

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
•  
ОБЩЕСТВО  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

СЕРИЯ  
ОБРАЗЫ ИСТОРИИ



Кругъ  
Москва

**IMAGES OF TIME AND  
HISTORICAL REPRESENTATIONS**

RUSSIA — THE EAST — THE WEST

Editor  
Lorina P. REPINA



Krugh  
Moscow 2010

**ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ И  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ**  
РОССИЯ — ВОСТОК — ЗАПАД

Под редакцией  
Л. П. РЕПИНОЙ



Кругь  
Москва 2010

ББК 63.3 (0)  
О 23

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
Проект № 09-01-16144д*

Рецензенты

*доктор исторических наук Вера Павловна Буданова  
доктор исторических наук Сергей Иванович Маловичко*

О 23 ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ:  
Россия — Восток — Запад / Под ред. Л. П. Репиной — М.: Кругъ,  
2010. — 960 с. — (Образы истории).

В книге на материале различных культурных ареалов (Западной Европы, Руси / России, цивилизаций Востока) и эпох (Античности, Средневековья, Нового времени) исследуются образы времени, коллективные представления о связи времен, о прошлом и будущем, которые формируют матрицу восприятия происходящего и выполняют функцию ориентации индивидуального и группового поведения. Комплексное изучение феномена исторической памяти и традиций историописания в специфических социокультурных контекстах позволяет понять, как сохраняется и передается информация о событиях, как складываются и используются исторические мифы, как происходят изменения в историческом сознании.

*Научное издание*

© Л. П. Репина, общая редакция, составление, 2010  
© Коллектив авторов, 2010  
© Институт всеобщей истории РАН, 2010  
© Издательство «Кругъ», 2010  
© Ф. В. Петров, оригинал-макет, компьютерная верстка, 2010

ISBN 978-5-7396-0178-0

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ. Представления о прошлом и связь времен в историческом сознании ( <i>Л. П. Репина</i> ).....	9
Часть I	
ТЕОРИИ, ПОДХОДЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ	
ГЛАВА 1. Линейная / нелинейная темпоральность в истории ( <i>М. Ф. Румянцева</i> ).....	25
ГЛАВА 2. Стратегии деисторизации ( <i>И. Н. Ионов</i> ).....	48
ГЛАВА 3. Время историка ( <i>З. А. Чеканцева</i> ).....	66
Часть II	
ТЕМПОРАЛЬНЫЕ КАРТИНЫ МИРА	
ГЛАВА 4. Образы и структуры времени в архаических культурах ( <i>И. М. Савельева, А. В. Полетаев</i> ).....	79
ГЛАВА 5. Древнеегипетские представления о времени и месте человека в темпоральном пространстве ( <i>С. В. Архипова</i> ).....	98
ГЛАВА 6. Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи ( <i>И. Е. Суриков</i> ).....	113
ГЛАВА 7. Восприятие времени в римской литературе на сломе эпох: Саллюстий ( <i>А. В. Короленков</i> ).....	145
ГЛАВА 8. Эон новозаветный и ранневизантийский: бесконечность во времени и пространстве ( <i>М. В. Бибииков</i> ).....	167
ГЛАВА 9. Время в коптских монашеских житиях ( <i>А. А. Войтенко</i> ).....	185
ГЛАВА 10. Сознание времени в гуманистической культуре Ренессанса: между авторитетом древности и суверенностью настоящего ( <i>Ю. В. Иванова</i> ).....	203
ГЛАВА 11. Прошлое крупным планом: темпоральные измерения в антикварном дискурсе ( <i>А. А. Паламарчук, С. Е. Федоров</i> ).....	226
ГЛАВА 12. Понимание исторического времени в греческой богословской традиции XV–XVIII вв. ( <i>А. В. Марков</i> ).....	245
ГЛАВА 13. Представление времени в Степенной книге ( <i>А. С. Усачев</i> ).....	262
ГЛАВА 14. Образы времени и истории в русской барочной проповеди: Симеон Полоцкий ( <i>М. С. Киселева</i> ).....	284
ГЛАВА 15. «Связь времен» и «горизонты ожиданий» русских интеллектуалов XIX века ( <i>Т. А. Сабурова</i> ).....	302
ГЛАВА 16. «Коммунизм не за горами»: образы «светлого будуще- го» в СССР на рубеже 1950–60-х годов ( <i>А. А. Фокин</i> ).....	332
ГЛАВА 17. Сверхбыстрое время — новые времена? ( <i>В. А. Шкуратов</i> ).....	367

Часть III  
ОБРАЗЫ ПРОШЛОГО И ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

ГЛАВА 18. Династийные истории — хранители памяти о прошлом Китая ( <i>Б. Г. Доронин</i> ).....	386
ГЛАВА 19. Еврейский религиозный историзм и развитие национального самосознания ( <i>О. В. Хазанов</i> ).....	445
ГЛАВА 20. Образ прошлого и концепция «национальной» королевской власти в Остготской Италии: casus Ennodii ( <i>П. П. Шкаренков</i> ).....	476
ГЛАВА 21. Единство и множественность мира в арабо-мусульманских историко-политических дискурсах X–XV веков ( <i>В. А. Кузнецов</i> ).....	502
ГЛАВА 22. Образ идеального города — города «золотого века» в персидской поэзии ( <i>М. Л. Рейснер</i> ).....	538
ГЛАВА 23. История и историки в средневековой Индии ( <i>Е. Ю. Ванина</i> ).....	556
ГЛАВА 24. Образ Чингисхана в монгольской исторической традиции XIII–XVII веков ( <i>И. А. Липатова, А. В. Владимиров</i> ).....	585
ГЛАВА 25. Переживание времени и исторические представления на Руси в XI – начале XII вв. ( <i>И. В. Ведюшкина</i> ).....	601
ГЛАВА 26. Родословное древо или Пальма тирании: переоценки прошлого Русской земли в XVI веке ( <i>К. Ю. Ерусалимский</i> ).....	616
ГЛАВА 27. Исторические представления казачества ( <i>Е. М. Белецкая</i> ).....	655
ГЛАВА 28. Образ Эдуарда Исповедника в агиографической и исторической традиции средневековой Англии ( <i>Е. В. Калмыкова</i> ).....	684
ГЛАВА 29. История и религиозная полемика в эпоху Реформации ( <i>А. Ю. Серегина</i> ).....	717
ГЛАВА 30. Антикварианизм XVI–XVII веков: представление прошлого в контексте научной революции ( <i>В. В. Зверева</i> ).....	756
ГЛАВА 31. Место и образ XVI столетия в историографии эпохи Просвещения ( <i>И. Е. Рудковская</i> ).....	772
ГЛАВА 32. Событие, образ, символ: Вандея в представлениях французов XIX столетия ( <i>Е. М. Мягкова</i> ).....	797
ГЛАВА 33. Мемориализация травмы в культурной памяти: «Падение Польши» в польской историографии XIX века ( <i>А. Г. Васильев</i> ).....	813
ГЛАВА 34. Власть и народ в зеркале исторических представлений российского общества XIX века ( <i>О. Б. Леонтьева</i> ).....	844
ГЛАВА 35. Монументальные практики коммеморации в России XIX и начала XX века ( <i>С. А. Еремеева</i> ).....	885
SUMMARY. Images of time and historical representations: Russia — the East — the West ( <i>L. P. Repina</i> ).....	928
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	957

# CONTENTS

INTRODUCTION. Views of the past and ‘connection of times’ in historical consciousness ( <i>L. P. Repina</i> ).....	9
Part I	
THEORIES, APPROACHES, PERSPECTIVES	
CHAPTER 1. Linear/non-linear temporality in history ( <i>M. Th. Rumyantseva</i> ).....	25
CHAPTER 2. Strategies of de-historization ( <i>I. N. Ionov</i> ).....	48
CHAPTER 3. The Historian’s time ( <i>Z. A. Chekantseva</i> ).....	66
Part II	
ТЕМПОРАЛЬНЫЕ КАРТИНЫ МИРА	
CHAPTER 4. Images and structures of time in archaic cultures ( <i>I. M. Saveliyeva, A. V. Poletaev</i> ).....	79
CHAPTER 5. Ancient Egyptian views of time and the place of man in time and space ( <i>S. V. Arkhipova</i> ).....	98
CHAPTER 6. Views of time in Ancient Greece, polis period ( <i>I. E. Sourikov</i> ).....	113
CHAPTER 7. Perception of time in Roman literature of the period of transformation: Sallust ( <i>A. V. Korolenkov</i> ).....	145
CHAPTER 8. Aeon in the New Testament and in Byzantium: infinity in time and space ( <i>M. V. Bibikov</i> ).....	167
CHAPTER 9. Time in Coptic monastic lives ( <i>A. A. Voytenko</i> ).....	185
CHAPTER 10. Between the authority of the past and the sovereignty of the present: perception of time in the culture of Renaissance ( <i>Yu. V. Ivanova</i> ).....	203
CHAPTER 11. The past in details: temporal changes in antiquarian discourse ( <i>A. A. Palamarchuk, S. E. Fedorov</i> ).....	226
CHAPTER 12. Interpretation of historical time in Greek theological tradition of the 15 <sup>th</sup> – 18 <sup>th</sup> cc. ( <i>A. V. Markov</i> ).....	245
CHAPTER 13. Perception of time in the <i>Stepennaja Kniga</i> ( <i>A. V. Usachev</i> ).....	262
CHAPTER 14. Images of time and history in Russian baroque sermons: Symeon of Polotsk ( <i>M. S. Kiselieva</i> ).....	284
CHAPTER 15. ‘Connection of times’ and ‘horizons of expectations’ of the 19 <sup>th</sup> -century Russian intellectuals ( <i>T. A. Sabourova</i> ).....	302
CHAPTER 16. ‘Communism is coming soon’: the images of the ‘bright future’ in the USSR in late 1950s – early 1960s ( <i>A. A. Fokin</i> ).....	332
CHAPTER 17. Super-fast time — new times? ( <i>V. A. Shkuratov</i> ).....	367

Part III	
IMAGES OF THE PAST AND HISTORICAL CONSCIOUSNESS	
CHAPTER 18. Dynastic histories — keepers of memory of China's past ( <i>B. G. Doronin</i> ).....	386
CHAPTER 19. Jewish religious historicism and development of national consciousness ( <i>O. V. Khazanov</i> ).....	445
CHAPTER 20. Image of the past and the concept of 'ethnic' royal power in Ostrogoth Italy: Casus Ennodii ( <i>P. P. Shkarenkov</i> ).....	476
CHAPTER 21. Unity and multiplicity of the world in Arabic Muslim historical and political discourses of the 10–15 <sup>th</sup> cc. ( <i>V. A. Kuznetsov</i> )..	502
CHAPTER 22. Image of an ideal city — the city of the 'Golden age' in Persian poetry ( <i>M. L. Reisner</i> ).....	538
CHAPTER 23. History and historians in medieval India ( <i>E. Yu. Vanina</i> )..	556
CHAPTER 24. Image of Genghis Khan in Mongolian historical tradition of the 13–18 <sup>th</sup> cc. ( <i>I. A. Lipatova, A. V. Vladimirov</i> ).....	585
CHAPTER 25. Experience of time and historical views in Rus' in the 11 <sup>th</sup> – early 12 <sup>th</sup> cc. ( <i>I. V. Vedyushkina</i> ).....	601
CHAPTER 26. Genealogical tree of a Palm of tyranny: re-interpretations of the past of Russian lands in the 16 <sup>th</sup> c. ( <i>K. Yu. Ierusalimsky</i> ).....	616
CHAPTER 27. Historical views of Cossacks ( <i>E. M. Beletskaya</i> ).....	655
CHAPTER 28. The Image of Edward the Confessor in the hagiographic and historical tradition of Medieval England ( <i>E. V. Kalmykova</i> ).....	684
CHAPTER 29. History and religious controversy in the age of Reformation ( <i>A. Yu. Seregina</i> ) .....	717
CHAPTER 30. Antiquarianism in the 16–17 <sup>th</sup> cc.: views of the past in the context of Scientific Revolution ( <i>V. V. Zvereva</i> ).....	756
CHAPTER 31. Place and image of the 16 <sup>th</sup> c. in the Enlightenment historiography ( <i>I. E. Rudkovskaya</i> ).....	772
CHAPTER 32. Event, image, symbol: the 19 <sup>th</sup> -century French attitudes towards Vandee ( <i>E. M. Myagkova</i> ).....	797
CHAPTER 33. Memorialisation of trauma in cultural memory: 'the fall of Poland' in the 19 <sup>th</sup> -century Polish historiography ( <i>A. G. Vasilyev</i> ).....	813
CHAPTER 34. Power and people reflected by historical views of the 19 <sup>th</sup> -century Russian society ( <i>O. B. Leontieva</i> ).....	844
CHAPTER 35. Monumental practices of commemoration in Russia, 19 <sup>th</sup> – early 20 <sup>th</sup> cc. ( <i>S. A. Yeremeyeva</i> ).....	885
SUMMARY. Images of time and historical representations: Russia — the East — the West ( <i>L. P. Repina</i> ).....	928
THE AUTHORS.....	957



# ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

---

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОШЛОМ И СВЯЗЬ ВРЕМЕН В ИСТОРИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

*...Историческое сознание — это духовный мост, переброшенный через пропасть времен, — мост, ведущий человека из прошлого в грядущее<sup>1</sup>.*

Последние десятилетия XX и начало XXI века ознаменовались глубокими изменениями в структуре и содержании социального и гуманитарного знания, в самой методологии социальных и гуманитарных наук. В этом общем интеллектуальном контексте произошла радикальная перестройка современной исторической науки. Важным качественным сдвигом в мировой историографии явился так называемый «культурный поворот», или «поворот к культуре». Сопоставление ключевых аспектов картин мира, особенностей ценностных систем и содержания культурных идеалов разных исторических социумов и цивилизаций — одна из центральных проблем современной исторической науки, новый поворот в которой привел и к интенсивной разработке различных аспектов проблемы социальной памяти и коллективных представлений о прошлом, «мест памяти» и «исторической мифологии»<sup>2</sup>.

Рубеж столетий характеризуется активным обращением историков к проблемам исторической памяти, к тому, как люди воспринимали события, современниками или участниками которых они были, как они их оценивали, каким образом хранили информацию об этих событиях, так или иначе интерпретируя увиденное или пережитое. Субъективность, через которую проходит и которой отягощается информация, отражающая представления, в большей или меньшей степени характерные для данного социума, проявляет культурно-историческую специфику своего времени, включая динамику взаимодействия представ-

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 06-01-00453а).

<sup>1</sup> Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 24.

<sup>2</sup> Библиография такого рода исследований, начиная с новаторского проекта Пьера Нора (см.: Les Lieux de Mémoire. Ed. P. Nora. Т. 1–7. P., 1984–1992), насчитывает уже сотни наименований.

лений о прошлом, зафиксированных в коллективной памяти различных социальных групп, с одной стороны, и исторической мысли той или иной эпохи — с другой (ученое знание влияет на становление коллективных представлений о прошлом и, в свою очередь, испытывает воздействие массовых стереотипов).

Проблемы формирования и содержания представлений о прошлом в разных сообществах и культурах привлекают внимание представителей разных областей социогуманитарного знания, и, несмотря на продолжающиеся дискуссии вокруг таких концептов, как «историческая память», «историческое сознание», «образы прошлого», «историческое время», масштабы корпуса проведенных с их использованием исследований, как и полученные с их помощью результаты, впечатляют (речь идет о так называемой «истории второго уровня»). Продвигаются, хотя не столь быстрыми темпами, и исследования более сложного феномена исторической культуры<sup>3</sup>, которая выступает не только как артикуляция исторического сознания общества или совокупность культурных практик индивидов и групп по отношению к прошлому — «манера думать, читать, писать и говорить о прошлом»<sup>4</sup>, но включает в себя все случаи «присутствия» прошлого в повседневной жизни<sup>5</sup>. Это направление исторической науки, возникшее под непосредственным влиянием изучения картин мира в рамках истории ментальностей, постепенно расширило свои методологические основания<sup>6</sup>.

В 1990-е годы немецкий египтолог Ян Ассманн, творчески развив идеи М. Хальбвакса<sup>7</sup> и А. Варбурга<sup>8</sup> о коллективной и социальной памяти, разработал на материале древних культур (египетской, еврей-

<sup>3</sup> Лидирующие позиции в начале этого процесса заняли представители школы известного французского историка Бернара Гене, которым была впервые сформулирована проблема и намечены оригинальные пути исследования феномена средневековой исторической культуры. См. его уже ставшую классической книгу: *Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада*. М., 2002 [1980].

<sup>4</sup> *Wolf D. The Social Circulation of the Past: English Historical Culture 1500–1730*. Oxford, 2003. P. 10.

<sup>5</sup> *Rüsen J. Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken // Historische Faszination: Geschichtskultur heute / K. Fußmann, H. T. Grütter, J. Rüsen*. Köln, 1994. S. 5–7.

<sup>6</sup> Более подробно об этом см.: *История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной*. М., 2006.

<sup>7</sup> *Halbwachs M. La mémoire collective*. Paris, 1950; *Idem. Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, 1952 (Рус. пер.: Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007).

<sup>8</sup> *Warburg A. M. Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. Baden-Baden, 1992. О теории памяти А. Варбурга см.: *Васильев А. Г. Философия культуры и теория социальной памяти Аби Варбурга // Научные труды МПГУ. Серия: Социально-исторические науки*. М., 2005. С. 708–717.

ской, греческой) теорию культурной памяти, понимая последнюю как непрерывный процесс, в котором социум формирует и поддерживает свою идентичность посредством реконструкции своего прошлого. Важно отметить, что культурная память, по Ассману, имеет «реконструктивный характер», то есть имплицитированные в ней ценностные идеи, равно как и все транслируемое ею «знание о прошлом», непосредственно связаны с актуальной для настоящего момента ситуацией в жизни группы<sup>9</sup>. Ян Ассман обосновал задачи и возможности нового научного направления, предмет исследования которого он назвал «историей памяти» (*Gedächtnisgeschichte*)<sup>10</sup>. В отличие от собственно истории, «история памяти» занимается не изучением прошлого как такового, а *того* прошлого, которое осталось в воспоминаниях — в традиции (историографической, литературной, иконографической и т. д.). И цель изучения «истории памяти» — не в том, чтобы вычленил из этой традиции «историческую правду», а чтобы проанализировать саму традицию как феномен коллективной или культурной памяти<sup>11</sup>.

Таким образом, в зарубежной историографии сложились представительные школы исследователей исторической (культурной) памяти, и число публикаций, посвященных этим проблемам, неуклонно растет, причем разнообразный материал многочисленных исследований красноречиво свидетельствует о самой тесной связи восприятия исторических событий и самого образа прошлого, а также отношения к нему — с явлениями социальными (в широком смысле этого слова). Ведь то, что люди помнят о прошлом, с одной стороны, и то, что они о нем забывают — с другой, является выражением их исторического интереса как одной из важнейших характеристик исторического сознания, и история самых разных культурно-исторических общностей знает множество примеров «актуализации прошлого», обращения к прошлому опыту с целью его переосмысления и переоценки. Однако анализ содержания обширного комплекса исследований, созданного за последние десятилетия, свидетельствует о том, что основные усилия ученых разных стран вплоть до сегодняшнего дня были сосредоточены именно на проблематике исторической памяти, а не на изучении ком-

<sup>9</sup> См. его самую известную книгу: *Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 1992. Перевод на русский язык: *Ассманн Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. М., 2004.

<sup>10</sup> *Assmann J. Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München u.a., 1999. S. 26.

<sup>11</sup> О теории культурной памяти Я. Ассманна см. также: *Эккле О. Г. Культурная память под воздействием историзма // Одиссей — 2001*. М., 2001. С. 179–180.

плексного феномена исторической культуры, в котором «сотворенная» предшествующими поколениями, ставшая памятью история соединяется с воспринимающим ее историческим сознанием. Взгляды на соотношение *исторического сознания* и *исторической памяти* противоречивы: нередко историческое сознание просто сводится к исторической памяти, но обычно они разводятся как «форма» (в которой социум осознает свое прошлое сквозь призму и потребности современности) и «содержание» (отложившееся в памяти прошлое, или представления о прошедшем)<sup>12</sup>.

В отечественной исторической науке категория исторического сознания была теоретически разработана выдающимся историком-методологом М. А. Баргом еще в начале 1980-х годов<sup>13</sup> и затем в течение многих лет оставалась в центре внимания исследователя.

В монографии «Эпохи и идеи» М. А. Барг дал самые разные определения понятия *историческое сознание*, каждый раз изменяя ракурс его рассмотрения. При этом он неоднократно подчеркивал, что было бы неверно сводить *историческое сознание* к *исторической памяти*, как и ставить знак равенства между историческим и общественным сознанием, поскольку первое — всего лишь измерение, срез второго. По мысли ученого, общественное сознание является историческим не только в силу того, что его содержание с течением времени изменяется (в этом случае речь идет об историчности общественного сознания), но и потому, что определенной своей стороной оно «обращено» в прошлое, «погружено» в историю (отражает восприятие истории)<sup>14</sup>. Однако историческое сознание не исчерпывается только объяснением прошлого: «Настоящее не может быть до конца познано без обращения к прошлому. Однако в равной мере его нельзя постичь и без обращения к будущему, т. е. без знания элементов будущего в настоящем»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Проблема соотношения мировоззренческого, ценностного, психологического и прагматического аспектов формирования, реорганизации и трансформации образов прошлого остается в этих исследованиях маргинальной, а тема «воображаемого» и «проектируемого» будущего — и вовсе за кадром.

<sup>13</sup> Барг М. А. Историческое сознание как историографическая проблема // Вопросы истории. 1982. № 12. С. 49–66.

<sup>14</sup> Можно сопоставить это уточнение с определением исторического сознания, данным Ю. А. Левадой: «Этим понятием охватывается все многообразие стихийно сложившихся или созданных наукой форм, в которых общество осознает (воспринимает и оценивает) свое прошлое, — точнее, в которых общество *воспроизводит свое движение во времени* (курсив мой. — Л. Р.)». См.: Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 191.

<sup>15</sup> Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 24.

В небольшой, но чрезвычайно богатой по мысли и содержанию книге «Шекспир и история», характеризующая восприятие и истолкование времени гениальным драматургом как «цепи времен», подразумевавшей непрерывную смену исторических эпох, М. А. Барг акцентирует в этом видении истории несомненный качественный сдвиг, «огромный скачок в миропонимании и самопознании человека — *восстановление модуса “настоящего”*, т. е. современности, которой христианская историческая традиция пренебрегала». В этой концепции *историческое время* мыслится «только как единство всех трех измерений, т. е. только тогда, когда каждое из них — прошедшее, настоящее и в известном смысле будущее — выступает как настоящее, в котором прошедшее и будущее смыкаются в живом сопряжении»<sup>16</sup>. В эпоху Возрождения, в связи с «переворотом» в мировоззрении, обеспечившим трансляцию «статик воспоминания о прошлом и созерцания настоящего в динамику целеполагания и предвидения будущего», «было открыто историческое время и тем самым способность одной исторической эпохи *сравнить себя с предшествующими* (курсив мой. — Л. Р.), чтобы отличить себя от них и вместе с тем связать себя с ними». Так появляется не просто новая форма исторического сознания, но «собственно *историзированное общественное сознание*»<sup>17</sup>.

«Открытие исторического времени» и «исторического прошлого как проблемы познания» в эпоху Возрождения описывалось как необходимая последовательность двух «шагов»: осознания «исторического настоящего, в рамках которого протекает жизнедеятельность данного поколения», и осознания «прошлого, т. е. условий жизнедеятельности прошлых поколений, — условий, которые исчезли»<sup>18</sup>. Анализ понятия хроноструктуры с позиции отношений следования времен «настоящее — прошедшее — будущее» позволил сделать важное наблюдение: «Прошедшее и будущее “встречаются” в настоящем, выступают его составляющими. Что же остается на долю настоящего? — Переработка, отбор и систематизация опыта прошлого с точки зрения изменившихся условий и предстоящих задач, т. е. процесс для каждого настоящего сугубо творческий, поскольку ориентиром для него служит именно будущее»<sup>19</sup>.

При всей противоречивости форм проявления исторического сознания (в книге «Эпохи и идеи» они рассмотрены последовательно в широком континууме между двумя крайностями — антиисторизмом мифологического типа сознания и всеобъемлющим историзмом, харак-

<sup>16</sup> Барг М. А. Шекспир и история. М., 1976. С. 51.

<sup>17</sup> Барг М. А. Категории и методы исторической науки. М., 1984. С. 83.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Барг М. А. Категории и методы исторической науки. С. 90.

терным для «исторического» XIX века), М. А. Барг видел в нем культурную универсалию, определяющую пространственно-временную ориентацию общества, «важнейшую духовную константу», одновременно сохраняющую и продуцирующую «связь времен» — прошлого, настоящего и будущего «в средостении настоящего»<sup>20</sup>. Причем историческое сознание любой эпохи выступает как одна из сущностных характеристик ее культуры и соответственно определяет присущий ей способ фиксации исторической памяти (миф, хроника, история), отбор, объем и содержание достопамятного, схему организации исторического опыта («тип историзма»)<sup>21</sup>. Именно поэтому приближение к пониманию каждого из этих типов ставилось в зависимость от изучения тех предшествовавших «переворотам» в историографии мировоззренческих сдвигов, которые происходили при переходе от одной культурно-исторической эпохи к другой, и от постижения того «опосредующего механизма», при помощи которого достигалось новое видение истории и создавался новый тип исторического письма<sup>22</sup>.

М. А. Барг неизменно подчеркивал сложный характер категории исторического сознания, которое является не только измерением типа культуры и фактом историографии, но главное — фактором самой истории. Рассматривая категорию «историческое сознание» в ее «нормативной и рефлексивной функции по отношению к историографии», он выделял в самом процессе историописания два смысла, понимая его, с одной стороны, как «процесс восприятия, “дешифровки” и упорядочения опыта прошлого с целью истолкования его в свете опыта настоящего», а с другой — как «метод реализации подобной программы»<sup>23</sup>. Специфику научного исторического знания он видел в приверженности принципам историзма и в процедуре «самообоснования», т. е. в критике самого процесса получения знания.

<sup>20</sup> Эту «продуктивную» роль настоящего подчеркнул позднее Б. Г. Могильницкий: «Историческое сознание есть сознание интерпретирующее, конструирующее образ прошлого, соотносясь с социокультурными запросами современности... Происходящие в обществе перемены порождают у него новые вопросы к минувшему, обуславливая складывающийся в общественном сознании образ прошлого, и чем значительнее эти перемены, тем радикальнее он изменяется». Могильницкий Б. Г. Историческая наука и историческое сознание на рубеже веков // Историческая наука на рубеже веков. Томск, 1999. Т. 1. С. 7. См. также: Савельева И. М., Полетаев А. В. О пользе и вреде презентизма в историографии // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2005. С. 63–88.

<sup>21</sup> Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 6. М. А. Барг исходил из того, что «в общем и целом тип историзма столь же объективно задан историку, как тип культуры — современнику данной эпохи» (Там же. С. 15).

<sup>22</sup> Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 18.

<sup>23</sup> Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 12.

Впрочем, исследователи, работающие в постмодернистской парадигме, сосредоточившей внимание на изменчивости представлений о прошлом, указывают на то, что модернистская модель истории, которая господствовала в профессиональной историографии и «навязывалась обществу» последние два века, не исчерпывает возможных форм современного исторического сознания. Пафос их концепции как раз и состоит в протесте против навязывания индивиду, обладающему собственным историческим сознанием, той «истории», которая создается историками<sup>24</sup>. Тем самым постмодернистская «демократизация» исторического знания оставляет «за скобками» длительную традицию его саморефлексии (обсуждения предпосылок, принципов и статуса исторических исследований), которая восходит еще к риторической историографии и впоследствии играет важнейшую роль в формировании и легитимации истории как академической дисциплины. Сторонники этой концепции рассматривают историческое сознание как опосредующее звено между коллективной памятью и историей, как стремление понимать прошлое *исторически*, и напоминают о том, что коллективная память сама является выражением исторического сознания, которое производится индивидами. Коллективная память поддерживает живой опыт индивидов внутри групп, так как индивидуальное переживание нельзя вспомнить без отсылки к социальному контексту, и «каждое самовыражение исторического сознания является выражением коллективной памяти не потому, что оно совершенно точно разделяется всеми другими членами коллектива, но потому что именно этот коллектив делает его артикуляцию возможной, потому что историческое сознание само стало элементом исторической памяти»<sup>25</sup>.

Иначе подходит к проблеме содержания и соотношения профессионального исторического сознания и массовых представлений Поль Вен, подчеркивая: «В стихийном сознании нет понятия истории, для появления которого требуется интеллектуальная работа... Все, что известно сознанию об истории, — это узкая полоска прошлого, воспоминание о котором еще живо в коллективной памяти нынешнего поколения...»<sup>26</sup>. Таким образом, опыт прошлого, понимаемый *исторически*, соответствует особой форме модернистского исторического сознания — *историческому сознанию в строгом смысле слова* (или *истории историков*), кото-

<sup>24</sup> Crane S. A. Writing the Individual Back into Collective Memory // American Historical Review. 1997. P. 1372–1385. (P. 1384–1385). О проблемах исторического сознания в условиях постмодерна см. также: Manifestos for History / Ed. by Keith Jenkins, Sue Morgan, and Alun Munslow. L. – N. Y., 2007.

<sup>25</sup> Crane S. A. Op. cit. P. 1382.

<sup>26</sup> См.: Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М., 2003. С. 87–89.

рое с утверждением историзма и становлением «научной истории» в XIX веке сделалось определяющей чертой профессиональной идентичности практикующих историков, воплощенной в методологической триаде — темпоральности, контекстуальности, процессуальности.

Отнюдь не случайно, что многие идеи, высказанные в середине 1970-х – 1980-е годы М. А. Баргом, оказались востребованы в историографической ситуации эпохи глобализации, когда изучение исторического сознания, его структуры, форм и функций превратилось в актуальнейшую задачу и выделилось уже в качестве самостоятельного исследовательского направления<sup>27</sup>.

Ведущая роль в теоретической разработке этих проблем принадлежит сегодня видному немецкому историку и методологу Йорну Рюзену<sup>28</sup>. В центре его внимания — *кризис исторического сознания*. Под «кризисом» историк понимает переживание события или происшествия как случайности, изменяющей «первоначально заданную направленность интерпретации». Кризис наступает при столкновении исторического сознания с опытом, не укладывающимся в рамки привычных исторических представлений, и этот «вызов случайности» ставит под

<sup>27</sup> В начале XXI века проблемы исторического сознания заняли центральное место в мировой историографии, о чем свидетельствует не только рост численности и тематического разнообразия исследований, но и важные институциональные достижения, такие, например, как деятельность Центра изучения исторического сознания (Centre for the Study of Historical Consciousness) в Университете Британской Колумбии (Канада). Замечу, однако, что до настоящего времени многие исследователи практически отождествляют историческое сознание и историческую память, в то время как другие подчеркивают, что коллективная память сама является выражением исторического сознания и основой для формирования социально-групповой идентичности. Подробнее см.: *Ретина Л.П.* Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 33–45.

<sup>28</sup> Первые работы Й. Рюзена по проблемам исторического сознания, теории истории и методам познания прошлого получили в свое время высокую оценку М. А. Барга, и интеллектуальное общение двух ученых (хотя и кратковременное), судя по всему, не прошло для более молодого коллеги бесследно. Речь идет прежде всего о трилогии Рюзена, посвященной интеллектуальным основаниям и профессиональным стандартам исторического знания (см.: *Rüsen J.* Historische Vernunft. Göttingen, 1983; *Idem.* Rekonstruktion der Vergangenheit. Göttingen, 1986; *Idem.* Lebendige Geschichte. Göttingen, 1989). В этих работах была реализована аналитическая модель, которая включала пять выделенных автором основ исторического познания: две из них — интерес к прошлому и роль исторического сознания в ориентации людей во времени — относились к жизненной практике (*Lebenspraxis*), изменяющейся в зависимости от времени, места и обстоятельств, в то время как три другие — исторические концепции, методы эмпирического исследования и формы презентации его результатов — принадлежали истории как академической дисциплине, подчиненной общенаучным стандартам верификации.



угрозу сложившиеся основания и принципы идентичности<sup>29</sup>. Й. Рюзен разработал оригинальную типологию кризисов исторического сознания. Это, в его оригинальной терминологии, «нормальный», «критический» и «катастрофический» кризисы, отличающиеся по глубине и по возможным стратегиям их преодоления. При *нормальном* кризисе оказываются достаточными несущественные коррективы в способах смыслообразования, характерных для данного типа исторического сознания. При необходимости коренных изменений, для которых внутренний потенциал сложившегося типа исторического сознания оказывается недостаточным (*критический* вариант), формируется новый тип исторического сознания. *Катастрофический* опыт, переживаемый субъектами исторического сознания как психологическая травма, блокирует его осмысление и препятствует восстановлению идентичности<sup>30</sup>. Основным способом преодоления кризисов исторического сознания является создание исторического нарратива, посредством которого прошлый опыт, зафиксированный в памяти в виде отдельных событий, оформляется в определенную целостность и приобретает смысл.

Исторический нарратив (подразумеваются не только письменные тексты, но и другие формы исторической памяти: устные предания, обычаи, ритуалы, памятники и мемориалы), во-первых, мобилизует опыт прошлого, запечатленный в архивах памяти, с тем чтобы настоящий опыт стал понятным, а ожидание будущего — возможным. Во-вторых, организуя внутреннее единство трех измерений времени (прошлое — настоящее — будущее) идеей непрерывности и целостности, исторический нарратив позволяет соотносить восприятие времени с человеческими целями и ожиданиями, что актуализирует опыт прошлого, делает его значимым в настоящем и влияющим на образ будущего. Наконец, в-третьих, он служит для того, чтобы установить идентичность его авторов и слушателей, убеждая читателей в стабильности их собственного мира и их самих во временном измерении. Сознательный или неосознанный выбор той или иной стратегии преодоления кризиса выражается в соответствующем типе исторического повествования.

<sup>29</sup> *Rüsen J. Studies in Metahistory. Pretoria, 1993.* См. также три программные статьи Рюзена, опубликованные в переводе на русский язык: *Рюзен Й.* Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // *Диалог со временем.* 2001. Вып. 7. С. 8–26; *Он же.* Может ли вчера стать лучше? О метаморфозах прошлого в истории // *Диалог со временем.* 2003. Вып. 10. С. 48–65; *Он же.* Кризис, травма и идентичность // «Цепь времен»... С. 38–62.

<sup>30</sup> См.: *Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность. С. 41–55. О роли версий коллективного прошлого в поддержании групповой идентичности см. также: *Люббе Г.* Историческая идентичность // *Вопросы философии.* 1994. № 4. С. 108–113.

Выделяются четыре основных типа нарратива, которые выражают последовательное развитие исторического сознания («традиционный», «назидательный», «критический» и «генетический»). Хотя они и расходятся терминологически, но весьма сходны «по духу» с рассуждениями М. А. Барга о смене типов «исторического письма» и «схем организации исторического опыта»<sup>31</sup>. *Исторический нарратив традиционного типа* утверждает значимость прошлых образцов поведения, воспринимаемых в настоящем и являющихся основой для будущей деятельности (при этом идентификация достигается принятием заданных культурных образцов, а время воспринимается как вечность). *Исторический нарратив назидательного типа* утверждает правило, являющееся обобщением конкретных событий-случаев (здесь идентификация предполагает применение обобщенного до правил поведения конкретного опыта прошлого к современной ситуации, что делает человеческую деятельность рационально обоснованной). *Исторический нарратив критического типа* отрицает значимость прошлого опыта для современности путем создания альтернативных нарративов (критика позволяет освободиться от влияния прошлого и самоопределиться независимо от заданных ролей и предустановленных образцов, именно данный тип повествования служит средством перехода от одного типа исторического сознания к другому, поскольку критика создает возможность для развития исторического познания). Наконец, *исторический нарратив генетического типа* представляет осмысление сущности истории как изменения (прошлые образцы деятельности трансформируются, чтобы быть включенными в современные условия, признание изменчивости форм жизни и моральных ценностей ведет к пониманию других, а значит и более глубокому пониманию себя). В целом, *историзация* (в разных ее формах) представляет собой культурную стратегию преодоления разрушительных последствий травмирующего опыта<sup>32</sup>.

Однако изменения в историческом сознании происходят не только в ситуации кризисов и катастроф. Вспомним, например, о трансформации обыденных исторических представлений под воздействием всеобщего образования и роль в этом процессе профессиональной историографии, достижения которой (в существенно упрощенном виде) транслировались в народные массы. Появившиеся в разных европейских странах на протяжении XIX–XX вв. многочисленные учебные пособия и учебники для средней и начальной школы предлагали ясные и

<sup>31</sup> Ср.: Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 10–18.

<sup>32</sup> О различных «стратегиях детравматизации» см.: Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность. С. 56–60.

доступные исторические образы, которые пробуждали в полуграмотных массах национальное самосознание. Школьные курсы истории отечества, основанные на целенаправленном отборе и упорядочении событий и фактов, сформировали фундаментальную базу национальной мифологии эпохи Модерна и продолжают решать те же задачи, хотя и с меньшим успехом, в наш информационный век.

Содержание представлений о прошлом у индивидов и групп меняется в соответствии с социальным контекстом и практическими приоритетами: переупорядочивание или изменение коллективной памяти означает постоянное «изобретение прошлого», которое бы подходило для настоящего. В свое время на этот счет очень точно и емко высказался выдающийся британский историк Кристофер Хилл: «Мы сформированы нашим прошлым, но с нашей выгодной позиции в настоящем мы постоянно придаем новую форму тому прошлому, которое формирует нас»<sup>33</sup>. И Й. Рюзен как бы продолжает, одновременно развивая эту мысль: «Прошлое... проникает в нас, в глубины нашей субъективности и одновременно *через нас* и *из нас* — в будущее...»<sup>34</sup>.

Неразрывная связь прошлого, настоящего и будущего в историческом сознании имеет последствия не только для образа нашего непредсказуемого *вчера*, но и — через отношение к прошлому — для самоопределения и практической деятельности *сегодня* по «обустройству» грядущего *завтра*. Однако это соотношение времен специфично и имеет культурно-историческую обусловленность. К тому же, как было отмечено Ю. М. Лотманом, «формы памяти производны от того, что считается подлежащим запоминанию, а это последнее зависит от структуры и ориентации данной цивилизации»<sup>35</sup>.

