалению, не успел он сделать одного - опубликовать на страницах "Одиссея" собственной работы...

Меня лично связывали с Андреем десятилетия дружбы. Вспоминаю его в разных ситуациях, но никогда не видел его равнодушным к нашему общему делу. Этот жизнелюбивый человек отличался удивительной честностью и цельностью. Нам его очень недостает.

А.Я. Гуревич

Андрея Григорьевича нет больше с нами... Трагическая весть заставляет говорить о нем в прошедшем времени: был, писал, любил жизнь, радовался успехам коллег, и всегда как бы "отвечал" за нравственную позицию в науке. С ним было легко: большой, сильный, не струсит, не предаст. Людям с дурной репутацией он казался вызывающе гордым, даже надменным; острый на словечко, А.Г. не производил впечатления святоши, и за эти "грехи" его любили друзья, как любят тех, кто правдив, искренен и нелюдим. Этот человек мог внушать и внушал только сильные чувства - он был личностью ощутимой для всех, кто его знал, масштабной для исторической науки.

Андрей Григорьевич родился в семье врачей 27 апреля 1931 г. В 1955 г. закончил исторический факультет МГУ. Его учителями были крупнейшие специалисты по русской истории - С.С. Дмитриев, П.А. Зайончковский. Интерес к русской истории не пропадал даже тогда, когда ему, беспартийному еврею, удалось устроиться на работу в Институт востоковедения Академии наук, в сектор по изучению Таиланда. А.Г. Тартаковский умудрялся (до тех пор пока не перешел на работу в Институт истории СССР АН СССР) делить свою жизнь на две части: одна проходила в стенах Института востоковедения, другая, подлинная - в Исторической библиотеке, куда он всегда спешил, чтобы прикоснуться к материалам по истории Отечественной войны 1812 г. Этой страстной влюбленности в эпоху он отдавался полностью, никогда не изменяя самому себе. Кандидатская диссертация называлась "Русская армейская публицистика Отечественной войны 1812 г." и была защищена в институте истории АН СССР в 1965 г. Докторская диссертация подводила итог его многолетним исследованиям в той же области - "1812 г. и русская мемуаристика. Опыт источниковедческого изучения" (Ленинградское отделение Института истории СССР АН СССР, 1983).

Основные вехи его жизнедеятельности укладываются в сухие строки анкеты: 1956 г. - сотрудник Отдела рукописей библиотеки им. В.И. Ленина; 1958-1969 гг. - младший научный сотрудник Института востоковедения АН СССР; с 1969 г. - младший, старший, наконец ведущий научный сотрудник Института истории СССР АН СССР (затем Института российской истории РАН). Ответственный секретарь оргкомитетов Всесоюзных источниковедческих конференций (1972-1983); научный редактор библиографической серии "История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах" (1984-1989); научный руководитель с российской стороны совместного с американскими учеными проекта по подготовке библиографического свода "Мемуаристика российского зарубежья. 1917-1991" (с 1989 г.); член редколлегии декабристской серии "Полярная звезда" и ежегодника "Одиссей"; руководитель Научных чтений памяти Н.Я. Эйдельмана; член ученых советов Государственного музея им. А.С. Пушкина, Государственной пуб-

личной исторической библиотеки, действительный член Академии гуманитарных исследований России, почетный член Международного Наполеоновского общества (Франция-Канада).

Будучи ведущим специалистом в области истории России XVIII-XIX вв. и источниковедения, автором более 100 опубликованных работ, в том числе напечатанных за рубежом, А.Г. Тартаковский никогда не отличался корпоративной замкнутостью и был в науке человеком ищущим. Созданные им труды по русской военной истории, истории декабризма, освободительного движения, литературно-общественной жизни конца XVIII - начала XIX в. пронизаны духом новаций, стремлением постичь как тайну ремесла историка, так и тайну бытия человека во времени и пространстве. Его взгляды на людей прошлого (а он пристально изучал биографии А.Н. Радищева, Н.М. Карамзина, И.А. Крылова, П.А. Вяземского, А.С. Пушкина, А.И. Герцена) отличались какой-то особой способностью видеть в них воплощение исторического процесса.