Принципиально важно здесь то, что темпоральные представления о связи времен предполагают наличие структурной дифференциации времени, и это в максимально развернутом виде показано в книге И. М. Савельевой и А. В. Полетаева «История и время». Среди поднятых в этом энциклопедическом труде проблем, связанных с изучением роли темпоральных представлений в историческом сознании и историческом познании, существенное место занимает процесс «темпорализации» исторического сознания, который включал в себя «формирование представлений о разделенности прошлого, настоящего и будущего, более четкие понятия и знание единиц времени и временных интервалов истории, постепенное утверждение историзма как способа понима-

<sup>33</sup> Hill C. History and the Present. L., 1989. P. 29.

<sup>34</sup> Рюзен Й. Может ли вчера стать лучше?... С. 61.

<sup>35</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996. С. 344–345.

ния общественного развития, установку на будущее и другие специфически временные параметры Нового времени»<sup>36</sup>. Одним из результатов программы историзма стало резкое углубление разрыва между «историей историков» и обыденными (массовыми) представлениями о прошлом: в то время как социальная память продолжает создавать интерпретации, удовлетворяющие новым потребностям, в исторической науке господствует подход, состоящий в том, что прошлое ценно само по себе, и ученому следует, насколько возможно, быть выше соображений политической целесообразности. Между тем перед историком памяти стоит задача изучить, как и почему создаются традиции, а также объяснить, почему определенные традиции соответствовали историческому сознанию определенных групп, с учетом общекультурного и интеллектуального контекста конкретной эпохи, всего комплекса факторов, воздействовавших на интерпретацию и трансформацию образов «ключевых» исторических событий.

Франсуа Артог предложил в качестве полезного инструмента анализа исторического сознания типологию «режимов историчности» (пассеизм, презентизм, футуризм), различных форм восприятия времени и отношения к нему, понимаемых как способы сочленения категорий прошлого, настоящего и будущего, различающиеся в зависимости от того, на какой из трех модальностей времени ставится акцент в разных обществах и культурах, на разных социальных уровнях<sup>37</sup>. Эта векторность исторического сознания непосредственно связана с существованием разных типов общественного идеала: *ретроспективного* (идеал в утраченном прошлом, «золотом веке») и *перспективного* (идеал в ожидаемом и желанном будущем). Так, например, по словам Патрика Хаттона, в отличие от исторических представлений предшествовавших эпох, историческое сознание, отражающее ценности современной культуры, «демонстрирует не столь сильное благоговение перед прошлым и возлагает большие надежды на новшества будущего»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 605. Сложные отношения времен выражены авторами афористически: «Еще несуществующее вторгается в пределы уже несуществующего и видоизменяет его». Там же. С. 308).

<sup>37</sup> Hartog F. Regimes d'historicité. Presentisme et expériences du temps. P., 2003; Артог Ф. Время и история // *Анналы на рубеже веков: антология*. М., 2002. С. 147–168. См. также: Артог Ф. Времена мира, история, историческое письмо // *Новое литературное обозрение*. 2007. № 83.

<sup>38</sup> Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003. С. 24. Интересные материалы, связанные с обсуждением вопроса об уникальности новоевропейских культурных представлений, обеспечивших позитивную оценку новизны и ориентацию на будущее, см. в книге с красноречивым названием: Судьба европейского проекта времени. Сборник статей / Отв. ред. О. К. Румянцев. М., 2009.

В переработку, отбор и систематизацию опыта прошлого включены не только два взаимосвязанных, комплементарных и неразделимых процесса (две стороны) памяти — «вспоминание» и «забывание», но и ключевой процесс непосредственного переживания реальной ситуации настоящего. В представлениях о будущем (в «превращенном» виде) находят отражение проблемы, которые волновали изучаемые общества в их настоящем. «Общества мобилизуют свою память и реконструируют собственное прошлое, чтобы обеспечить свое функционирование в настоящем и разрешить актуальные конфликты. Точно так же, когда они в воображении проецируют себя в будущее — голосом своих пророков, мыслителей-утопистов или авторов научной фантастики — они говорят лишь о своем настоящем, о своих устремлениях, надеждах, страхах и противоречиях современности»<sup>39</sup>.

Значение темпорального компонента культурных представлений в общей картине мира невозможно переоценить. При этом сегодня ставится задача не просто констатировать особенности концепций времени в исторических традициях разных культур и эпох (представления о членении, измерении, движении, ценности времени, о соотношении прошлого, настоящего и будущего, а также образы общезначимого прошлого — эпох, событий, героев и пр.), но и направить усилия на поиск всеобщего, характерного для всего человечества. В связи с этим встает задача разработать новый подход к сравнительному изучению исторического сознания и концепций прошлого. В условиях, когда так много внимания концентрируется не на сходстве, а на различиях, не на универсальности, а на своеобразии, все более значимой становится роль антропологических универсалий, таких как представления о времени, заключенные в понятиях роста и упадка, рождения и смерти, изменения и преемственности, без которых не обходится ни одно повествование. Аналогичным образом могут быть выделены универсальные компоненты коллективных версий прошлого, такие, например, как характерные структурные элементы этноцентристской исторической мифологии<sup>40</sup>, призванной сплотить своих приверженцев и определенным образом направлять их действия (мифы о происхождении, о «золотом веке», «славных предках» и многие другие).

<sup>39</sup> Шмитт Ж.-К. Овладение будущим // Диалоги со временем: Память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2008. С. 132.

<sup>40</sup> О специфике этно-исторических мифов и роли представлений о «давнем прошлом» в структуре идентичности см., в частности: Шнирельман В. А. Национальные символы, этно-исторические мифы и этнополитика // Теоретические проблемы исторических исследований. Вып. 2. М., 1999. С. 118–147.

Специалисты по истории разных цивилизаций редко сопоставляют результаты своих исследований, а если это случается, то процедура, как правило, сводится к противопоставлению, поиску контрастов. В таком сравнении доминирует неизбежная предзаданность культурного контекста, вследствие чего исследователь оценивает историческое мышление другой цивилизации сквозь призму идеи истории в собственной культуре, и это имеющееся у него представление о том, что есть история, выступает как скрытый критерий, как норма или, по меньшей мере, как некий фактор, структурирующий его видение иных вариантов исторического мышления (так называемый «культурный империализм»). В случае неотрефлексированности этой ситуации, сравнение превращается в простое измерение дистанции от некритически воспринятой «нормы» в терминах «развитости» («прогрессивности») и «отсталости» («архаичности», «примитивности») и не дает возможности разобраться в особенностях и сходствах различных способов исторического мышления и историописания.

Попытка Й. Рюзена на основе синтеза модернистского и постмодернистского типов исторического мышления одновременно признать идею существования *множества различных историй* и идею *единства исторического опыта* открывает новые возможности<sup>41</sup>. Звучит парадоксально, но столь же внешне парадоксальным может показаться и более общий принцип сосуществования разных культур и цивилизаций в современном глобализирующемся мире — принцип «единства в многообразии». Между тем, поддерживая нормативный принцип признания различия и многообразия культур, Рюзен распространил этот принцип на уровень исторического сознания с его множественностью форм (как синхронных, так и стадиальных), прежде всего — в проблемном поле, обозначенном им (на мой взгляд, не совсем удачно) как «межкультурная компаративная историография»<sup>42</sup>, ориентированная на

<sup>41</sup> Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории... С. 24–25. Историк подчеркивает: «В рамках разнообразия исторических перспектив единство истории может быть достигнуто лишь универсальностью ценностей в методической процедуре исторической интерпретации... Дело в том, что нам нужна ведущая система ценностей, *универсальная система ценностей, которая утверждает различие культур* (курсив мой. — Л. Р.)». — Там же. С. 25.

<sup>42</sup> Rüsén J. Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography // History and Theory. 1996. Vol. 35. Theme Issue: Chinese Historiography in Comparative Perspective / Ed. by Axel Schneider and Susanne Weigelin-Schwiedrzik. P. 5–22. В реализации предложенного Рюзенем идеального историко-историографического «проекта», не имеющего хронологических и пространственных ограничений, делаются только первые шаги. На этом долгом пути будут постоянно возникать дискуссии как вокруг его ключевых концептов, так и вокруг методик рекон-

сравнительный анализ исторического сознания и традиций историописания, который выходит далеко за пределы европейской культурной традиции и западной цивилизации — на глобальную арену.

С целью коррекции культурной включенности исследователя предлагается теория «культурных универсалий исторического сознания» (или общая теория культурной памяти), т. е. выход за рамки профессиональной историографии и свойственных ей рациональных процедур исторического познания в пространство базовых ментальных операций воспоминания, интерпретации и репрезентации прошлого, присутствующих в любой культуре и обеспечивающих практические потребности ориентации людей в их настоящем.

«Теория культурной памяти, или исторического сознания», объясняющая эту базовую процедуру осмысления прошлого, является отправным пунктом для межкультурного сравнения, и в ней нет никакого априорного определения историографии. Историография как таковая выступает в рамках общей теории исторического сознания как одна из специфических форм универсальной культурной практики. В этой перспективе оказывается видимым не только все разнообразие вариантов, но и то, как именно оно складывается. Однако этот грандиозный проект «межкультурной сравнительной историографии», не имеющий хронологических и пространственных ограничений, требует множества дополнительных конкретных исследований, способных обеспечить максимально «плотное описание» национальных историографий (и даже локальных историографических традиций), и может быть реализован только коллективными усилиями международного научного сообщества, «невидимого колледжа» историков разных стран и регионов мира.

\* \* \*

В научно-исследовательском проекте «Образы времени и исторические представления в цивилизационном контексте: Россия — Восток — Запад», итогом которого является представляемая читателям книга, была поставлена цель разработать некоторые ключевые аспекты этой сложнейшей проблемы на материалах античной, средневековой и новоевропейской (в разных национальных и региональных вариантах), византийской и древнерусской, китайской, арабской, индийской, персидской, монгольской письменных традиций. Авторы стремились выявить как наличествующие культурные универсалии (при всем плюрализме исторических культур и специфике траекторий их развития) или

---

струкции и сопоставления темпоральных картин мира и исторических представлений, условий их формирования и динамики развития в разных культурных ареалах.

плоды межкультурного взаимодействия (рецепции), так и цивилизационные особенности, а также их преломление на различных этапах развития социумов, исследовать образы прошлого, настоящего, будущего и характер темпоральных и исторических представлений разного уровня (профанного и элитарного, обыденного и научного).

Книга состоит из трех частей. Первая часть посвящена теоретическим проблемам, характеристике различных подходов и концепций в рассматриваемом исследовательском поле. Во вторую часть входят конкретные исследования различных типов темпоральных картин мира и исторического сознания (речь идет об идеях, образах и структурах времени в широком спектре архаических культур, о восприятии времени и темпоральной организации истории в трудах мыслителей разных эпох и цивилизаций — от Древности до Современности). Наконец, в третьей части представлены исследования, в фокусе которых находятся формы исторического сознания и способы конструирования образов прошлого, особенности функционирования исторических легенд и мифов, множественные интерпретации и способы описания событий, различные модели репрезентации прошлого и типы исторического дискурса, способы конструирования национального прошлого, мемориальные практики и модели историописания, трансляция, взаимодействие и контаминация историографических традиций в обширных культурных ареалах на Западе Европы, в России и в странах Востока. Показано, как представители столь различных цивилизационных систем интерпретировали свое прошлое, осмысляя настоящее, закрепляя старые идеалы, нормы, поведенческие каноны, героические образцы или выдвигая новые жизненные ориентиры и намечая картины будущего; насколько осмысленны и универсальны были используемые ими понятия и категории, как были связаны эти образы, суждения и оценки с жизненными приоритетами.

В книге также рассматривается содержание групповых исторических представлений разного уровня; совокупность идей и образов, отражающих специфику восприятия, осмысления и оценки прошлого, связи прошлого, настоящего и будущего; глубину и вектор исторической памяти (памяти о прошлом) как универсального способа построения идентичности с функцией ориентации; мифы об этнической / национальной исключительности; традиционное для каждой цивилизации понимание истории, представления об историческом процессе, определение своего места в нем; формы и модели историописания, складывание и трансформации историографических традиций.



# ЧАСТЬ I

## ТЕОРИИ, ПОДХОДЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

---

### ГЛАВА I

## ЛИНЕЙНАЯ / НЕЛИНЕЙНАЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ В ИСТОРИИ

Известно, что слово «история», помимо иных значений, означает как сам исторический процесс, так и его познание. Процесс — «последовательная смена состояний, каких-либо явлений, ход развития чего-либо...»<sup>1</sup>. Такое определение дает один из современных словарей. Впрочем, можно было бы воспользоваться и любым другим или обойтись вовсе без словаря — толкование этого слова не вызывает существенных разночтений. Главное здесь то, что подразумевается изменение, развитие, развертывание *во времени*. Поэтому понятие темпоральности — ключевое как для понимания исторического процесса, так и его описания средствами исторической науки (зафиксируем пока именно этот уровень познания). Не будет преувеличением утверждать, что категория времени — основа теоретических построений истории. Марк Блок образно сформулировал, что история — это наука «о людях во времени»<sup>2</sup>.

Говоря о линейной / нелинейной темпоральности, мы будем первоначально иметь в виду именно описание / повествование / нарратив в структуре исторического знания. И лишь затем рассмотрим темпоральность самого исторического процесса. Главная проблема настоящего исследования — соотношение исторического процесса и исторического нарратива (не будем пока предаваться во многом постмодернистским размышлениям о том, что исторический процесс для нас не существует вне его описания, но заметим, что эта познавательная ситуация может и рано или поздно должна быть проблематизирована).

Функции исторического знания на протяжении, как минимум, последних трех веков модифицировались и усложнялись, но все же можно за всем многообразием задач истории увидеть один инвариант — это

---

<sup>1</sup> Современный словарь иностранных слов. М., 1992. С. 499.

<sup>2</sup> Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 18.

обеспечение идентичности. Смена моделей историописания была, как правило, связана с кризисами идентичности. Кроме того, эта функция исторического знания имеет особое значение, поскольку может быть интерпретирована через теорию создания вторичных социальных связей в качестве имманентного свойства человека как социального существа<sup>3</sup>.

Таким образом, проблема смены типа темпоральности в историческом процессе и историческом познании рассматривается здесь в непосредственной связи с функцией обеспечения идентичности.

#### Краткий историко-историографический экскурс

Если мы обратимся ко времени становления научного исторического знания на рационалистической основе, то вынуждены будем признать, что первоначально историческое знание было в определенном смысле «неисторично», т. е. непроцессуально. Вспомним хотя бы известное высказывание лорда Болингброка, *credo* которого было критическое отношение к историческим свидетельствам: «Защищенный от обмана, я могу смириться с неосведомленностью»<sup>4</sup>. Такая декларация Болингброка абсолютно соответствует его целеполаганию: «... история — это философия, которая учит нас с помощью примеров»<sup>5</sup>.

Если историк «может смириться с неосведомленностью», то это означает, что его интересует не непрерывный исторический процесс, а отдельные исторические события. Очевидно, что нравоучительные примеры для того, чтобы срабатывать, должны быть в своем роде «неисторичны», или «вневременны». Через полтора века после Болингброка Ф. Ницше, осмысливая способы историописания, сложившиеся в исторической науке к концу XIX в., выделял среди них монументальную историю, которая «вводит в заблуждение при помощи аналогий»<sup>6</sup>. Для того чтобы монументальная история могла давать примеры великих деяний и тем самым вдохновлять человека на свершения, она должна утверждать возможность повторяемости этих великих деяний, а значит лишать их уникальности, которую им придает единственность / уникальность их социокультурного контекста.

На рубеже XIX–XX вв. Г. Риккерт утверждал: «Донаучное индивидуализирование часто вырывает свои объекты из окружающей их среды, ограничивая их друг от друга и тем самым *изолируя* их»<sup>7</sup>. Спустя почти

<sup>3</sup> См. напр.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995.

<sup>4</sup> Болингброк. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978. С. 49.

<sup>5</sup> Там же. С. 11.

<sup>6</sup> Ницше Ф. О Пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 172.

<sup>7</sup> Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 147.

сто лет британский историк Дж. Тош также указывает на то, что вырывание фактов из контекста — одна из основных характеристик массового исторического сознания<sup>8</sup>. По-видимому, можно отчасти согласиться с высказанными в разное время и с разных позиций мыслями о стремлении обыденного сознания вырывать исторические факты из контекста. Это приведет нас к предположению о внетемпоральности (как минимум, линейной) массового сознания. Такое предположение, хотя и не лишено оснований, но не вполне корректно. Обыденное сознание все же воспринимает исторические факты контекстуально, но это неотрефлексированная / неэксплицированная контекстуальность. И одна из базовых задач изучения массового исторического сознания — выяснение генезиса, характера и структуры тех макроисторических контекстов, которыми оно оперирует, и их темпоральности.

Рассматривая отличия научного знания от донаучного образования понятий, Г. Риккерт особо подчеркивал необходимость изучения связи всякого исторического объекта с его средой, причем как по горизонтали, так и по вертикали<sup>9</sup>. Аналогичным образом Дж. Тош, размышляя об отличии профессионального знания от массового исторического сознания, также приходит к выводу о необходимости соблюдения принципа контекста и принципа развития<sup>10</sup>. Но в состоянии постмодерна мы сталкиваемся с ситуацией множественности контекстов, что существенно затрудняет их экспликацию и делает ее принципиально многозначной<sup>11</sup>.

Осмыслить эту новую социокультурную и познавательную ситуацию необходимо еще и потому, что вышесказанное относится не только к массовому общественному, но и к массовому профессиональному сознанию, а повышенный уровень саморефлексии — одна из основных характеристик актуального исторического знания, что вполне понятно и просто необходимо в условиях парадигмальных трансформаций современного гуманитарного знания.

Конечно, провокационным может показаться утверждение о «массовом профессиональном сознании». Оставив в данном случае в стороне вопрос о значении рефлексивной составляющей в профессионализме историка, обратимся к очевидному: историк, как и любой другой член данного социума, является носителем массового сознания. Эта ситуация была проблематизирована уже на рубеже XIX–XX вв., на волне преодоления позитивизма. На эту тему размышляли историки разных

<sup>8</sup> Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000. С. 11–32.

<sup>9</sup> Риккерт Г. Указ. соч. С. 147–148.

<sup>10</sup> Тош Д. Указ. соч. С. 19–20.

<sup>11</sup> Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003. С. 25–26 и след.

направлений. Г. Риккерт констатировал: «Еще до того, как наука приступает к своей работе, уже повсюду находит она само собой возникшее до нее образование понятий, и продукты этого донаучного образования понятий, а не свободная от всякого понимания действительность, являются собственно материалом науки»<sup>12</sup>. И далее: «... всякая научная работа примыкает к донаучным процессам и их результатам; мало того, на нее можно даже смотреть как на планомерное продолжение и развитие уже раньше бессознательного начатого умственного процесса»<sup>13</sup>. А. С. Лаппо-Данилевский, рассуждая об объекте исторического познания, писал: «При выяснении понятия об объекте исторического познания я буду исходить из представления о действительности, содержание которого каждый из нас построит из эмпирических данных. В том случае, когда я высказываю ассерторическое экзистенциальное суждение о построенном мною из таких данных содержании моего представления, я и рассуждаю о действительности»<sup>14</sup>. Таким образом, фактически историк исследует содержание своего представления, тогда как само представление изначально неререфлективно «дано» сознанию.

Осмысливая актуальную ситуацию в сфере исторического знания, О. М. Медушевская пишет:

«Профессиональное сообщество историков находится в ситуации смены парадигм... По отношению к философии исторического познания следует говорить не столько о смене, сколько о сосуществовании и противоборстве двух взаимоисключающих парадигм. Одна из них, *неотделимая от массового повседневного исторического сознания, опирается на многовековую традицию* [курсив мой. — М. Р.] и в новейшее время идентифицирует себя с философией уникальности и идиографичности исторического знания, исключающего перспективу поиска закономерности и видящего организующий момент такого знания лишь в ценностном выборе историка... Другая парадигма истории как строгой науки, стремящаяся выработать совместно с науками о природе и науками о жизни общие критерии системности, точности и доказательности нового знания, не общепризнанна и представлена исключениями»<sup>15</sup>.

Как массовое, так и в значительной мере профессиональное сознание строятся по преимуществу на основе нарративной логики, предполагающей линейное развертывание исторического процесса и линейные модели его описания. Существенную, если не сказать определяющую, роль в «линейном» восприятии истории продолжают играть исторические метанарративы национально-государственного уровня, основа которых сформировалась в XIX в. Заметных альтерна-

<sup>12</sup> Риккерт Г. Указ. соч. С. 140.

<sup>13</sup> Там же. С. 141.

<sup>14</sup> Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Вып. II. СПб., 1913. С. 294.

<sup>15</sup> Медушевская О. М. Теория и методология когнитивной истории. М., 2008. С. 15–16.

тив такому способу презентации целостности исторического процесса с тех пор предложено не было. Значимость этого способа историописания сохраняется еще и потому, что он наиболее адекватно работает на такой распространенный в XIX в. и сохраняющий отчасти свою значимость в XX – начале XXI в. тип идентичности, как национально-государственная идентичность.

#### Линейные модели истории / линейная темпоральность

В 60–80-е гг. XVIII в. кардинально меняются представления о задачах и принципах исторического познания. Размышляя «об общей природе наций», Джамбаттиста Вико усматривает, что «...система естественного права народов... проходит совершенно одинаково и с полным постоянством через три Века, протекающие... за все время мира... а именно: Век Богов, когда языческие люди думают, что живут под божественным управлением и что все решительно им приказывается ауспичиями или оракулами... Век Героев, когда последние повсюду царствовали в Аристократических Республиках на основе, как они полагали, превосходства своей природы, отличающейся от природы плебеев; и наконец — Век Людей, когда все признали, что они равны по человеческой природе...»<sup>16</sup>. Он основывает свои рассуждения на хронологической таблице и формулирует основания новой науки, которые нужны для того, чтобы согласовать друг с другом События Достоверной Истории, замечая при этом, что «до сих пор казалось, что у них нет никакой общей основы, никакой непрерывной последовательности, никакой связи между собой»<sup>17</sup>.

И хотя Дж. Вико (1668–1744) и лорд Болингброк (1678–1751) были современниками, а «Письма об изучении и пользе истории» (1735) написаны десятью годами позже, чем «Основания новой науки об общей природе наций» (1 изд. 1725 г.), они представляют разные типы исторического мышления. И трудно не согласиться с Р. Дж. Коллингвудом, который писал, что Вико «слишком опередил свое время, чтобы оказать сильное непосредственное влияние»<sup>18</sup>.

Идея непрерывности исторического процесса была актуализирована в немецкой историософии в 80-е гг. XVIII в. Поставив задачу создать науку, которая «трактовала бы то, что прежде всего нас касается, — историю человечества, всю историю человечества в целом», Иоганн Готфрид Гердер формулирует два подхода / два образа исторического времени, рецепцию которых мы легко можем обнаружить в последующей историографической традиции. В трактате «Идеи к философии истории чело-

<sup>16</sup> Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.; Киев, 1994. С. 25.

<sup>17</sup> Там же. С. 72.

<sup>18</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 69.

вещества» мы обнаруживаем «линейный» образ времени: «Так разве не упорядочены времена, как упорядочены пространства? А ведь время и пространство — близнецы, и одна у них мать — судьба. Пространства полны мудрости, а времена полны мнимого хаоса, и, однако, человек сотворен, очевидно, чтобы искать порядок, чтобы внести ясность в свой малый промежуток времени, чтобы грядущее строить на прошедшем...»<sup>19</sup>. Вполне ясно здесь выражена идея времени как «четвертого измерения»: «время и пространство — близнецы».

Аналогичное линейное восприятие времени можно обнаружить и у Канта: «Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно... Различные времена суть лишь части одного и того же времени... мы... представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение»<sup>20</sup>. Такое «пространственное» восприятие времени, в виде некоторой хронологической шкалы, визуализацию которой можно обнаружить в любом школьном учебнике, остается до сих пор преобладающим.

Сформулированное Гердером представление об историческом времени оказалось очень устойчивым. Оно прочитывается во множестве исторических сочинений и, по-видимому, наиболее свойственно обыденному сознанию. Такое представление претерпело в XX в. лишь незначительные изменения. Например, М. Блок, обращая внимание на существенную особенность восприятия времени истории, утверждает, что «... время истории — это плазма, в которой плавают феномены, это как бы среда, в которой они могут быть поняты»<sup>21</sup>. Историк выясняет по преимуществу не продолжительность того или иного события, а его расположение во временном континууме, «его конкретное хронологическое место» Аналогичное рассуждение мы обнаруживаем и в «Закате Европы» Освальда Шпенглера, который, размышляя о различии познания «мира-как-истории» и «мира-как-природы», в ряду многих оппозиций специально выделяет «весьма многозначительную противоположность — сферу применения хронологического числа от сферы применения математического числа»<sup>22</sup>. И поясняет в примечании: «Счисление времени, интуитивно вполне понятное наивному человеку, отвечает на вопрос “когда”, а не на вопрос “что” или “сколько”».

<sup>19</sup> Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 9.

<sup>20</sup> Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 136–138.

<sup>21</sup> Блок М. Указ. соч. С. 18–19.

<sup>22</sup> Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 132.

Не останавливаясь подробно на причинах изменений в восприятии исторического времени, заметим, что их невозможно осмыслить без обращения к христианской теологии. Ведь даже при самом поверхностном взгляде ясно, что христианская история протяженна во времени. Кроме этого, существенны и иные социокультурные факторы. Обратим внимание лишь на один аспект, который в 1789 г. в своей вступительной лекции к курсу всеобщей истории в Иенском университете выделил Иоганн Фридрих Шиллер: «Открытия, которые сделали европейские мореплаватели в отдаленных морях и отдаленных континентах, дают нам столь же много поучительного, сколь и интересного. Они познакомили нас с народами, которые находятся на самых различных ступенях культуры и сходны с детьми разных возрастов, которые стоят вокруг взрослого и на живом примере напоминают ему, чем он сам был и из чего вырос»<sup>23</sup>. Важно подчеркнуть, что различия народов были осмыслены как, условно говоря, «хронологические»: различия объяснялись не разнообразием возможных рядоположенных, синхронно существующих культур, а фактически нахождением на разных ступенях одной культуры или, иными словами, пребыванием в разном историческом времени. Такая идея, лежащая в основе стадильных теорий исторического процесса, впоследствии стала одним из факторов разрушения линейной темпоральности, поскольку здесь мы сталкиваемся с любопытным психологическим парадоксом стадильных теорий исторического процесса, наиболее разработанной из которых является марксистская теория общественно-экономических формаций. Получается, что мы рассматриваем современные нам народы (т. е. людей, живущих одновременно с нами) как древние. Достаточно вспомнить, что известная работа Фридриха Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» имеет подзаголовок «В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана», которые, в свою очередь, были выполнены преимущественно на этнографическом материале. Практически Энгельс, в полном соответствии с методологическим принципом, сформулированным Шиллером, «провидит» начала истории на основе исследования современных ему народов.

Предельно ясно это противоречие выражено у Зигмунда Фрейда, который в работе «Тотем и табу» пишет, что доисторический человек «...в известном смысле... является нашим современником. Еще живут люди, о которых мы думаем, что они очень близки первобытным наро-

---

<sup>23</sup> Шиллер И. Ф. В чем состоит изучение мировой истории и какова цель этого изучения // Шиллер И. Ф. Собрание сочинений: В 8 т. Т. VII. Исторические работы. М.: Л., 1937. С. 600.

дам, гораздо ближе нас, и в которых мы поэтому видим прямых потомков и представителей древних людей»<sup>24</sup>.

Таким образом, если мы, вслед за Гердером, воспринимаем время как «четвертое измерение», в виде хронологической шкалы, как только мы выходим за пределы национальной истории и приступаем к сравнительно-историческому исследованию, мы сталкиваемся с существенными проблемами восприятия времени. Нам остается только перейти от хронологической шкалы к синхронным таблицам — также весьма распространенной форме репрезентации исторического процесса, хотя и синхронные таблицы не снимают проблему.

Но одновременно Гердер формулирует и более сложную мысль о присутствии в настоящем прежде бывшего. Обратимся к продолжению высказывания Гердера: «Но если времена надстраиваются друг над другом, то разве целое, разве весь человеческий род не превращается в безобразное циклопическое строение, где один сносит то, что сложил другой, где веками стоит то, что не должно было строиться вовсе, и где все воздвигнутое спустя всего несколько веков ломается и обращается в груды мусора и щебня и под этой грудой, тем покойнее, чем неустойчивей, живет робкое племя людей?»<sup>25</sup>. Это представление Гердера также в разных формах осмысливается в последующей философской традиции.

Итак, существуют разные подходы к проблеме исторического времени. Где найти критерий для их сравнения? Пытаясь осмыслить любое действие в обыденной жизни, мы задаемся вопросом о его целях. Почему-то, размышляя об историческом познании, об этом часто забывают. Историки не всегда задумываются о смысле своих усилий и работают скорее по привычке, в силу традиции или из персональной любознательности. Зададим простой вопрос: историк исследует прошлое, но что его при этом интересует? И оставаясь в рамках проблемы исторического времени, мы получим три варианта ответов: прошлое ради прошлого, прошлое ради настоящего и прошлое ради будущего.

Каждый из вариантов ответа влечет за собой выстраивание определенной системы исторического знания. А теперь попытаемся обосновать мысль, которая может показаться парадоксальной: историческое время воспринимается протяженно (т. е. мы можем говорить о временном пространстве, о временном континууме) только тогда, когда целью исторического познания является настоящее, воспринимаемое как результат предшествующего исторического развития.

---

<sup>24</sup> Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991. С. 197.

<sup>25</sup> Гердер И.-Г. Указ. соч. С. 9.



В качестве аксиомы (на уровне здравого смысла) примем мысль о том, что человека с практической точки зрения интересует настоящее и будущее, поскольку это те временные сферы, в которых возможно действовать для достижения какой-либо цели, можно выбирать вариант поведения, а интерес к прошлому должен как-то соотноситься либо с задачей понимания настоящего, либо с задачей предвидения будущего, а в идеале и с тем, и с другим. Рассмотрим выделенные варианты.

*Первый вариант. Цель исторического познания — прошлое.* До конца XVIII в. такой взгляд на историю был преобладающим. Поскольку история не рассматривалась как единый процесс, то и события прошлого не могли быть помещены в единое историческое пространство, а следовательно, и не могли работать на понимание настоящего или на предвидение будущего. История давала нравоучительные примеры. Нравоучительный пример, конечно, должен представлять в ореоле древности, но, в конечном счете, его хронологическое место не столь и важно. К тому же нелишне вспомнить, что философия в XVIII в. имела дело только с «вечным», т.е. вневременным. Именно поэтому введенное Вольтером словосочетание «философия истории» звучало столь необычно и потребовало от Гегеля в его «Лекциях по философии истории» не только «разъяснения», но и «оправдания»<sup>26</sup>.

В XIX в. идея изучения истории ради истории также была весьма популярна. Собственно методологические основания такого подхода в XIX в. были уже существенно иными. Системообразующим принципом отношения к истории как к «чистой» (в отличие от прикладной) науке стал разработанный Леопольдом фон Ранке и другими историками этого направления принцип историзма. Однако, по сути, историки, исповедующие этот принцип, старались, как и их предшественники, замкнуть свою науку на прошлое, оторвать ее от настоящего, но в отличие от историков XVIII века они делали это вполне сознательно, противопоставляя такое понимание исторической науки попыткам актуализации исторического знания. Мы не будем здесь останавливаться на историографических деконструкциях трудов историцирующих историков и показывать, что функция их трудов в их социуме не совсем совпадала с их собственным пониманием целей своего труда. При таком анализе легко показать, что и эти историки исходили из понимания своей современности/своего настоящего, и именно поэтому в их трудах присутствует линейная темпоральность, но нам в данном случае важно их противостояние иной модели историописания, основанной на ином целеполагании.

<sup>26</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по философии истории. М., 1993. С. 63 и след.

*Второй вариант. Цель исторического познания — настоящее.*

В пределах этой позиции рассмотрим два подхода, представленных соответственно в конце XVIII в. Шиллером и в начале XIX в. Гегелем.

Шиллер перемещает внимание историка с прошлого на настоящее. В уже упоминавшейся лекции он, обращаясь к своим слушателям, говорит: «Даже тот факт, что мы сошлись с вами здесь в данный момент, на данной ступени национальной культуры, с этим языком, нравами, гражданскими правами, свободой совести, — быть может, даже это есть результат всех предшествовавших событий мировой истории. Во всяком случае, нужна вся мировая история, чтобы объяснить этот отдельный момент»<sup>27</sup>. Отношение Шиллера к историческому времени интересно своей амбивалентностью. С одной стороны, он считает необходимым располагать исторические факты последовательно, выстраивать их в причинно-следственные цепочки, что делали историки и до него, поскольку категория причинно-следственности вообще свойственна человеческому разуму. С другой стороны, у Шиллера мы обнаруживаем истоки и иного подхода к историческому времени, когда события прошлых времен рассматриваются как включенные в актуальное состояние общества. «Даже в повседневных отправлениях нашей гражданской жизни, — пишет Шиллер, — мы неизбежно являемся должниками прошлых веков. Наша культура получает проценты с самых различных периодов человеческой истории, как наша роскошь питается дарами самых отдаленных частей земного шара»<sup>28</sup>.

Конечно, в этой образности чувствуется перо поэта, но поэтичность не лишает образ его абсолютной точности. Совершенно очевидно, что Шиллер, рассматривая некоторые факты истории как актуально существующие, не отходит от «пространственного» восприятия времени, однозначно сопоставляя временную и пространственную отдаленность продуктов культуры, включенных в жизнь современного Шиллеру европейца. И здесь мы обнаруживаем восходящую к Гердеру ассоциацию «время и пространство — близнецы».

Сформировавшееся в конце XVIII в. отношение к историческому времени как к «четвертому измерению», родственному пространственным, получает свое развитие в последующем. Дополнением к нему служит мысль (по сути ему противоречащая, по крайней мере в рамках евклидовой геометрии) о характере воздействия событий отдаленного прошлого. С одной стороны, они могут воздействовать на современность сильнее, чем события непосредственно предшествующие, а с другой сто-

<sup>27</sup> Шиллер И.Ф. Указ. соч. С. 604.

<sup>28</sup> Там же. С. 605.

роны, они могут воздействовать на современность сильнее, чем на события, непосредственно за ними следующие. Если продолжить ряд визуальных ассоциаций, то очевидно, что хронологическая шкала не передает такого рода воздействия, она все же предполагает события хотя и различной силы воздействия, но все же направленного вдоль этой шкалы.

Более определенную нацеленность исторического познания на настоящее обнаруживаем у Гегеля: «... так как мы имеем дело лишь с идеей духа и рассматриваем во всемирной истории всё лишь как его проявление, мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с настоящим...; наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени... Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине»<sup>29</sup>.

Обратившись к российской историософии, мы обнаружим выявленную оппозицию в споре А. С. Лаппо-Данилевского и Л. П. Карсавина.

Одним из системообразующих понятий в концепции первого было понятие «эволюционного целого». А. С. Лаппо-Данилевский отличает естественнонаучные факты, как факты, повторяющиеся во времени (например, факт «прохождения данной кометы данной точки небесного меридиана»), от исторических фактов. Он рассуждает следующим образом: историк «...имеет в виду, главным образом, построение эволюционного целого: факт, постоянно повторяющийся во времени... не может быть помещен в эволюционную серию, в которой факты следуют один за другим именно во времени же (а не в пространстве)»<sup>30</sup>.

Л. П. Карсавин в присущей ему ироничной манере оспаривал это положение концепции А. С. Лаппо-Данилевского и рассматривал исторический процесс не через понятие «изменение», а через понятие «развитие», понимаемое как «разворачивание, раскрытие чего-то уже потенциально, но только потенциально данного, т.е. актуализацию ранее актуально не бывшего...»<sup>31</sup>.

Эта полемика может быть интерпретирована с точки зрения восприятия исторического времени. Позиция Лаппо-Данилевского предполагает последовательное разворачивание истории во времени. Позиция Карсавина, на мой взгляд, ближе к идее Гегеля, и неслучайно Карсавин, определяя предмет истории, пишет: «Неоднократно историческая наука определялась как наука о прошлом. Нам подобное определение представляется не вполне точным. История есть наука о развитии человечества в целом. Она изучает настоящее и прошлое, и притом так, что ни то, ни другое в отдельности своей изучению ее не подлежит. История

<sup>29</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Указ. соч. С. 125.

<sup>30</sup> Лаппо-Данилевский А. С. Указ. соч. С. 298.

<sup>31</sup> Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993. С. 34.

«строит» осуществленное уже и осуществляющееся еще, исходя из момента настоящего, постигает прошлое чрез настоящее и настоящее чрез прошлое, и не как разъединенные моменты, а как непрерывный процесс. Познавать прошлое вне настоящего, в отрыве от настоящего столь же невозможно, сколь невозможно познавать мир объективный без самопознания и без познания в нем себя, его познающего»<sup>32</sup>.

В середине XX в. позицию, согласно которой цель исторического знания — настоящее, поддержал один из основоположников экзистенциализма Карл Ясперс. Размышляя о смысле изучения истории, он пишет: «Цель моей книги — содействовать углублению нашего сознания современности»<sup>33</sup>. Ясперс, как и многие его мыслящие предшественники, видит в изучении истории и морально-этический смысл. Причем, этот смысл история обретает именно при всеобъемлющем взгляде на исторический процесс: «Что мы понимаем под всемирно-исторической точкой зрения? Мы стремимся понять историю как некое целое, чтобы тем самым понять и себя. История является для нас воспоминанием, о котором мы не только знаем, но в котором корни нашей жизни. История — основа, однажды заложенная, связь с которой мы сохраняем, если хотим не бесследно исчезнуть, а внести свой вклад в бытие человека»<sup>34</sup>.

*Третий вариант. Цель исторического познания — будущее.* И в этом случае мы акцентируем внимание на двух подходах — О. Конта и К. Маркса. Суть их различий может быть выявлена при сопоставлении двух лозунгов. Кредо позитивизма: “Savoir pour prévoir, prévoir pour prevenir” (знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы предотвратить). И из тезисов Маркса о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»<sup>35</sup>.

Не будем приводить различные обоснования невозможности научного прогнозирования истории — от Гегеля до Карсавина и Поппера. Очевидно, что попытаться предсказать будущее возможно, лишь открыв законы развития общества. Неоднократные попытки сделать это в течение последних двух веков не привели к существенным результатам. Средствами исторической науки это сделать вообще невозможно, а средствами философско-умозрительными можно, но лишь отчасти.

Именно такую задачу — постичь законы развития общества — поставил перед собой О. Конт, когда проявились результаты Великой

<sup>32</sup> Там же. С. 277.

<sup>33</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 28.

<sup>34</sup> Там же. С. 240.

<sup>35</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 266.

французской революции и выяснилось, что общество не подчиняется полностью воле человека и его разуму и, по-видимому, имеет свои законы развития, столь же неотвратимые, как «законы падения камня». Не будем обсуждать здесь, насколько выполнима грандиозная задача, поставленная Контом. Отметим лишь, что поскольку закон только тогда закон, когда действует единообразно и постоянно в прошлом, настоящем и будущем, он не позволяет дифференцировать эти составляющие исторического времени, т. е., если воспользоваться уже приведенным определением Шпенглера, включает «математическое число», а не «хронологическое». Можно возразить, что если обратиться к концепции Маркса, то у него исторический процесс разворачивается во времени и устремлен к коммунистической (социалистической в терминологии Маркса-Энгельса) общественно-экономической формации. Но концепция Маркса телеологична, философски-умозрительна, и в силу этого при достижении цели истории историческое время (или по крайней мере, «линейное» время истории) должно остановиться.

### **Трансформации линейной темпоральности**

Проблема исторического времени, несомненно, актуализируется, когда национальная история рассматривается в общемировом контексте и историк сталкивается с проблемой, которую за неимением лучшего термина назовем «проблемой синхронизации». Уже во второй половине XIX века начинает ощущаться недостаточность /ограниченность национально-государственной идентичности, однако историческое знание по-прежнему сохраняет формат национально-государственного метанарратива, тогда как функции расширения социокультурного пространства берет на себя новая наука — этнография.

В начале XX века ограниченность национально-государственной идентичности начинает преодолеваться в цивилизационных моделях, сформировавшихся, по-видимому, не без влияния успехов этнографии. Цивилизационные подходы не только расширили «умопостижимое поле истории» (терминология А. Тойнби), но и усложнили механизмы идентификации, поскольку заставили учитывать не только линейную / вертикальную, но и коэкзистенциальную / горизонтальную составляющую.

Со становлением исторической антропологии, историческое знание начинает выстраиваться по проблемным полям, структура которых постоянно усложняется. Новая конфигурация профессионального исторического знания вступает в явное противоречие с традиционным линейным метарассказом. Таким образом, кризис доверия к историческому метарассказу имеет не только «внешние», социокультурные, причины, но и «внутренние», обусловленные трансформацией самого исторического

знания, при понимании взаимообусловленности этих процессов. Хорошо известно, что становление «новой исторической науки» связано с появлением журнала «Анналы». О разрушительном воздействии этого этнографического факта на исторический метарассказ очень точно пишет П. Нора: «Враждебность “Анналов” в отношении событийной, политической, военной, дипломатической, биографической истории в принципе не означала приговора национальной истории, но на деле подготавливала его, потому что национальная история всегда писалась только как линейный рассказ о причинно-следственных связях»<sup>36</sup>.

Но в этой связи стоит обратить внимание еще на один аспект. В этой же работе П. Нора пишет об отрыве «истории» от «памяти», выделяя в качестве одной из факторных причин этого разрыва деколонизацию тех, кто «обладал сильным капиталом памяти и слабым капиталом истории», т. е. об интеграции в социум с историческим типом социальной памяти представителей традиционных обществ<sup>37</sup>. Но не аналогичный ли процесс происходил с историческим знанием, когда историческая наука — знание об обществе с историческим типом социальной памяти — начала ассимилировать этнографический материал, т. е. знание о традиционных обществах — об обществах с иным типом социальной памяти и с иной/нелинейной темпоральностью?

### **Постмодерн. Разрушение / универсализация темпоральности**

Мы уже неоднократно обращались к понятию «массовое историческое сознание». Теперь пора сказать о его социокультурной обусловленности. «Историческое сознание» в строгом / современном смысле слова разрушилось в период постмодерна. Если согласиться с Ж.-Ф. Лиотаром в том, что постмодерн — это «недоверие в отношении метарассказов»<sup>38</sup> (а с ним трудно не согласиться), то мы вынуждены будем признать, что кризис доверия к историческому метарассказу — это фактически кризис / конец (?) социальной памяти исторического типа, и одновременно кризис / конец (?) линейной темпоральности. По крайней мере, вопрос о том, остается ли в актуальной социокультурной ситуации массовое сознание историческим по своим базовым характеристикам, стоит проблематизировать. В рамках данной работы только подчеркнем: если мы продолжаем говорить о «массовом *историческом* сознании», то это в любом случае другое историческое сознание, отличное не только от исторического сознания эпохи грандиозных исторических метанарративов национально-государственного уровня

<sup>36</sup> Нора П. Предисловие // Франция-память. СПб., 1999. С. 9–10.

<sup>37</sup> Там же. С. 18.

<sup>38</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 10.

(XIX век), но и от «нелинейного» (в первую очередь, под влиянием цивилизационных построений) «исторического» сознания XX века.

В историческом познании знаком постмодерна является микроистория с ее коллажным принципом построения. В условиях кризиса доверия к историческому метарассказу на помощь обывателю приходит микроистория, точнее один из ее реализованных вариантов — история в «казусах». Именно этот образ точно фиксирует ситуацию. В постсоветской России в 1990-х гг., а в западной историографии на протяжении последней трети XX в. наблюдалось явное движение от «истории без белых пятен» (вспомним знаковое для рубежа 1980-90-х гг. название дайджеста перестроечной прессы на исторические темы) к «истории в мелкий горошек» (а это уже из названия серии сборников трудов профессиональных историков конца 1990-х гг.), что показательно, так как соответствует новому, «коллажному», принципу мировосприятия и соответственно самоидентификации в ситуации постмодерна. Но проблема в том, что для адекватного восприятия коллажа необходима способность к деконструкции, что, в свою очередь, требует целостного знания. Возникает своего рода замкнутый круг. И так же как коллаж может быть воспринят при его деконструкции — контекстуализации его разновременных элементов в соответствующих социокультурных контекстах — и собирании новой, уникальной/индивидуальной, целостности, так и «казусы» микроистории требуют индивидуальных экспликаций макроисторического контекста. В этом плане можно говорить о мифологизации контекста, с одной стороны, в массовом сознании, которое его не рефлексирует, а с другой стороны, и в профессиональном историческом знании в силу, во-первых, недостаточности методологического инструментария для экспликации контекстов и, во-вторых, нормальной консервативности исторического знания, механизм обеспечения которой связан во многом с устойчивостью контекстов.

Здесь необходимы некоторые терминологические прояснения. К традиционным базовым понятиям исторического знания — «исторический факт» и «историческое событие», в последнее время явно следует добавить «казус» и «место памяти». Эти понятия принадлежат к разным парадигмам, причем не к двум, а к трем.

Первые два понятия принадлежат к парадигме, которую весьма условно можно назвать «классической». Почему условно? Потому что в разных парадигмах «исторический факт» может пониматься по-разному: например, или как «неделимая», раз и навсегда добытая частица знания, или как конструкция историка, реализуемая через дискурсивные практики. Статус «события» может, например, придаваться «фактам с историческим значением» (А. С. Лаппо-Данилевский), или же — в непосредст-

венном смысле слова — тому, что *со-бытийствует* настоящему, т. е. таким историческим фактам, влияние которых ощущается по сию пору, хотя одно другому не противоречит. Этот понятийный ряд адекватен, в первую очередь, линейным историческим конструкциям.

Понятие «казус» — очевидное понятие микроистории, и поэтому оставим его без комментариев. Лишь еще раз подчеркнем, что микроистория идеально соответствует ситуации постмодерна, т. е. кризису идентичности линейного типа, сопровождающемуся появлением возможности самоидентификации во всем социокультурном пространстве.

И, наконец, «места памяти». Понятие «места памяти» принципиально важно как для фиксации трансформаций профессионального исторического знания, так и для прояснения характера его взаимоотношений с массовым сознанием. Ведь если мы обратимся к понятию «события» именно как к *со-бытийности*, то вынуждены будем признать не только правомерность постоянного «переписывания» истории, но и необходимость практически постоянного пересмотра событийного ряда, в том числе и того, что зафиксирован в школьном учебнике, т. е. позиционируется в массовом сознании. На эту проблему можно взглянуть и с несколько иной точки зрения.

Если вслед за П. Хаттоном мы будем рассматривать историческую память как память — воспоминание, то вынуждены будем согласиться с тем, что: «Воспоминание связано с нашими попытками в настоящем пробудить прошлое. Это та сторона памяти, при помощи которой мы осознанно восстанавливаем образы прошлого, выбирая то, что подходит нуждам нашей сегодняшней ситуации». Конечно, проблема соотношения научной историографии и стихийной социальной памяти гораздо сложнее, но можно согласиться с теми авторами, которые фиксируют расхождение / разрыв истории и памяти, что можно также рассматривать в контексте изменения взаимоотношений профессионального исторического знания и массового сознания. Тот же П. Хаттон, продолжая анализ истории как памяти, пишет: «Историческое мышление подражает действиям памяти, когда обращается к этим двум ее сторонам [память как повторение и память как воспоминание. — *М. Р.*], хотя обычно они характеризуются в терминах обмена между общепризнанной традицией и критической исторической интерпретацией. В истории западной историографии изменилось понимание историками характера связи между ними... Вообще говоря, тенденция современной (и в большей мере постсовременной) историографии заключалась... в отходе от опоры на авторитет общепризнанной традиции... В настоящее время нам приходится говорить скорее о полезности



прошлого, чем о его влиянии на нас...»<sup>39</sup>. В том же духе высказывается и П. Нора, который видит в становлении историографии / истории исторической науки знак отрыва истории от памяти: «...история истории не может быть невинной операцией. Она осуществляет внутреннее превращение истории-памяти в историю-критику»<sup>40</sup>. И далее: «...история целиком вступает в свой историографический возраст, достигнув своей деидентификации с памятью»<sup>41</sup>.

В любом случае мы вынуждены признать, что событийный ряд фактов в истории постольку, поскольку она связана с настоящим и все более и более зависит от настоящего, должен в той или иной мере меняться. Но очевидно, что этого не происходит. И только понимание того, что отдельные события превращаются в силу разных причин, в том числе и идеологических, а не только аксиологических или гносеологических, в «места памяти», позволяет как-то разрешить ситуацию, т. е. «места памяти» обеспечивают некоторую устойчивость / преемственность исторического знания, что особенно важно при конструировании социальной памяти именно как социальной, т. е. претендующей на некоторую общность в рамках данного социума.

Очевидно, что функцию стабилизации «места памяти» выполняют в структуре исторического метарассказа. Кризис доверия к историческому метарассказу в ситуации постмодерна сопровождается таким знаковым явлением как деконструкция «мест памяти». Но интеграционные тенденции пост-постмодерна явно вступают в диссонанс с деконструирующей работой профессионального исторического знания.

И мы снова упираемся в проблему взаимоотношений профессионального исторического знания и массового сознания. Стоит ли *деконструировать* «места памяти»? С точки зрения профессионального знания ответ, по-видимому, однозначный — стоит. Да и вопрос этот для профессионального историка вряд ли является вопросом: это где-то на уровне нормальных профессиональных инстинктов. А стоит ли *разоблачать* «места памяти» в массовом сознании? Если и стоит, то с большой осторожностью. И дело не только в том, что существует опасность де-героизировать некоторые страницы нашей неизменно «героической» истории. Стоит вспомнить два афоризма Гегеля: «все действительно разумно, все разумное действительно» и «ничто единичное не обладает всей полнотой реальности». При их соединении мы получим полезное методологическое правило: «разумность действительно по-

<sup>39</sup> Хаттон П. Указ. соч. С. 23-24.

<sup>40</sup> Нора П. Между историей и памятью: Проблематика мест памяти // Франция-память. С. 21–22.

<sup>41</sup> Там же. С. 23.

знается при его истинном рассмотрении как стороны целого». И снова приходим к проблеме экспликации контекстов. «Разумность» некоторых «мест памяти» в массовом сознании явно обусловлена включенностью их в мифологизированный контекст. Пока профессиональный историк не может четко сформулировать методы экспликации контекста и предложить массовому сознанию целостное историческое знание, не стоит разрушать уже сложившуюся целостность, тем более, если она обладает определенной общностью для данного социума. Другой вопрос: возможна ли в принципе искомая целостность в условиях отмеченной множественности контекстов?

Проблема идентичности в актуальном социуме усложняется еще из-за того, что в условиях преодоления постмодернистской атомизации и разворачивания процесса глокализации формируется многоуровневая идентичность, а значит и сложно структурированная темпоральность. Но это не снимает проблему выбора приоритетного уровня идентичности.

Возможно ли в ситуации глокализации конструирование идентичности по-прежнему на национально-государственном уровне? Естественно, что и здесь невозможно дать однозначный ответ. Очевидно, что наряду с интеграционными процессами продолжают действовать и дезинтеграционные. Что говорить об огромной, многонациональной и многоконфессиональной России, если даже крохотная Бельгия на исходе первого десятилетия XXI в. стремится распасться на две части. Но если государство продолжает существовать, то потребность в интеграции на уровне государства по-прежнему осознается с очевидностью, в противном случае невозможно ни принять, ни тем более реализовать какие-либо решения на общегосударственном уровне.

Проблема обеспечения идентичности в актуальной социокультурной ситуации может и должна быть переосмыслена как проблема взаимодействия профессионального исторического знания и массового сознания. Скажем определеннее: как проблема позиционирования профессионального исторического знания в массовом сознании. Историки не научились «рассказывать» историю «нелинейно». И в этом случае снова приходится прибегать к помощи кавычек из-за ограниченности наших дискурсивных возможностей. Ведь преподавание, по видимому, предполагает «рассказ». Даже в том случае, если лукаво предполагается, что обучаемый сам, «своим умом» должен прийти до нужного обучающему результата, то и в этом случае на выходе предполагается рассказ, а рассказ принципиально не может быть нелинейен. Не углубляясь здесь в теорию нарратива, предположим лишь, что структурирование исторического знания по проблемным полям не исключает рассказа, но ограничивает его рамками того или иного проблемного поля, что в очередной раз заставляет проблематизировать вопрос о кон-

струировании исторического целого (в том числе и для позиционирования в массовом сознании) как основы для восприятия актуального исторического знания. Но применительно к настоящему времени, мы можем с определенностью констатировать разрыв, если не сказать пропасть, между профессиональным историческим знанием и массовым сознанием. Чтобы представить себе масштабы этого разрыва и уточнить его характер, достаточно одного примера.

Хорошо известно, что Гегель начинал свою философию истории с того, что разделил народы на исторические и неисторические по принципу создания государства, за что и подвергся критике<sup>42</sup>. Известно также, что Э. Гуссерль еще более жестко ограничил хронологические и географические рамки исторического процесса феноменом «духовной Европы»<sup>43</sup>, за что, в отличие от Гегеля, не подвергся сколько-нибудь существенной критике, но скорее из-за социально-политических обстоятельств, чем по причинам имманентно научного свойства. Но если мы возьмем любой учебник (а заметим, что учебник по необходимости является высшей формой концептуализации имеющегося знания) для средней или высшей школы как по отечественной, так и по всеобщей истории, то увидим, что «всеобщая история» практически представляет собой историю «духовной Европы» (такие дисциплины как «история стран Азии и Африки», «история стран Центральной и Юго-восточной Европы» и т. п. были даже не инкорпорированы, а просто присоединены к традиционному базовому курсу), при этом и тот, и другой курс структурируются по-гегелевски, в соответствии с историей государства.

#### **Постпостмодерн. Обретение новой темпоральности**

Не будем вспоминать сакраментальное: «нельзя дважды войти в одну и ту же реку». И без того очевидно, что вернуться в XIX век, к грандиозным многотомным метанарративам национально-государственного уровня невозможно. Хотя стоит заметить, что в новой ситуации, ситуации пост-постмодерна, когда потребности в интеграции социумов явно опережают возможности, дискурс «возрождения», «восстановления былой славы» становится, кажется, все более распространенным. Но использовать его для историка, по меньшей мере, непрофессионально.

В русле обозначенной проблематики наиболее интересными и продуктивными, кроме уже упоминавшихся построений П. Нора, представляются концепции английского историка Патрика Хаттона и российского культуролога Ю. М. Лотмана<sup>44</sup>. При всех своих существенных

<sup>42</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Указ. соч. С. 126–127.

<sup>43</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 106 и след.

<sup>44</sup> Лотман Ю. М. Альтернативный вариант: Бесписьменная культура или

различиях эти концепции имеют нечто общее. Там, где Лотман пишет о двух типах социальной памяти — историческом и традиционном, Нора пишет соответственно об истории и памяти, а Хаттон, как и Лотман, о двух типах памяти: память как воспоминание и память как повторение. Если историографически углублять это различие, то здесь следует еще раз вспомнить гегелевское деление народов на «исторические» и «неисторические», гуссерлианское обоснование уникальности «духовной Европы», а также концепцию «осевого времени» Ясперса. В данной главе используются соответственно понятия «история» и «традиция», что ближе всего к размышлениям Лотмана, но вполне хорошо соотносится и с построениями Нора и Хаттона, а также никак не противоречит концепциям названных выше классиков.

Итак, П. Нора, размышляя над причинами радикальной трансформации «истории-памяти», в качестве одного из наиболее существенных факторов этого процесса предлагает ускорение социального движения в обществе Нового времени, причем движения как по вертикали (темпоральные изменения), так и по горизонтали (ассимиляционные и иные тенденции, связанные с движением народонаселения):

«Ускорение. То, перед чем нас грубо ставит этот свершившийся факт, — это дистанция, лежащая между истинной памятью — социальной и нетронутой, а именно памятью так называемых примитивных, или архаических, обществ... [Ю. М. Лотман называет это традиционным типом социальной памяти. — *М. Р.*] и историей, в которую превращают прошлое наши общества, обреченные на забвение потому, что они вовлечены в круговорот изменений [Ю. М. Лотман называет это историческим типом социальной памяти, связанным как раз с изменчивостью этих социумов. — *М. Р.*]. Дистанция между памятью, диктаторской и не осознающей самое себя, спонтанной, все организующей и всемогущей, памятью без прошлого... — и нашей, которая есть только история, след и выбор. Дистанция, которая постоянно растет с тех самых пор, как люди познали право, власть и само стремление изменяться, и только увеличивается с начала Нового времени. Дистанция, достигшая сегодня своего крайнего, судорожного, предела»<sup>45</sup>.

Но вот в ситуации пост-постмодерна эта самая почти исчезнувшая, по крайней мере, оторвавшаяся от истории, традиция приобретает совершенно особое значение для развития актуального исторического знания, для его методологической рефлексии.

Прилагательное «актуальный» в данном контексте использовано неслучайно, поэтому начнем с различения современного и актуального. В качестве современного исторического знания рассматриваются типы исторического знания, сформировавшиеся в Новое время, на протяже-

---

культура до культуры? // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996.

<sup>45</sup> Нора П. Между памятью и историей... С. 18–19.

нии последних трех веков (но преимущественно в XVIII–XIX вв.), и сохраняющие свое значение для существенной части современных историков с картезианским типом мышления. В качестве основных характеристик такого знания можно назвать: *претензию на объективность*, хотя бы на уровне «объективности» исторического факта; *линейность*, все еще сохраняющую свое конструирующее значение. Актуальное историческое знание — это та составляющая современного исторического знания (к сожалению, весьма незначительная), которая отвечает наиболее полно и адекватно современным потребностям социума.

В результате рассмотренных выше трансформаций исторического знания к концу XX в. мы имели сложно структурированные проблемные поля исторического знания нелинейного характера: историческую антропологию с историей ментальностей и историей повседневности (как феноменологии ментальностей), гендерную историю, новую биографику, интеллектуальную историю, новую локальную историю и т. д. Явно, что новая структура проблемных полей затрудняет самоидентификацию индивидуума.

«Переходный» способ самоидентификации в социокультурном пространстве при помощи микроистории, очевидно, не мог долго и полноценно обеспечивать потребность индивидуумов в обретении идентичности. Если самоидентификация пошла бы и дальше в русле микроистории, т. е. по пути усвоения / присвоения отдельных разрозненных казусов, то это привело бы к окончательной атомизации социума, а, следовательно, к неспособности продуцирования и решения социально значимых задач, и вообще к невозможности принятия адекватных решений как на высших уровнях управления, так и в частной жизни отдельного индивидуума<sup>46</sup>. Искомая целостность во многом обеспечивается сохранением традиции. Новое знание как бы «перерабатывается» традицией, первоначально подчиняется ей, незаметно и постепенно ее трансформируя. Но в ситуации постмодерна традиция разрушается, история отрывается от традиции и, кажется, не остается никаких механизмов, способных противостоять индивидуализирова-

---

<sup>46</sup> Г.-Г. Гадамер предупреждал о такой опасности еще в 1971 г. в своей работе «Неспособность к разговору»: «Разве не наблюдаем мы в жизни общества в нашу эпоху постепенную монологизацию человеческого поведения? Всеобщее ли это явление, взаимосвязанное с присущим нашей цивилизации научно-техническим мышлением? Или же какие-то особенные переживания одиночества, отчуждения от самого себя сковывают уста более молодым людям? А может быть, в этом сказывается решительный отход от самого желания договариваться друг с другом, ожесточенный протест против видимости взаимопонимания в общественной жизни, по поводу чего иные сокрушаются, видя в том неспособность людей разговаривать?». *Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 82.*

нию самоидентификации индивидуума, а значит и атомизации социума в условиях «конца истории» (Ф. Фукуяма).

Но с началом XXI века ситуация кардинально меняется: начинается лихорадочный поиск оснований новой интеграции социума. И здесь историческое знание явно отстает от его потребностей. Историки, по сути дела, смогли лишь предложить и отчасти реализовать концепцию «мест памяти». Причем, напомним, что грандиозный проект коллектива французских историков под руководством П. Нора начинался с потребности противостоять коммеморации и призван был способствовать деконструкции «мест памяти» (т. е. мифов французской истории, внедренных в общественное сознание еще историками 20–40-х гг. XIX в.), но затем превратился практически в свою противоположность — в осознание необходимости коммеморации и целенаправленного конструирования «мест памяти», вокруг которых и должен консолидироваться социум. Очевидно, что в наиновойшей российской истории примером таких «мест памяти» может служить, с одной стороны, новый государственный праздник — 4 ноября, осознанно, но весьма неудачно сконструированный как новое «место памяти», а с другой, противодействие попыткам «переписать» историю Великой отечественной войны, дабы не разрушить практически единственное опирающееся на традицию «место памяти» российского народа.

Казалось бы, выход найден: задача историков — способствовать как можно более точному «картографированию» «мест памяти», причем на разных уровнях — от общегосударственного до совершенно локального. Но проблема не только осталась, но и усугубилась. Если практически все вышеизложенное было связано с преодолением современных представлений о линейности / прямолинейности исторического процесса, то теперь мы обратимся к основной характеристике нового знания (и не только исторического) — к объективизму. Как бы нам на уровне подсознания не хотелось достичь этого «объективного» знания как некой опоры, в том числе и для самоидентификации индивидуумов и социальных групп, но все же более-менее грамотный современный историк понимает, что историческое знание есть результат интерпретации. А это во многом разрушает «объективность» «мест памяти» как непреложных фактов истории, обладающих безусловной ценностью. Как может «место памяти» выполнять интегрирующую функцию, если, по сути дела, оно представляет собой некий исторический факт, а факт для нас — это не «объективная реальность» прошлого, а конструкция историка, которая, вполне естественно, субъективна? Отсюда одна из основных задач современной методологической рефлексии - разработка способов получения *точного исторического знания* при полном понимании его субъективной природы. Продуктивный вариант решения

этой проблемы предлагает феноменологическая концепция источниковедения. Обратим внимание лишь на один аспект проблемы, на первый взгляд, не связанный с источниковедением, но все же возвращающий нас к пониманию исторического источника как объективированного результата творческой активности человека.

Если мы вслед за Хайдеггером, Гадамером и другими герменевтиками XX века признаем плодотворность ситуации «герменевтического круга», то увидим, что именно в традиции присутствует то самое предметное, которое и составляет основу понимания. Гадамер, видя смысл герменевтической работы в обнаружении своей сопричастности с культурным целым, писал: «...смысл сопричастности — момент традиции в историко-герменевтическом поведении — реализуется в форме общности основополагающих и несущих пред-рассудков — заранее сложившихся суждений. Герменевтика должна исходить из следующего: тот, кто хочет понять, связывает себя с предметом, о котором гласит предание, и либо находится в контакте с традицией, изнутри которой обращается к нам предание, либо стремится обрести такой контакт»<sup>47</sup>. Именно в отсутствии непрерывности традиции усматривал Гадамер основную трудность понимания. Хаттон, обратившись к размышлениям Гадамера уже в новой теоретико-познавательной ситуации конца XX века, подчеркивал: «Ключ к рассуждениям Гадамера лежит, следовательно, в его оценке традиции как основания исторического познания. Как если бы традиция была пространством, в котором располагаются как история, так и память. Это контекст, от которого нельзя отделить идеи и события, так как традиция все время сохраняет и обновляет все, что значимо в прошлом. Это среда коллективной памяти, понятой как сеть привычек, стереотипов мышления, условностей и лингвистических протоколов, которые сообщают смысл любой исторической ситуации»<sup>48</sup>. П. Хаттон, пожалуй, наиболее точно выразил значимость и функции традиции в контексте актуальной проблемы конструирования «мест памяти».

Таким образом, несмотря на то, что актуальное социокультурное пространство характеризуется нелинейной темпоральностью, утрата связанной с линейной темпоральностью традиции, угроза которой так явно ощущалась в ситуации постмодерна, может привести к онтологическим трансформациям — к изменению глубинных основ бытия человека как «человека понимающего» (Хайдеггер). В этом, по-видимому, одно из основных противоречий как современной социокультурной, так и соответствующей ей теоретико-познавательной ситуации.

---

<sup>47</sup> Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Актуальность прекрасного... С. 79.

<sup>48</sup> Хаттон П. Указ. соч. С. 378–379.

## СТРАТЕГИИ ДЕЙСТОРИЗАЦИИ\*

В рамках постколониального дискурса XXI в. право на историю (собственный темпоральный дискурс) стало универсальным. Ф. Фанон еще в 1950-е гг. доказал, что право на суверенность исторической памяти является одним из фундаментальных прав человека. Неевропейский интеллигент, стремясь стереть границу между собственным миром и великими творениями Запада, не может, тем не менее, присвоить право на чуждую ему историю и стремится вернуться к своим забытым корням<sup>1</sup>. Современный Интернет пестрит темами типа: «женщины без истории», «деревня без истории», «человек без истории», но это — лишь рекламный ход, *маркировка необычного*. Термин «доисторический» распространяется исключительно на первобытные культуры (по крайней мере, до V в. до н. э.). Разве что в отечественной энциклопедии Wikipedia возможна неполиткорректная фраза: «в лице современного дикаря живет доистория»<sup>2</sup>. Если образ «дикаря» для характеристики современных людей в России порой и сохраняется, то он четко дистанцируется от образа доисторического человека<sup>3</sup>.

Напротив, любые формы ограничения права на собственную историю, на ее создание и переживание, на признание ее значимости ощущаются крайне остро. Историю защищают от философии, от империй, от глобализации, от постмодернизма<sup>4</sup>. Ущемление прав на историю и обвинение в «дейсторизации» сознания той или иной группы населения рассматривается как серьезное преступление и служит поводом к написанию толстых книг и диссертаций<sup>5</sup>.

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, в рамках проекта № 06-01-00453а.

<sup>1</sup> Fanon F. Les Damnés de la terre. P., 1991. P. 263–264.

<sup>2</sup> См. [ru.wikipedia.org/wiki/Доисторическая медицина](http://ru.wikipedia.org/wiki/Доисторическая_медицина) (декабрь, 2009).

<sup>3</sup> Зубов А. Б. История религий. Кн. I. Доисторические и внеисторические религии. М., 1997. С. 31–34.

<sup>4</sup> Разделение в 1970-е гг. Х. Уайтом исторического нарратива и философского исследования можно понять в этом контексте как своеобразное отстаивание прав истории перед лицом философии. См.: Vaitm X. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. С. 8, 11.

<sup>5</sup> Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. II. The Power of Identity. Oxford, 1997; Ferguson R. Representing “Race”. Ideology, Identity and the Media. L., 1998; Callahan M. Mexican Border Troubles: Social War, Settler Colonialism and the Production of Frontier Discourse. 1848–1880. Ph. D. Diss. Austin, 2003.



Аргентинский философ А. А. Ройг увидел причину деисторизации в «тайной логике» философии истории (особенно западной), отличающей ее от исторического знания как такового — в частности, в принципиальных особенностях *идентификационного* этапа познания, целью которого являются не конкретные исследования, а постулирование *субъекта* познания. В условиях колониального дискурса (в данном случае анализировалась дихотомия «варварство–цивилизация» как форма «имперской философии») это часто приводит к постулированию *абсолютного* субъекта познания (как следствия идентификации с утопическим) и третированию объекта познания как «анти-субъекта», как устранимого, «избегаемого», обозначаемого намеками, а потому, в конечном счете, к появлению не объективного представления о нем, а «иллюзорного» (что передается испанскими терминами *elusión–alusión–illusión*). В итоге происходит частичная или полная «деисторизация» объекта познания, приписывание ему той или иной формы внеисторического существования (как несовременному, отсталому, выпавшему из времени). По мнению философа, в данном случае денотативная и коммуникативная функция (маркировка референциальной реальности) противостоит когнитивной функции (познанию объективной реальности). Ройг подчеркивал, что сциентистская трактовка такого рода рассуждений дает лишь иллюзию объективности («дефективную объективность»), а превращение подобных образов в центральные для концепции создает угрозу «застрять» в исходном (идентификационном) познавательном горизонте, подменить историческое познание ложным идеологизированным сознанием (ложной, часто травмирующей, исторической памятью)<sup>6</sup>. Однако такое положение имело место далеко не всегда. Более того, формирование представлений об истории переплетено с использованием стратегии деисторизации.

Человечество, создавая образы исторического времени, проявило недюжинные способности в изобретении разнообразных модусов и градаций деисторизации. Они являются частью сокровищницы культуры и заслуживают подробного изучения.

По крайней мере, с тех пор, как в Древней Греции научились различать эллинов и «варваров», люди стали говорить о своих соседях, как о «несовременных» или «выпавших из времени». Весьма возможно, что это связано с природой смыслообразования, которая для Ю. Кристевой

---

<sup>6</sup> Roig A. A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México, 1981. P. 163, 178–179, 184, 192–193.

проявляется в попытке отталкивания от инвариантного образа «отвратительного» (l'abject) и противоречивом самоопределении по отношению к нему. Это также проблема самоидентификации. По мнению Кристевой, «именно отвращением первобытные племена обозначали территорию своей культуры, чтобы отделить ее от угрожающего животного или звероподобного мира»<sup>7</sup>. Так обозначались пределы человеческого и пределы культурного, допустимого. Среди результатов воздействия «отвратительного» — *девиации памяти*. Это — «некая земля забвения, к которой постоянно возвращаются воспоминания». Время забвения не исчезает при этом совсем; порой оно порождает разрядку самоотрицания и откровения, которая и связана со смыслопорождением, историческим воображением. Образ «варвара» провоцирует сначала фобию, а затем — нарциссистскую реакцию, как своего рода катарсис<sup>8</sup>. Из образа ахронии рождается образ утопии, из забвения — память, из анти-истории — история. Так оказываются связаны самоидентификация, историческая память и историческое знание.

### ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ И КИТАЙ ДЕИСТОРИЗАЦИЯ ПЕРИФЕРИИ И АСТРОЛОГИЯ

Уже в эпоху рождения историографии стратегии деисторизации были сложными и хорошо дифференцированными. Геродот (490/80 – 430/24 гг. до н. э.) одновременно признавал превосходство культуры египтян, наличие у них исторического нарратива и их временную периферийность, неактуальность (как изначальность). Он создал идентификационную схему, в которой распределение народов в Ойкумене носит рациональный характер: на жарком юго-востоке, где возникает жизнь и государство, обитают более древние и культурные «варвары», на холодном севере — менее культурные<sup>9</sup>. Геродот восхвалял невероятную глубину египетской истории, богобоязненность египтян и утверждал, что многие обычаи, верования и лучшие законы греки заимствовали у них<sup>10</sup>. Египтянам приписывался статус изобретателей имен богов (признак власти), обладателей совершенных знаний о природе, лучшей системы ле-

<sup>7</sup> Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб., 2003. С. 48.

<sup>8</sup> Там же. С.43–44, 49–51.

<sup>9</sup> Hartog F. The Mirror of Herodotus. Representation of the Other in the Writing of History. Berkeley; Los Angeles, 1988. P. 15, 375.

<sup>10</sup> Геродот. История. Книга II, 50–52 // Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 96–97.

тоисчисления, высших достижений в архитектуре. Универсальными у Геродота выступают не греческие, а египетские религия и обряды, культура и ценности, законы и нравы<sup>11</sup>. Для доказательства этого используется нарратив, возникший, очевидно, в среде греческих колонистов в Египте. В конфликте Париса (Александра) и Менелая во времена Троянской войны египетский царь Протей выступает как приверженец законности, а Менелай — как жестокий и неблагодарный «варвар»<sup>12</sup>.

Но при этом надо учитывать, что Геродот интерпретирует культуру Египта не чисто познавательно, а в рамках идентификационной схемы, конечной целью которой является конструирование позитивного образа, а значит и установление культурного приоритета греков. Используя переплюсовки смыслов и применяя, как выражается Ф. Артог, «правило исключенного среднего», он описывает Египет как культуру крайностей, по своим принципам прямо противостоящую эллинской и всем другим<sup>13</sup>. Позитивный контекст описания Египта при этом меняется на негативный, появляется тенденция к его экзотизации и деисторизации.

В Египте, утверждал Геродот, «нравы и обычаи... почти во всех отношениях противоположны нравам и обычаям остальных народов»<sup>14</sup>. Ведь египтяне — своего рода реликт изначальных времен. Экзотика — символическая маркировка периферии. Золотоносные муравьи величиной с собаку в Индии — знак территориальной периферийности, экзотические обычаи Египта — знак временной периферийности. Египет в равной мере чудесен и ужасен, а потому не может быть примером для греков<sup>15</sup>. Поэтому историк, стремившийся к правдоподобию в описании известных ему событий греческой политической истории, выступал как заведомый фантаст в характеристике «варварского» мира<sup>16</sup>. Его задачей было построить сильный и убедительный позитивный образ Греции, борющейся с Персией («фигуру»), а для этого необходим был столь же сильный, но иначе маркированный, негативный образ периферии («фон»). И эту задачу сыграла, в частности, деисторизированная составляющая образа Египта.

Таким образом, в историографии возникает картина *символического прошлого*, которая может сосуществовать с объективными пред-

---

<sup>11</sup> Геродот. История. Книга II, 2, 4–5, 37, 148, 177 // Там же. С. 80–81, 91–92, 126–127, 135.

<sup>12</sup> Геродот. История. Книга II, 112–119 // Там же. С. 113–115.

<sup>13</sup> Hartog F. Op. cit. P. 214, 237–239, 258–259.

<sup>14</sup> Геродот. История. Книга III, 106; IX, 122 // Геродот. Указ. соч. С. 171, 453.

<sup>15</sup> Hartog F. Op. cit. P. 235.

<sup>16</sup> Ibid. P. 277.

ставлениями о делах минувшего, или же вытеснять их, но которая в любом случае изменяет мировоззрение, помогает сформировать собственный позитивный образ, сконструировать образ субъекта знания, а также осуществить практические задачи социальной консолидации и ее идеологического подкрепления.

Поэтому деисторизация не была изолированной стратегией, она подкреплялась всеми авторитетными областями знания. Вписываясь в мировоззрение людей древности, в котором представления об истории были неразрывно связаны с понятием Судьбы, она опиралась на авторитет астрологии. Предпосылкой деисторизации было разделение судеб народов, которое воплощалось в «разделении небес» (гороскопов). Для объединения историй народов в одном нарративе необходима была обратная процедура, соединение гороскопов. «Разделение небес» осталось вне зоны знаний историков. Зато известно, что впервые соединение «эллинской и варварской небесных сфер» произвел вавилонский астролог Тевкр (I в. до н. э. – I в. н. э.). Результатом стало формирование астрономической теории «семи (или десяти) климатов», которая была создана в Александрии и закреплена в книге Клавдия Птолемея «Альмагест» (II в. н. э.). Она заложила представление о географической полосе, обладающей наиболее благоприятными условиями для формирования и развития сильных государств и высоких культур, между которыми возможен диалог. По мере отдаления от центральной оси, расположенной на широте Александрии, влияние природных факторов постепенно нарастает, но критическим (с утратой культуры и истории) становится только на границах и за пределами полосы «климатов»<sup>17</sup>. Однако такие унифицирующие построения были возможны далеко не везде.

В Китае Конфуций и его последователи создали культ «Срединной империи» (Чжунго) как сакрального центра вселенной, вершины мировой культуры. Пространство мира было разделено на пять «зон», иерархически соподчиненных в политическом, сакральном и этическом планах. Первую зону представлял сам Китай, управлявшийся непосредственно императором, и при посредстве исполняемых им ритуалов прямо соединенный с Небом. Вторую — зона удельных княжеств, третью — зона княжеств, присоединенных правящей династией. Их сопряженность с небесной благодатью была все меньше. Наконец, четвертую и пятую периферийные зоны составляли «варвары», которых разделяли на союзников, частично контролируемых государством, и

---

<sup>17</sup> Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968. С. 167–170, 180–181, 185.

враждебные племена<sup>18</sup>. Судьба китайцев и «варваров» была совершенно различна, а потому они обязаны были гадать на разные созвездия.

В астрологической схеме Китая соответствовали планеты, звезды и созвездия, связанные со светлыми силами (Ян), а «варварам» — связанные с темными силами (Инь). Воинственность «варваров» и необходимость их сдерживания и уничтожения вытекали непосредственно из их «темной» сущности. Разделение на китайцев и «варваров» было вписано в систему мирового порядка, «зафиксировано» на небе и не подлежало изменению людьми. Любое уподобление китайцев «варварам» (и наоборот) нарушало космическое равновесие, вело к разорению Китая<sup>19</sup>. Это убеждение наиболее сильно проявилось в историческом сознании после свержения монгольского ига, при династии Мин (XIV–XVII вв.), и особенно после захвата страны манчжурами в XVII в. Философ Ван Фучжи (иначе Ван Чжуань Шань, 1619–1692) резко противопоставлял судьбы китайцев и «варваров». Он создал образ метафизически расколотого надвое мира, в котором одинаковое притягивается, а противоположное — отталкивается. Поэтому культивировать отличия от «варваров» — обязанность каждого китайца. Ведь если «человек не отличает себя от других существ, нарушается принцип Неба. Если же китайцы не отличают себя от варваров, тогда нарушается принцип Земли»<sup>20</sup>.