А.Г. Тартаковский был одним из ведущих методологов источниковедения. Его последние труды ярко демонстрируют глубочайший синтез лучших традиций отечественной науки и современных достижений гуманитарной мысли, культурологии. Ученый заложил основы нового направления в изучении культуры и общественной жизни России XIX в.

Горько осознавать, что жизнь творческого человека оборвалась. Еще труднее смириться с мыслью, что никогда больше не встретит веселого, обаятельного, остроумного Андрея Григорьевича Тартаковского.

А.Л. Юрганов

Памяти философа

Умер Библер.

Наверно, далеко не все даже просвещенные читатели "Одиссея" (кстати, это именно Владимир Соломонович предложил название для нашего альманаха) знают и понимают, кто такой Библер. В полной мере отдавали себе отчет в оригинальности последнего великого русского философа ХХ в. и глубоко почитали его в сравнительно узком кругу отечественных гуманитариев. За рубежом его практически не переводили и не знают.

Его работы многим не даются, кажутся написанными тяжело, но это совершенно не так. Библер писал со своеобразной "устной" интонацией, материализованной, в частности пунктуационно. Он словно бы думал вслух, открыто беседовал с читателем, притом ослепительно неожиданно и точно. Его сочинения нормально трудны, их нельзя, как повелось у нас, проглядывать по диагонали, торопясь к "выводам", их нужно *штудировать*, как любую истинную философию. Они увидели свет преимущественно в последние годы (за исключением книги "Мышление как творчество", чудом прорвавшейся в печать в 1975 г.). Фронт, преследование как "космополита" и изгнание в Душанбе, тщетные поиски академического института, где существовала бы благоприятная для его творчества обстановка... "Черт догадал его родиться в России с умом и талантом". Впрочем, это единственное, в чем Библер не был оригинален.

Помнится, в Российском гуманитарном университете мы чувствовали В.С. Библиера в связи с его 75-летием. Он был тогда еще в отличной форме. Верный своим интеллектуальным обыкновениям и темпераменту, юбиляр сам пожелал открыть собрание и произнес тонкий монолог о том, что значит заниматься философией... и каковы парадоксы самосознания того, кто ею решил заниматься. Философ, говорил Библер, это человек, объясняющий мир словно бы впервые, на *свой* логический лад, т.е. "странно надменный" и предельно одинокий. Но тем самым, во-первых, он в качестве творца "никем другим не актуализованной возможности бытия" вступает в круг философов всех времен, беседует и спорит с ними. А во-вторых, он с необходимостью встраивает в свою претензию быть ФИЛОСОФОМ самоиронию, будучи не менее чем "надменным" и "невероятно беззащитным"...

"Без отстранения от самого себя, без некоторой усмешки в свой адрес быть философом невозможно, но вместе с тем быть философом необходимо, и в нашей нынешней жизни, может быть, более, чем когда-либо", - говорил Библер. И добавил, улыбаясь: «Помните, у Валери? "Бог создал мир из ничего, а материал все время чувствуется"».

Позволяю себе в траурные дни, когда в душе усиливается ощущение присутствия в Бытии подоплеки "Ничто" ("пустоты", смерти, ср. у И. Бродского), вызвать в умозрении образ живого Библиера, привести здесь кое-что из того, что мне привелось, наряду с другими коллегами, сказать тогда, 7 июля 1993 г., обращаясь к собравшимся и к юбиляру.

Пусть читателей не смутит подобная жанровая подмена некролога, да еще текстом по форме во многом шутивным. В.С. был глубок, но и легкий, и неизменно любезен и остроумен. Он излучал наиболее трудно достижимый, но зато и наиболее основательный и неколебимый оптимизм — бодрствующего мышления. Поэтому даже во дни скорбного памятования повторю, подражая слову поэта: *веселое имя* - Библер.