Ван Фучжи исторически переосмыслил представление о Тайцзи, великом пределе. Древние философы трактовали его в терминах неизменности и неподвижности, а он — в терминах динамичности и бесконечности, что открывало возможности для возникновения идеи исторического прогресса<sup>21</sup>. Но последняя не имела отношения к описанию «варваров» (включая европейцев). По мысли философа, неотъемлемая и исключительная судьба «варваров» — внеисторическая деградация.

Ван Фучжи создал догматическую, этически и натурфилософски обоснованную «концепцию варварства» как антипода цивилизации и прогресса. По его мнению, отличие китайца (как цивилизованного человека) от «варвара» представляет собой «всеобщий принцип всех времен». Разница между китайцами и «варварами» является абсолютной,

<sup>18</sup> История философии. Запад–Россия–Восток. Кн. 1. М., 1995. С. 410–411.

<sup>19</sup> Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970. С. 112, 213; Маркова Л. А. Наука и религия глазами христианского теолога С. Яки // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997. С. 229–230.

<sup>20</sup> Буров В. Г. Мирозрение китайского мыслителя XVII в. Ван Гуань Шаня. М., 1976. С. 153.

<sup>21</sup> Конрад Н. И. Культура Китая второй половины XVII и XVIII вв. // Избранные труды. История. М., 1974. С. 167; Буров В. Г. Указ. соч. С. 49, 80–81, 142.

врожденной, связанной с географическими различиями места их обитания и разной (светлой и темной) природой. Варвары рассеяны по всем частям света, живут в неблагоприятных условиях, в которых просто невозможна упорядоченная семейная жизнь, необходимая для развития сельского хозяйства, литературы, философии, политического искусства. Разница между «варварством» и цивилизацией абсолютна; и хотя предки китайцев были малокультурны, пережитки «варварства» в современном Китае, по мнению философа, неразличимы<sup>22</sup>. Цивилизация и «варварство», как самостоятельные сущности, образуют два моральных и исторических пространства, которые нигде не пересекаются.

К «варварам» применяется особая форма морали. Защиту от них нельзя называть войной. Это только восстановление естественного равновесия, для чего все средства хороши. Интересы противоположной стороны не только не учитывались, но и не усматривались, диалог ценностей был исключен. Борьба против «варваров» характеризуется Ван Фучжи как проявление человеколюбия, ибо совершается ради них самих, чтобы освободить их от постыдных, низменных обычаев. Незаконность манчжурской династии Цинь (1644–1911) философ доказывал тем, что она способствует сосуществованию народов с разной культурой вместо того, чтобы их разделять, то есть действует вопреки морали и природе вещей, в ущерб естественному закону — взаимоотталкиванию двух миров, «варваров» и цивилизованных людей<sup>23</sup>.

#### ДЕИСТОРИЗАЦИЯ, ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ И ПОЛИТИКА В ЕВРОПЕ И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

П. П. Гайдено, прослеживая эволюцию структуры философского и научного знания, акцентировала внимание на том, что в знании XVII–XIX вв. произошел переход от системы физика/метафизика (Земля–Небо, человек–Бог), к системе физика/этика, которая доминировала в эпоху Просвещения и получила развитие в этически нагруженной схеме немецкого историзма, противопоставлявшего природу и культуру. Формирование историзма рассматривается как философская и *мировоззренческая революция*, в процессе которой романтиками Новалисом, Шлегелем, Шеллингом, а также Гегелем был снят целый ряд дихотомий, существовавших у их предшественников: научного–не-

---

<sup>22</sup> Crossley P. K. History and Identity in Qing Imperial Ideology. Berkeley, Los Angeles, L., 1999. P. 68–69, 247–249.

<sup>23</sup> Ibid. P. 248.

научного, ложного—истинного, эмпирического—трансцендентального (умопостигаемого). При этом история превратилась из онтологии бытия в онтологию исторического субъекта (объективного духа, находящего воплощение в неповторимости народов, наций, государств). П. П. Гайденок делает вывод: «История как способ бытия субъекта (человека и человечества) обладает для XIX в. (и выразившего его идеи послекантовского немецкого идеализма) тем же статусом, которым обладала природа как способ бытия объекта для XVII—XVIII вв., для материализма эпохи Просвещения. Если базой прежней онтологии были науки о природе, то базой новой онтологии стали науки о духе. И не случайно романтики и Гегель оказались в такой же мере создателями методов анализа культуры, в какой Галилей, Декарт, Лейбниц были творцами естественнонаучных и математических методов»<sup>24</sup>. Тем самым утверждается *научный статус* истории.

Однако процесс становления историзма неотделим от стратегии деисторизации. Ведь при этом нужны были не только новые методы, но и новая самоидентификация субъекта исследования, отличная от религиозной. Поэтому достижения религиозной философии истории и историографии, в частности, признание культурной и исторической роли Китая в рамках «фигурализма», теряли актуальность. В XVI—XVII вв. М. Риччи, М. Мартини, И. ля Пейрере, И. Воссюс, Ж. Буве связали религиозно-исторические образы Европы и Китая. По их мнению, китайцы получили свои священные знания непосредственно от сыновей Ноя, а китайские символы имеют христианский смысл (доказывалось тождество совершенномудрых царей и библейских патриархов, Яхве и Шанди, Дао и Христа, наличие догматов о Троице и непорочном зачатии в гексаграммах «Книги перемен»)»<sup>25</sup>.

Но на рубеже промышленного переворота, в середине XVIII в. стали складываться совершенно иные взгляды, в рамках которых статус Китая как цивилизованного государства не так легко было доказать. Образы Китая и Индии стали слишком громоздки для того, чтобы рядом с ними создать собственную позитивную самоидентификацию»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Гайденок П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 13–19, 381, 384–386.

<sup>25</sup> Колесников А. В. Философская компаративистика: Восток–Запад. СПб., 2004. С. 50–51.

<sup>26</sup> В середине XVIII в. Китай и Индия опережали всю Европу по экономической мощи, в том числе Индия — Англию более чем в 12 раз, а Китай — Францию более чем в 8 раз. См.: Мельянцева В. А. Восток и Запад во втором тысячелетии: экономика, история и современность. М., 1996 С. 96; Kennedy P. The Rise and Fall of the

Поэтому было необходимо деактуализировать практический опыт отношений с ними, символически маркировав эти страны таким образом, чтобы вывести их из круга соперников Европы.

Эту задачу решил один из основателей цивилизационных представлений Н. А. Буланже (1722–1759). Он первым разделил представления о просвещенной монархии (*sage police*) и собственно цивилизации (*civilisation*). В последней Буланже видел «триумф и расцвет разума, не только в конституционной, политической и административной области, но и в области моральной, религиозной и интеллектуальной»<sup>27</sup>. Вместе с тем он резко сузил представления об универсальности этого идеала. В книге «Изыскания о происхождении восточного деспотизма» (1761) Буланже утверждал, что хотя единобожие (естественная вера) и естественное право возникают на Востоке, там они быстро деградируют, замещаются в культуре китайцев и древних египтян, этрусков и перуанцев многобожием (идолопоклонством) и идеей личной власти правителя (теократией). Тем самым образы Китая и Индии архаизировались, выводились в «фон»; народы этих стран маркировались как обреченные на вырождение и деградацию<sup>28</sup>. Их история потеряла собственную ценность, она превратилась в часть древней истории Запада и подкрепляла теперь своим авторитетом власть европейских владык.

При помощи этой стратегии деактуализировались образы многих народов и государств. В частности, вся восточная Европа рассматривалась как регион, лежащий между зонами господства цивилизации и «варварства», истории и «доисторического». Поскольку предполагалось, что время в ней остановилось, считали, что ее населяют племена, известные еще древним грекам; Вольтер называл русских «сарматами» и «скифами»<sup>29</sup>. Э. Гиббон идентифицировал славян со скифами, древними племенами, присутствующими в современности как своего рода уродливый пережиток. У него не только казацкие походы против турок, но и походы российского военно-морского флота в XVIII в. ассоции-

---

Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000. Glasgow, 1989. P. 190.

<sup>27</sup> *Boulanger N. A. L'Antiquité dévoilée par ses usages ou examen critique des principales opinions, ceremonies et institutions religieuses et politiques des differens peuples de la terre.* Amsterdam, 1766.

<sup>28</sup> *Boulanger N. A. Recherches sur l'origine du despotisme oriental.* Amsterdam, 1761. P. 9, 61–62, 123–124.

<sup>29</sup> Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи просвещения. М., 2003. С. 158.



руются с набегами ленивых, нищих, но алчных русов на Византию<sup>30</sup>. Среди качеств славянских народов подчеркивались те, при помощи которых характеризовал «варваров» еще Аммиан Марцеллин: жестокость, недисциплинированность, невежество, предрассудки, фанатизм. Радостная реакция русского дворянства на революцию 1789 г. приводила французов в изумление. Казалось необъяснимым, что русские («древние скифы», «древние московиты», исторические пережитки, фантомы) могут принимать на свой счет дела в современной Европе<sup>31</sup>.

Эту тенденцию в процессе формирования философского историзма довел до крайности Гегель (1770–1831). Он сумел выдвинуть светский сакрализованный внеисторический идеал (абсолютный дух) и маркировать в соответствии с ним все познавательное пространство. Так ему удалось снять противоречия между историческим и логическим в историческом познании, то есть фактами прошлого и идеями историка; между природными и культурными предпосылками человеческой деятельности, между секуляризацией исторического знания и стремлением к сохранению представления о Боге. Поскольку абсолютная идея в истории выражалась прежде всего в государстве (как выражении идеала свободы), этот последний идеал вновь стал вытеснять идеалы цивилизации и культуры.

Активно использовались разнообразные стратегии деисторизации. Во-первых, часть из народов мира рассматривалась как принципиально выпавшая из истории. В тропиках и приполярных областях, где нет государственности, а значит и свободы, человек существует вне истории. Люди поглощены процессом выживания, а себя рассматривают, в рамках магических представлений, как чисто природную силу. В число внеисторических регионов Гегель включал и Сибирь. Вся история Азии начинается и проходит, с его точки зрения, существенно южнее<sup>32</sup>.

Во-вторых, не имеют истории и страны, где не существует историографии (субъективной истории). Гегель писал об Индии, что эта страна, «столь богатая произведениями духа, вовсе не имеет истории» (как и разума, нравственности и субъективности)<sup>33</sup>. Не отрицая огромного влияния Индии в мировой истории, он отмечал, что «распростра-

---

<sup>30</sup> Там же. С. 58, 441–447. См также: *Gibbon E. The Decline and Fall of the Roman Empire*. N. Y., n. d. Vol. III. P. 61, 317–323.

<sup>31</sup> Вульф Л. Указ. соч. С. 47, 59, 62–64, 93, 400, 423.

<sup>32</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории // *Гегель Г. В. Ф. Сочинения*. Т. VIII. М.–Л., 1935. С. 16–17, 77, 94.

<sup>33</sup> Там же. С. 59, 158.

нение индийских элементов является доисторическим, так как история есть только то, что составляет существенную эпоху в развитии духа» (т. е. осознании свободы)<sup>34</sup>. Но и наличие огромной историографии не является поводом, чтобы считать культуру исторической. Гегель признавал, что «нет народа, у которого существовал бы такой непрерывный ряд историографов, как у китайского». Тем не менее (в-третьих), он помещал эту страну «так сказать, за пределами всемирной истории», превращая ее (почти как Геродот — Египет) в «предпосылку тех моментов, лишь благодаря соединению которых начинается благотворный исторический процесс»<sup>35</sup>. Гегель всерьез полагал, что отличительной чертой китайского народа «является то, что ему чуждо все духовное: свободная нравственность, моральность, чувство, глубокая религиозность и истинное искусство»<sup>36</sup>. Тем самым Китай целиком выводился из сферы интересов западной историографии. Наконец, в-четвертых, сама историчность любого народа (персов, греков, римлян — кроме германского, где абсолютная идея оказывается «у себя») была временной. Гегель отмечал, что «не все народы идут в счет всеобщей истории. Каждый соответственно своему принципу выступает в свой момент. Затем он исчезает со сцены, по-видимому, навсегда»<sup>37</sup>. Так происходит деисторизация образов всех неевропейских народов.

Тем самым Гегель выполнил собственную угрозу, выраженную в постулате о том, что субъективная свобода и связанная с ней рефлексия «содержат в себе отрицание реальности»<sup>38</sup>. Идеал свободы (как государственности) оказался для него столь же сакральным, как идеал императорской власти для конфуцианцев. В результате большая часть истории и особенно современности оказалась десакрализована, а потому — деисторизирована. Философский историзм формировался на небольшом пространстве, которое можно было маркировать символами государственности, свободы и прогресса. Временные представления вычленились из спекулятивных образов ценностных иерархий. Превратив философию историю в «прикладную логику», Гегель утвердил основание своей стратегии деисторизации (которую долгое время именовали историзмом) на авторитете классического, рационалистического идеала знания. Не случайно, что, когда после распада последнего в

---

<sup>34</sup> Там же. С. 135.

<sup>35</sup> Там же. С. 111.

<sup>36</sup> Там же. С. 131.

<sup>37</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1971. С. 205.

<sup>38</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. С. 99.

XX в. дисциплинарный историзм смог вычленился из философского, возникли большие проблемы с названием, которые в теории истории принято путать с «кризисом историзма».

Было бы странным, если бы еще в XIX в. кому-нибудь не пришлось в голову сделать политические выводы из такой прагматичной теории, формирующей сниженный образ врага, снимающей моральные запреты на его уничтожение (совсем как у Ван Фучжи) и отдающей его судьбу на волю победителя. Характерно, что это делалось не только в процессе колонизации. Убедительность деисторизированного образа была столь высока, что его порой использовала государственная власть на территории собственной страны. Так случилось во второй половине XIX в. в Аргентине, в процессе борьбы унитаристов с федералистами. Последних поддерживали народные массы (гаучо), которые после свержения испанцев привели к власти помещиков-скотоводов, сделав из них местных каудильо. Против них выступили просветители и либералы, которые считали не только индейцев, но и самих гаучо внеисторическими «варварами» и выдвинувшие собственный цивилизаторский проект.

Ярким представителем либеральных сил был Д. Ф. Сармьенто (1811–1888), который опирался на североамериканский и европейский опыт, но, в отличие от С. Боливара и «почвенников», стремившихся адаптировать его во благо местного населения, он пытался, как писал мексиканский философ Л. Сеа, «по возможности точно воспроизвести, скопировать его... <ему> предстояло уничтожить народ Америки, заменив его порочные, анархичные кровь и мозг на новые и создав новый народ... Цивилизаторский проект оказывался копией, слепком с западного колонизаторского проекта, в котором идея цивилизации выступала одновременно целью и оправданием неокOLONIALИЗМА»<sup>39</sup>. Сармьенто ассоциировал себя с либеральной утопией (прогрессом), приметы которой видел в США. Напротив, с реальностью Латинской Америки он связывал все, что оценено как «варварство» — застой, деспотизм, доминирование силы над правом, природы над человеком, животных страстей над разумом, хаотичность всего строя жизни. Каждый из местных этнических элементов — это часть калейдоскопа *антицивилизации*. В пампе все дикое — и звери, и люди. Их порождает «почва» пампы — царящие там географические и расово-культурные условия. Здесь пространство вытесняет время. Этот способ существования он связывал

---

<sup>39</sup> Сеа Л. *Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки*. М., 1984. С. 265.

с азиатскими просторами, поведение пастухов-гаучо — с нравами древних кочевников, а их вождей — с кровожадностью египтян и турок, в политическом строе которых видел образцы «варварского правления»<sup>40</sup>. «Мы наблюдаем просторы Азии, где на бескрайних равнинах разбросаны палатки калмыков, казаков или арабов... То, что мы наблюдаем на аргентинских равнинах, напоминает жизнь примитивных народов, в высшей степени варварскую и застойную, жизнь времен Авраама, сохранившуюся у современных бедуинов... возможность прогресса здесь подавлена, ибо он невозможен, если человеческий коллектив не закреплен на земле, если нет городов, в которых... могут распространяться достижения прогресса», — писал он об аргентинской пампе<sup>41</sup>.

Крайняя степень дикости и отчужденности от истории характерна, по его мнению, для индейцев. Они не только вне истории, но почти вне человеческого рода. «Не старайтесь сберечь кровь гаучо, — писал он, — Это удобрение... Кровь — единственное, что есть в них человеческого». «Арауканы, — утверждал он в другом случае, — упрямые животные, неспособные к восприятию европейской цивилизации»<sup>42</sup>.

Будучи военным министром во время гражданской войны, а затем — президентом Аргентины (1868–1874) Сармьенто решил реализовать «цивилизаторский проект» под лозунгом: «Станем Соединенными Штатами!». Это были мероприятия по коренной ломке сложившейся культуры, замене населения путем усиленной иммиграции и реформирования образа жизни при помощи стимулирования городской культуры, ориентированной на европейские и североамериканские стандарты. Они имели определенный успех, но одновременно породили мощную социально-романтическую реакцию. Громадную роль сыграл разбуженный ими дух самоотчуждения, неприятие стремления Сармьенто избавиться «от порочного пятна собственного своеобразия» и практического «отрицания самого себя в попытке дать бытие качественно новой личности»<sup>43</sup>. Недаром ощущение болезненности замены собственного лица маской и жизни в условиях деформированной самоидентификации впервые ощутил и описал уроженец Латинской Америки Ф. Фанон.

---

<sup>40</sup> Сармьенто Д. Ф. Цивилизация и варварство: жизнеописание Хуана Фаундо Кироги // Сармьенто Д. Ф. Избранные сочинения. М., 1995. С. 80, 198.

<sup>41</sup> Там же. С. 26.

<sup>42</sup> Земсков В. Б. Доминго Фаустино Сармьенто: человек и писатель // Там же. С. 459, 480.

<sup>43</sup> Сеа Л. Указ. соч. С. 282, 268, 270, 272, 275.

## РЕАКЦИЯ НА ДЕИСТОРИЗАЦИЮ

Стратегия деисторизации настолько примитивна и очевидна, что трудно было бы ожидать, что «деисторизируемые» упустят возможность ею воспользоваться. Особенно часто это происходит в условиях незавершенной модернизации, когда ее противоречия связываются с характером европейской культуры и истории. Правда, в процессе деисторизации сомнению подвергалась не столько историчность Запада, сколько его актуальность как политической силы и культурного ориентира, его права на будущее.

Раньше всего это произошло в Азии, в период ее «пробуждения», в конце XIX – начале XX вв. В националистической и демократической газете “Банде матарам” появились статьи А. Гхоша и Б. Ч. Пала, в которых противоречия Англии и Индии впервые интерпретировались как цивилизационные, неустранимые. Идеалом стал поиск конкретных путей к осуществлению первенства Индии в мире. А. Гхош противопоставлял образам Англии с ее идеалом научного исследования, Франции с ее идеалом рациональной логики, Германии с ее спекулятивным гением, России с ее эмоциональной силой, Америке с ее коммерческой энергией — дух Азии и особенно Индии с ее спокойствием, созерцательностью и самообладанием. Он сопоставлял роль современной ему Индии в мире с ролью арабов в Средневековье, когда творческие силы греков и римлян истощились и стояла задача «оживить цивилизацию Старого Света». Тем самым образ Запада подвергался мягкой деисторизации, а образ Востока — мягкой реисторизации. По мнению А. Гхоша, Индии издревле свойственна роль прародительницы культуры, источника инноваций, так же как Японии — роль имитатора. Смена пассивной и активной фаз в истории Востока объяснялась им метаисторическими причинами, взаимодополнительностью роли Европы и Азии. «Азия всегда начинала, Европа — завершала. Сила Европы — в деталях, сила Азии — в синтезе. Когда Европа завершит детализацию жизни или мысли, она неспособна гармонизировать их в прекрасной симфонии... дело Азии взять на себя дело человеческой эволюции... Такое время наступило сейчас в мировой истории<sup>44</sup>».

Мощнейшей волной деисторизации различных образов западной культуры и модернизации была отмечена история России XX века. Уже

---

<sup>44</sup> Mukherjee H., Mukherjee U. *Bande Mataram and Indian Nationalism* (1906–1908). Calcutta, 1957. P. 65–66, 86.

у истоков марксизма в XIX в. деисторизации были подвергнуты такие важнейшие понятия, как цивилизация, государство, буржуазия, либерализм. «Три великие эпохи цивилизации» Конта Ф. Энгельс характеризовал как «три великие формы порабощения», соответствующие рабовладельческой, феодальной и капиталистической формациям. Они лишь порождают отчуждение эксплуатируемых, которое выливается в революцию и замену эксплуататорского строя социализмом. В итоге цивилизация, а вместе с ней государство, армия, полиция, чиновничество, религия, идеология оказываются лишены собственной ценности, исторической актуальности и занимают место «фона». Они имеют реальное значение лишь постольку, поскольку вызывают справедливое возмущение трудящихся, провоцируют классовую борьбу и победу социалистического общественного идеала.

В ходе становления РСДРП и в практике советского государства деисторизированные образы стали объектами сложной идеологической и политической борьбы. Единственными образами, историческая преодоленность которых никогда не подвергалась сомнению, были феодализм и помещики, капитализм и буржуазия. «Попытки “обновить” или “оздоровить” капитализм, приспособить его к новым условиям не могли увенчаться успехом, — писалось в многотомной истории КПСС о возникновении в 1930-е гг. на Западе государственного регулирования экономики и сильной социальной политики. — Они лишь подтверждали неразрешимость противоречий капитализма»<sup>45</sup>. Вместе с тем «умирающее» среднее крестьянство, интересы которого игнорировались в большевистском проекте программы РСДРП, вдруг реактуализировалось в 1917 г., когда В. И. Ленин перехватил у эсеров лозунг национализации и социализации земли. «Отмершие» армия, полиция, тюремное хозяйство возродились практически сразу же после Октябрьской революции. Утратившая актуальность государственная власть (в форме диктатуры пролетариата) вдруг стала укрепляться после победы социализма в 1936 г., так как выяснялось, что именно в этот период начинает обостряться классовая борьба. Параллельно произошла деисторизация прошлого партии и профсоюзов, в результате чего организации по сбору воспоминаний о революции были уничтожены<sup>46</sup>. Отмершие религии и национальные традиции, адепты и исследователи которых подвергались в 1930-е гг. преследованию, оказались реактуализированными в

---

<sup>45</sup> История Коммунистической партии Советского союза. Т. 4. Кн. 2. М., 1971. С. 531.

<sup>46</sup> Шатило Л. Коммунистическая партия Советского Союза. Л., 1990. С. 565.

ходе Великой Отечественной войны. Наконец, в конце 1980–1990-х гг. масштабной деисторизации подвергся весь опыт СССР как тоталитарного государства, который был объявлен «черной дырой» истории.

Подобные же тенденции можно наблюдать в современной Латинской Америке. В сознании индейцев четко разделено их прошлое — это «Высокое, порядок, богатство, человеческая солидарность», и настоящее — это «низкое, социальный хаос, нищета и отчуждение»<sup>47</sup>. В среде индейской интеллигенции растет вера в *индейскую реконкисту*. В этом контексте бытует миф об Инкари, владыке и заступнике, который должен возвратиться в мир и восстановить прежнюю жизнь. Более ста лет остается актуальным миф о Пачакути, символизирующий возвращение прошлого через каждые пятьсот лет. Как пишет Т. В. Гончарова, «миф о Пачакути активно используется для обоснования неперенности реконкисты. Предшествующий “переворот мира” воплотился во вторжении европейцев — вся прежняя жизнь населения Тауантинсуйю и Кольясуйю обратилась в “жизнь наоборот” (или же “мир, вывернутый наизнанку”). И вот теперь, когда страшные пятьсот лет на исходе, вот-вот должен снова явиться Пачакути и вернуть “индейский мир” в его прежнее состояние. Значительное влияние этого мифа на умонастроение широких слоев коренного населения Боливии и Перу отмечается многими исследователями»<sup>48</sup>. При этом образ Иисуса Христа (как младшего сына Бога у индейцев) оказывается сниженным и вытесненным по сравнению со старшим сыном, Инкой<sup>49</sup>.

### КРИЗИС ДЕИСТОРИЗИРУЮЩИХ СТРАТЕГИЙ

К концу XIX века эксплицитная деисторизация опыта целых народов стала мешать развитию исторических наук, особенно антропологии. Ф. Ратцель писал, что общераспространенное тогда название «дикие народы» обозначает историческое положение не только «позади» своих соседей, но и «ниже» их. С этим связывалось отсутствие должного внимания, «установления отношения “дикарей” к остальному человечеству»<sup>50</sup>. Для обострения интереса их образ должен был быть реса-

---

<sup>47</sup> Гончарова Т. В. Индейская Америка: поиск цивилизационного самоопределения // Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Книга 2. М., 1995. С. 9.

<sup>48</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>49</sup> Там же. С. 27.

<sup>50</sup> Ратцель Ф. Народоведение. СПб., [б. д.]. С. 14–15.

красив, поставлен в связь с актуальными ценностями «цивилизированного мира».

Решающий шаг в этом направлении сделал в 1877 г. журналист и этнограф Л. Г. Морган (1818–1881), который в книге «Первобытное общество» связал понятие прогресса прежде всего с периодами дикости и варварства, а не цивилизации. «Прогресс человечества в период дикого состояния по отношению к сумме человеческого прогресса был больше, чем в последующие три под-периода варварства, — писал он, — и, конечно же, прогресс периода варварства в целом был значительно больше, чем всей протекшей части цивилизации»<sup>51</sup>. Ф. Боас в начале XX века создал в антропологии «историческую школу» и утверждал принципиальную несравнимость культурных ценностей разных народов, уникальность их представлений, в том числе о прошлом. Познавательные концепции рассматривались им лишь как вспомогательные инструменты. Его ученица М. Мид вспоминала: «Мы были готовы к тому, чтобы в нашей полевой работе столкнуться с различиями, значительно превышающими те, которые мы находим... на разных стадиях нашей собственной истории... необходимо помнить, что некая целостная конфигурация, усматриваемая исследователем в какой-нибудь культуре, является только одной из возможных, и другие подходы к той же самой человеческой ситуации могут привести к другим результатам»<sup>52</sup>.

Но окончательно точку в систематическом использовании стратегии деисторизации поставил только Н. Луман, который в начале 1960-х годов писал о разорванности исторического времени, об отсутствии прямой связи будущего, выстраиваемого из прошлого неких африканских или азиатских обществ, и нашего собственного настоящего. Прошлое представлялось ему как набор исторических альтернатив, основная часть которых никогда не может быть реализована и существование которых не воспринимается современным общественным сознанием. Эти альтернативы связаны с «культурными горизонтами» породивших их обществ и задают собственные исторические перспективы, принципиально чуждые для нас и объяснимые лишь с точки зрения породившей их культуры. Наше собственное прошлое в его линейном отражении составляет лишь ничтожную часть мировой истории. Сосредоточившись на нем, мы теряем возможность воспринять

---

<sup>51</sup> Морган Л. Г. Первобытное общество. Исследование прогресса человечества из дикого состояния к варварству и из варварства к цивилизации. СПб., 1900. С. 40.

<sup>52</sup> Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 8–13.



оставшую историю в ее многообразии. Линейное историческое сознание вынуждено игнорировать точки разделения исторических альтернатив в прошлом, вероятностный характер победы той или иной альтернативы, определившей актуальное настоящее. Факты, относящиеся ко времени до разделения альтернатив, нельзя трактовать с точки зрения победившей альтернативы<sup>53</sup>.

На современном языке исторического знания, порожденном воздействием синергетического подхода, это звучит как потребность в фиксации познавательного горизонта исследования, в частности — предела ретросказуемости и предсказуемости изучаемого процесса, который (предел) соотносится с точкой бифуркации, в которой определилось современное направление процесса<sup>54</sup>. Знания, полученные внутри этого познавательного горизонта и вне него, существенно отличаются по статусу.

\* \* \*

Итак, спекуляции по поводу «несовременного» играют большую роль при идентификации субъекта знания, помогают создать его позитивный образ. Важна их роль при переходе от стратегий нормативной сакрализации (связанной с каноническими текстами) в условиях религиозной философии истории — к превращенным, релятивизированным стратегиям сакрализации, типичным для секулярной философии истории. В этом качестве они были необходимой предпосылкой создания современного историзма, хотя в последнем идентификационная, иерархическая философская составляющая по возможности снята. Они помогли создать нормативный образ исторического времени, на котором отрабатывались различные модели темпоральности и способы манипуляции ими. Только после этого стало возможно опознать присутствие подобий тех или иных моделей в исторических источниках. Образ «безвременья» и сейчас позволяет нам сохранять напряженное чувство истории. Поиск «актуального» нескончаем и именно он заставляет нас всматриваться в прошлое и находить там образы, которые помогают нам лучше его понимать.

---

<sup>53</sup> *Luhmann N.* The Differentiation of Society. N. Y., 1962. P. 320–321.

<sup>54</sup> Возможны ли математические модели истории? // *Общественные науки и современность*. 2004. № 3; См. также: *История и синергетика. Математическое моделирование социальной динамики*. М., 2005.

## ВРЕМЯ ИСТОРИКА

*Прошлое содержится в нашей памяти лишь отрывками, будущее темно. Лишь настоящее могло бы быть озарено светом. Ведь мы полностью в нем. Однако, именно оно оказывается непроницаемым, ибо ясным оно было бы лишь при полном знании прошлого, которое служит ему основой, и будущего, которое таит его в себе.*

Карл Ясперс

Словосочетание «время историка» можно воспринимать двояким образом. Во-первых, как воплощение «субъективного» родительного падежа, или время с точки зрения историка<sup>1</sup>. Во-вторых, как «объективный» родительный падеж — время, к которому принадлежит историк. При этом актуальным становится концепт «время истории» или «историческое время», схваченное в проявлениях конкретной человеческой жизни. Чаще это выражение воспринимается во втором смысле, когда историки выступают в роли объекта дискурса. В этом случае речь идет о становлении историка и результатах его труда, изучаются различные контексты, от которых зависит габитус ученого (среда социализации и профессиональной деятельности, идеология, политика, институты, повседневность и проч.). Это один из аспектов «истории историков», понимаемой как новая интеллектуальная история.

Действительно, время — важнейший «материал», с которым работает историк. Однако изучение темпоральности — не прерогатива нашей дисциплины. Хотя бы потому, что историк не может брать на себя ответственность за явление, которое многие сотни лет пытаются понять в русле всех возможных форм освоения мира, начиная с религии, мифа, философии, искусства и заканчивая научными дисциплинами<sup>2</sup>. Привяз-

---

<sup>1</sup> М. А. Барг писал в этой связи о «методологической функции» категории «время» в ремесле историка. См.: Барг М. А. Категории и методы исторической науки. М. 1984. С. 66.

<sup>2</sup> «Вопреки распространенному мнению, — пишет Андре Бюргьер, — история не является наукой о времени. Может ли историк претендовать на особую компетентность по отношению к категории реальности, с которой все дисциплины, как социальные, так и естественные, имеют дело? Я полагаю вместе с Марком Блоком, что история “это наука об изменении, и во многих отношениях наука о различиях”». (Burguiere A. Le changement social: breve histoire d’un concept // Les formes de l’expérience. Une autre histoire sociale. P., 1995. P. 253).

ка «территории» историка к «прошлому», то есть к одному из темпоральных модусов в западной традиции восприятия времени, тоже порождает вопросы<sup>3</sup>. Осмысливая темпоральный опыт XVII века, Кристин Жуо пишет: «Историки должны признать, что у них нет собственной “территории”. Среди источников, за пределами вопросов, которые они пытаются задать прошлому, к ним нередко приходят тексты практически из ничего. А проявляющие возможности этих текстов, производимые ими эффекты присутствия тем сильнее, чем очевиднее, что они появились почти из ничего»<sup>4</sup>. Тем не менее, трудно не согласиться с Броделем в том, что время — постоянный спутник историка<sup>5</sup>. Однако его присутствие в работе историка, как правило, имплицитно: для практикующего большинства это «немыслимое» истории.

В европейском гуманитарном дискурсе тема времени была актуализирована уже в 1920–30-е гг. Но только во второй половине 1980-х годов ее как бы заново открыли в сообществе историков. Это переоткрытие времени совпало с аналогичным процессом в физике<sup>6</sup>. Не случайно один из отцов-основателей синергетики Илья Пригожин, рассказывая об этом в своей лекции в Высшей школе социальных исследований, постоянно обращал к истории<sup>7</sup>. Историки так же, как антропологи, социологи, психологи, филологи, отдают себе отчет о философских апориях времени. Однако удивление великих умов перед этим феноменом не останавливает ученых. Тем более что тема времени плотно свя-

---

<sup>3</sup> Во Франции успешно развивается так называемая «история настоящего времени». (См.: Institut d'Histoire du Temps Présent, *Ecrire l'histoire du temps présent*. P., 1993). Кроме того, на Востоке, например, в Китае, традиция восприятия времени значительно отличается от европейской традиции. В частности, там нет спряжения глаголов и соответствующих темпоральных модусов. Но это не значит, что у этих народов нет истории и историографии. См. подробнее: *Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить»*. М., 2005.

<sup>4</sup> *Jouhaud C. Vivre le temps // Les dossiers du Grihl. Textes divers. <http://dossiersgrihl.revues.org/document332.html>* (декабрь, 2009). Эту мысль подтверждает объемная новаторская монография Алена Корбена о человеке, который не оставил о себе никаких следов, кроме сохранившейся в архиве коротенькой метрической записи, где зафиксированы имя, даты рождения/смерти и род занятий (он был башмачником, саботье). См.: *Corbin A. Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu (1798–1876)*. P., 2002. (1 éd. 1998).

<sup>5</sup> «Историк ни на минуту не может выйти за пределы исторического времени. Время липнет к его мысли, как земля к лопате садовника». *Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / Сост. И. С. Кон. М., 1977; Braudel F. *Ecrits sur l'histoire*. P., 1985.*

<sup>6</sup> См. подробнее: *Валлерстайн И. Время и длительность: в поисках неключённого среднего // Философские перипетии. Вестник Харьковского госуниверситета. Серия: Философия. 1998. № 409. С. 186–197.*

<sup>7</sup> *Prigogine I. La redécouverte du temps. Conférences Marc Bloch, 1987. <http://cmb.ehess.fr/document74.html>* (декабрь, 2009).

зана с важнейшими проблемами исторического познания. Очень точно об этом написал Ролан Барт: «...принижение (если не полное исчезновение) повествования в нынешней исторической науке, стремящейся вести речь не столько о хронологиях, сколько о структурах, означает нечто большее, чем просто смену школы: это полная перемена идеологии; историческое повествование умирает, потому что знаком Истории отныне служит не столько реальность, сколько интеллигибельность»<sup>8</sup>.

Сегодня в контексте темы «время историков» широко применяются не только во многом переосмысленные старые понятия, такие как *время истории*, *время историка*, *хронология*, *хронотоп*, *анахронизм*, *диахрония*, *синхрония*, но и новые: *полихрония*, *монохрония*, *гетерохрония*, *будущее прошлого*, *режим историчности* и пр. Изменение словаря — точный индикатор того, что в понимании темы произошли изменения. В чем они заключаются? Каким образом историки участвуют в проблематизации старой ньютоновской концепции времени, которая в течение века происходит во всех сферах познания: философии, логике, эпистемологии, физике, психологии, биологии, социологии, лингвистике, литературоведении, антропологии? Попытаемся поискать ответ на эти вопросы, опираясь преимущественно на опыт осмысления проблематики времени во французской профессиональной историографии последнего века.

В известной французской энциклопедии “La nouvelle histoire” об исторической темпоральности написано лишь несколько страниц<sup>9</sup>. В наши дни размышления о темпоральных аспектах изучаемых процессов являются важной составляющей исторической эпистемологии и историографии. Специальная библиография темы исторического времени (только во Франции) насчитывает несколько десятков книг и большое число статей. Причем написаны они историками, среди которых Ф. Бродель, М. Де Серто, Ф. Ариес, К. Помьян, П. Нора, Ж. Ле Гофф, Ж. де Люк, Ф. Артог, Ж.-К. Карон, А. Корбен, Д. Мило и другие. Этой теме посвящено множество конференций, коллоквиумов, круглых столов, она занимает значительное место в работах историков, которые считаются новаторскими. Наконец, опубликовано немало текстов, где время является специальным объектом конкретно-исторического исследования<sup>10</sup>.

При этом в интеллектуальной культуре французских историков последнего столетия ясно ощущается присутствие феноменологии,

<sup>8</sup> Барт Р. Дискурс истории // Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003. С. 441.

<sup>9</sup> La nouvelle histoire / Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. P., 1978. P. 558–560.

<sup>10</sup> См., например: Le temps et les historiens. Actes de la journée d'étude du 23 septembre 2000, Archives nationales // Revue d'histoire du XIXe siècle. 2002. N 25.

герменевтики, философии языка, а также «перекрестное опыление» историографии и других наук о человеке. В историческом познании разрабатывается предложенная антропологами и социологами идея о том, что «живое» человеческое время (*le temps vécu*) — вовсе не причина или условие какого-либо действия, оно формируется в процессе коммуникации, являясь важнейшим эффектом практик. Местом производства исторического все чаще становится опыт, а «историчность» понимается как нечто, объединяющее в одно время обстоятельства и способность актора трансформировать условия, в которых можно видеть, чувствовать, понимать, читать, писать, общаться с другими<sup>11</sup>. В истории и антропологии бесчисленные описания «репрезентаций времени» уступили место изучению условий производства и опыта темпоральности в конкретных обстоятельствах (*intelligence circonstancielle*)<sup>12</sup>. Историки исследуют время событий (революции, праздника, бунта, сражения), изучают темпоральности города, музея, коллекции, тюрьмы, нарратива, мифа, славы, образа. В центре междисциплинарных исследований не столько представления о времени в «холодных» или «горячих» обществах, в отдельных странах / цивилизациях, сколько «живое» время конкретных людей в определенных ситуациях. Изучается темпоральный опыт ссыльного, эмигранта, мемуариста, социолога, математика, историка<sup>13</sup>. Все это позволяет говорить о формировании новой трансдисциплинарной области исследований, которую можно назвать антропологической историей времени или исторической антропологией времени<sup>14</sup>. Очевиден и социальный эффект активного обсуждения этой темы в гуманитарном дискурсе: тема темпоральностей занимает центральное место в общественных дебатах современной Франции<sup>15</sup>. Для того, чтобы лучше понять эти перемены, обратимся к истории осмысления времени в последние полтора столетия.

В XIX в. категория «время» была неразрывно связана с ценностями. В качестве примера можно назвать идею прогресса, в соответствии с которой будущее лучше прошлого. Поставив под сомнение идею объективности времени как среды, в которой происходят события, XX век изменил ситуацию. Идея прогресса и метанарратив как таковой были

---

<sup>11</sup> *Riot-Sarcey M.* Temps et histoire en débat // *Revue d'histoire du XIXe siècle*. 25. 2002. <http://rh19.revues.org/index414.html> (декабрь, 2009).