Рассказав, в частности, о насущной роли В.С. в своей личной работе, т.е. работе *историка*, я тогда пояснил, что не стал бы упоминать о себе, если бы не оказался одним из примеров удивительной способности Библера входить в мир чужой мысли с бинокулярным зрением - одновременно изнутри автора и "из себя". (Продолжу далее в настоящем времени, словно тот июльский день еще длится.) Впрочем, о чем я толкую? Вы все это наблюдали в знаменитой библеровской книге о Бахтине, где есть голос самого Бахтина, однако модулированный так, как никто, кроме Библера, этого сделать не сумел бы. Стало быть, звучит все время и голос самого автора книги, мы слышим именно двухголо-сие. Верхний голос - Бахтина (по смысловому заданию иначе это и не могло быть), но второй голос не сопровождает, не комментирует, а ведет свою полифоническую, самостоятельную линию.

Можно быть интеллектуально близким к Библеру, можно просто следовать за ним, можно быть, разумеется, вполне далеким от него, но, по-моему, очень теряют те, кто, зная книги и выступления Библера, не ведут с ним всерьез диалог хотя бы внутри себя. Продуктивность такого диалога я, как и многие, испытал на себе. В.С. четверть века был и остается для меня важнейшим внутренним собеседником. Хорошо, конечно, и необходимо иметь такими собеседниками всех, кого ты читаешь, кто жил сто лет или две с половиной тысячи лет тому назад, а все же, что ни говори, встречаться вживе с таким собеседником — совсем иная, неизъяснимая радость, особый дар судьбы.

Талантливые ученики изменяли Библеру (как это вечно случается с талантливыми учениками) - кто с Гегелем, кто с Хайдеггером, а некоторые просто-таки ухитряются изменять с целой научной дисциплиной, например с психологией. Как относится к этому В.С.? А он все это обращает на пользу себе же. Он думает в многофокусном логическом поле, и когда речь идет о подходе, ну никак принципиально не вмещающемся в его собственный подход, тогда Библер толкует об идее "дополнительности", в смысле Нильса Бора. Вообще-то говоря, перенесение этой идеи в гуманитарную сферу - мысль не новая, но у Библера она получает чрезвычайно интересное развитие.

Скажем, речь идет о дополнительной логике и поэтики.

Или философии и истории.

Две оптики, которыми нельзя пользоваться одновременно, но которые на проблемном пределе каждой из них отводят друг к другу и смотрятся друг в друга.

Хотелось бы кратко сказать о жизненном труде Библиера то, что кажется самым важным, хотя и вполне очевидным.

Во-первых, Библиер - философ в старинном и настоящем значении этого слова, т.е. он создатель своего учения, своего культурного мира, своего Всеобщего, как говорит он сам. Это не преподаватель философии, не перелagатель, не систематизатор и не философствующий около философии, и даже не автор каких-то существенных частных разработок и идей. Это - Философ. Это создатель библиеризма, пусть словечко сие кому-то покажется странным или звучит чуточку с комическим эффектом, я его произношу серьезно. [Тут раздаётся реплика В.С. Библиера: "И чуточку иронически"] ...И чуточку иронически, а ирония моя связана с сутью дела: ведь Библиер не признает "измов", для него насущен Платон, а не платонизм, Гегель, а не гегельянство, Маркс, а не марксизм. Точно так же говорить о библиеризме - занятие рискованное, на этом пути можно встретиться разве только с обезьянами Библиера, существуют и они.

Так вот, во-вторых, коли Библиер философ и у него есть, стало быть, свое понимание начала философии - философии как всегдашнего Начала, то затем оно начинает разворачиваться в любых в принципе гуманитарных областях. Библиеру было поэтому что сказать о Познающем Разуме нового времени (особенно в самой, может быть, фундаментальной и сложной его книге с причудливым названием "Кант — Галилей - Кант"), об истории науки, о поэтике, о нравственности, о педагогике, об эстетике Просвещения (в статье относительно "Салонов" Дидро) или, допустим, о сущности интуиции...

Но самая дорогая Библиеру "область", которую он лишает обособленности, универсализирует, - это история философии. Для него история философии, а лучше - история философов это и есть сама философия. Это "история" почти в исходном смысле понятия... Произошла с мышлением этакая история, в которой участвовали... и далее высказываются все те, чьи имена значатся в учебниках по истории философии, и этот непрерывно длящийся разговор открыт для все новых участников...

Третье, что я хочу сказать и что неотделимо от предыдущего. Если Библиер - философ, то это значит, что он логик. Потому что иных философов, в сущности, не бывает, а если бывает, то это лишь означает, что внутренняя логика их умствования требует реконструкции, выявления, но она есть, и на ней-то все и держится. Библиер — логик откровенный, создатель собственной логической снасти. Только такой, а не всякий мыслитель есть философ (так же, как не всякий стихотворец может быть сочтен поэтом). Философ - человек, работающий с понятиями и пуще всего озадаченный тем, каким образом можно добраться до первопонятия, поскольку то, что первопонятию предшествует, может быть в мысли лишь в форме понятия же...

Как же помыслить не-мысль? Философ Библиер, всю жизнь прежде всего над этим и ломающий - что натурально для философа - голову, на-

шел точку опоры, свой архимедов рычаг, в Бахтине... и в споре с Бахтиным. И это в четвертых. Кажется, Библер - единственный в мире продолжатель Бахтина в философии культуры (а не в плане конкретной истории культуры), а раз так, и единственный серьезный его оппонент. От того, что М.М. Бахтин называл металингвистикой, от поэтики речевого высказывания - к логике мышления, от общения личных "правд" - к общению личных "разумов". Вот "дополнительность" Библиера к Бахтину - и Бахтина к Библиеру.

Последнее, пятое. Вся понятийная работа связана для Библиера прежде всего с логической категорией *парадокса*. Я уж не знаю, есть ли логик, который придавал бы парадоксу столь серьезный и универсальный смысл. Однако книга о парадоксе, о логике парадокса, так и не написана Владимиром Соломоновичем. Я объясняю это отчасти тем, что написать подобную книгу для Библиера значило бы некоторым образом поставить точку. Прекратить занятия философией. Потому что все, что делает Библиер, и есть манифестация логики парадокса — а не логики рассудочной, не логики формальной, не логики классической.

Отсюда пафос с особым значением произносимых Библиером (это в наше-то время, чудак он этакий!) слов: "высокий рационализм". Да за одно это - люблю и приветствую Библиера!

Высокий рационализм вещь непреходящая - от Платона к Декарту, Канту, Гегелю - и сквозь XX век в будущие века. Ratio не проходит и не пройдет, как не пройдет искусство. Что бы с Разумом ни делали, как бы ни поворачивали. Его не заменить ни верой, ни чувством, ни культом телесности, даже и не в столь вырожденных и вульгарных, часто и вовсе пародийных формах, как это теперь приходится на каждом шагу наблюдать.

Пора заканчивать. Но... меня могут спросить потом в коридоре, когда официальное торжество закончится: "Ну, а есть ли у Библиера ахиллесова пята какая-либо?" Я тогда отвечу примерно так. "Есть, надо полагать, как не быть... но, чтобы иметь такую пята, это ж надобно быть, простите, Ахиллесом... Это ведь нужно, чтобы богиня тебя окунула, держа за пяточку, в воды такой реки, о которой и подумать-то страшно".

Могут еще спросить: вот такой редкостный зверь Библиер, а кормить и дразнить его - разрешается? На это я бы сказал так. Кормить можно всякой умственной пищей, ест все, но часто с отвращением, и насытить его - трудно. А дразнить... Что ж. Дразнить вполне можно. Ибо и сам Библиер очень непрочь подураться. Это слишком серьезный человек и слишком серьезно, даже, по правде, несколько жречески, слишком трагически относящийся к философии, чтобы хранить значительную мину на лице. За В.С. водятся и чисто теоретические розыгрыши: он может собрать своих учеников и последователей и вдруг начать им втолковывать, чем дивно хорош также *амнологизм*... и слушатели, до той минуты десятилетиями только и слышавшие от Библиера о диалогизме, может быть, слегка балдеют...