<sup>12</sup> *Bensa A.* Images et usages du temps // *Terrain*. N 29. Vivre le temps (sept. 1997). <http://terrain.revues.org/index3190.html> (декабрь, 2009).

<sup>13</sup> Le temps et les historiens...

<sup>14</sup> См.: *Вульф К.* Антропология. История, культура, философия. СПб., 2007.

<sup>15</sup> См., например: *Sgard A.* Entre rétrospective et prospective // *EspacesTemps.net*, Textuel, 26.09.2008. <http://espacestemp.net/document6123.html> (декабрь, 2009).

проблематизированы. Время истории постепенно освобождалось от багажа ценностей, оставаясь линейным, однородным, обратимым и кумулятивным. Этому соответствовала и научная продукция, в которой время истории воспринималось как нечто объективное, внешнее по отношению к историческим событиям и явлениям. История ассоциировалась исключительно с хронологическим временем. Повествовательная историография раскладывала его на бесконечной прямой, устремленной в прошлое и будущее. По сути, время истории редуцировалось к хронологии. Что не мешало философам строить модели исторического процесса и размышлять о метапаттернах истории (циклический, линейный, стационарный, ризомный и пр.). Собственно тема времени была вынесена за скобки даже в теории познания и логике<sup>16</sup>, а историческое время, особенно «время историков», практически выпало из сферы осмысления: «Время стало настолько обыденным, что историография натурализовала и инструментализировала его. Оно не было осмыслено, не потому, что осмыслено быть не может, но потому, что этим не занимаются или, проще говоря, о нем и не думают»<sup>17</sup>.

В межвоенный период в условиях глубокого мировоззренческого и познавательного кризиса, связанного с открытием тотальной неопределенности, во всех сферах познания были предприняты попытки порвать с традицией мышления, которая не состыковывала время с ритмами жизни, превращая его тем самым в громадную машинерию<sup>18</sup>. Во французской историографии такая попытка нашла самое продуктивное воплощение в «духе *Анналов*». Работа с введенным в научный оборот основателями «*Анналов*» трудноуловимым, не поддающимся определению понятием «ментальная атмосфера», позволила французским историкам-новаторам наполнить историю другим воздухом, выявляя пределы возможного и невозможного как в тех конкретных предметных областях, которые они изучали, так и в ремесле историка. Именно история ментальностей во французской историографии XX века была тем «мотором», который во многом определял стратегические векторы инновационных процессов, связанные с такими проблемами ремесла историка как истина, соотношение индивидуального и коллективного, человека и среды, понимание мира идей, идеологий, воображаемого, роли историка и источника в историческом исследовании.

---

<sup>16</sup> Микешина Л. А. Опыт постижения времени в логике и гуманитарном знании // *Философия науки*. Вып. 4. М., 1998. С. 143–153.

<sup>17</sup> Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности // *Неприкосновенный запас*. 2008. № 3 (59).

<sup>18</sup> Gattinara E.C. Les inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres. J. VRIN, 1998.

Проблематика исторического времени занимала заметное место уже в трудах М. Блока и Л. Февра. В частности, основатели «Анналов» обратили внимание историков на необходимость переосмыслить проблему соотношения прошлого и настоящего<sup>19</sup>. Это позволило лучше понять роль историка как познающего субъекта и задавать источникам такие вопросы, которые современники просто не могли задать. Такой подход получил широкое распространение, и лишь совсем недавно историки его проблематизировали, осознав, что необходимо более основательно изучить напряжения между основными модусами времени. В частности, Б. Лепти полагал, что «историческое время всегда реализуется в настоящем»: «Можно было бы сказать, что в настоящем находится центр гравитации времени, если бы метафора не предполагала, что время обладает пространственной протяженностью». Иллюстрируя эту мысль, Лепти цитирует одного инженера середины XIX века, который писал: «современное состояние города репрезентирует все остальные его состояния и виртуально выражает совершенным способом все его прошлое»<sup>20</sup>. Это означает, что заряд темпоральности находится в настоящем. Нетрудно уловить в этом размышлении историка влияние феноменологии Э. Гуссерля, который полагал, что именно в «Теперь» (настоящее в его теории времени) соединяется ретенция (прошлое) и протенция (будущее). В работах по семантике исторического времени Р. Козеллек<sup>21</sup>, идеи которого развил во Франции П. Рикёр, ввел в науку антропологические категории «пространство опыта» и «горизонт ожидания», которые открыли перед историками новые возможности в выявлении человеческого содержания истории. В последние десятилетия историческое настоящее индивида или группы определяется как особая форма сопряжения «пространства опыта» и «горизонта ожидания» между прошлым и будущим, которые актуализируются в форме рефигурации прошлого или проекта<sup>22</sup>. Представленное таким образом прошлое — это настоящее в состоянии исчезновения.

Длительное время одной из главных опасностей, подстерегающих историка, считался анахронизм. Сегодня эта опасность представляется относительной<sup>23</sup>: поскольку прошлое осмысливается в настоящем, эти

---

<sup>19</sup> См.: Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986; Февр Л. Бой за историю. М., 1990.

<sup>20</sup> Lepetit B. Le present de l'histoire // Les formes de l'expérience... P. 296.

<sup>21</sup> Koselleck R. Futures Past. On the Semantics of Historical Time. Cambridge (MA), 1985. P. 92–104.

<sup>22</sup> См., например: Кондратьева Т. С. Кормить и править. О власти в России XVI–XX вв. М., 2009.

<sup>23</sup> См., например: Didi-Huberman G. Devant le temps: histoire de l'art et anachronisme des images. P., 2000.

модусы времени неизбежно смешиваются, а не стоят в определенной последовательности. Более того, в работах историков можно встретить вполне осознанный «методологический анахронизм»<sup>24</sup>. Преувеличение этой опасности было связано с устойчивой дисциплинарной верой в то, что историк может объективно осмыслить разрыв между настоящим и прошлым и даже преодолеть его (например, не используя концептов настоящего). Кроме того, считалось, что он способен реконструировать реальности прошлого (в его материальном или идеальном воплощении), получить «правильное», «истинное» прошлое, делает доступным и представимым преодоление разрыва между прошлым и настоящим в единственно верной интерпретации. Однако постепенно стало ясно, что подлинная встреча «я» и «другого» осуществляется не через мир объектов, а в «живом» опыте восприятия, в практике, в слове.

Историки науки показали, что время как объект неизбежно дисциплинарно. Каждая дисциплина выстраивает свои отношения со временем и одновременно конституируется этими отношениями. Но даже специалисты одной дисциплины по-разному воспринимают время. Постигание времени — индивидуальный акт, в котором дают о себе знать не только дисциплинарные конвенции, но и уникальный опыт. Историописание, помимо прочего, это еще и воплощение темпоральной индивидуальности исследователя, хотя, конечно, она неизбежно вписывается в коллективную темпоральность конкретной группы, а в пределе — всего социума. Любопытно, что понятие габитуса у П. Бурдьё тоже имеет временное измерение: «габитус — это присутствие прошлого в настоящем, которое делает возможным присутствие настоящего в будущем»<sup>25</sup>. Настоящее, таким образом, предстает как поле возможностей. В историческом исследовании эта нераздельная связь настоящего с прошлым позволяет соединить события и «структуру», описывая специфические условия, которые это соединение обеспечивают.

Историки-новаторы межвоенного периода различали календарное и историческое время. Например, в работах Броделя, начиная с диссертации о Средиземноморье, структура которой была ясна уже к 1939 г., хронология мало занимает автора, приглашающего читателя к осмыслению конкретных тематических блоков. Мысль ученого свободно передвигается из настоящего в прошлое / будущее и обратно. Это челночное движение, безусловно, было новаторством. Интересно, что при этом Бродель не отказывается от повествования, нарратива: дискурс

---

<sup>24</sup> См.: Савельева И. М., Полетаев А. В. О пользе и вреде презентизма в историографии // «Цепь времен»: Проблемы исторического сознания / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2005. С. 83-84.

<sup>25</sup> Bourdieu P. Méditations pascaliennes. P., 1997. P. 251.



историка не лишает читателя возможности просто следить за рассказом о том или ином явлении, процессе, событии. Календарное время — это время астрономическое, однородное, формальное, непрерывное, количественное, время календарей и часов. Историческое время — это темпоральное воплощение социального. Время, конституирующее опыт (содержательное, качественное, прерывное, относительное). Оно неоднородно, гетерогенно, многомерно. Каждая историческая реальность (процесс, отношение, связь, явление) функционирует в русле только ей присущего исторического времени. У каждого исторического феномена свой ритм, свой тип частоты, своя периодичность. Иными словами, за представлением об одной интегральной линейной хронологии скрывается полихрония — множество содержательно различных исторических времен. Во второй половине XX века уже в практике многих историков время больше не воспринимается как однородная плазма, в которой плавают феномены, подобно телам в реке, течение которой несет их дальше. Историки осознали, что единообразное хронологическое время, представленное в виде абсцисс и графиков, или в составленных ими таблицах дат, это лишь инструмент, позволяющий наблюдать / фиксировать / упорядочивать различные изменения и сравнивать их<sup>26</sup>. Но это не время истории. Это хронологическое время. И там, где оно есть, совсем не обязательно есть время истории.

История имеет собственное время, точнее времена, внутренне присущие изучаемым процессам, им свойственны особые ритмы, связанные не с астрономическими или физическими явлениями, но порожденные специфической природой самих этих процессов. Такое понимание времени истории было введено в науку Ф. Броделем. Множество различных ритмов и разнородных временных «длительностей» исторической реальности имплицитно присутствует во всех конкретно-исторических исследованиях Броделя. Но его концепция времени далеко не сразу была понята<sup>27</sup>. Например, эту концепцию нередко связывают с докторской диссертацией, посвященной Средиземноморью<sup>28</sup>. Однако, как показал Ж. Нуарьель<sup>29</sup>, в этом труде концепция времени — не

---

<sup>26</sup> La nouvelle histoire. P. 560.

<sup>27</sup> В нашей традиции Бродель до сих пор плохо прочитан, а эпистемологические основания его творчества, включая понимание времени, нуждаются в основательном переосмыслении.

<sup>28</sup> Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Ч. 1-3. М., 2002–2004.

<sup>29</sup> Noiriol G. Comment on récrit l'histoire. Les usages du temps dans les Écrits sur l'histoire de Fernand Braudel // Revue d'histoire du XIXe siècle. 25. 2002. <http://rh19.revues.org/index419.html> (декабрь, 2009).

главное. Диссертация Броделя стала событием в истории дисциплины, поскольку в ней «впервые в историческом исследовании была сформулирована проблематика идентичности, связанная с герменевтикой, но при самом строгом соблюдении норм ремесла историка, установленных в конце XIX века». Преодолевая напряжение между архивом (огромный материал, собранный за 20 лет) и проблемой идентичности, Бродель использовал известные в 1920–1930-е гг. представления о времени, адаптировав их к потребностям эмпирического исследования. Разнородные «длительности», понимаемые в духе Бергсона, позволяют Броделю показать (не прибегая к фигуре картезианского субъекта, в котором разделение на *внешнее* и *внутреннее* нормативно), каким образом его особый персонаж — Средиземноморье — конституируется подобно живому организму во взаимодействии людей и окружающей среды в границах возможного и невозможного.

Понятие *longue durée* впервые появилось только в статье 1958 года. И здесь Бродель размышляет о «длительности» в духе Бергсона, но она касается множества людей, массы. Ему была явно близка концепция Дюркгейма, который не признавал хамелеоновского времени психологов, полагая, что оно неизбежно подчинено времени социальному. Не случайно, привилегированными обитателями мира «большой длительности» были «ментальности», тот неуловимый, но неизменно присутствующий «эфир», который формируется в жизненной практике людей и одновременно трансформирует эту практику<sup>30</sup>. Другие конкретно-исторические исследования Броделя<sup>31</sup> убеждают в том, что историк искал некое «третье время», способное соединить *внутреннее* и *внешнее*, *субъективное* и *объективное*. Надо сказать, что в этих поисках Бродель не был одинок. В том же направлении развивалась социологическая мысль, языкознание, литературоведение и антропология. В этом же духе написаны лучшие тексты по истории «ментальностей».

Броделевская концепция исторического времени несколько десятилетий вдохновляла историков, но одновременно подвергалась критике. Историки марксистской ориентации видели в *longue durée* опасность недооценки событий, в том числе разрывов в истории. Философы упрекали Броделя в том, что он остановился на полдороги в своих размышле-

<sup>30</sup> В конце 1950-х, в поисках общей основы для сотрудничества наук о человеке во главе с историей, Бродель наряду с *longue durée* уделял внимание и «объективному» времени истории всего человечества. В таком качестве время можно было измерить и иерархизировать, как и науки о человеке. Braudel F. Histoire et sciences sociales. La longue durée // AESC. 1958. № 4. P. 725–753.

<sup>31</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 3-х т. М., 1986–1992 [1979]; *Он же*. Что такое Франция? Т. 1–3. М., 1994.

ниях о времени истории и не сумел связать новое понимание исторического времени с репрезентацией времени космического<sup>32</sup>. На самом деле, Бродель, используя понятие «длительности» (*durée*), размышляет скорее о способах эволюции, а не о промежутках времени. В его исследованиях качественная неоднородность, многомерность социального времени и длительность хронологических единиц — разные вещи. Поэтому переводить понятие *longue durée* как аналог линейной протяженности хронологического периода нельзя<sup>33</sup>. Другие броделевские категории времени (время события, время конъюнктуры) также чаще всего интерпретируются как более короткий или менее протяженный «период».

Между тем, в концепции времени, предложенной Броделем, пространственное его восприятие явно нивелируется, хотя именно Бродель, как известно, сделал необычайно много для того, чтобы категория пространства заняла свое место в историческом познании. В его концепции времени «длительность» определенно заимствована у Бергсона, который, вводя это понятие, пытался найти связующее звено между философией, теоретической мыслью науки и «жизнью». *Durée* и была таким «мостом», воплощением «живого» человеческого времени. Однако вопрос о том, каким образом это время связано с временем социальным, до сих пор остается открытым. Вот почему историк предупреждал: «...в сопоставлении с другими формами исторического времени та форма, которую мы называем “longue durée”, оказывается чем-то довольно сложным. Ввести ее в нашу науку очень непросто. Здесь меньше всего речь идет о простом расширении предмета исследования или области наших интересов. Да и само введение новых временных параметров отнюдь не сулит одни лишь блага. Оно влечет за собой готовность историка изменить весь стиль и установки, направленность мышления, готовность принять новую концепцию социального. Это значило бы привыкнуть ко времени, текущему медленно, настолько медленно, что оно показалось бы почти неподвижным»<sup>34</sup>.

Идея неподвижной, застывшей истории, которую Ле Руа Ладюри на французском материале развил в своей знаменитой лекции в Коллеж де Франс<sup>35</sup>, также была не совсем верно понята<sup>36</sup>. Но историки постепенно начинают осознавать, что время конструируется так же, как все остальные объекты исторического исследования. Кроме того, новое понимание исторического времени во многом обесценило традиционный философ-

<sup>32</sup> См. подробнее: *Leduc J. Les historiens et le temps. P., 1999.*

<sup>33</sup> В англоязычных текстах понятие *longue durée* обычно не переводится.

<sup>34</sup> *Бродель Ф. История и общественные науки...*

<sup>35</sup> *Le Roy Ladurie E. L'histoire immobile // AESC. 1974. A. 29. N 3. P. 673–692.*

<sup>36</sup> См. подробнее: *Burquier A. Op. cit. P. 260–261.*

ский вопрос — является ли время истории циклическим, линейным или стационарным, поскольку различные топологии времени в реальностях истории перемешаны, включены одна в другую. Их обсуждение оправдано лишь с логической точки зрения, а историку мало что дает. Заменяв традиционное время истории, сводимое к времени хронологическому, множеством разнородных процессов, обладающих собственной темпоральностью, историки тем самым проблематизировали идею всемирной истории, которая начала утверждаться в эпоху Просвещения. В то же время, стало ясно, что нет просто истории. Она невозможна без прилагательного, ибо всегда речь идет об истории чего-нибудь: какого-то явления, события, всего, что изменяется. Возможно, это новое понимание и стало глубинной основой эффекта «раскрошившейся, раздробленной истории», о которой столько написано в историографии<sup>37</sup>. А проблема интеграции этих разных историй в единую всемирную историю даже в условиях глобализации остается открытой до сих пор.

После известных эпистемологических поворотов и нового понимания субъектности в истории историки отдают себе отчет в том, что особое внимание к феномену *longue durée* (как и метафора этажности исторических планов) мешает осмыслению процессов, посредством которых случается новое. Но это не означает, что идея *longue durée* уже исчерпала себя. Напротив, в наши дни ее эвристическая сила вновь оказывается востребованной, в том числе применительно к темпоральным сюжетам<sup>38</sup>.

Различение времени календарного и исторического привело к своеобразной дехронологизации, которая была связана с увлечением синхронией, принижением события, исследованием преимущественно коллективных проявлений социального, понимаемого в духе Дюркгейма и его теории времени. Но эта дехронологизация оказалась недолговечной, что не удивительно. Хронология выполняет очень важные для любого познания функции. В ней утверждается, в частности, представление об эволюции человечества (или ее фрагментов), предполагающее необходимость систематического исследования прошлого, а также идея об объективном характере развертывания исторического процесса, не зависящего от его осмысления. Согласно Б. Лепти, эти установки делают «незаинтересованное и констатирующее изложение, целиком занятое выявлением темпоральной координации и описанием подлинных фактов, убедительным»<sup>39</sup>. Естественно, что многие историки продолжают считать, что выявление периодов — одна из важнейших процедур исторического исследования, что именно периодизация составляет

<sup>37</sup> Dosse F. L'Histoire en miettes. P., 1987.

<sup>38</sup> Schmitt J.-C. L'invention de l'anniversaire // AHSS. 2007. N 4. P. 793–835.

<sup>39</sup> Lepetit B. Op. cit. P. 296.

стержень дисциплинарной идентичности. «Историческое исследование без периодизации было бы просто кашей», — считает А. Корбен<sup>40</sup>.

Исторический поворот, произошедший в период «кризиса парадигм» во всех науках о человеке, отчасти объясняется той уверенностью, которую дает познанию референция к объективному времени. Диахроническое измерение стало присутствовать в работах социологов, антропологов, филологов и даже философов. Однако этот поворот связан все-таки не столько с хронологией, т. е. редуцированным и конвенциональным восприятием времени истории, сколько с новым пониманием историчности, которая представляет собой до сих пор плохо осмысленное явление. Скорее всего, его ошибочно связывают исключительно с темпоральностью. Ф. Артог первым во Франции использовал этот термин весьма специфическим образом, введя в науку синтагму «режим историчности»<sup>41</sup>. «Под этим я понимаю, — пишет Артог, — ученое обозначение опыта времени, который определяет наши способы проговаривать и проживать свое собственное время. Режим историчности открывает и определяет пространство деятельности и мысли... Ритм письма времени предполагает определенный темпоральный порядок, которому можно подчиняться или напротив (и чаще всего) уклоняться от него, пытаясь выработать другой...» Главное для Артога в этой книге — осмысление опыта времени в отношениях, которые обнаруживаются в напряжении между модусами времени<sup>42</sup>.

Время — важнейшая составляющая историописания и на стадии репрезентации материала. Основательное исследование проблематики, порожденной лингвистическим поворотом позволило представить по-новому многие аспекты нарратива, понимаемого как «время слов». В частности, решая проблему связи субъективного и объективного времени, историки, как показал П. Рикёр<sup>43</sup>, префигурируют время в различные соединительные устройства. Один из таких важных в ремесле историка посредников — это хронология и даты, второй — глаголь-

---

<sup>40</sup> В последние годы проблемы периодизации являются объектом активного обсуждения в сообществе французских историков и в прессе. См.: Faut-il réhabiliter la chronologie pour retrouver le sens de la profondeur historique? // *Télérama* n°2880 — 23 mars 2005. <http://www.sauv.net/telerama20050323.php> (декабрь, 2009).

<sup>41</sup> *Hartog F. Regimes d'historicité. Presentisme et expériences du temps.* P., 2003.

<sup>42</sup> Работы Артога можно считать реакцией на исследования А. Мешонника, предложившего новую теорию ритма, в соответствии с которой каждой из наук о человеке предстоит выработать собственное понимание историчности.

<sup>43</sup> *Рикёр П. История и истина.* М., 2002 [1955]; *Его же.* Время и рассказ. Т. 1-3. М., 2000 [1983–1985]; *Его же.* Память, история, забвение. М., 2004 [2000].

ные формы в нарративе, использование которых позволяет приблизить прошлое к настоящему, т. е. к читателю исторического труда. Наконец, таким медиатором может стать след, материальный или идеальный, оставленный прошлым и сохранившийся в настоящем. Этот последний стал основой известного проекта П. Нора о «местах памяти»<sup>44</sup>.

Время в качестве специального объекта исторического исследования предполагает активное междисциплинарное взаимодействие историков с философией и всеми без исключения научными дисциплинами в поисках нового исследовательского инструментария и новой постановки вопросов. В условиях теоретического плюрализма работа с таким сложным объектом «требует особой интеллектуальной культуры сопряжения различных методологических подходов, выработанных или заимствованных, в личностно-уникальные дискурсы»<sup>45</sup>. В историческом сообществе подобная культура только формируется. Между тем, проблема времени является ключевой для статуса исторического познания и истории как специальной дисциплины.

Расхожее представление об истории как науке об ушедшем в небытие «прошлом» неадекватно современному состоянию исторического познания. Еще М. Хайдеггер связывал такое представление с объективизмом и предлагал иную интерпретацию исторического времени. В европейском гуманитарном дискурсе все яснее необходимость понимать историю «как учет сложной многомерности настоящего». Для ее обоснования приводятся весьма убедительные аргументы. Например, современный философ утверждает, что история, редуцированная к «вчера» и «позавчера», лишает людей будущего, которое не просто связано с ожиданием и надеждой, но требует конкретного решения в настоящем<sup>46</sup>. Что может сделать историк для того, чтобы в ситуации темпоральной дезориентации восстановить в социуме такие отношения со временем, которые сделали бы такое решение ответственным?

---

<sup>44</sup> См. подробнее: *Нора П.* Предисловие к русскому изданию // *П. Нора и др.* Франция-память. СПб., 1999 [1984–1993]. С. 5–14; *Артог Ф.* Время и история: «Как писать историю Франции?» [1995] // «Анналы» на рубеже веков: Антология / Сост. А. Я. Гуревич, С. И. Лучицкая. М., 2002. С. 147–168.

<sup>45</sup> См.: *Смирнова Н. М.* От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки». М., 1997.

<sup>46</sup> *Свасьян К.* Поволненный тупик. Анамнез одного будущего // *De Futuro* или история будущего / Под. ред. Д. Андреева и В. Прозорова. М., 2008.

## ЧАСТЬ II

# ТЕМПОРАЛЬНЫЕ КАРТИНЫ МИРА

---

### ГЛАВА 4

## ОБРАЗЫ И СТРУКТУРЫ ВРЕМЕНИ В АРХАИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ

В данной главе будут выделены некоторые основные образы и структуры темпоральной картины мира, сформировавшиеся еще в рамках примитивных, недифференцированных систем коллективных представлений и обнаруживаемые вплоть до сегодняшнего дня во многих специализированных типах знания — религии, философии, общественных науках, идеологии, равно как и в исторической науке<sup>1</sup>. Существование столь устойчивых образов обусловлено не полумистическими «архетипами», бытующими в подсознании, а простейшими мыслительными операциями, а также использованием при конструировании темпоральной картины социальной реальности *природных образов*, которые стабильны в силу фактической неизменности природной среды обитания человека. Наиболее существенными характеристиками примитивных представлений являются: 1) образность, 2) использование принципа уподобления и 3) предметно-пространственный «физикализм»<sup>2</sup>.

### 1. ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ

Примитивные представления о времени являются органической частью архаичной картины мира и подчинены общим принципам ее конструирования. Время мыслится прежде всего в предметных образах, которые имеют пространственные характеристики. С некоторой долей условности можно говорить о двух основных типах: времени-материи (или времени-вещи) и времени-пространстве. Эти два вида представлений могут существовать изолированно, но чаще накладываются друг на друга, что порождает более сложные темпоральные конструкции.

---

<sup>1</sup> Подробнее см. Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история. В 2-х т. СПб., 2003–2006. Т. 2. Ч. IV.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. Гл. 13.

### а) Время-материя

Время-материя или время-вещь может представляться как живое существо (антропо- или зооморфное), неживой предмет (природный или изготовленный человеком), или бесформенное вещество (типа воды). Отличительной чертой всех этих образов является их явная или подразумеваемая связь с движением.

Наиболее разнообразными являются, естественно, антропоморфные образы времени, которые в большинстве случаев имеют сакральный характер. Особый пласт мифологического сознания составляет культ времени, который с большей или меньшей силой был выражен в самых разных религиозных системах. Воплощением этого культа выступали или «календарные» боги (Осирис, Дионис и т. д.), или боги, «ответственные за время» либо ассоциирующиеся с временем (Хронос в Греции или Янус в Риме, одно лицо которого было обращено в прошлое, а другое в будущее), или низшие божества, отвечающие за время жизни и судьбу человека, — мойры у греков, парки у римлян, норны в скандинавской мифологии (символизировавшие прошлое, настоящее и будущее) и т. д.

Помимо человеческого облика время-материя может наделяться и зооморфными чертами (т. е. выступать в виде некоего зверя или чудища), а также уподобляться движущимся предметам, в первую очередь астрономическим объектам или предметам, изготовленным людьми (колесо, стрела, колесница). Эти образы часто являются взаимодополняющими — например, антропоморфное время изображается скачущим на колеснице, запряженной лошадьми. Наконец, время-материя часто уподобляется некоему не имеющему формы веществу, обладающему свойством текучести, прежде всего воде и песку, что, очевидно, связано с первыми часовыми устройствами, появившимися на Древнем Востоке как минимум во II тысячелетии до н. э.

Время-материя, представляемое в виде некой субстанции, наделялось способностью воздействовать на другие предметы (ср. «монета позеленела от времени», «волосы побелели от времени», «нечто разрушилось, пришло в негодность под действием времени»). Наконец, в более развитых культурах архаичные образы времени-материи превращаются в представления о времени как ресурсе, который можно использовать, тратить, инвестировать и т. д. Соответственно, возникают идеи об ограниченности времени-ресурса, о его ценности и, наконец, о правах собственности на этот ресурс<sup>3</sup>.

Как уже отмечалось выше, образы времени-материи, независимо от их конкретного наполнения, неразрывно связаны с представлением о

<sup>3</sup> Подробнее см.: Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время: в поисках утраченного. М., 1997. С. 492–565.



движении. Для антропоморфных образов это — «идущее Время» (ср.: время приходит, проходит, уходит, грядет). Время-стрела «летит», время-колесо «вращается», время-вода «течет». Наконец, существуют и смешанные образы (время мчится, несется вскачь), которые могут интерпретироваться и как антропоморфные, и как зооморфные (например, вскачь может нестись как время-лошадь, так и время-всадник). Образы движущегося времени (прежде всего антропо- и зооморфные) часто соотносятся с неким субъектом (конкретным человеком или антропоморфным образом «общества», «человечества» и т. д.). Отсюда возникают такие выражения, как «гнаться за временем», «опередить (обогнать) свое время», «не отставать от времени», «шагать в ногу со временем»<sup>4</sup>.

Движение времени-предмета может воплощаться в образах прямолинейного и кругового движения. Образ кругового (циклического) движения времени был широко распространен в древности, что было связано с предметными ассоциациями: время как субъект движения часто отождествлялось с Солнцем, Луной и другими небесными телами, которые двигались по круговой траектории. Следы этих представлений легко обнаруживаются по сей день: например, время часов, недельное время, годовое время или время циклических календарных систем, распространенных в Китае и других азиатских странах. Во всех этих случаях «путь» времени периодически «заканчивается» и затем «начинается» снова (с нуля часов, с воскресенья или понедельника, с 1 января и т. д.). Но даже в античной Греции, где были широко распространены образы кругового движения времени (в частности, различные концепции Великого года), по крайней мере с IV–III вв. до н. э. начинают использоваться и линейные образы, и эти представления затем прочно закрепляются в европейской культурной традиции.

Необычайно распространен и образ «текущего» времени-воды. В качестве яркого примера можно привести начальные строки из «Алексиады» Анны Комниной (XII в.):

«Поток времени в своем неудержимом и вечном течении влечет за собою все сущее. Он ввергает в пучину забвения как незначительные события, так и великие, достойные памяти... Однако историческое повествование служит надежной защитой от потока времени и как бы сдерживает его неудержимое течение; оно вбирает в себя то, о чем сохранилась память, и не дает этому погибнуть в глубинах забвения»<sup>5</sup>.

В этой связи весьма интересен вопрос о направлении движения времени. По-видимому, в архаичных представлениях время двигалось

<sup>4</sup> Арутюнова Н. Д. Время: модели и метафоры // Логический анализ языка. Язык и время / Ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. М., 1997. С. 51–61. (С. 60).

<sup>5</sup> Анна Комнина. Алексиада. СПб., 1996. Введ., 1.

(независимо от предметного образа) в основном из будущего в прошлое. Следы этого сохраняются в языках, в т. ч., и в современном русском:

«Все, что следует (*следующий день, год, мгновение...*), идет вслед уходящему (*пред-идущему*) в прошлое. Этот же принцип прослеживается в выражениях *прошлый год, прошедшая неделя, уходящий год, наступающий Новый год*»<sup>6</sup>.

### б) Время-пространство

Образ движущегося (идущего, несущегося, текущего, летящего) времени подразумевает, что это движение происходит в некоем «пространстве», в котором, в частности, «расположено» прошлое и будущее. Образы времени-пространства формировались по аналогии с образами обычного природного пространства, и некоторые их важнейшие характеристики совпадают: так, например, пространство не одномерно и не пусто. Время-пространство имеет по меньшей мере два измерения — вертикальное и горизонтальное. Идея вертикального времени тесно связана с архаичным образом «древа жизни», являющегося, в свою очередь, вариантом мифического «мирового древа». В частности, как отмечает Владимир Топоров, хеттскому названию древа жизни *eiā* родственны древнеиндийское *ayus* (жизненная сила), греческое *αἰών* (век, жизнь, вечность), латинское *aevum* (жизнь, век, возраст) и т. д.<sup>7</sup>

Типичные для архаики представления о ярусном строении мира соотносили отдельные части древа жизни с некими условными поколениями. В «естественном» варианте старшие предки уподоблялись корням, следующее поколение — стволу, затем шли «ветви» рода — «побеги», «отпрыски» и т. д. В рамках такой системы прошлое находилось внизу, а будущее — наверху. Этот образ иногда закреплялся благодаря помещению на небо душ еще не родившихся потомков. Проблема, однако, заключалась в том, что подобный образ входил в противоречие с культом предков и с предпочтением прошлого будущему, типичным для архаичных культур. В некоторых архаичных обществах данное противоречие ликвидировалось путем «переворачивания» дерева, когда «корни» помещаются наверху, а «побеги» — внизу. В этом случае в земле оказываются лишь тела предков, а их души помещаются на «небе».

Вертикальная ориентация во времени имеет преимущественно статичный характер: умершие предки и неродившиеся потомки в рамках архаичного вертикального времени «существуют» одновременно с ныне живущими людьми (хотя применительно к умершим и неродившимся людям речь идет не столько о телах, сколько о душах). Лишь

<sup>6</sup> Арутюнова Н. Д. *Время: модели и метафоры*. С. 55.

<sup>7</sup> *Мифы народов мира*. Энциклопедия. В 2-х т. М., 1980. Т. 1. С. 396.

постепенно это статическое вертикальное время начинает динамизироваться, и на первый план выходит процесс смены поколений, а не их иерархия в статичном вертикальном времени-пространстве. В более развитых культурах образ дерева, используемый для описания вертикального времени-пространства, дополняется образом лестницы, т. е. природный объект заменяется рукотворным предметом. При этом сохранялась и развивалась идея ярусности вертикального времени, которая трансформировалась в образ ступеней. В виде лестницы вертикальное время становилось еще более динамизированным, оно уже непосредственно связывалось с движением, восхождением по ступеням, как на уровне индивидуального, так и коллективного бытия.

В принципе, вертикальная ориентация во времени (включая наиболее архаичное «древовидное» представление) существует и в современной европейской культуре. Типичный пример — генеалогическое дерево, которое по сей день изображается в перевернутом виде, позиционируя прошлое «наверху». В то же время, в некоторых современных историософских концепциях развитие человечества изображается в виде «нормального» дерева, у которого «корни» (прошлое) находятся внизу. Особенно популярен образ лестницы. Ныне вертикальная ориентация проявляется и в более стилизованных формах, например в виде временной шкалы, обычно направленной снизу вверх (такая шкала широко используется в геологии и палеонтологии). Но еще в XVIII–XIX вв. при использовании архаичной вертикальной темпоральной ориентации прошлое часто представлялось находящимся наверху, а настоящее или будущее — внизу. При этом, если большинство современных исследователей, оперирующих вертикальной проекцией времени, исходит из идеи о том, что прошлое помещается внизу, то для специалистов в области мифологии, активно работающих с архаичными взглядами, а зачастую и для специалистов по античности и раннему Средневековью прошлое (точнее, более раннее время) находится наверху<sup>8</sup>.

Что же касается горизонтальной ориентации во времени, то в архаичных представлениях она тоже существует как в статической, так и в динамической форме. Статика задает «структуру» горизонтального времени, в которой темпоральное пространство поделено на части — соответственно, прошлое, настоящее и будущее. Эту тему мы рассмот-

---

<sup>8</sup> «Эпоха, начинающаяся в первой половине IV в. и завершающаяся примерно через три столетия, — нижняя граница неотчетлива, и это связано с существом дела, — приобрела на языке христианской традиции наименование эпохи Отцов Церкви» (курсив наш. — И. С., А. П.). Аверинцев С. С. Латинская литература IV–VII вв. Смена парадигм и устойчивость традиций // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков / Ред. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998. С. 3.

рим в следующем параграфе, а здесь ограничимся динамическими характеристиками горизонтального времени-пространства.

Эти динамические характеристики обычно связаны с представлением о движении, которое конкретизировалось в образе «пути». Заметим, что, в отличие от вышеупомянутой универсалии «дерева», являющегося чисто природным объектом, «путь» выступает как образ взаимодействия человека (причем не как просто биологического, но мыслящего существа) с природой. Таким образом, горизонтальная ориентация во времени-пространстве обычно имеет ярко выраженный субъектный характер, поскольку формируется в рамках оппозиции впереди/позади (субъекта). Заметим, что значимое место здесь занимают антропоморфные или, точнее, персонализированные образы социального мира. Говоря о социальном мире как субъекте движения (перемещения) во времени, мы имеем в виду как его простейшие определения («мы», «люди»), так и возникающие позднее более сложные концепты («общество», «государство», «народ», «культура», «цивилизация» и пр.).

Как показано в ряде исследований, в древности существовала иная, отличная от нынешней, «пространственная» ориентация в горизонтальном времени. Если в современной европейской культуре доминирующим является представление о том, что прошлое находится сзади, а будущее — впереди, то в древних цивилизациях ориентация была обратной: будущее находилось сзади, а прошлое — впереди. Этот факт был выявлен на основе лингвистических исследований, в частности, применительно к культурам древнего Вавилона (Шумерское и Вавилонское царства), древней Иудеи, а также для индоевропейской языковой группы в целом<sup>9</sup>. Точно так же в римской мифологии богини-сестры Постворты (Postvorta, букв. «обращенная в то, что потом») и Антеверты (Anteverta, букв. «обращенная в то, что раньше») обладали, соответственно, знанием о прошлом и о будущем (а не наоборот!)<sup>10</sup>.

В принципе, такие представления сохранились по сей день и в русском языке: ср. выражения «это ушло в прошлое», «за нами придут новые поколения» и т. д. Подобная пространственная ориентация основывается на посылке о том, что «человечество движется» из будущего в прошлое, т. е. что *потомки* приходят из будущего, а *предки* уходят в прошлое. Это также определяется аксиологическими установками — как

<sup>9</sup> Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 28–29, 162–163; Вейнберг И. П. Рождение истории (историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тыс. до н. э.). М., 1993. С. 270; Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 90.

<sup>10</sup> Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры (опыт исследования). М., 1997. С. 127.

известно, находящееся впереди всегда считается «лучше» находящегося позади. Поскольку в традиционных культурах именно «прошлое», а не будущее выступало синонимом «хорошего», «надежного», «сакрального», оно, естественно, должно было находиться «впереди».

В то же время, для современного европейского сознания характерна принципиально иная ориентация во времени, в соответствии с которой прошлое находится позади, а будущее — впереди. Как полагает Арутюнова, изменение ориентации движения в горизонтальном времени-пространстве на противоположную (из прошлого в будущее) в европейской культуре возникает благодаря христианству. Происходит изменение аксиологических установок: эсхатологическое будущее становится более значимым, чем прошлое.

«Человек идет теперь в невидимое будущее и обращен спиной к прошлому... Перед поворачивается в сторону будущего, ср.: *предстоящая неделя, предстоящие выборы, перед человеком открывается будущее, впереди его ждут великие дела...* Соответственно меняет свою ориентацию *назад (сзади, позади)*. Оно обращено к прошлому; ср.: *все несчастья остались позади* (=в прошлом), *оглянуться назад* (=оглянуться на прошлое), *две недели тому назад*»<sup>11</sup>.

Наконец, особенно важную роль в архаичных культурах играют представления о круговом или циклическом движении во времени. Эти идеи часто переплетаются с образом движения самого времени и основаны на знании о движении небесных тел, прежде всего Солнца и Луны. Перемещение этих небесных тел по небосводу («по небу») порождает первичные образы темпоральной организации социального мира (движение по кругу, повторяемость, цикличность и т. д.).

Наряду с перемещением объектов в пространстве для описания времени в архаичных культурах используются образы, связанные с изменением предметов (их формы, цвета и свойств), основанные в первую очередь на наблюдениях за элементами живой природы. В свою очередь, изменения в живой природе были тесно увязаны с движением предметов в пространстве, прежде всего — «астральном». Для формирования таких представлений существовали объективные предпосылки. Связь между сезонными изменениями в мире растений (всходы — цветение — плодоношение — увядание) и «астральным» миром была вполне очевидна. Жизнедеятельность животных также связана с вращением Земли вокруг своей оси, которое воспринималось как движение Солнца вокруг Земли (чередование сна и бодрствования), а также с вращением Луны вокруг Земли и Земли вокруг Солнца (биологические циклы, связанные с репродукцией, зимняя спячка у некоторых видов

---

<sup>11</sup> Арутюнова Н. В. *Время: модели и метафоры*. С. 59.