Что ж, монолизм хорош уже тем, что, не будь его, что тогда означало бы понятие диализма?.. Все-таки всякий диалог - это диалог монологов... Все-таки мы и глубоко монологичны. Об этом-то монолизме философа сегодня тоже говорил Библер. Только он назвал это одиночеством... Да, внутри диалога — одиночество философа и просто всякого человека, у которого есть собственное ощущение жизни, свой индивидуальный смысл.

Это - Библер! Он был комсомольцем и партийцем, он был космополитом в ссылке, он был тайным самиздатчиком и читал на свое "Обращение к интеллигенции" неизвестного автора (в КГБ плохо с экспертами по стилистическому анализу, надо было быть совсем уж глухим, чтобы не слышать тут с первых же абзацев интонацию Библера, его стиль мышления... но ничего, проехало).

Он - поэт, и поэт интересный, только не считает нужным печатать свои стихи, а друзьям иногда читает... в застолье и если попросить. Он ведет многие годы интеллектуальный дневник, который по своему объему, очевидно, уже неподъемен для издательств... Он 27 лет без устали - и большую часть этого срока у себя на дому - руководит семинаром... Конечно, много было в Москве семинаров в те "года глухие", но этот - по продуманности, постоянству, многолюдью, разнообразию и неистовой напряженности мыслительной работы - был совершенно уникальным.

Думание вслух, думание на людях — библеровский образ жизни, потом эти говорения, споры выливаются в книги.

Я счастлив, что близко знаю одного из умнейших людей России XX в. Поздравляю В.С. и заодно всех нас. Очень хотелось бы надеяться, что, как недурно выразился не Библер, но совсем-совсем другой классик... [реплика В.С. Библера: "А есть и другие классики?"] ... есть, есть и другие классики, если следовать учению Библера, а как же... ведь классик может жить только в диалоге с другими классиками, иначе ему и делать нечего? Так вот, хотелось бы верить, что мы собрались вокруг Библера "всерьез и надолго". Я желаю Владимиру Соломоновичу, всем немолодым и молодым коллегам - именно этого.

P.S. Горько сейчас вспоминать эти слова, хотя, надо полагать, труды ушедшего почти одновременно со столетием замечательного философа будут привлекать к себе умы и через 50, и через 100 лет - дальше я заглядывать не решаюсь.

В тот июльский день ничто не предвещало скорого слома. Почти десятилетие тому назад слегла в инсульте Ванда, жена В.С., с которой он разделил 62 года жизни. Эта же болезнь в конце концов лишила нас Библера. Он очень трудно жил последние годы.

12 мая 2000 года В.С. сделал в кругу нескольких учеников и друзей доклад о Спинозе.

3 июня его не стало.

Л. М. Баткин

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ В СОСЛАГАТЕЛЬНОМ НАКЛОНЕНИИ?

<i>П.Ю. Уваров</i> ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО	5
<i>К.В. Хвостова</i> СОВРЕМЕННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ (Роль многозначной логики)	10
<i>М.А. Чешков</i> ИСТОРИЧЕСКАЯ СОСЛАГАТЕЛЬНОСТЬ, ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА И РАЗВИВАЮЩИЙСЯ МИР	14
<i>Л.И. Бородкин</i> ИСТОРИЯ, АЛЬТЕРНАТИВНОСТЬ И ТЕОРИЯ ХАОСА	21
<i>А.В. Оболонский</i> ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРЕКРЕСТКИ КАК ОБЪЕКТ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ ИСТОРИИ	27
<i>С.А. Экиштут</i> КОНТРАФАКТИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ, РАЗВИЛКИ И СЛУЧАЙНОСТИ В РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ	33
<i>И.Н. Данилевский</i> СОБЛАЗН АЛЬТЕРНАТИВЫ	37
<i>А.Л. Юрганов</i> СВОЙСТВО ПОЗНАНИЯ, А НЕ ХАРАКТЕРИСТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА	40
<i>В.Д. Назаров</i> СОСЛАГАТЕЛЬНОСТЬ СОСЛАГАТЕЛЬНОСТИ РОЗНЬ	42
<i>О.А. Ржешевский</i> УЧЕНЫЕ ВЕЛИКОБРИТАНИИ О ВИРТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ	45
<i>М.Ю. Пармонова</i> ИСТОРИЯ В СОСЛАГАТЕЛЬНОМ НАКЛОНЕНИИ: ПОВОД ДЛЯ БЕСЕДЫ ИЛИ НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА? Опыт современной германской историографии	47
<i>Д.Э. Харитонович</i> МЕТОДОЛОГИЯ И НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ ИСТОРИИ	50

<i>А.Я. Гуревич</i>	
ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ: БЕСЧИСЛЕННЫЕ ПОТЕРИ И УПУЩЕННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ	53
<i>ДИСКУССИЯ</i>	58
<i>Л.М. Баткин</i>	
СТРАННАЯ ТЮРЬМА ИСТОРИЧЕСКОЙ НЕОБХОДИМОСТИ	64
<i>П.Ю. Уваров</i>	
РАЗВИЛКИ И ИГРАЛЬНЫЕ КОСТИ, АЛЬТЕРНАТИВЫ И СЛУЧАЙНОСТИ (Попытка инвентаризации)	78

ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

<i>Вяч.Вс. Иванов</i>	
СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ СРЕДИ НАУК О ЧЕЛОВЕКЕ В XXI СТОЛЕТИИ	86
<i>Мартин Дингес</i>	
ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: ЧЕРЕЗ ТЕОРИЮ "СТИЛЯ ЖИЗНИ" К "КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ"	96
<i>А.Я. Гуревич</i>	
ПОДВОДЯ ИТОГИ	125
<i>В.И. Стрелков</i>	
К ОНТОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ТЕКСТА: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Ф.Р. АНКЕРСМИТА	139

КАРТИНА МИРА В УЧЕНОМ И НАРОДНОМ СОЗНАНИИ

<i>Найтхард Бульст</i>	
ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ ВО ВРЕМЯ ЧУМЫ. Социальные и религиозные реакции на эпидемии чумы в позднее средневековье	152
<i>П.В. Крылов</i>	
МУЖСКОЙ КОСТЮМ ЖАННЫ Д'АРК: НЕСЛЫХАННАЯ ДЕРЗОСТЬ ИЛИ ВЫНУЖДЕННЫЙ ШАГ?	186
<i>А.Л. Юрганов</i>	
ИЗ ИСТОРИИ ТАБУИРОВАННОЙ ЛЕКСИКИ	194

ОБРАЗ "ДРУГОГО"

<i>О.А. Савельева</i>	
ОБРАЗ "ЧУЖОГО" В СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ. К проблеме этноконфессиональной самоидентификации	207

В.К. Ронин

КОЛОНИАЛЬНЫШ МЕМУАРЫ, ДНЕВНИКИ И ПИСЬМА РУССКИХ
ЭМИГРАНТОВ (20-30-е годы XX века) 223

РЕЦЕНЗИИ

А.В. Каравашкин. Харизма царя. Средневековая концепция власти как предмет семиотической интерпретации (рец. на кн.: Б.А. Успенский. Царь и патриарх: харизма власти в России. М., 1998) 257

Л.А. Пименова. Как человек становится революционером? (рец. на кн.: Э.Х. Лемэ, Э. Патрик, Ж. Феликс. Революционеры за работой. Учредительное собрание, 1789-1791. Оксфорд, 1996; Т. Тэкетт. Становясь революционером: депутаты Национального собрания Франции и возникновение революционной культуры. Принстон, 1996) 275

И.К. Стаф. Роже Шартье: итог двух десятилетий (рец. на кн.: Р. Шартье. На краю обрыва. История между уверенностью и беспокойством. Париж, 1998) 288