животных и т. д.). Отсюда вполне естественное развитие этих реально существующих зависимостей до уровня «жизненного цикла», охватывающего всю жизнь животных и растений (от рождения до смерти, от всходов до увядания и т. д.), а также различные астрологические представления о влиянии небесных тел на земные события. Связь между астральными и сезонными изменениями распространялась на биологические перемены в ходе «жизненного цикла», в итоге все три типа превращений связывались между собой и уподоблялись друг другу.

Особое место среди изменений занимали «превращения», или «метаморфозы», т. е. радикальные трансформации внешнего вида или свойств предметов. «Превращения» также основывались прежде всего на наблюдениях за живой природой («превращение» семечка в растение, яйца — в цыпленка или змею, гусеницы — в куколку, а затем в бабочку, а также смерть биологических организмов). Эти биологические процессы часто отождествлялись с преобразованием «неживых» предметов в «живые» (яйцо—цыпленок) или, наоборот, живых — в неживые (биологическая смерть). Типичные мифологические сюжеты повествуют о превращении людей в растения, животных — в людей и т. д. Эта идея лежит и в основе учения о перевоплощении душ (метампсихозе).

Наконец, к этой же категории представлений следует отнести *возникновение* (появление) предметов, явление, которое осмысливалось, прежде всего, в терминах «создания», «творения» и т. д. Первичным в формировании такого комплекса представлений, естественно, является рождение потомства у живых существ и плодоношение растений.

«Например, рождение, как начало или открытие, может соотноситься, в зависимости от случая и потребностей ритуальной практики, либо с рождением года, которое само привязывается к различным моментам в зависимости от ситуации, либо с началом весны, если имеется в виду год, либо с рассветом, если речь идет о дне, либо с рождением новой луны, если подразумевается месяц, либо со всходом пшеницы, если обращаются к циклу зерна. Ни одно из этих соотношений не исключает того, что смерть, которой противостоит рождение, отождествляется с жатвой, если имеется в виду жизненный цикл поля, либо с оплодотворением (как воскрешением), т. е. с рождением года, если рассматривается цикл зерна и т. д.»<sup>12</sup>.

Повторяемость, цикличность и периодичность природных процессов переносилась на представления о социальном мире. Более того, эти «циклические» представления продолжают использоваться для описания бытия социального мира во времени по сей день, причем во всех трех разновидностях — космологических, сезонных и биологических<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Бурдьё П. Практический смысл. СПб., 2001 [1980]. С. 500, сн. 54.

<sup>13</sup> Подобная метафорика была особенно распространена в первой половине

## 2. СТРУКТУРИРОВАНИЕ ВРЕМЕНИ

Принципы структурирования времени, сформировавшиеся в архаичных культурах и используемые по сей день, связаны с образами времени-материи и времени-пространства. Как и обычное пространство, архаичное время-пространство не является абстрактным, пустым, оно всегда заполнено или временем-материей, или событиями, явлениями и т. д. Идея о разном «наполнении» и, соответственно, качественном различии отдельных частей времени-пространства лежит, как мы увидим далее, в основе разделения прошлого, настоящего и будущего.

Внимание к этой проблеме привлек Б. Уорф<sup>14</sup>. Он заметил, что в большинстве европейских языков существительные делятся на две группы: обозначающие предметы и имеющие множественное число, и обозначающие вещество и не имеющие множественного числа. Но поскольку вещество встречается в ограниченном количестве, это приводит к образованию языковых конструкций вида «форма, или ёмкость + содержимое»: «чашка чая», «батон хлеба», «кусочек мыла». Так же образуются конструкции «период времени», «час времени», «момент времени». Эта конструкция широко распространена в Европе: такие понятия как «лето», «день» и т. п. мыслятся как «некое вместилище, ёмкость» для «некоторого количества времени», характеризующегося дополнительными качествами. Так, лето — это «период теплого времени» (ср. «бутылка теплого пива»), день — это «период светлого времени» (ср. «бутылка светлого пива») и т. д. Далее возникают более сложные качественные характеристики (хорошее/плохое, счастливое / несчастливое время).

Развивая идеи Уорфа, можно сказать, что время-пространство делится на периоды или отрезки, заполненные временем-материей. В чистом виде эта конструкция используется относительно редко. Как правило, представление о том, что периоды (отрезки или части времени-пространства) заполнены качественно различным временем-материей или временем-веществом, замещается более простым представлением о наполнении частей времени-пространства чем-то более понятным. Так, можно считать, что день заполнен светом, ночь — темнотой, лето заполнено жарой, зима — холодом, т. е. атрибутами обычного физического пространства. Особый интерес представляет идея о заполненности времени-пространства событиями или человеческими действиями.

«...В греческом, латинском и германском ареалах культуры понятие “время” тесно связано первоначально с понятием “ограниченное, или обстроенное ог-

---

XX в.; ср., например: «Сумерки чувственной культуры» Питирима Сорокина, «Осень Средневековья» Йохана Хейзинги, «Умирание искусства» Владимир Вейдле.

<sup>14</sup> Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку [1939] // Заграничная лингвистика. Вып. I. М., 1999. С. 58–92.

радой, пространство (нашего) мира», причем некоторые материальные приметы последнего — «забор», «колонна», «дерево, стоящее в центре» и т. п. — символизируют одновременно как пространство этого мира, так и время событий, протекающих в этом пространстве, собственно — «круг событий»<sup>15</sup>.

Можно выделить несколько базовых способов деления времени-пространства на интервалы или периоды, сформировавшиеся во времена архаики. Первая группа временных интервалов имеет астрономическое происхождение и связана с движением небесных тел. Прежде всего речь идет о периоде вращения Земли вокруг своей оси (земные сутки), Луны вокруг Земли (лунный месяц) и Земли вокруг Солнца (солнечный год). В более развитых культурах начинают использоваться и другие, более длительные периоды, связанные с движением планет (Венеры, Марса, Сатурна) и даже звезд (Сириуса и др.)<sup>16</sup>.

Астрономические периоды делились на более дробные части — сутки на ночь и день и далее на утро, полдень, вечер и т. д. В античности и Средние века это деление времени суток на интервалы формализуется в виде «часов» (лат. *hora*), имевших неравную длительность и привязанных к продолжительности темного и светлого времени суток. Очевидными частями месяца являлись периоды, связанные с изменением фаз Луны: при выделении четырех основных фаз и использовании 28-дневного лунного месяца возникает его деление на семидневные недели (хотя такое структурирование использовалось далеко не во всех культурах). Наконец, солнечный год разделялся на сезоны, которые в большей или меньшей степени были привязаны к моментам весеннего и осеннего равноденствия и летнего и зимнего солнцестояния.

Второй способ членения времени исходно имел индивидуально-биологический характер и был ограничен моментами рождения и смерти. Но уже у примитивных народов период жизни человека начинает делиться на более дробные части, сначала связанные с биологическими процессами (половое созревание, деторождение), а затем и все больше — с социальными позициями. Возникают обряды инициации, брачные церемонии, маркирующие переход человека из одной социальной группы в другую, а тем самым и переход из одного периода жизни в другой. Наконец, индивидуальные периоды социальной жизни начинают постепенно распространяться на коллективный уровень.

«Астрономическое» членение времени изначально имело не индивидуальный, а групповой характер — наступление ночи, новолуния или зимы было общим для всех членов общества, локализованного в определенных границах. Именно поэтому астрономическое членение

<sup>15</sup> Степанов Ю. С. Константы. С. 122–123.

<sup>16</sup> Подробнее см.: Церен Э. Лунный бог. М., 1976 [1959].



социального времени было первичным, равно как и связанные с этим членением ритуалы и мифы. Учитывая цикличность астрономических явлений, не вызывает удивления доминирование в примитивных культурах циклических представлений о времени в целом. Процесс же преобразования индивидуального биологического членения времени в индивидуальное социальное, а затем в групповое, является гораздо более сложным и требует определенного уровня развития примитивных обществ. В качестве простейшего примера превращения индивидуально-социального членения времени в коллективное можно привести возведение на престол (в сан). Эти события в человеческой жизни первыми начинают осознаваться как имеющие не только личное, но и групповое значение, маркируя начало новых периодов в жизни всей группы — период нового верховенства (гражданского или культового).

Членение социального времени естественным образом определялось и периодами определенных коллективных действий. В пределах суточного ритма это — чередование периодов бодрствования–сна, в годовом цикле — последовательность различных видов аграрных работ, связанных с сезонными изменениями. Особое место в этом ряду занимает такой вид коллективных действий, как охота, которая в гораздо меньшей степени подчинена сезонному годовому циклу и не имеет строгого повторяющегося ритма. С периодами охоты, маркируемыми временем ее начала и окончания, тесно коррелируют периоды коллективных социальных конфликтов: войн, междоусобиц, кровной мести и т. д. Сами эти периоды и моменты их начала и окончания являются социально значимыми, отражая качественное изменение состояния общества.

Как на индивидуальном, так и на групповом уровне переход из одного состояния в другое, из одного периода времени в другой, сопровождается обрядами или ритуалами перехода. Впервые эта тема была исследована французским этнографом и социологом Арнольдом ван Геннепом в начале XX в., и с тех пор занимает важное место в культурной антропологии. Особое значение придается обрядам перехода в различных ритуалистических и функционалистских теориях, в которых мифы рассматриваются как символическое оформление и подкрепление неких социальных ритуалов. Обряды перехода необычайно наглядно маркируют астрономическое членение времени, прежде всего годовой солнечный цикл, но также и лунный месячный и земной суточный<sup>17</sup>.

Оставляя в стороне простейшие астрономические циклические способы членения времени и соответствующие им обряды перехода, обратимся к нециклическим типам структурирования времени. Основу такого

---

<sup>17</sup> Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 1999 [1909]. С. 161–162.

членения образуют значимые события, т. е. социальные действия. К их числу традиционно относятся: получение власти новым правителем, смена политического строя, вооруженные конфликты (внутренние и внешние) и связанные с ними события (начало и окончание конфликта и отдельные важные битвы / стычки). Из этого относительно небольшого набора с течением времени отбираются исторически значимые события, важнейшие из которых фиксируются в качестве исторических праздников и памятных дат. Тем самым значимость единичных событий подкрепляется благодаря постоянному циклическому воспроизводству обряда перехода в пределах солнечного года. Поэтому между линейным и циклическим структурированием времени существует неразрывная связь.

Классический пример превращения ключевых моментов индивидуальной жизни в исторические праздники, делящие время на период до и после указанного события, дает христианство, где главными «историческими» праздниками являются моменты зачатия, рождения и посмертного воскрешения Христа<sup>18</sup>. Характерно, что «исторические» праздники появляются до создания абсолютной хронологии. Возникновение первых абсолютных хронологических систем в эпоху эллинизма (греческой, вавилонской, египетской, римской) резко активизировало процесс создания «исторических» праздников во всем средиземноморском регионе — в частности, в Риме начинает отмечаться День основания города, «разделяющий» время на период до и после возникновения Рима. При этом все «исторические» праздники, отражающие единичное событие и делящие время на «линейные» периоды, одновременно становятся элементами годового календарного цикла.

### 3. ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ

История темпоральных представлений, т. е. различия прошлого, настоящего и будущего, рассматривалась с разных точек зрения<sup>19</sup>. Одним из наиболее перспективных подходов является лингвистический анализ языковых темпоральных конструкций. Проблема деления

<sup>18</sup> Эти праздники могут возникать как естественное развитие традиционных календарных (сезонных) праздников. Наиболее характерен пример Иудеи, где уже в I тыс. до н. э. наряду с праздниками новолуния и субботы традиционные циклические аграрные праздники превращаются в «исторические». Так, весенний праздник Пасхи (начала жатвы ячменя, праздник опресноков) был соотнесен с исходом из Египта, летний праздник Пятидесятницы, который первоначально носил название «день первых плодов», превратился в празднование получения Божественного закона на Синае и т. д. (Еврейская энциклопедия. СПб.: Брокгауз–Ефрон, б. г., т. 12, стб. 868–874).

<sup>19</sup> См.: *Châtelet F.* La naissance de l'histoire: La formation de la pensée historique en Grèce. P., 1962; *Le Goff J.* History and Memory. N.Y., 1992 [1981/1988]; *Барз М. А.* Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987.

прошлого и настоящего, столь тривиальная на первый взгляд, далеко не так проста. Еще основоположник структурной лингвистики Фернан де Соссюр отмечал: «Столь привычное нам различие времен чуждо некоторым языкам: в древнееврейском языке нет даже самого основного различия прошедшего, настоящего и будущего. В прагерманском языке не было особой формы для будущего времени...»<sup>20</sup>. Согласно А. Вежбицкой, применительно ко времени универсальными семантическими понятиями являются: «когда» (время), «сейчас», «до», «после», «долго», «недолго», «некоторое время»<sup>21</sup>. В этом списке нет никаких слов, напоминающих «прошлое» и «будущее», хотя формально, прошлое — это «до сейчас», а будущее — «после сейчас». Потенциально из приведенных семантических примитивов могут быть сконструированы и гораздо более сложные темпоральные конструкции. Однако идея прошлого–настоящего–будущего является гораздо более сложной, чем понятия «раньше–позже», «до–после», «сейчас–потом». Если простейшие темпоральные представления присутствуют практически во всех языках, то образы прошлого, настоящего и будущего распространены отнюдь не повсеместно. Осмысление этих понятий требует возникновения целостной картины мира. И хотя эта картина основывается на природных образах, она в существенной мере антропоморфизирована (идет ли речь о социальной или божественной реальности), так как прошлое и будущее теснейшим образом связаны с функционированием психики, в частности, памятью и ожиданиями. В результате представления о прошлом и будущем, как и ориентация в этом «пространстве времени», оказываются сложными и разнообразными уже в архаичной картине мира.

Многие современные авторы, анализируя архаичные темпоральные представления, в первую очередь обращают внимание на их «смешанность», неструктурированность и «антиисторичность», а подчас говорят о том, что в рамках архаичных представлений вообще отсутствует различие между прошлым, настоящим и будущим. Это же часто относится к «мифическому времени», т. е. времени, в котором разворачивается действие мифов, и которое обычно противопоставляется «эмпирическому времени»<sup>22</sup>. По мнению ряда исследователей, мифическое время выступает как некий аналог «вечности» в позднейшей терминологии

<sup>20</sup> Соссюр Ф., де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 149.

<sup>21</sup> Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999 [1996]. С. 141.

<sup>22</sup> Слово «время» весьма неоднозначно, и в данном случае более точным представляется термин «мифические времена», поскольку речь идет о некоем «периоде» или «отрезке» времени, пользуясь современной терминологией, а не о мифологических (архаичных) представлениях о времени, о которых шла речь выше.

логии, в которой или размыта разница между прошлым, настоящим и будущим (они все сосуществуют одновременно), или она особым образом соотносится с «земным», «эмпирическим» временем<sup>23</sup>.

Другие же авторы полагают, что архаичная картина мира имела достаточно четко выраженную временную структуру, включающую разделение прошлого, настоящего и будущего. Различие в трактовках архаичных представлений отчасти может объясняться использованием разного эмпирического материала, относящегося к разным культурам.

Мы отдаем предпочтение второй точке зрения, поскольку она позволяет выделить те компоненты архаичной темпоральной картины мира, которые были унаследованы системами знания (прежде всего религией, философией, идеологией), дифференцировавшимися в европейской цивилизации. Это, впрочем, может вести к неизбежным упрощениям и некоторой «модернизации» архаичных представлений.

Исходным пунктом архаичных темпоральных представлений можно считать «мифическое время», в трактовке которого мы следуем позиции Е. М. Мелетинского<sup>24</sup>. Суммируя, можно сказать, что архаическое мифическое прошлое (время) предшествует настоящему; качественно отлично от настоящего; важнее (значимее) настоящего.

Радикальное, качественное различие между мифическим прошлым и эмпирическим настоящим в большинстве архаичных культур начинает преодолеваться путем введения некоего «промежуточного» прошлого, соединяющего мифическое прошлое с настоящим<sup>25</sup>. Существуют две основные классификации архаичных дискурсов о прошлом: в одном они делятся на мифы и легенды, в другом — на мифы и эпос. В любом случае, происходит постепенное вытеснение сакрально-фантастических представлений о прошлом «историческими» или эмпирическими<sup>26</sup>.

Еще Эдвард Сепир, изучавший соотношение мифа и легенды у американских индейцев, пришел к выводу, что оба этих жанра признаются сообщениями об истинных событиях, но миф относится к туманному прошлому, когда мир выглядел совсем иначе, чем теперь; легенда же, напротив, имеет дело с историческими персонажами; она указывает

<sup>23</sup> *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983 [1958]. С. 186; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры // *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Т. 2. С. 90, 92; *Барз М. А.* Эпохи и идеи. С. 84–85, 44; *Степанов Ю. С.* Константы. С. 185–186; *Неклюдов С. Ю.* Структура и функция мифа // *Мифы и мифология в современной России* / Ред. К. Аймермахер, Ф. Бомсдорф, Г. Бордюгов. М., 2000. С. 17–38. (С. 22).

<sup>24</sup> *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. 2-е изд. М., 1995 [1976]. С. 175–176.

<sup>25</sup> См., например: *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // *Труды по знаковым системам*. Т. 6. Тарту, 1973. С. 106–150; *Carr D.* Time, Narrative and History. Bloomington, 1987.

<sup>26</sup> См.: *Мифы народов мира*. Т. 1. С. 572–574.

на определенное место и племя, связана с событиями, обладающими актуальной ритуальной или социальной значимостью<sup>27</sup>. Современные исследователи подразделяют легенды на собственно легенды и предания<sup>28</sup>. Считается, что легенды описывают события, находящиеся на границе мифического и исторического прошлого, а предания полностью относятся к историческому (эмпирическому) прошлому. Иными словами, мифы, легенды и предания (в указанной последовательности) как бы упорядочены по времени описываемых в них событий, но при этом даже события, упоминаемые в преданиях (т. е. наиболее близкие), обязательно отделены от рассказчика некой временной дистанцией.

Второй подход к «историзации» мифов связан с анализом героического эпоса<sup>29</sup>. В рамках этого подхода эпосы могут быть условно разделены на архаические и классические, различающиеся, в частности, не только по времени описываемых в них событий, но и по языку описания. Первые посвящены в основном мифическим первопредкам, и эпическое время в них совпадает с мифическим временем первотворения. В «классическом» же эпосе речь идет уже не о творении мира, а о заре «национальной истории», об устройстве древнейших государственных образований. Соответственно меняется и «язык» повествования, «которое передается в терминах не космических, а этнических, оперирует географическими названиями, историческими именами племен и государств, царей и вождей, войн и миграций»<sup>30</sup>. Тем не менее, и в «классическом» эпосе прошлое обязательно отделено от настоящего.

«От времени, когда эпос воспроизводит эти события, время самих героических деяний отделено “абсолютной эпической дистанцией” (Бахтин), и все свершившееся в эпическом прошлом вполне завершено и неповторимо... Эпическое время в силу того, что оно отделено от времени воспроизведения эпоса непреодолимой дистанцией, обладает специфическими качественными характеристиками: “во время оно” были возможны такие деяния, которые ныне уже немислимы и недопустимы»<sup>31</sup>.

Однако различие между типами дискурсов, повествующих о прошлом (мифами, легендами, преданиями и разными типами эпосов) явля-

---

<sup>27</sup> Sapir E. Indian Legends from Vancouver Island [1925] // *Journal of American Folklore*. 1959. V. 72. P. 32–51.

<sup>28</sup> Как полагает Г. Левинтон, в отличие от широкого «приурочения» легенд, действие преданий происходит только в историческом времени, не вторгаясь ни во время мифическое, ни в настоящее. *Мифы народов мира*. Т. 2. С. 45–46; 332–333.

<sup>29</sup> Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963; Гуревич А. Я. История и сага. М., 1972; Гринцер П. А. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира / Ред. П. А. Гринцер. М., 1971. С. 7–67; Dumézil G. *Mythe et épopée*. 3 vol. P., 1968–1973.

<sup>30</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. С. 276.

<sup>31</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 90–91.

ется не слишком четким и в любом случае не универсально для любых архаичных культур. В результате усложнения архаичной темпоральной картины мира прошлое начинает делиться на, условно говоря, «доисторическое», «предысторическое» и «героическое». «Доисторическое прошлое» имеет вселенско-космологический характер («мир»), «предысторическое» — универсально-социальный («люди»), наконец, «героическое прошлое» обретает отчетливо выраженный «национальный» (племенной, родовой) характер («мы»). В рамках Ветхого Завета к «доисторическим» можно отнести период до изгнания из Рая включительно, к «предысторическим» — последующий период вплоть до рождения Авраама (т. е. этот период охватывает Потоп, разрушение Вавилонской башни и образование рас/племен и языков), к «героическим» — от Авраама до Соломона и строительства Храма. В греческой мифологии в качестве «доисторических» можно рассматривать времена вплоть до победы олимпийских богов над титанами, «предысторическими» являются времена вплоть до потопа (Девкалиона и Пирры), включающие все «дары» человечеству отца Девкалиона (Прометея) и его тещи (Пандоры). Наконец, «героические времена», условно, очерчивают период от потопа и до некоего момента после окончания Троянской войны (это, конечно, сильно стилизованное описание, учитывая отсутствие канонического свода мифов в греческой культуре). Интересно, что примерно такое деление прошлого складывается уже во времена Античности.

Согласно Цензорину (III в. н. э.), Варрон «сообщает, что времена делятся на три: первое — от происхождения людей до предыдущего катаклизма, которое из-за неведения нашего зовется темное (adhlon, adelon), второе — от предыдущего катаклизма до первой олимпиады, под названием мифическое (mythicon), ибо много о нем передают сказочного, третье — от первой олимпиады до нас, о котором говорят историческое (istorikon), потому что совершившееся в это время содержится в подлинных исторических сочинениях<sup>32</sup>... <От> падения Трои... до первой олимпиады немногим более 400 <лет>. Только эти последние, как наименее удаленные от памяти историков, хотя и лежащие в конце мифического времени, кое-кто пытался определить точнее. А именно, Сосибий писал, будто их — 345, а Эратосфен — 407, Тимей — 417, Арет — 514 и многие другие — по-разному; само их разногласие говорит об отсутствии ясности». (Цензорин. Книга о дне рождения XXI).

Существенно подчеркнуть, что в архаичном знании как мифические времена в целом, так и их более дифференцированные типы отчетливо выступают в качестве прошлого, как «другого» по отношению к настоящему. Прошлое является сакральным или, по крайней мере, более

<sup>32</sup> По Августину, это разделение времен было дано Варроном в трудах “De antiquitatibus divinis” и “De gente populi Romani” (ср.: Августин. О граде Божием VI, 5; XVIII, 8).

чудесным, чем настоящее. Лишь в древних цивилизациях появляется «эмпирическое прошлое», качественно не отличающееся от настоящего, по крайней мере по степени «чуждости». Свое четкое выражение идея «эмпирического прошлого» получает после появления первых хронологических систем и окончательно утверждается после создания абсолютных хронологий в Египте, Вавилоне, Греции и Риме, т. е. не ранее III в. до н. э.<sup>33</sup> Но при этом «эмпирическое прошлое» продолжает соседствовать с «эпическим», «легендарным» и даже «мифическим».

Несколько проще обстоит дело с настоящим (условно — «эмпирическими временами»). Как и ныне, «настоящее» охватывало некую часть прошлого, но в архаике оно, видимо, включало и некое ближайшее будущее (впрочем, такие представления в неявном виде продолжают сохраняться и в современных обществах). Собственно настоящее было непосредственно связано с эмпирической памятью и ожиданиями. Поэтому можно считать, что «настоящее» определялось социально-биологическими факторами. Учитывая, что, в силу биологических ограничений, одновременно живут и могут общаться между собой 3–4 поколения (от дедов до внуков или максимум от прадедов до правнуков), непосредственная передача информации от предков к потомкам может осуществляться только в этих пределах. Проще говоря, отсчитывая от старейшин, которые могли слышать рассказы своих дедов, и в данный момент могут что-то рассказать своим собственным внукам (и соответственно, обладать некими конкретными ожиданиями относительно их будущей жизни), мы получаем хронологический диапазон «настоящего» не более чем в шесть–семь поколений, т. е. максимум 150 лет.

Наконец, символическая репрезентация будущего в архаичных системах знания была связана с двумя основными категориями мифов — мифами о загробном мире и эсхатологическими мифами. Мифы о загробном мире формировали представления об индивидуальном будущем, о «жизни после смерти». Мифы такого рода присутствуют почти во всех архаичных культурах, но свое наивысшее развитие они получили в Древнем Египте. В частности, еще в эпоху Среднего царства (нач. II тыс. до н. э.) «складывается идея суда над душами умерших. Судьей душ считался Озирис, которому помогали Анубис, Тот и адское чудовище, пожирающее осужденные души. На этом страшном суде взвешивается сердце покойника и в зависимости от добрых и дурных дел, совершенных им при жизни, определяется судьба его души»<sup>34</sup>. Наиболее подробно эти верования были зафиксированы в «Книге мертвых», собрании магических заупокойных формул, постепенно создавав-

<sup>33</sup> См.: Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом. Т. 1. Гл. 11.

<sup>34</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 3-е изд. М., 1976. С. 310.

шемся из надписей на стенах гробниц, саркофагах вельмож, а позднее — на папирусных свитках, которые клали на грудь мумии умершего. Впоследствии именно египетское религиозное учение о страшном загробном суде повлияло на развитие такого же учения в христианстве.

Но мифы о загробном суде над душами умерших и посмертном воздаянии бытовали и в других культурах, например, в Древней Греции. Изложением одного из них Платон завершает свое «Государство». Напомним начало этого фрагмента, наглядно демонстрирующего, среди прочего, основные принципы архаичной аксиологии пространства:

«...Душа <Эра, убитого на войне>, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две. Посреди между ними восседали судьи. После вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти налево, вниз, причем и эти имели — позади — обозначение своих проступков»<sup>35</sup>.

Второй тип мифов о будущем — эсхатологические мифы, рассказывающие о будущей гибели/возрождении мира, точнее, о его радикальной трансформации, превращении по сути в иной мир. В отличие от мифов о загробном мире, с темпоральной точки зрения описывающих *индивидуальное* будущее, эсхатологические мифы формируют представления о *коллективном* будущем. Помимо двух указанных типов мифов (загробных и эсхатологических), картина будущего в архаичных культурах формировалась на основе разнообразных пророчеств, прорицаний, предсказаний. Наличие этих типов дискурса само по себе свидетельствует о существовании понятия «будущее» в архаичном сознании. Другим свидетельством значимости будущего является тот факт, что в средиземноморско-ближневосточной культуре оракулы и пророки выступали в качестве трансляторов божественного знания. Так, «оракул» одновременно обозначал место прорицания, жреца, транслировавшего божественные прорицания, или само прорицающее божество (лат. *oraculum* — изречение, пророчество). В иудейской традиции оригинальное и главное значение слова «пророк» (*nabi*) означало «говорящий от имени Бога», в отличие от «провидцев» (*roeh*) или «ясновидящих» (*chozeh*)<sup>36</sup>.

В целом, можно утверждать, что в архаичных системах знания задается достаточно целостная темпоральная картина «прошло-

<sup>35</sup> Платон. Государство 614с.

<sup>36</sup> См.: «Пророки и пророчества» // Еврейская энциклопедия. Т. XIII, стб. 6–7. Данная традиция нашла продолжение в христианстве (ср.: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» — 2 *Петр* 1: 21), а также в исламе, где Мухаммед именуется Пророком.



настоящего—будущего», причем как прошлое, так и будущее могут дополнительно подразделяться на более и менее отдаленное от «настоящего». Архаичные темпоральные представления, таким образом, имеют довольно сложную структуру. Кроме того, в разных культурах удельный вес отдельных компонентов этой темпоральной конструкции сильно различается, а некоторые из них вообще могут отсутствовать.

\* \* \*

При реконструкции архаичных представлений о темпоральных характеристиках социального мира, важно понимать, что в некотором смысле мы имеем дело с остатками, либо осознанно зафиксированными «культурными людьми», либо неосознанно использованными какими-то авторами, либо сохранившимися в устной традиции (включая реликтовые языковые структуры). Понятно, что к каждому такому фрагменту следует подходить с большой осторожностью, особенно когда речь идет об авторских литературных произведениях («художественной литературе», в современной терминологии): поэмы Гесиода отражают социальные воззрения греков первой половины VII в. до н.э. примерно так же, как поэмы Пушкина — социальные воззрения русских первой половины XIX века. Однако, учитывая огромное количество самых разнообразных «фрагментов» архаичного знания, можно полагать, что в совокупности они дают возможность реконструировать его основные компоненты, а главное — принципы и / или способы его формирования.

Анализ архаичных представлений о времени позволяет понять не только символический мир примитивных культур. Он также обнажает «истоки и корни» современных моделей темпоральной организации мира и некоторые общие принципы их построения. Архаичная картина социального мира основывалась на образах, взятых из мира природы, по вполне объяснимым причинам. Как известно, общий принцип понимания и построения картины / модели любого объекта основан на сведении более сложного или менее понятного к менее сложному или более понятному. Социальный мир, выступающий в качестве сложного и непонятного объекта, понимался через кажущийся относительно простым и понятным мир природы. Такой подход сохранялся в европейской культуре вплоть до XX в., и лишь в прошлом веке возникновение атомной физики, квантовой механики, молекулярной биологии и т. д. отчасти разрушило иллюзию простоты и понятности мира природы и, соответственно, стало сдерживать использование природных аналогий в качестве инструмента понимания социального мира.

## ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ И МЕСТЕ ЧЕЛОВЕКА В ТЕМПОРАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Для человека древности пространство, разделенное на вмещающий ландшафт и остальную ойкумену, представлялось в диалектической взаимосвязи предельности и беспредельности, прерывности и непрерывности «законосообразной и симметричной пространственной структуры»<sup>1</sup>. В попытках осмыслить временной поток, перед которым он чувствовал себя беззащитным, человек менял свои представления, образ времени, его направленность в рамках мифологической модели мира. Страх перед будущим толкал человека на обращение назад, к истокам, к «первозданным временам», когда мир только что был сотворен и свободен от грехов и природных и социальных катаклизмов. К этим истокам, по распространенным в древности представлениям, и был направлен ход времени. Но в целом в восприятии времени обнаруживалось множество подходов: концепция локальной вариабельности соседствовала с концепцией циклического времени, которая доминировала то в форме множества повторяющихся космических циклов, как в Двуречье, то в форме одного большого цикла, как в зороастризме, то в сочетании линейности и цикличности в разных формах. При этом восприятие времени продолжало эволюционировать, и в процессе эволюции «мифологическое время, отталкиваясь от архаичной колебательной модели, переходило к циклической модели», которая в свою очередь тяготела к модели спиральной. Последняя, вследствие замкнутости отдельных векторов спирали и наличия связующих «мостов», двигалась в сторону раскручивания спирали в линейную структуру, что, по мнению ряда исследователей, и обуславливало преимущественную ориентацию человека мифологического мышления на прошлое<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 88.

<sup>2</sup> См.: Cairns G. E. *Philosophies in History. Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theories of History*. N. Y., 1962. P. 1-2; Frankfort H., Wilson J. A., Jacobsen Th., Irwin W. A. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago, 1946. P. 23-26; Brandon S. G. F. *Time and Mankind*. L. etc., 1951. P. 16; Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 62-63; Ключ-

В итоге, структура времени рисовалась линейной, т. е. поступательной (одномерной или трехмерной<sup>3</sup>), циклической и спиральной, которая тяготеет к превращению в линейную. При этом, пытаясь осмыслить направленность времени, человек в качестве ориентира избрал истоки мифологического прошлого.

Представления о времени, распространенные на Ближнем Востоке, были свойственны и Египту, однако здесь имелись свои особенности, которые изучены крайне слабо<sup>4</sup>. В основном проблемы времени в Египте исследовались в рамках календаря и хронологии<sup>5</sup>, а также символики чисел<sup>6</sup>. Между тем, образ времени в рамках древнеегипетской культуры представляет собой совершенно самостоятельную проблему, достойную специального исследования прежде всего потому, что особенности восприятия и подсчета времени накладывали отпечаток на интерпретацию исторических событий в письменных памятниках.

Египетские методы счета времени часто затрудняют работу историка, не позволяя установить точные вехи тех или иных событий, особенно на стадиях упадка. Между тем, для историка очень важно понимать, как осознавала себя во времени та цивилизация, которую он изучает. История невозможна без четкой хронологии, потому что без постижения связи между настоящим и прошлым нет ориентиров исторического процесса и, собственно говоря, нет самой истории, ведь «хронологическое кодирование скрывает за собой гораздо более сложную природу, чем можно представить, если рассматривать исторические даты»<sup>7</sup>.

В представлениях древних египтян о времени астрономические знания переплетались с мифологией и религией, а память о реальных

---

ков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 28; Wilcke C. Zum Geschichtsbewusstsein im Alten Mesopotamien // Archäologie und Geschichtsbewusstsein. Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie. 3. München, 1982. S. 31–33.

<sup>3</sup> Еремеев В. Е. Чертеж антропокосмоса. М., 1993. С. 189–190 (на примере древнекитайской культуры).

<sup>4</sup> Assmann J. Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Heidelberg, 1975; Bochi P. A. Images of Time in Ancient Egyptian Art // JARCE 31. 1994. P. 55–62; Verner M. The Egyptian Confrontation of Man and Time // Aspects of Ancient Oriental Historiography. Prague, 1973; Sethe K. Von Zahlen und Zahlworten bei den Alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Strassburg, 1916.

<sup>5</sup> Spalinger A. J. Revolutions in Time: Studies in Ancient Egyptian Calendars. San Antonio, 1994; Brugsch H. Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum. Abt. 2. Kalendarrische Inschriften Altägyptischer Denkmäler. Leipzig, 1883; Parker R. A. The Calendars of Ancient Egypt. Chicago, 1950.

<sup>6</sup> Hastings J. Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinburgh, 1908. P. 160–166; Guitel G. Histoire compare des numerations écrites. Paris, 1975. P. 80–86.

<sup>7</sup> Про А. Двенадцать уроков по истории. М., 2000. С. 104.

событиях — с легендами и мотивами культов локальных богов. Это находило отражение в названиях и обрядовости календарных праздников, а описания реальных событий, которые нередко соотносились с более ранней эпохой, отодвигаясь во времени назад, приобретали форму пророчеств, либо помещались в условные временные рамки.

В Египте бытовали представления о «мирском» (земном) и «священном» времени, которое приписывали загробному миру, Дуату<sup>8</sup>. Его отличительной особенностью был постоянный возврат к исходной точке — «первозданным временам», когда мир был только что сотворен. Поэтому, попадая в загробный мир, человек оказывался в иных временных рамках. С переходом к «священному» времени (со смертью и оправданием на суде Осириса) связывалось, во-первых, освобождение от грехов, которые накапливались в течение жизни, и, во-вторых — освобождение от прожитых лет («омоложение»). Начало и конец «священного времени» были относительны и, можно сказать, «священное время» максимально воплощало египетские представления о вечности и бесконечности. «Мирское» же время имело начало, обозначенное как «рождение», которое относилось к далекому мифическому прошлому; местом «рождения» времени считался Дуат<sup>9</sup>. Однако «мирское» время постоянно возрождалось, это также происходило в Дуате, в пятом (шестом) часу ночи. Как это происходило — свидетельствует Книга Врат: в ней появляется мумиобразный бог Акен и двенадцать антропоморфных божеств, олицетворяющие часы, которые тянут сложенный пополам канат времени, наброшенный на его шею, каждый виток каната обозначает один час дня и один час ночи (см. рисунок).



В сопутствующей надписи, обращенной к солнечному богу, сказано: «...враг Ра выходит из Дуата. Возлияния должны быть сделаны богам того (места), где я пребываю под деревьями. Схвати веревку и свяжи ею рот Акена. Твои часы выходят и благо тебе от этого. Взойди

<sup>8</sup> *Temples of Ancient Egypt* / Ed. by B. E. Shafer. Ithaca; N. Y., 1997. P. 129–130.

<sup>9</sup> *Kákosy L. Einige Probleme des ägyptischen Zeitbegriffes* // *Oikumene*, 2. Budapest, 1978. S. 95–111; *Idem. Zeit* // *LÄ*, VI. Wiesbaden, 1986. 1361.

на свой трон и вложи веревку в рот бога, когда он прибудет в место, где рождаются часы; Ра кричит... и это творит конец Акена. Они говорят Ра: бог Акен связан веревкой, часы богов переходят к тебе, о Ра, в свет...»<sup>10</sup>. Бог Ра, таким образом, выступает хозяином времени, которое «рождается» в Дуате и выходит «в свет», т. е. в земной мир. Так действительно ли противоположны были цикличное «священное» и поступательное «мирское» время?

Основными учетными единицами «мирского» времени считались *анет* — секунда (Wb I, 188), *ат* — минута (Wb I, 2), *унут* — час (Wb I, 316)<sup>11</sup>, *херу* — день (Wb II, 498)<sup>12</sup>, *ифедет* — четыре дня (Wb I, 71), *хенменет* — восемь дней (Wb III, 282), *ибед (абед)* — месяц (Wb I, 65)<sup>13</sup>, *реннет* — год (Wb II, 429)<sup>14</sup>, *хен* — 500 лет (так называемый «период Феникса»), *хех* — миллион лет, *джет* (Wb V, 507), *нехех* (Wb II, 302) — вечность. Понятие вечности передавал еще один, менее распространенный, термин — *хенти*, который имел дополнительные значения: «юбилей» (т. е. тридцать лет) и «срок жизни Ра» (Wb III, 106)<sup>15</sup>. Кроме того, ряд терминов употреблялся для обозначения неопределенного времени: *хау*, *тер*, *ахау*, *рек*. Слово *хау* означало, прежде всего, «близость», «соседство», а применительно ко времени — длительный промежуток (Wb II, 477-478), *рек* имело сходное значение (Wb II, 457), и в надписях они часто оказываются взаимозаменяемы. О длительном времени могли также сказать *ахау* — это период, сопоставимый с жизненным сроком человека (Wb I, 222-223). Наконец, слово *тер* являлось наиболее обобщенным понятием: «время вообще» (Wb V, 313-316).

Существительное *реннет* (год) родственно глаголу *ренти* — «быть новым, молодым, свежим»<sup>16</sup>, и отражает понятие года, который «становится молодым (снова)». Получалось, что год не «умирает», сменяясь новым, «молодым» годом, а «молодеет» сам. Но «молодея», год возвращается к своему началу, и в этой возвратности стиралось

<sup>10</sup> Budge E. A. W. The Book of Gates. L., 1905. P. 208; бог Акен известен с эпохи Среднего царства (СТ 397).