Вокруг книги А.Л. Юрганова "Категории русской средневековой культуры"

А.Я. Гуревич. Из выступления на защите докторской диссертации А.Л. Юрганова 295

И.Н. Данилевский. Продолжение разговора с другом 302

Summaries 316

НАШИ ЮБИЛЯРЫ 322

Юбилей Светланы Валериановны Оболенской 322

К 80-летию Георгия Степановича Кнабе 325

ПАМЯТИ УШЕДШИХ

Умер Андрей Григорьевич Тартаковский 330

Памяти философа 333

CONTENTS

HISTORY IN THE SUBJUNCTIVE MOOD?

<i>P.Yu. Uvarov</i> INTRODUCTION	5
<i>K.V. Hvastova</i> THE MODERN EPISTEMOLOGICAL PARADIGM IN HISTORICAL RESEARCH (The role of polysemic logic)	10
<i>M.A. Cheshkov</i> THE HISTORICAL SUBJUNCTIVITY, THE POST-NON-CLASSICAL SCIENCE AND THE DEVELOPING WORLD	14
<i>L.I. Borodkin</i> HISTORY, THE ALTERNATIVE AND THE CHAOS THEORY	21
<i>A.V. Obolonsky</i> HISTORICAL JUNCTIONS AS THE SUBJECT-MATTER OF THE ALTERNATIVE HISTORY	27
<i>S.A. Ekshtut</i> COUNTERFACTUAL MODELLING, JUNCTIONS AND THE FORTUITOUS IN RUSSIAH HISTORY AND CULTURE	33
<i>I.N. Danilevsky</i> THE TEMPTATION OF THE ALTERNATIVE	37
<i>A.L. Yurganov</i> A PECULIARITY OF COGNITION RATHER THAN A CHARACTERISTIC OF THE HISTORICAL PROCESS	40
<i>V.D. Nazarov</i> NOT ALL SUBJUNCTIVITIES ARE THE SAME	42
<i>O.A. Rzheshvsky</i> BRITISH SCHOLARS ON VIRTUAL HISTORY	45
<i>M.Yu. Paramonova</i> HISTORY IN THE SUBJUNCTIVE MOOD: A TALKING SUBJECT OR A SCIENTIFIC ISSUE? On the contemporary german research	47
<i>D.E. Haritonovich</i> THE METHODOLOGY AND THE MORAL MEANING OF THE ALTERNATIVE HISTORY	50

CONTENTS

A.Ya. Gurevich

CULTURAL HISTORY: COUNTLESS LOSSES AND WASTED CHANCES	53
DISCUSSION	58

L.M. Batkm

THE HISTORICAL NECESSITY, A WEIRD PRISON	64
--	----

P.Yu. Uvarov

JUNCTIONS AND DICE, ALTERNATIVES AND FORTUITIES (An attempt at stock-taking)	78
--	----

THE HUMANITIES' ISSUES

Vyach. Vs. Ivanov

PLACE CULTURAL SEMIOTICS INSIDE THE HUMANITIES OF THE XXI ST CENTURY	86
--	----

Martin Dinges

HISTORICAL ANTHROPOLOGY AND SOCIAL HISTORY: VIA THE "LIFESTYLE" THEORY TOWARDS THE "CULTURAL HISTORY OF EVERYDAY LIFE"	96
--	----

A.Ya. Gurevich

SUMMING UP	125
------------	-----

V.I. Strelkov

NOTES ON THE ONTOLOGY OF A HISTORICAL TEXT: SOME ASPECTS OF F.R. ANKERSMIT'S PHILOSOPHY OF HISTORY	139
--	-----

THE IMAGE OF THE WORLD IN THE LEARNED AND THE POPULAR MIND

Neithard Bulst

THE VENERATION OF SAINTS DURING THE PESTILENCE. Social and religious reactions on pest epidemics in late middle ages	152
--	-----