<sup>11</sup> Speleers L. Les Textes des Pyramides Egyptiennes. T. II. Vocabulaire. Bruxelles, 1924. P. 26A.

<sup>12</sup> Speleers L. Les Textes... P. 62.

<sup>13</sup> Speleers L. Les Textes... P. 1.

<sup>14</sup> Speleers L. Les Textes... P. 59.

<sup>15</sup> Имеется в виду срок «земной жизни» Ра, который предшествовал его появлению в небесных сферах. При этом возникает кажущееся противоречие: *хенти* можно трактовать как 1000 лет (двойственное число от *хен*) и как 30 лет, что приближается к сроку земной жизни Христа. Первое значение ближе к истине.

<sup>16</sup> Speleers L. Les Textes... P. 59.

ощущение поступательного хода времени, смены лет, и возникало ощущение цикличности. Знак молодого ростка, на письме передающий корень глагола *ренти*, можно видеть на голове сидящего с поднятыми руками божества, обозначавшего период в миллион лет<sup>17</sup>.

Многие годы образовывали вечность, которая, однако, складывалась не столько из лет (*рентут*), сколько из двух «вечностей»: *джет* и *нехех*, где *джет* ассоциировалась с Осирисом и прошлым, а *нехех* — с Ра и будущим<sup>18</sup>. Таким образом, вечность складывалась не из суммы лет, а из аморфного и словно бы бесчисленного прошлого и будущего.

Впрочем, на земле можно было наблюдать и «священное» время с характерными для него циклами: например, в смене сезонов года, фаз луны, дня и ночи, в регулярном наступлении брачного периода у животных, птиц и рыб, в их ежегодных миграциях, в цветении и гибели однолетних растений, но главное — в повторении ежегодных разливов Нила. Жизнь земледельцев, регламентированная природными циклами и структурированная полевыми работами и ежегодными храмовыми праздниками (в большинстве тоже сельскохозяйственными), была приближена к циклическому «священному» времени. И возможно, именно тот факт, что в хозяйстве Египта доминировало земледелие на основе регулярных речных разливов, обусловило особенности образа времени в данной цивилизации. Впрочем, праздники, связывавшие область «мирского» и «священного», были постоянным атрибутом жизни любого древнего обитателя долины Нила, к какой бы социальной группе он ни принадлежал, и в какую бы эпоху ни довелось ему родиться. Однако в чистом виде на земле «священное» время распространялось только на территорию храмовых святилищ, поэтому считалось, что человек в пределах этой территории не стареет и не может умереть<sup>19</sup>.

Возможно, именно по причине переплетения «мирского» и «священного» представления о счете времени были гораздо шире простого перечисления основных количественных единиц. Это объяснялось не только отсутствием сквозной нумерации лет, которая начиналась бы с исторической или вымышленной даты. Время считали по годам правления фараонов, которые в отдельные периоды соотносились с годами правления номархов. Естественную путаницу вносили так называемые переходные периоды и междуцарствия. О связи «мирского» и «свя-

<sup>17</sup> Интересно, что в более древних надписях знак миллиона лет выписывался без ростка на голове. См.: *Sethe K. Von Zahlen...* S. 3.

<sup>18</sup> *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* / Ed. by D. B. Redford. Vol. 3. Oxford, 2001. P. 408.

<sup>19</sup> *Temples of Ancient Egypt*. P. 2.

щенного», т. е. собственно земной сферы и области божественного, свидетельствует и то, что основные повторявшиеся временные отрезки (месяцы, дни, часы<sup>20</sup>) имели своих богов-покровителей, а дни календарного года ассоциировались с событиями из жизни богов. Через эти ассоциации мифологическое прошлое перемещалось в рамки «мирского» времени и ставилось в один ряд с историческим прошлым. «В память» о событиях из жизни богов отмечались ежегодные праздники, так же, как в память о действительных исторических вехах, объединяя реальные памятные для египтян даты с эпизодами из жизни богов (17 атира отмечался день смерти Осириса<sup>21</sup> и т. д.).

Основные отрезки времени в 12 месяцев, в 30 дней и в 12 часов ассоциировались с непрерывным шествием сменявших друг друга богов, с каждым из которых связывался свой ряд мифологических событий, закрепленных в культовых церемониях «праздника дня», что находило отражение в культуре повседневности, а также в широко распространенных практиках примет, предсказаний, гаданий, в сонниках, магии, в символике чисел и т. д. Связь великих и второстепенных богов, а также элементов их культа, с календарем не рассматривалась в историографии, хотя именно эта связь может пролить дополнительный свет как на роль отдельных богов в общем объеме религиозных представлений египтян, так и на образ времени, который оказался так тесно связан с миром божественного. Покровителем года считался Птах, в этой ипостаси он носил почетный эпитет «Нехи — владыка года»<sup>22</sup>.

Античные историки первые обратили внимание на то, что год в Египте определялся не ходом Солнца, а циклом сельскохозяйственных работ (Diod. I, 26, 5). Египетский год был связан с Сириусом, который появлялся на востоке, согласно наблюдениям в районе Мемфиса — примерно 19 июля, после того, как около 70 дней был невидим. Восход Сириуса совпадал с началом наводнения на Ниле и, соответственно, с началом полевых работ. Это совпадение было впервые отмечено на 18-м году правления фараона Джосера (2630–2611 гг. до н. э.), и авторство замечательного открытия приписывают современнику этого фараона, знаменитому египетскому ученому и зодчему Имхотепу<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Эти единицы счета времени встречаются в наиболее древних текстах, где о делении часа ничего не сообщается. См.: *Sethe K. Von Zahlen...* S. 27.

<sup>21</sup> *Parker R.A. The Calendars of Ancient Egypt.* P. 39.

<sup>22</sup> *Sandman-Holmberg M. The God Ptah.* Lund, 1946. P. 178–179.

<sup>23</sup> *Берлев О. Д.* Два периода Сотиса между Годом 18 царя Сену, или Тосортоса, и Годом 2 фараона Антонина Пия // *Древний Египет. Язык. Культура. Сознание.* М., 1999. С. 57–59.

В Египте впервые в Средиземноморском регионе сложился так называемый *anni certus modus* — определенная величина года, состоявшая из 365 дней<sup>24</sup>. Она складывалась из 12 месяцев по 30 дней каждый. Год делился на три сезона по четыре месяца: *axet* («разлив», «половодье») — сев; *peret* («выход» земли из-под разлива) — прорастание всходов; *shemu* («засуха», «сухость») — сбор урожая. В поздних источниках эти сезоны часто называются «наводнение», «зима» и «лето».

Месяцы различались в зависимости от их календарной последовательности: первый, второй, третий и четвертый месяц, например, сезона *axet* (или *peret*, или *shemu*). Дни также исчислялись порядковыми номерами: например, пятый день второго месяца сезона *peret*, шестнадцатый день третьего месяца сезона *shemu* и т. д. Затем некоторые месяцы получили названия по наиболее популярным праздникам, которые приходились на этот месяц: так, шестой месяц года стал называться *Rekex ur*, что значит «Большая Огненная жертва», а седьмой — *Rekex nedjes* — «Малая Огненная жертва» (оба праздника возникли в период Среднего царства). Но лишь к XXVI династии (664–525 гг. до н. э.) окончательно вошли в обиход названия месяцев, сохранившиеся до наших дней в коптских и арабских названиях. В эту эпоху каждый месяц приобретает и своего бога-покровителя. В богов-покровителей воплощаются и Большая и Малая огненные жертвы, Рекех-ур и Рекех-недjes, и Течи, «Опьянение» — один из наиболее популярных праздников, когда благочестие требовало от людей выпить допьяна, чтобы узреть бога. Бог, чей праздник дал название месяцу, и бог-покровитель обычно не совпадали, за исключением месяцев хатир, фармути, пахон и месоре.

Название месяца	Соответствие современному календарю (без поправок)	Исходный Праздник	Бог-покровитель
Тот	19.07 — 17.08	Тота	Течи
Паофи	18.08 — 16.09	Опет	Птах-реси-инебэф
Хатир	17.09 — 16.10	Хатхор	Хатхор
Хойак	17.10 — 15.11	Ка-хер-ка	Сохмет
Тиби	16.11 — 15.12	Жертвоприношения	Мин
Мехир	16.12 — 14.01	Льва Мехира	Рекех-ур
Фаменот	15.01 — 13.02	Аменхотепа	Рекех-недjes

<sup>24</sup> Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. М., 1976. С. 35.



Фармути	14.02 — 15.03	Рененут	Рененут
Пахон	16.03 — 14.04	Хонсу	Хонсу
Паини	15.04 — 14.05	Долины	Хенти
Эпифи	15.05 — 13.06	Ипет	Ипи
Месоре	14.06 — 13.07	Рождения Ра-Хорахти	Ра-Хорахти

Чтобы общее число дней равнялось 365, к последнему месяцу сезона *шemu* — «месоре» — добавляли 5 дней, которые египтяне называли *хери-реннет*, т. е. «(находящиеся) вне года», а греки — эпaгoмeнaми<sup>25</sup>. Эти дни отмечались как дни рождения главных богов: Осириса, Хора Старшего, Сета, Исиды и Нефтиды. Получавшийся в результате год был на  $\frac{1}{4}$  суток короче солнечного года, что могло быть исправлено при помощи интеркаляций. Страбон сообщает, что египтяне через определенные интервалы времени вводили дополнительный день (Strabo XVII, I, 50), что подтверждает и Диодор, указывая, что египетские жрецы в I в. н. э. учитывали четверть суток, приравняв, таким образом, свой календарный год к солнечному (Diod. I, 26). Но когда интеркаляции не делались, то через каждые четыре года начало календарного года отставало на один день от солнечного. Тогда на протяжении цикла из 1461 года каждый месяц проходил через все периоды солнечного года, и сезонные праздники «крутились» по всему году.

Наряду с официальным, существовал народный, или лунный, календарь из месяцев переменной длины в 29 и 30 дней, засвидетельствованный примерно с 1900 г. до н. э. Именно он был основным в повседневной жизни и часто использовался при расчете местных культовых праздников. В птолемеевский период (до 235 г. до н. э.) дополнительно применялся 25-летний цикл из 309 месяцев, который определял даты начала лунных месяцев в гражданском календаре. Каждый день месяца имел свое название, которое на письме сопровождалось знаком праздника. Помимо этого, за каждым днем было закреплено божество, которому посвящался этот день, таким образом, через порядковый номер некоторые божества египетского пантеона оказались связаны с числовым рядом от 1 до 30. Последовательность богов возобновлялась каждый месяц без изменений. Связь религиозных культов и мифологии с календарем нашла отражение в астрологии. Геродот писал о египтянах: «Каждый месяц и день года посвящены у них какому-нибудь богу. Всякий может предугадать заранее, какую судьбу, какой конец и характер будет иметь родившийся в тот или иной день» (Herod. II, 82).

<sup>25</sup> В эпоху Сасанидов эти пять дней называли «ворованными», что восходит к древним легендам. См.: *Guitel G. Histoire compare...* P. 80.

Вероятно, аналогичным образом в отношении к числовому ряду следует рассматривать праздники христианских святых, прочной сетью охватившие всё течение года. Но христианство не преследовало цели установления мистической связи почитаемых святых с числовым рядом календарных дней, а просто механически восприняло распространенную в Египте традицию, лишив ее изначального содержания. Деление календарного года на месяцы, когда счет повторялся после 30 или 31 дня, препятствовало закреплению святых с числовым рядом от 1 до 30, поэтому он был удлинен до 365. В Египте же такая связь существовала, потому что тридцать избранных божеств покровительствовали тридцати календарным дням месяца на протяжении всего года.

№ дня	Транслитерация	Название дня	Бог-покровитель
1.	Хеб-эн-пат	День изначальных времен (День эннеады)	Тот
2.	Хеб-абед	День месяца	Хор-недж-итэф
3.	Хеб-меспер	День появления	Осирис
4.	Хеб-перет-сем	День выхода жреца сема	Имсети
5.	Хеб-ихет-хер-хаут	День приношений на алтаре	Хепи
6.	Хеб-эн-сис	Праздник шестого дня	Дуамутэф
7.	Хеб-дени	День первой четверти луны	Кебехсенуф
8.	Хеб-теп(-абед)	День прибывания (?) (месяца)	Маа-итэф
9.	Хеб-капу	Праздник Девятого дня	Ири-джетэф
10.	Хеб-сиф	Праздник Десятого дня	Ири-ренэф-джетэф
11.	Хеб-сетет	День сияния	Неджти-ур
12.	?	?	Недж-шнаа
13.	Хеб-маа-сечи	День созерцания сияния	Тикену-ра
14.	Хеб-сиау	Праздник четырнадцатого дня	Хем-ну-ба
15.	Хеб-нет-меж-диу	Праздник середины месяца	Ир-эм-ауи
16.	Хеб-меспер-сенну	День второго появления	Шедэф-медэф
17.	Хеб-са <sup>26</sup>	Праздник семнадцатого дня	Хор-хери-уаджэф

<sup>26</sup> Вар. SyA (см. день 14). Составители Словаря оставили без перевода названия ряда дней месяца, которые обозначены просто как «праздники» соответствующего дня под его порядковым номером. Однако слово syA родственно существительному suA — «разум», «знание», в том числе как свойство богов (Wb IV, 31).

18.	Хеб-иах	День луны	Ихи
19.	Хеб-седжем-медуэф	День слушания речей его	Иунмутэф
20.	Хеб-сетеп	День убывания	Упуаут
21.	Хеб-аперу	Праздник двадцать первого дня	Анубис
22.	Хеб-пех-сепдет	День достижения Сириуса (?)	Нау
23.	Хеб-денит	День последней четверти луны	Нау-ур
24.	Хеб-кенех	Праздник двадцать четвертого дня	На-дешерет
25.	Хеб-сетет	День сияния	Шема
26.	Хеб-перет	День выхода	Маа-итэф
27.	Хеб-ушеб	День ответа	Дун-абуй
28.	Хеб-сед Нут	День юбилея Нут	Хнум
29.	Хеб-аха	День подъема	Утет-итэф
30.	Хеб-перет-Мену	День выхода Мина	Хор-недж-итэф

Из основных божеств египетского пантеона на первом месте стоит Тот, ассоциировавшийся не только с нарождающимся месяцем, но и с актом творения: первый день месяца считался также днем Эннеады<sup>27</sup>. С убывающей (умирающей) луной были связаны Анубис и Упуаут, боги загробного мира — соответственно, в двадцатый и двадцать первый дни. Второму и тридцатому дням покровительствовал «Хор, вопрошающий отца своего». Третий день посвящался Осирису, а дни с четвертого по седьмой — четырем детям Хора. Двадцать восьмому дню покровительствовал Хнум, и в этот же день отмечался «юбилей» богини Нут. Восемнадцатым днем ведал сын богини Хатхор Ихи, а девятнадцатый находился под покровительством Иунмутэфа. Последний, тридцатый день месяца, посвящался Мину. Одиннадцатый, тринадцатый и двадцать пятый дни были связаны с солярным культом<sup>28</sup>.

Таким образом, числа месяца ассоциировались с культовыми церемониями (дни 3, 4, 5, 6, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 24, 26, 27), с солярным культом (дни 11, 13, 25), с фазами луны (дни 7, 8, 18, 20, 23) и с мифологией (1, 19, 22, 28, 30), вобрав в себя разные этапы развития религии.

Числовой ряд от 1 до 30 в египетском календаре, где каждое число рассматривалось в связи с прикрепленным к нему божеством, а с каж-

<sup>27</sup> Интересный факт отметил Р. Паркер: «дни сияния» отмечались за семь дней до восемнадцатого числа — дня луны — и семь дней спустя, но объяснить этого не смог. *Parker R. A. The Calendars of Ancient Egypt*. P. 41, 142.

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 48.

дым божеством связывался свой цикл легенд, можно соотнести с символом мифа. Связь символа мифа с образом бога хорошо сформулировал А. Н. Веселовский: «Символ и антропоморфический образ божества, которому придан этот символ, не что иное, как различные божества одной и той же сущности. Отсюда тесная взаимосвязь между ними, возможность одного заменяться другим, значение одного прозревать в деятельности другого»<sup>29</sup>. Символизм предшествовал антропоморфизму, и в доисторическую эпоху отдельные символы изображали богов (фетишизм). Именно так могло быть и с числами: они, очевидно, тоже обожествлялись<sup>30</sup>, хотя сведения об этом туманны. В историческую эпоху известны шумерский бог «Четверка», хиттитский бог «Тройка», египетская «Восьмерка». Возможно, к этому же ряду следует отнести и Эннеаду, которая говорила «едиными устами»<sup>31</sup>, и семь Хатхор, которые также «едиными устами» предсказывали судьбу<sup>32</sup>. Очень большой известностью на Ближнем Востоке пользовался образ семерки — Сибитти, которому поклонялись по крайней мере со времен Хаммурапи<sup>33</sup>. Примечателен тот факт, что в Египте семерка появляется вообще как древнейшее упоминание числа, зафиксированное в письменных памятниках (Руг. 511с.). В Вавилонии числа от 1 до 60 были закреплены за определенными божествами. Так, число 60 ассоциировалось с Анну, «отцом богов», 50 — с Бэлом, 40 — с Эа, 30 — с Сином, 20 — с Шамашем, 15 — с Иштар и т. д.<sup>34</sup>. Означает ли это, что изначально обожествлялись сами числа, и только впоследствии они «приобрели» антропоморфный облик? Во всяком случае, можно утверждать, что числа воспринимались как элементы числового кода для символической передачи заключенных в космосе и в человеке сил, отсюда их популярность в магических текстах.

Наделение чисел качественными характеристиками и включение их в процесс мифотворчества обусловили особое отношение в древно-

<sup>29</sup> Веселовский А. Миф и символ // Русский фольклор. Вып. XIX. Вопросы теории фольклора. Л., 1979. С. 190.

<sup>30</sup> Hastings J. Encyclopedia of Religion and Ethics. P. 416. Противоположной точки зрения придерживался Ф. Кюмон: по его мнению, несмотря на то, что числа были священны, они никогда не обожествлялись; одним из аргументов в пользу такого положения, по его мнению, служит отсутствие художественных воплощений вышеупомянутых богов: Cumont F. Astrology and Religion among the Greeks and Romans. N. Y.; L., 1912. P. 112.

<sup>31</sup> Two Brothers 9, 3.

<sup>32</sup> Two Brothers 9,8 – 9,9.

<sup>33</sup> Palmer Smythe A. The Samson-Saga. L., 1913. P. 205, note3; Jastrow M. Die Religion Babyloniens und Assyriens. Bd. I. Giessen, 1911. S. 173.

<sup>34</sup> Maspero G. The Dawn of Civilization. L., 1901. P. 673; Jastrow M. The Religion... P. 465–466.

сти к математическим наукам: по свидетельству Порфирия, греки, которые изучали математику на Востоке, должны были обязательно соблюдать определенные культовые правила, которым параллельно учились у магов<sup>35</sup>. По происхождению символики числа делились на египетские, индийские, дорийские и т. д.<sup>36</sup>. Сложность восприятия через призму магических и мифологических представлений порождала запутанные классификации чисел. Так, в античности сначала были известны три средние пропорциональные величины — арифметическая, геометрическая и субконтрарная, впоследствии переименованная последователями Гиппаса в гармоническую; после того как термин был изменен, математики из круга Евдокса открыли еще три средних пропорциональных и назвали четвертую специально субконтрарной, а двум остальным дали просто порядковые наименования — пятая и шестая<sup>37</sup>. Форма преподавания так называемых математических наук была двойкой — дискурсивной или символической, в последнем случае она сближалась с мистериями и считалась «тайным учением», за разглашение которого можно было подвергнуться суровому наказанию<sup>38</sup>.

Связь образа исчисляемого времени с религиозными культурами в Египте прослеживается и на примере подсчета суточных часов: день делился на двенадцать часов, ночь — тоже на двенадцать, но египетские часы не были одинаковой продолжительности. Они увеличивались и сокращались в зависимости от времени года, чтобы день и ночь оказались равны по времени<sup>39</sup>. Каждый час двенадцатичасового цикла дня и ночи был связан со своим богом-покровителем.

Порядковый № часа	Бог-покровитель
Первый час дня	Имсети
Второй час дня	Хепи
Третий час дня	Дуамутэф
Четвертый час дня	Кебехсенуф
Пятый час дня	Хека
Шестой час дня	Ир-эмауи

<sup>35</sup> Порфирий. Жизнь Пифагора, 6 // Фрагменты ранних греческих философов. I. М., 1989. С. 143.

<sup>36</sup> Плутарх. Об упадке оракулов, 23, 422Д // Там же. С. 151.

<sup>37</sup> Ямвлих. Комментарии к «Арифметике» Никомаха, 100, 19 // Там же. С. 154-155.

<sup>38</sup> Ямвлих. О пифагорейской жизни, 88 // Там же. С. 152.

<sup>39</sup> Zethe K. Von Zahlen... S. 27, Anm. 1; Desroches Noblecourt Ch. Le Fabuleux Héritage de l'Égypte. Paris, 2004. P. 31. Теоретически можно предположить, что все составляющие часа (минуты, секунды, терции) тоже были не одинаковой продолжительности, но об этом сведений нет.

Седьмой час дня	Маа-итэф
Восьмой час дня	Ири-ренэф-джесэф
Девятый час дня	Хенедж-хенедж
Десятый час дня	Кетмет
Одиннадцатый час дня	Ири-энэф-небит
Двенадцатый час дня	Миахат

Божества ночных часов были те же, что и дневных, и их имена следовали в той же последовательности. В связи с измерением времени суток стоит также упомянуть о сорока восьми богах, которые находились впереди и позади Осириса-Сераписа, олицетворявшего настоящий момент, в течение всех двадцати четырех часов в сутки. Эти боги выступали магическими стражами настоящего, гарантами его безопасности.

Порядковый № дневного часа	Бог впереди Осириса-Сераписа	Бог позади Осириса-Сераписа
Первый час дня	Миахат	Имсети
Второй час дня	Имсети	Хепи
Третий час дня	Хепи	Дуамутэф
Четвертый час дня	Дуамутэф	Кебехсенуф
Пятый час дня	Кебехсенуф	Хека
Шестой час дня	Хека	Ирэмауи
Седьмой час дня	Ирэмауи	Маа-итэф
Восьмой час дня	Маа-итэф	Ири-ренэф-джесэф
Девятый час дня	Ири-ренэф-джесэф	Хенедж-хенедж
Десятый час дня	Хенедж-хенедж	Кетмет
Одиннадцатый час дня	Кетмет	?
Двенадцатый час дня	?	?

Ряд ночных богов, предстоявших Осирису-Серапису и следовавших за ним, не повторял дневной ряд, хотя имена и последовательность богов, следовавших за ним, идентичны дневному ряду. Интересно также, что за исключением восьмого и десятого часа ночи впереди Осириса-Сераписа оказываются два бога, а позади только один. Возможно, это было связано со страхом египтян перед тьмой, и богам-предстоятелям в данном случае отводилась более значительная (опасная?) роль, чем божествам свиты.

Порядковый № ночного часа	Бог впереди Осириса-Сераписа	Бог позади Осириса-Сераписа
Первый час ночи	Тот, Анубис	Имсети

Второй час ночи	Анубис, Упуаут	Хепи
Третий час ночи	Хор, Тот	Дуамутэф
Четвертый час ночи	Хор, Сет	Кебехсенуф
Пятый час ночи	Сет, Нефтида	Хека
Шестой час ночи	Шу, Геб	Ирэмауи
Седьмой час ночи	Тот, Анубис	Маа-итэф
Восьмой час ночи	Хор	Ири-ренэф-джесэф
Девятый час ночи	?	Хенедж-хенедж
Десятый час ночи	Хор	Кетмет
Одиннадцатый час ночи	?	?
Двенадцатый час ночи	Хор, Геб	?

Если сравнить богов ночных часов с теми, которые появляются впереди и позади Осириса-Сераписа ночью, то окажется, что за Осирисом-Сераписом следует бог-покровитель часа. Так приходит в равновесие система, согласно которой впереди Осириса-Сераписа два божества, а позади одно: это последнее божество выступает в двух ипостасях — покровителя часа и следующего за Осирисом-Сераписом. Очевидно также, что боги, представляющие Осирису-Серапису, не появляются в другие часы позади него, и бывшие позади не показываются впереди.

Порядковый № ночного часа	Бог-покровитель часа	Впереди Осириса-Сераписа	Позади Осириса-Сераписа
Первый час ночи	Имсети	Тот, Анубис	Имсети
Второй час ночи	Хепи	Тот, Упуаут	Хепи
Третий час ночи	Дуамутэф	Хор, Тот	Дуамутэф
Четвертый час ночи	Кебехсенуф	Хор, Сет	Кебехсенуф
Пятый час ночи	Хека	Сет, Нефтида	Хека
Шестой час ночи	Ир-эмауи	Шу, Геб	Ир-эмауи
Седьмой час ночи	Маа-итэф	Тот, Анубис	Мааитэф
Восьмой час ночи	Ири-ренэф- джесэф	Хор	Ири-ренэф- джесэф
Девятый час ночи	Хенедж-Хенедж	?	Хенедж-Хенедж
Десятый час ночи	Кетмет	Хор	Кетмет
Одиннадцатый час ночи	Ири-энеф-небит	?	Ири-энеф-небит
Двенадцатый час ночи	Миахат	Хор, Геб	Миахат

Очевидно, что некоторые боги фигурируют неоднократно в связи с разными временными отрезками, а другие занимают единственное место и привязаны только к одному конкретному промежутку времени.

Причем среди богов встречаются как главные боги египетского пантеона, так и редкие божества, которые упоминаются только в связи с календарем. Оказавшись в одном ряду и ведая равными промежутками времени, эти боги уравниваются друг с другом. Интересна роль Тота, за которым закрепились первый день месяца и первый час ночи. Великие боги встречаются как в качестве покровителей месяцев, так и в связи с предстоянием и сопровождением Осириса-Сераписа в ночные часы, что указывает на важность их присутствия для последнего (текущего момента). Здесь мы видим Хора (впереди Осириса-Сераписа в третий, четвертый, восьмой, десятый и двенадцатый часы ночи), Сета в паре с Хором (впереди Осириса-Сераписа в четвертый час ночи) и в паре с его супругой Нефтидой (впереди Осириса-Сераписа в пятый час ночи), Геба (впереди Осириса-Сераписа в двенадцатый час ночи), Анубиса (впереди Осириса-Сераписа в первый, второй и седьмой ночные часы), Шу (впереди Осириса-Сераписа в шестой час ночи).

Таким образом, можно утверждать, что в Египте не было четкой границы между «мирским» и «священным» временем, и представления о земном времени проявляли определенную тенденцию к сближению с временем Дуата, т. е. с вечностью, хотя окончательного слияния не происходило. С другой стороны, божественные покровители основных (выделенных в древности) временных отрезков выступали гарантами не только часов, месяцев и т. д. на земле, но и, через время, гарантами продолжения и стабильности египетской цивилизации в целом. Поэтому любые конкретные датировки исторических событий, с указанием, года, месяца и дня, автоматически помещались в схему их сакральной защиты, и через связь с миром божественного обуславливалось позитивное содержание истории — ведь покровительство богов для человека мифологического мышления служило достаточной защитой от любых поражений и потерь в рамках охраняемого ими времени.



## ТЕМПОРАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ ПОЛИСНОЙ ЭПОХИ\*

### 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

*Время... является хорошим примером фундаментального понятия. Именно для фундаментальных понятий характерно, что они не могут рассматриваться изолированно друг от друга. Для изучения любого из них требуется весь концептуальный базис нашего мышления.*

Г. Х. фон Вригт

Классическое антиковедение — едва ли не самая консервативная гуманитарная дисциплина. В ней до сих пор преобладают позитивистские представления, независимо от того, насколько они подвержены авторской рефлексии. За века существования антиковедения ученые, работающие на его ниве, привыкли к тому, что интеллектуальные моды приходят и уходят (и как быстро они в последнее время сменяют друг друга!), а историческая наука остается.

В подобных условиях как теоретически, так и практически мыслимы несколько альтернативных исследовательских стратегий. Первая заключается в опасливом стремлении отгородиться от всего нового. Путь второй, тоже вызывающий определенные сомнения, — полное искреннего энтузиазма, но при этом поверхностное применение современных методологий. Подчас субъективному при этом отдается безусловный приоритет перед объективным; в не столь уж и редких случаях, когда возникает коллизия концепции и факта, победу одерживает концепция. А между тем, историк, по меткой формулировке А. Я. Гуревича<sup>1</sup>, ставит источнику вопросы, и необходимо расслышать ответы источника, а не навязывать ему своих собственных. Заметим, что сама подобная формулировка невозможна в рамках постмодернистской установки, прямо приравнивающей историческое знание к мифу<sup>2</sup>. Отсю-

---

\* Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 06-01-00453а).

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 7–9.

<sup>2</sup> Ионов И. Н. Национальные мифы, цивилизационный дискурс и историческая память в XVII–XIX вв. // Диалог со временем. 2007. Вып. 21. С. 244.

да — третья возможная исследовательская стратегия, которая кажется наиболее перспективной. Суть ее в том, чтобы, приступая к работе с использованием новых методик, комбинировать их с лучшими достижениями методик традиционных.

Исключительно важным представляется введение в исследовательский арсенал категории исторической культуры<sup>3</sup>. Историческая культура видится одним из ключевых параметров каждой цивилизации. С размыванием исторической культуры цивилизационная идентичность утрачивается либо изменяется до неузнаваемости, что может вести в конечном пределе к коллапсу цивилизации и регрессу. С другой стороны, вызывает определенные опасения часто встречающееся расширительное применение категории исторической мифологии<sup>4</sup>. При чтении некоторых работ создается впечатление, что историческая культура, историческая память, историческое сознание только и сводятся к пресловутым историческим мифам, их возникновению, эволюции, рецепции и т. п. А может быть, есть что-то и помимо мифов? Иначе мы сталкиваемся с парадоксом: под видом исторического сознания начинаем изучать сознание мифологическое. Последнее, безусловно, всегда существовало и существует. Подчеркнем, оно является не каким-то давно ушедшим феноменом далекого прошлого, а, видимо, неотъемлемым элементом человеческих ментальных структур. Периодически происходит его активизация (насколько можно судить, мы сейчас как раз живем в эпоху одного из таких «обострений мифологического сознания»), и для таких эпох обычно характерен упадок историзма. Одним словом, вопрос можно поставить даже так: не находится ли степень интенсивности исторических и мифологических представлений в отношении обратной пропорциональности друг к другу?

Говоря об исторических мифах, исследователям почти всегда приходится во избежание недоразумений пояснять, что они имеют в виду не расхоже-обывательский смысл слова «миф»<sup>5</sup>. Возникает «ере-

---

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Ретина Л. П.* Историческая культура как предмет исследования // *История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени*. М., 2006. С. 5 слл.

<sup>4</sup> Речь, разумеется, не идет об отрицании существования исторической мифологии как таковой. О генезисе одного из самых популярных мифов, принадлежащих к ее арсеналу см.: *Суриков И. Е.* Геродот и «похищение Европы»: первый грандиозный этноцивилизационный миф в истории Запада // *Диалог со временем*. 2007. Вып. 21. С. 149–160.

<sup>5</sup> *Ретина Л. П.* Память и знание о прошлом в структуре идентичности // *Диалог со временем*. 2007. Вып. 21. С. 6. Как замечает И. Н. Ионов, «приходится сталкиваться с многочисленными неясностями, такими, как параллельное употребление

тический» вопрос: удачно ли выбран сам термин для обозначения соответствующей категории? Ведь лексема «миф» еще со времен своего античного происхождения несет в себе отчетливые коннотации именно ложности, противопоставляющие ее рациональному познанию истины. Уже древнегреческими мыслителями  $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$  и  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  однозначно противопоставлялись<sup>6</sup>, миф подвергался критике именно с точки зрения логоса. Сказанное относится и к первым представителям исторической мысли, начиная с так называемых «логографов» (Гекатея Милетского и др.), Геродота и Фукидида. А ныне, сводя вновь эти два давно разведенных понятия, не участвуем ли мы тем самым невольно в процессе ремифологизации?<sup>7</sup> Увлекаясь конструируемым образом прошлого, «творимой легендой», не сводим ли мы историческую реальность как таковую к виртуальной реальности циркулирующих мифов? Между тем восприятие времени, характерное для того или иного человеческого коллектива создает в рамках этого коллектива системные связи.

В данной главе представления античных греков о времени будут проанализированы в различных аспектах повседневной эмпирической действительности. Речь пойдет о принципах деления и измерения времени, соотношении времени и человеческой жизни (в том числе в связи с возрастными группами), категориях «циклического» и «линейного» времени, как они воспринимались жителями Эллады. Будет также предпринят релевантный терминологический анализ, попытка оттенить специфику основных древнегреческих лексем, имеющих отношение к времени; в этом контексте будет уместно, помимо прочего, затронуть вопрос о соотношении времени и вечности в греческом менталитете.

Предварительно коснемся одного почтенного стереотипа, разделяемого, наверное, едва ли не всеми историками. Это — топос о том, что, если в современном языке (как профессиональном, так и бытовом) слова «время» и «история» теснейшим образом соотносены, то так и было всегда. Это отчасти демонстрируется и названием настоящей книги, где соседствуют «образы времени» и «исторические представления»<sup>8</sup>. Но именно на раннем этапе развития древнегреческой истори-

---

историками переносного и прямого значения понятия «миф» (как ложного знания и собственно мифологических представлений)». *Ионов И. Н.* Указ. соч. С. 243.

<sup>6</sup> См., в частности: *Nestle W.* Von Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. 2 Aufl. Aalen, 1966; *Hahn I.* Vom Logos im Mythos: Mythenbildung, Mythendeutung und Mythenkritik in der griechischen Klassik // Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis. В., 1985. S. 129–157; *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972.

<sup>7</sup> См.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. 2 изд. М., 1995. С. 25 слл.

<sup>8</sup> Ср.: *Darbo-Peschanski C.* Historia et historiographie grecque: “le temps des homes” // *Constructions du temps dans le monde grec ancien.* P., 2000. P. 89–114.

ческой мысли термин «история», как раз и появившийся в V в. до н.э. (и попавший впоследствии из греческого во все европейские языки), не имел изначально никакого отношения к описанию и изучению прошлого, к постижению развития человеческого общества во времени.

Своеобразие первичного («ионийского») смысла греческой лексики ἱστορία в том и заключается, что оно когда-то обозначало попросту «исследование», «изыскание», а по сути дела — что-то вроде «расследования», «следствия»<sup>9</sup>. Уже в «Илиаде» Гомера (XVIII. 51) упоминается некое лицо под названием ἵστωρ (в более позднем написании — ἵστωρ), в буквальном переводе — «знающий, сведущий». Так именовались либо свидетели в суде, либо третейские судьи, разбиравшие спорные дела (что более вероятно). Как бы то ни было, ясно, что первоначально «исторы» принадлежали к сфере права и судопроизводства.

Итак, на первых порах «история» — это просто расследование. Причем не обязательно о событиях человеческого прошлого, мог иметься в виду и материал мира природы. Например, главный зоологический трактат Аристотеля назывался Αἰ περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι (что в русском переводе передано как «История животных»<sup>10</sup>), а труд его ученика Феофраста по ботанике — Περὶ φυτῶν ἱστορία (что в русском переводе передано — подчеркнем, более корректно — как «Исследование о растениях»<sup>11</sup>). Впоследствии дань этому словоупотреблению отдал и знаменитый римский эрудит Плиний Старший, озаглавивший свою фундаментальную энциклопедию *Naturalis historia*<sup>12</sup>.

Иными словами, вначале термин «история» ничего специфически исторического в нашем понимании не подразумевал. Работая с материалом архаической и классической эпох, всегда надлежит учитывать, что «пути истории» и «пути времени» тогда еще не слились в едином потоке. Первый полностью дошедший до нас античный исторический труд — геродотовский — так и называется «История». И время — отнюдь не главный герой этого произведения. Более того, если оно вообще среди героев трактата, то уж точно среди героев отрицательных. По остроумному замечанию А. Момильяно, для греческого историка (Ге-

<sup>9</sup> См.: Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. Вып. 2. М., 1969. С. 107 слл.; Суриков И. Е. Парадоксы исторической памяти... С. 58; Wees H. van. Herodotus and the Past // Brill's Companion to Herodotus. Leiden, 2002. P. 322.

<sup>10</sup> Аристотель. История животных. М., 1996.

<sup>11</sup> Феофраст. Исследование о растениях. Рязань, 2005.

<sup>12</sup> Поэтому Г. А. Тароняном было высказано предложение отказаться от традиционно принятого перевода названия этого трактата «Естественная история» и называть данный памятник «Естествознание» (Таронян Г. А. Плиний Старший // Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. М., 1994. С. 9).

родот здесь представляет особенно яркий пример) историописание выступает как своего рода средство борьбы с всемогущим временем<sup>13</sup>.

Время (χρόνος) встречается уже в самой первой фразе сочинения Геродота (Herod. I. prooem.)<sup>14</sup>. В интересах максимальной терминологической точности приводим собственный перевод: «Это — изложение исследования (ἱστορίας) Геродота из Галикарнасса<sup>15</sup>, чтобы деяния людей не были стерты временем (τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται)». Как видим, время-χρόνος (а это не единственное знакомое грекам время, о чем речь еще пойдет ниже) представлено здесь в модусе протяженности, выступающей как его главное качество. Причем это, в сущности, «пустая протяженность»: время никак не соотносено с человеческими деяниями. Более того, оно противостоит им, угрожает им. Χρόνος — чуждая, уничтожающая стихия, и задача историка заключается именно в том, чтобы противостоять ему, помешать ему сделать свое дело<sup>16</sup>.

## 2. «РЕКА ВРЕМЕН» ВРЕМЯ В СТРУКТУРАХ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

*Река времен в своем стремленьи  
Уносит все дела людей  
И топит в пропасти забвенья  
Народы, царства и царей.  
А если что и остается  
Через звуки лиры и трубы,  
То вечности жерлом пожрется  
И общей не уйдет судьбы.*

Г. Р. Державин

В Древней Греции, как, наверное, и в любом обществе традиционного типа, у людей отсутствовала потребность в точном измерении коротких временных отрезков. Понятий «минута» и тем более «секунда» попросту не существовало. Самой малой единицей измерения времени был час (ώρα), да и час в античных условиях имел принципиальную специфику по сравнению с современным его пониманием.