P.V. Krylov

JEANNE D'ARC'S MANLY DRESS: AN EXTRAORDINARY EFFRONTERY OR A FORCED MEASURE?	186
--	-----

A.L. Yurganov

FROM THE HISTORY OF THE TABOO VOCABULARY	194
--	-----

THE IMAGE OF THE "OTHER"

O.A. Savelyeva

THE IMAGE OF THE "STRANGER" IN THE OLD-BELIEVERS' FOLKLORE. To the problem of ethno-confessional self-identification	207
--	-----

V.K. Romm

COLONIAL MEMOIRS, DIARIES, AND LETTERS BY RUSSIAN
EMIGRANTS (of the twenties and thirties of the 20th century) 223

BOOK REVIEWS

Tsar's charisma. The medieval concept of power as the subject matter of semi-
otic interpretation (*A.V. Karavashkin's* review of B.A. Uspensky's "Tsar and
Patriarch: The Charisma of Power in Russia". Moscow, 1998) 257

How does a man become a revolutionary? (*L.A. Pimenova's* review of: E.H.
Lemay, A. Patrick, and J. Felix's "Revolutionaries at work. The Constituent
Assembly, 1789-1791". Oxford: Voltaire Foundation, 1996, 144 p.; T. Tackett's
"Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and
the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)". Princeton: Princeton
University Press, 1996. 355 p.) 275

Roger Chartier: Au bord de la falaise: L'histoire entre certitudes et inquietude.
Paris: Albin Michel, 1998. 293 p. (Review by *I.K. Staf*) 288

About A.L. Yurganov's "Categories of Russian Medieval Culture"

A.Ya. Gurevich. From the remarks concerning A.L. Yurganov's doctoral
dissertation 295

I.N. Danilevsky. Continuing the discourse with a friend 302

SUMMARIES 316

OUR JUBILEERS 322

Svetlana Obolenskaya's Jubilee 322

Towards Georgy Knabe's eightieth anniversary 325

IN THE MEMORY OF LOST 330

Dead is Andrey Tartakovsky 330

In memoriam philosophi 333

При подготовке к печати сборника "Одиссей 1999" в подписях к иллюстрациям в статье С.И. Лучицкой "Мусульмане в иллюстрациях к хронике Гийома Тирского" были выпущены следующие ссылки на собрания, в которых хранятся впервые публикуемые миниатюры:

- с. 250: рис. 1. Cliche Bibliotheque Nationals Paris, Ms.fr. 22495, f. 11
с. 251: рис. 1. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 22495, f. 50 v
с. 262: рис. 11. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 2630, f. 111
с. 264: рис. 12. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 9083, f. 19
цветная вклейка: рис. 3. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 22495, f. 215 v
рис. 4. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 22495, f. 294 v
рис. 5. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 24209, f. 62 v
рис. 6. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 22495, f. 147 v
рис. 7. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 22495, f. 265 v
рис. 8. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 24209, f. 89 v
рис. 9. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 22495, f. 154 v
рис. 10. Cliche Bibliotheque Nationale. Paris, Ms.fr. 22495, f. 229 v

Подготовка к изданию настоящего выпуска
"Одиссея"
осуществлена при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(грант № 99-01-16276а)

Научное издание

ОДИССЕЙ
Человек в истории
2000

Утверждено к печати
Ученым советом Института всеобщей истории
Российской академии наук

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*
Редактор *Л.А. Зуева*. Художник *В.Ю Яковлев*
Художественный редактор *Г.М. Коровина*. Технический редактор *В.В. Лебедева*
Корректоры *В.М. Ракитина, Т.Н. Шеповалова*

Набор и верстка выполнены в издательстве на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 30.08.2000. Формат 60 x 90 1/16. Гарнитура Таймс

Печать офсетная. Усл.печ.л. 21,5. Усл.кр.-отт. 22,9. Уч.-изд.л. 25,2

Тираж 940 экз. Тип. зак. 563

Издательство "Наука" 117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90
Санкт-Петербургская типография "Наука", 199034 Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

Отпечатано с оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12