Специфика эта порождалась устройством измеряющих время приборов, то есть, собственно говоря, часов. В рассматриваемую эпоху

<sup>13</sup> Momigliano A. Essays in Ancient and Modern Historiography. Oxf., 1977. P. 191.

<sup>14</sup> О значении этой первой фразы см.: Bakker E. J. The Making of History: Herodotus' *historiēs apodexis* // Brill's Companion to Herodotus. Leiden, 2002. P. 3 ff.

<sup>15</sup> Или «из Фурий», если опираться на те рукописи, которыми располагал Аристотель (Rhet. 1409a28).

<sup>16</sup> Момильяно справедливо указывает, что в греческой интеллектуальной традиции исторические и хронологические изыскания никогда не смешивались друг с другом, четко разделялись. (Momigliano A. Essays... P. 192). См. также: Суриков И. Е. Парадоксы исторической памяти... С. 56 слл.

о механических часах, естественно, и речи быть не могло. Пользовались чаще всего солнечными часами (гномоном), функционирование которых по понятным причинам имело ряд ограничений. Они не могли использоваться ночью, которая поэтому делилась не на часы, а, как и у римлян, на четыре «стражи» (φυλακαί). Делению на часы подлежала только светлая часть суток, день (ἡμέρα), в котором при любых условиях этих часов насчитывалось двенадцать. Специально говорим о «любых условиях», ибо, как известно, протяженность светлого времени суток не фиксирована, а меняется со сменой времен года. Поскольку летом день длиннее, а зимой короче, то и входившие в него часы, соответственно, летом «растягивались», а зимой «сжимались». Более того, даже солнечные часы были, в общем-то, прибором далеко не общераспространенным. С ними консультировались лишь в относительно немногочисленных случаях<sup>17</sup>. Значительно чаще для обозначения времени суток прибегали к гораздо более расплывчатым, описательным выражениям: «время завтрака», «время, когда площадь заполняется народом» (так называли полуденные часы), «время обеда» (обедали греки вечером) и т. п. Подобное словоупотребление, весьма характерное для древнегреческих авторов, видимо, считалось вполне удовлетворительным, выполняющим свою функцию, и большего не добивались. Иными словами, достаточно было приблизительной ориентации во времени суток, что, конечно, само по себе является ярким свидетельством определенного ритма жизни — весьма неспешного.

Правда, в одной ситуации точность в измерении времени была нужна. Речь идет о судебных процессах. Обвинителю и обвиняемому для речей, произносимых перед присяжными, полагалось предоставлять строго одинаковые временные промежутки. Но в подобных условиях, следует специально подчеркнуть, имелось в виду время, измеренное не абсолютно, а относительно. В афинских судах, в частности, для этих целей применялись водяные часы — клепсидра (в дословном переводе — «крадущая воду»)<sup>18</sup>. Устройство клепсидры было предельно простым, она состояла из двух сосудов. В один большой сосуд с очень широким горлом заливалась сверху вода. В нижней части стенки сосуда, у самого дна, имелось отверстие; при нерабочем состоянии клепсидры оно было заткнуто. Перед началом отсчета требуемого отрезка

<sup>17</sup> Об ограниченном характере использования категории часа в античности см.: *Remijsen S.* The Postal Service and the Hour as a Unit of Time in Antiquity // *Historia*. 2007. Bd. 56. Ht. 2. P. 127–140.

<sup>18</sup> Об афинских клепсидрах, с реконструкцией их внешнего облика и способа работы, предпринятой по открытым в ходе раскопок фрагментам, см.: *Lang M.* Klepsydra // *Boegehold A. L. et al.* The Lawcourts at Athens: Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia (The Athenian Agora. Vol. 28). Princeton, 1995. P. 77–78.

времени сосуд ставился на возвышение, пробка из отверстия вынималась, и вода струйкой стекала в другой, точно такой же сосуд, размещенный ниже. Тут представитель тяжущейся стороны начинал говорить и обязан был закончить, когда струйка иссякала. Сосуды меняли местами, слово получала другая сторона, и вся процедура полностью повторялась. Воду в клепсидру заливали мерными сосудами: хоями, или хусами (ок. 3,28 л), реже — амфорами (ок. 26,26 л, что соответствовало 8 хусам). Соответственно, эти меры объема жидких тел стали в разговорной речи парадоксальным образом употребляться и для обозначения единиц времени (но только в судебном контексте). В речах афинских ораторов, написанных для судебных процессов и произнесенных на них, нередки выражения такого, например, типа: «Они получили в четыре раза больше времени для выступления, чем мы: ведь архонту, граждане судьи, пришлось для каждого из претендентов влить по амфоре и по три хоя для ответного слова» (Demosth. XLIII. 8).

Клепсидра употреблялась в еще более редких случаях, нежели гномон (редких, впрочем, скорее в ситуативном, чем в частотном смысле, ибо судебные заседания проходили почти постоянно). Обычно же обходились вообще без измерительных приборов. Такая практика не могла не накладывать отпечаток на представления о характере движения времени.

Для лучшего понимания этих представлений уместно *case-study* — рассмотрение соответствующих словоупотреблений у какого-нибудь типичного древнегреческого автора. Мы взяли для этой цели Геродота. Представляет интерес, какие глаголы встречаются у Геродота в сочетании с *chronos*. Что может делать время?

Среди этих глаголов — ἐξήκω «проходить, истекать» (Herod. II. 111; VI. 69), διέρχομαι или διεξέρχομαι «проходить» (Herod. I. 8; II. 52; II. 152; IV. 146; V. 41; VI. 86; IX. 16), πρόσκειμι «подходить» (Herod. II. 41), πρόκειμι «подвигаться вперед» (Herod. III. 96; VI. 64; VII. 197; VIII. 105; IX. 109), παροίχομαι «проходить, миновать» (Herod. II. 14), προβαίω «проходить, идти» (Herod. III. 53; III. 140; V. 58), γίγνομαι, ἐγγίγνομαι, ἐπιγίγνομαι «происходить, проходить» (Herod. I. 28; I. 73; I. 190; II. 175; V. 92; VI. 113), διαφύομαι «прорастать» (Herod. I. 61), проαπασιμόομαι «истрачиваться» (Herod. II. 11), ἐξέρχομαι, ἔξειμι «выходить, истекать» (Herod. II. 139), συντάμιω «спешить, сокращать» (Herod. V. 41), ἰκνέομαι «приходить» (Herod. VI. 86). Особенно характерно употребление с χρόνος глаголов περιέρχομαι, περίκειμι, буквально — «обходить, идти вокруг» (Herod. II. 93; II. 121; IV. 155). Как тут не вспомнить о циклическом понимании времени в греческой античности!<sup>19</sup> Но о циклизме речь подробнее пойдет ниже.

<sup>19</sup> Циклизм не исключает историзма; это обычно не принимается во внимание, но недавно на данное обстоятельство справедливо указал В. М. Строгоцкий:

В целом, все перечисленные глаголы имеют прямое отношение к движению. Собственно, это главные глаголы, использовавшиеся для передачи движения, причем прилагавшиеся в первую очередь к живым существам. Можно ли из этого сделать вывод о том, что за временем признавались некоторые атрибуты живого существа? Кажется, можно (хотя, конечно, в самой осторожной форме), особенно если учитывать общий антропоморфизм мировосприятия греков. При этом, что характерно, мы, кажется, не встречаем с существительным *chronos* глаголов, имеющих значение «течь» в точном смысле слова, столь характерных для русского словоупотребления (ср. такие всем знакомые имплицитные метафоры, как «течение времени» или, скажем, вынесенная в эпиграф к данному разделу державинская «Река времен»; похоже, Геродоту подобные образы чужды). Геродотовское время не «течет»; оно скорее именно «идет», т.е. движется менее плавно и более дискретно.

С другой стороны, геродотовский *χρόνος* имеет и некоторые характеристики, сближающие его с пространством. Так, афиняне говорят спартанским посланцам (Herod. VIII. 144): «Ведь, как мы предполагаем, не в далеком времени (οὐκ ἔκας χρόνου) прибудет варвар, вторгнувшись в нашу землю». Употребленное здесь наречие *ἔκας* («далеко») обычно имеет именно пространственный смысл. Здесь возникает даже определенная коллизия с тем, что было сказано ранее о постоянном движении времени. Ведь пространство, как известно, не движется — это в нем происходит движение. В принципе, нельзя считать невозможным и восприятие времени в том же духе — как некой неподвижной среды, в которой движутся (изменяются) живые существа и даже предметы. Такое восприятие представляется даже более естественным: ведь непосредственно ощущалось именно движение *во времени*, а не движение *времени*, особенно в те эпохи, когда это последнее не было еще воплощено в таких зримых символах, как, например, перемещение секундой стрелки. Как бы то ни было, сближение пространства и времени подводит нас к неоднократно высказывавшемуся в литературе (и в целом вполне резонному) тезису о том, что в греческом полисе наблюдалось скорее «пространственное», нежели «временное» понимание универсума, и само время было дано в пространственном модусе<sup>20</sup>. Нельзя не вспом-

---

Строгецкий В. М. Проблемы становления истории как науки в античности // АМА. 2006. Вып. 12. С. 351–362.

<sup>20</sup> См.: Карсавин Л. П. *Философия истории*. СПб., 1993. С. 214 (с некоторыми оговорками); Бычков В. В. *Эстетика поздней античности (II–III века)*. М., 1981. С. 22–23; Аверинцев С. С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. М., 1996. С. 36 слл.; Суриков И. Е. *Парадоксы исторической памяти...* С. 57. Возражения см.: Шичалин Ю. А. *Античность — Европа — история*. М., 1999. С. 137 слл.



нить в данной связи открытый значительно позже Эйнштейном пространственно-временной континуум, который, как выясняется, греками был отчасти предвосхищен<sup>21</sup>.

Возвращаясь к вопросу о дискретности движения времени в представлении древних греков, отметим, что она имела место и на отрезках бóльших, чем сутки, для измерения которых употреблялись уже не часы, а календарь<sup>22</sup>. Тема античных календарей — одна из сложнейших, для ее раскрытия необходима была бы, как минимум, специальная монография<sup>23</sup>. Здесь будет сделано лишь несколько наблюдений общего характера. При этом мы не будем подробно останавливаться на хорошо известной сложности, связанной с тем, что в многочисленных греческих государствах функционировали различные календари, в которых даже новогодние празднества приходились не на одно и то же время. Так, в Афинах и Дельфах год начинался, в пересчете на привычные нам месяцы, в июле-августе, в Беотии — в январе, на острове Делос — в феврале, в Македонии — в ноябре. Но даже если сконцентрироваться на календаре какого-то одного полиса, остается еще много проблем. Главная из них порождается тем, что две базовые календарные единицы — лунный месяц (μήν) и солнечный год (ἔτος) по астрономическим причинам не могут быть вполне согласованы друг с другом. В результате, например, в Афинах классической эпохи одновременно были в употреблении два календаря: архонтский, основанный на лунном месяце, и гражданский, основанный на солнечном годе<sup>24</sup>. Первый был по сути религиозным; по нему высчитывались даты различных празднеств. Второй же, светский<sup>25</sup>, служил для назначения мероприятий политического харак-

<sup>21</sup> Автор одной из последних работ по интересующей нас здесь проблематике (Cobet J. The Organization of Time in the *Histories* // Brill's Companion to Herodotus. P. 387 ff.) часто применяет к времени пространственные категории (*spatium historicum* и т. п.). В этой работе употребляется, кстати, и сам термин «континуум».

<sup>22</sup> По замечанию Д. Бувье, календарное время — первая составная часть исторического времени *Bouvier D. Temps chronique et temps météorologique chez les premiers historiens grecques* // *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Paris, 2000. P. 118.

<sup>23</sup> И такие монографии есть, см., например, одну из лучших: *Samuel A. E. Greek and Roman Chronology: Calendars and Years in Classical Antiquity*. München, 1972. На положениях этой книги во многом основано дальнейшее изложение.

<sup>24</sup> Э. Сэмюэл говорит даже о трех одновременно действовавших календарях: лунном, архонтском (праздничном) и гражданском, который он называет «пританическим» (*Samuel A. E. Op. cit.* P. 57 ff.). В действительности, отличия между лунным и архонтским календарем недостаточно принципиальны, чтобы нельзя было говорить о них как о вариантах одного календаря, а не о двух разных (эти отличия сводились к тому, что архонты могли вносить некоторые изменения в лунный календарь).

<sup>25</sup> Разумеется, в той мере, в какой можно говорить о «светском» применительно к греческому полису. Необходимые оговорки см.: *Суриков И. Е.* Категория

тера, в первую очередь заседаний народного собрания. Архонтский год делился на 12 месяцев: гекатомбеон, метагитнион, боэдромион, пиа-непсион, мемактерион, посидеон, гамелион, анфестерион, элафеболион, мунихион, фаргелион, скирофорион. Поскольку их сумма никогда не могла дать 365–366 дней, то иногда производилась интеркаляция — добавление вставного тринадцатого месяца с целью привести «отставший» лунный календарь в соответствие с астрономическим солнечным годом. Добавлялся обычно второй посидеон (один из зимних месяцев). Осуществлялась интеркаляция крайне нерегулярно. Кроме того, архонты могли добавлять по ходу года и отдельные дни (например, в связи с каким-нибудь праздником); в результате архонтский календарь нередко существенно отклонялся от действительных фаз Луны.

Гражданский год начинался в тот же день, что и архонтский (когда впервые после летнего солнцестояния появлялся серп молодой луны), но это было единственное сходство между ними, в остальном они полностью различались. Гражданский календарь не имел вообще никакого отношения к фазам Луны, исходил исключительно от солнечного года, который в V в. до н. э. принимался за 365 дней. Гражданский год даже делился не на месяцы, а на совершенно искусственно созданные отрезки, не имевшие астрономического обоснования — притании. Пританий в году было 10, и они были сделаны по возможности равными. Но поскольку 365 на 10 без остатка не делится, то разделение происходило следующим образом: первые пять пританий года состояли из 37 дней каждая, последние пять — из 36 дней каждая. Впрочем, в этом отношении на протяжении классической эпохи допускались колебания. Источники освещают предмет отнюдь не исчерпывающим образом, о многом можно только догадываться. Так, судя по всему, был период, когда первые четыре притания насчитывали по 37 дней, а последние шесть — по 36. В сумме это давало 364 дня, в результате один день года «зависал», не относясь ни к какой притании. А в интеркаляционный год, который *eo ipso* получался больше обычного, и притании были более долгими — вероятно по 39 и 38 дней соответственно<sup>26</sup>. Зато никаких произвольных вставок дней и прочих подобного рода манипуляций в гражданском календаре, в отличие от архонтского, не производилось; он оставался стабильным, регулярным.

---

сакрального в пространственной модели античного греческого полиса // Восточная Европа в древности и средневековье: Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. М., 2006. С. 181 слл.

<sup>26</sup> Обо всех этих нюансах (в которых, повторим, немало гипотетического) см.: *Samuel A. E. Op. cit.* P. 61–62.

Архонтский календарь, несомненно, в той или иной форме существовал с древнейших времен, а в окончательном виде его, по сообщениям источников, зафиксировал Солон в 594 г. до н. э.<sup>27</sup> Происхождение гражданского календаря более позднее: его появление следует поставить в прямую связь с демократическими реформами Клисфена в 508–507 гг. до н. э., что явствует из самой категории притании, лежащей в основе данного календаря. Что это такое? При Клисфене был учрежден новый орган государственной власти — Совет Пятисот (по числу членов). Каждая из десяти фил — подразделений гражданского коллектива, введенных тем же Клисфеном — делегировала в Совет по 50 человек. Соответственно, внутри Совета эти 50 человек составляли особое подразделение, и таких подразделений, естественно, тоже было десять. Подразделение, представляющее каждую филу, на протяжении одной десятой части года считалось дежурным. В этот-то период его члены и назывались пританами, а срок их дежурства — пританией.

Декреты афинского народного собрания и иные государственные акты (сохранившиеся либо в эпиграфических копиях, либо в передаче нарративных источников), если они вообще датированы внутри года, то датированы именно пританией, а не месяцем. Иногда предпринимающиеся попытки приводить в прямое соотношение какие-либо даты афинской истории, известные по гражданскому календарю, с датами архонтского лунного календаря (т. е. пересчитывать их с пританий на месяцы) и с помощью этого, в конечном счете, переводить их на наш современный календарь<sup>28</sup>, в подавляющем числе случаев являются вполне бесперспективными — именно потому, что в архонтский год произвольно добавлялись дни, с гражданским же ничего подобного не происходило. Не говорим уж об интеркаляции, которая, естественно, должна была полностью ломать соотношение двух календарей в том году, в котором она осуществлялась. А для V–IV вв. до н. э. нам точно известны далеко не все годы с интеркаляцией. Э. Сэмюэл ответственно утверждает, что невозможно найти точные юлианские эквиваленты для дат афинского календаря<sup>29</sup>. Иными словами, хотя в любом учебнике или энциклопедии можно прочесть, что, скажем, битва при Марафоне состоялась 12 сентября 490 г. до н. э., морское сражение при Салами-

<sup>27</sup> Суриков И. Е. Проблемы раннего афинского законодательства. М., 2004. С. 131–133.

<sup>28</sup> См., например: Гинзбург С. И. Малоизвестный византийский источник об остракизме // *Античное общество и государство*. Л., 1989. С. 35; Brenne S. "Portraits" auf Ostraka // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*. 1992. Bd. 07. S. 184.

<sup>29</sup> Samuel A. E. Op. cit. P. 58.

не — 28 сентября 480 г. до н. э., все подобного рода конкретные датировки нужно воспринимать *cum grano salis*. Год и месяц, разумеется, указаны верно, а вот с числом месяца всё гораздо проблематичнее.

Кстати, давать нумерацию числам месяца у древних греков уже было принято, но практика была несколько иной, более сложной, нежели привычная нам, когда в прямом порядке идут 1 января, 2 января и т. д. вплоть до 31 января. В Афинах так обозначались только числа первой декады (причем с обязательной добавкой «прибывающего месяца»). Во второй декаде употреблялись названия типа «седьмой день после десяти» (т. е. 17-е число). Наиболее необычный счет применялся в третьей декаде: с добавкой «убывающего месяца» дни считались в обратном порядке. Например, «третий день убывающего месяца» — это именно третий день от его конца, т. е. 28-е число данного месяца. Причем, следует специально оговорить, если данный месяц насчитывал 30 дней. Ведь, поскольку астрономический лунный месяц соответствует примерно 29,5 суткам, то часть календарных месяцев состояла из 30 дней, часть из 29. Первые назывались «полными», вторые — «пустыми». Соответственно, в «пустом месяце» уже не 28-е, а 27-е число именовалось «третьим днем убывающего месяца». Добавим к сказанному, что отдельные, наиболее важные в плане маркирования времени дни носили еще и особые названия. Так, первый день месяца назывался *νομῆρῖα* («новолуние»), а последний — *ἔνῃ καὶ νέᾳ* («старый и новый»).

Остается полное впечатление чрезвычайно большой сложности, запутанности (а, стало быть, несомненной архаичности) подобного календарного счета. Нам, пожалуй, было бы трудно разобраться со всеми этими «старыми и новыми», «седьмыми днями после десяти», «третьими днями убывающего месяца»... А афиняне, насколько можно судить, ориентировались в столь пестрой картине без особенных сложностей. И это несмотря на то, что затруднения, казалось бы, еще усугублялись жизнью одновременно по двум календарям. Причем даты обоих нужно было держать в памяти: чтобы не пропустить заседание народного собрания, следовало ориентироваться в пританиях, а чтобы должным образом подготовиться к близящемуся празднику — знать числа лунных месяцев, да еще и быть в курсе, не делал ли архонт каких-нибудь вставок или перестановок. Впрочем, в определенной (хотя и значительно упрощенной) форме проблема знакома даже и в наши дни воцерковленным людям, которые вынуждены в обычной повседневной жизни пользоваться григорианским календарем, в качестве члена православной общины ориентироваться на юлианский, а иногда — при определении срока Пасхи и связанных с ней переходящих праздников — прибегать даже к древнему лунному календарю. При

некоторой привычке всё это делается совершенно автоматически, без каких-либо эксплицитных сложных вычислений.

Отметим еще одно характерное отличие от современной практики: сутки начинались не с утра, а с вечера, с заката солнца (Gell. III. 2. 4). Это безусловно относится к датам лунного архонтского календаря<sup>30</sup>, что выглядит достаточно естественным именно в связи со счетом «по лунам». Но, видимо, не иначе было и с календарем гражданским. Так, у Аристотеля (Ath. pol. 44. 1) указано, что эпистат (председатель) пританов, сменявшийся каждые сутки, «состоит председателем в течение ночи и дня», и ночь, как видим, названа первой. А это должно означать, что эпистат вступал в должность вечером. Единицы измерения времени, промежуточной между днем и месяцем (как наша неделя), у греков классической эпохи еще не было.

В целом, мы опять наблюдаем не привычное нам «течение времени», а «шаг времени», «поступь времени». А если всмотреться очень пристально, то даже две параллельных поступи неких виртуальных существ: четкий, размеренный шаг гражданского календаря, а рядом — несколько сбивчивый и запинаящийся шаг календаря архонтского.

Теперь снова изменим масштаб рассмотрения, взяв более крупный временной охват: как мы выше перешли от часов к календарю, так перейдем от календаря к летосчислению. Здесь современного человека ждут сюрпризы. В нашу плоть и кровь вошло, что года должны обозначаться числами. Не столь важно даже, от какой точки ведется отсчет этих чисел — будь то Рождество Христово или «сотворение мира», хиджра или появление на свет Будды, — сколь важен именно сам этот принцип, позволяющий четко ориентироваться в линейном времени.

Что касается полисного мира классической эпохи, то, во-первых, мы можем уже заведомо быть уверены, что в каждом полисе применялось собственное летосчисление. Факт сам по себе достойный внимания: основывается он на том обстоятельстве, что каждый полис являлся независимым государством, — но ведь в последующие эпохи, вплоть до наших дней, ничто не мешало и не мешает различным государствам пользоваться одним и тем же летосчислением. Никто не видит в этом какого-то ущемления суверенитета. А в античной Элладе видели! Полис, перешедший на летосчисление другого полиса, мог сделать это только в результате попадания в политическую зависимость от него.

Но, более того, построение летосчисления путем присвоения каждому году порядкового номера — это уже послеклассический феномен. В эпоху эллинизма получили распространение различные «эры»<sup>31</sup>,

<sup>30</sup> Там же. С. 57.

<sup>31</sup> О них см. наиболее подробно: *Leschhorn W. Antike Ären. Stuttgart, 1993.*

ведшие свой отсчет от какого-либо важного события в истории того или иного государства: например, чрезвычайно распространенная на эллинистическом Востоке «селевкидская эра» — от момента утверждения Селевка I в Вавилоне в 312 г. до н. э.

Что же касается летосчислений эпохи классики, то они основывались не на «эрах», а на чередовании эпонимных, т.е. дававших свое имя году, магистратов. В Афинах таковым был первый архонт; но далеко не во всех полисах эпонимные функции выполняло высшее должностное лицо. Например, в Аргосе эту роль играла жрица святилища Геры.

Год именовался по имени эпонима. Иными словами, там, где нам привычнее сказать «кимярек родился в 480 г. до н. э.», единственным способом выражения для афинянина было «кимярек родился при архонте Гипсихиде» (или «при архонте Каллиаде», поскольку 480 г. до н. э. по христианскому летосчислению соответствует второй половине архонтского года Гипсихида и первой половине архонтского года Каллиада). Поэтому ориентация в протяженности хронологических отрезков была значительно затруднена. В каждом полисе, разумеется, велся список эпонимных магистратов, и он обычно выставлялся в одном из главных общественных мест города, дабы каждый желающий мог ознакомиться с ним. Так, в Афинах список первых архонтов, высеченный на большой каменной стеле, находился на Агоре; фрагменты этого списка обнаружены в ходе археологических раскопок<sup>32</sup>. Из-за этой фрагментарности материала далеко не все имена эпонимов, особенно для ранних периодов афинской истории, известны современной науке<sup>33</sup>.

Начинался список архонтов с 683 г. до н. э., когда период пребывания этих магистратов в должности был ограничен до одного года (ранее был десятилетним)<sup>34</sup>. В сформировавшемся полисе вообще наличествовала тенденция избирать должностных лиц именно на годичный срок. И это, безусловно, способствовало возложению на них, в

<sup>32</sup> См. эти фрагменты: *Meiggs R., Lewis D. A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* Rev. ed. Oxford, 1989. P. 9 ff. (No. 6). Попытку реконструкции облика всего списка по сохранившимся фрагментам см.: *Bradeen D. The Fifth-Century Archon List // Hesperia.* 1964. Vol. 32. No. 2. P. 187–208.

<sup>33</sup> Полный перечень всех афинских эпонимов (и других магистратов), известных для архаической и классической эпох, см. в работе: *Develin R. Athenian Officials 684–321 B.C.* Cambridge, 1989. P. 27 ff. Для эпохи эллинизма состояние источникового материала значительно лучше, и эпонимы этого времени нам известны почти исчерпывающим образом. См.: *Dinsmoor W. B. The Archons of Athens in the Hellenistic Age.* Cambridge, Mass., 1931.

<sup>34</sup> См. об этом процессе: *Суриков И. Е. Эволюция афинского архонтата // Третья международная конференция «Иерархия и власть в истории цивилизаций». Статьи и тезисы докладов.* Ч. 2. М., 2007. С. 28–48.

числе прочих, также и эпонимных функций. Однако неудобство подобного способа летосчисления налицо: он позволял соотносить друг с другом годы разных эпонимов только при условии непосредственной консультации со списком. Если, например, в 450 г. до н. э. гражданин заявлял, что он родился при архонте Каллиаде, и нужно было определить его возраст (а возрастной ценз применялся в Афинах в ряде ситуаций политической жизни), нужно было идти на Агору, находить там в списке архонтов Каллиада и скрупулезно подсчитывать годы. А в домах у афинян, разумеется, «личных копий» этого списка отнюдь не было.

В результате в повседневной жизни преобладал счет крупных отрезков времени не по архонтским годам, а по поколениям (*γενεαί*). Однако поколение — очень уж неопределенная по своей протяженности единица. Не было единого представления о длине одного человеческого поколения. Так, Геродот (II. 142) соотносит три поколения со столетием. Стало быть, одно поколение соответствует 33,3 годам. Однако случалось, что поколение принимали и за 40 лет, и за 25<sup>35</sup> (у того же Геродота есть следы и того, и другого измерения). Столь субъективный подход, разумеется, никак не способствовал точности датировок сколько-нибудь отдаленных во времени событий. Парадоксальным образом ситуация с поколениями коррелирует с ситуацией, которую мы наблюдали в случае с самыми малыми временными единицами — часами. И там, и там — некая расплывчатость, отсутствие строгого критерия.

Но как же? — могут возразить нам. А знаменитый отсчет времени по олимпиадам — четырехлетним промежуткам между панэллинскими играми в святилище Зевса Олимпийского на западе Пелопоннеса? Да, датировка того или иного события конкретным годом конкретной олимпиады, если она имеется в источнике, — великолепное подспорье для исследователя, она позволяет выстраивать ход этих событий с максимально возможной хронологической точностью. Тем более что данное летосчисление имело общегреческий характер, а не относилось лишь к одному какому-нибудь отдельно взятому полису. Однако, прежде всего, счет по олимпиадам — достижение уже послеклассического времени. Впервые он, насколько известно, был использован раннеэллинистическим историком Тимеем из Тавромения<sup>36</sup>, да и то далеко не сразу нашел к себе однозначно положительное отношение со стороны коллег

---

<sup>35</sup> О сопряженных с этим хронологических сложностях для современных историков см.: Грантовский Э. А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998. С. 217 слл.

<sup>36</sup> См.: *Momigliano A. Essays...* P. 37 ff.; *Илюшечкин В. Н.* Эллинистические историки // Эллинизм: восток и запад. М., 1992. С. 280 слл.

Тимея<sup>37</sup>. Как бы то ни было — перед нами симптом уже новой эпохи, для которой было характерно создание историками сочинений в формах всемирной хроники — феномен, классической Греции в целом чуждый<sup>38</sup>. Для всемирной хроники, разумеется, было более чем желательно единое (хотя бы и условное) согласованное летосчисление, а не пестрый калейдоскоп полисных эпонимных летосчислений. Но, подчеркнем, в этом были заинтересованы именно историки — и почти исключительно только в их трудах находим мы счет по олимпиадам. Достоянием политической и повседневной форм жизни он никогда не стал. Ни одно государство официально не перешло на «олимпийскую эру».

Сильной стороной хронологических построений представителей классической греческой историографии был не абсолютный, а относительный аспект. Историки преуспели в построении синхронизмов между различными событиями в разных регионах, что позволяло с большой точностью их соотнести. Базовый синхронизм, вписавший античную греческую историю в круг мировых событий, был установлен Геродотом<sup>39</sup>. В терминах его времени он формулировался примерно так: шестой год после смерти Дария соответствует архонтству Каллиада в Афинах. В переводе же на более привычный нам язык он будет звучать следующим образом: поход Ксеркса на Грецию имел место в 480 г. до н. э. От этого синхронизма отталкивались впоследствии все историки — как античные, так и последующих эпох; он сохраняет всю свою силу и по сей день.

Небезынтересно рассмотреть сопряженную проблематику соотношения времени и человеческой жизни. Здесь следует в первую очередь отметить восприятие жизни как цикла, делящегося на ряд возрастных стадий. Эти стадии наиболее наглядно описаны в стихотворении афинского мудреца, законодателя и поэта Солона, известном под названием «Седмицы человеческой жизни» (Sol. fr. 19 Diehl):

---

<sup>37</sup> «Тимей... был первым, кто предложил вместо принятого использования датировок по правлению должностных лиц ввести единую хронологию на основе летосчисления по олимпиадам. Это была попытка создать общегреческую хронологическую модель, к которой можно было бы “привязать” исторические события... Во всяком случае, это было существенным нововведением, которым воспользовались и последующие поколения греческих историков. Хронологическая система, принятая до Тимея и основанная на списках правления должностных лиц (архонтов-эпонимов и т. п.), была весьма несовершенной и в любом случае предполагала наличие полного списка; гораздо удобнее стало использовать хронологию, основанную на упорядоченных списках олимпийских победителей, поскольку она оперировала числами». *Илюшечкин В. Н.* Указ. соч. С. 281–282.

<sup>38</sup> *Аверинцев С. С.* Ук. соч. С. 44.

<sup>39</sup> *Momigliano A.* *The Classical Foundations of Modern Historiography.* Berkeley, 1990. P. 38.



Малый ребенок, еще несмышленишем выростив зубы,  
 Все их сменяет за срок первой седмицы годов.  
 Если ж седмицу вторую прожить ему боги дозволят,  
 Зрелости первой следы он начинает являть.  
 В третью седмицу хоть тело растет, но уже обрамляет  
 Щеки пушок, и затем кожа меняет свой цвет.  
 А за седмицы четвертой года расцветает у мужа  
 Сила — она для людей знаменье доблести их.  
 К пятой седмице пора, чтоб мужчина о браке подумал  
 И о рожденье детей, дабы потомство иметь.  
 В пору седмицы шестой укрепляется разум у мужа,  
 И необдуманных дел он уж не хочет свершать.  
 Но лишь в седьмую седмицу с восьмой вместе — будет в обоих  
 Ровно четырнадцать лет — ум расцветает и речь.  
 В пору ж седмицы девятой хоть муж и силен, но не могут  
 Разум и мудрость его с доблестью вровень стоять.  
 Если ж седмицы десятой семь лет отведут ему боги, —  
 В самую пору тогда смертная доля придет.

Сразу обратим внимание на то, что в гендерном аспекте солоновская возрастная градация имеет ярко выраженный маскулинный характер. Повсюду эксплицитно говорится только о «муже». Женщины в своей жизни тоже проходили определенные стадии, однако Солон (как и вообще греческих мужчин) эти стадии не интересовали. Высказывалась даже мысль, что в античной Греции существовало особое «женское время»<sup>40</sup>. Как бы то ни было, ясно, что солоновские десять седмиц не могли иметь прямого отношения к женщинам уже потому, что, согласно общепринятому мнению специалистов, средняя продолжительность жизни древнегреческой женщины была короче, чем у мужчины<sup>41</sup>.

Кстати, вопрос о продолжительности жизни имеет самое прямое отношение к темпоральным категориям. Как видим, у Солон на эту продолжительность весьма оптимистичные взгляды: он считает, что в норме смерть должна приходиться в 70 лет. Интересно, что в другом стихотворении (очевидно, написанном позже, уже в преклонном возрасте) поэт меняет свою точку зрения в еще более оптимистическую сторону, ставя нормальной продолжительностью жизни 80 лет (Sol. fr. 22 Diehl). Его современник — другой лирик, Мимнерм Колофонский (fr. 6 West) — полагал, что скорее следует говорить о 60-ти годах<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Bruit-Zaidman L. Temps rituel et temps féminin dans la cité athénienne au miroir du theater // *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Paris., 2000. P. 155–168.

<sup>41</sup> См., например: Pomeroy S. B. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. L., 1994. P. 45.

<sup>42</sup> По поводу полемики между Мимнермом и Солоном на эту тему см.: Доватур А. И. Феогнид и его время. Л., 1989. С. 118 слл.

Всё сказанное, казалось бы, приходит в непримиримое противоречие с общераспространенным представлением о том, что в древних обществах в целом, в том числе и в Греции, средняя продолжительность жизни была очень невысокой, 25–30 лет или что-нибудь в этом роде. Само это положение, пожалуй, и верно, но из него делаются совершенно превратные выводы, что люди в античности действительно жили 25–30 лет, что сорокалетний считался глубоким стариком и т. п. А это, как видим, опровергается данными источников. Уже в архаическую эпоху Солон в цитированной элегии говорит, что лучший возраст для умственного развития человека приходится на седьмую и восьмую седмицы, то есть лежит между 42 и 56 годами. Сам афинский поэт-законодатель прожил более 80-ти лет. Приведем еще несколько примеров подобного рода, при этом сознательно не будем брать случаи экстраординарные, вроде ритора Горгия, прожившего 107 лет и до конца жизни сохранявшего здоровый ум. Такое долгожительство являлось исключением в античности, как и в наши дни, а нас интересуют примеры более типичные.

Сократ был казнен в возрасте 70-ти лет; в это время он оставался еще вполне крепким мужчиной и имел маленьких детей. Фокион, около 50-ти раз занимавший пост стратега, окончил жизнь (и тоже насильственно) в 80 с лишним лет; он был, конечно, стариком, но отнюдь не дряхлым, а бодрым и деятельным. Перикл прожил 65 лет и умер от чумы; при этом ни один источник не говорит о нем в его последние годы как о человеке старом или хотя бы пожилом. В целом нет оснований считать, что древние греки жили существенно меньше, чем наши современники, скорее наоборот.

Подчеркнем принципиально важный момент: средняя продолжительность жизни в античности была низкой прежде всего за счет *очень высокой детской смертности*. Это последнее явление было общим для всех древних обществ, да и вообще для всех человеческих социумов вплоть до открытия антибиотиков в XX веке. В равной степени в греческом полисе эпохи классики и в русской деревне позапрошлого столетия весьма значительная, едва ли не бóльшая часть детей умирала в младенчестве, когда организм особенно уязвим для разного рода болезней, в то время как в наши дни выживают практически все.

Но если уж ребенок выживал (а выживали, естественно, наиболее сильные и крепкие), а затем, став взрослым, не погибал на войне (еще один серьезный фактор низкой средней продолжительности жизни), то ничто не мешало ему дожить до весьма преклонного возраста. Никто, думается, не будет спорить с тем, что экологические условия в античности и в целом в доиндустриальную эпоху были несравненно более благоприятными для человека, нежели ныне<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> В античности сам уровень развития техники не был достаточным для того,

Далее, ритм жизни был более неторопливым, размеренным; до «века больших скоростей» и постоянной спешки было еще очень и очень далеко. Проблема увеличения скорости передвижения (и тесно связанная с ней проблема энергоносителей), столь болезненная для Нового времени, перед греком вообще не стояла в качестве сколько-нибудь серьезной. Ему не нужны были паровозы и пароходы; на море ему вполне хватало парусно-весельного судна, а на суше — лошади, чаще — ослика, еще чаще — собственных ног. Грек никуда не торопился — и, как ни парадоксально, успевал за свою жизнь сделать гораздо больше, чем мы. Философ Хрисипп написал более 700 научных трудов, филолог Дидим — до 4 тысяч (правда, за это его и прозвали «человеком с медными внутренностями», то есть с неутомимым прилежанием). Но кто из ученых наших дней, оснащенных компьютерами и прочей убыстряющей процесс работы техникой, способен хотя бы приблизиться к этим цифрам?

Перечисленные обстоятельства уменьшали число стрессовых ситуаций, которые, как известно, тоже негативно влияют на продолжительность жизни (войны воспринимались скорее как вариант нормы, чем как источник стресса). Постоянное употребление в умеренных дозах разбавленного виноградного вина также укрепляло здоровье людей. Всё это приводило к тому, что бодрая и деятельная старость была, как минимум, не менее частым явлением, чем в нашу эпоху<sup>44</sup>.

Вернемся к вопросу о возрастных стадиях. Представления о жизни как их чередовании в своем предельном развитии приводят к возникновению системы возрастных классов. Есть мнение, что на такой системе зиждилась вся социальная организация греческого полиса<sup>45</sup>. В данной точке зрения, впрочем, нам все-таки видится некоторое схематизирующее преувеличение. Возрастные классы в античном греческом мире не были столь эксплицитно проявлены и не оказывали столь определяющего влияния на весь ход бытия, как в некоторых других архаических социумах, например, в традиционной Индии.

Однако отрицать сам факт наличия этих классов в полисных условиях тоже ни в коей мере нельзя. Где-то они имели большее влияние, где-то — менее значительное. Особенно велика была их роль в Спарте, где наличие возрастных классов сопрягалось с сохранением рудиментов древних инициационных обрядов. С семи лет спартанского маль-

---

чтобы наносить серьезный ущерб окружающей среде: *Rackham O.* Ecology and Pseudo-Ecology: The Example of Ancient Greece // *Human Landscapes in Classical Antiquity: Environment and Culture*. L. – N. Y., 1996. P. 42.

<sup>44</sup> О факторах, повышавших продолжительность жизни в Древней Греции, см. также: *Sekunda N. V.* Athenian Demography and Military Strength 338–322 B.C. // *Annual of the British School at Athens*. 1992. No. 87. P. 343.

<sup>45</sup> См., например: *Sallares R.* The Ecology of the Ancient Greek World. L., 1991.

чика, как известно, забирали из семьи и переводили на полуказарменное положение. В возрасте 20 лет юный спартиат вступал в категорию т. н. иренов. Ирены были уже гражданами, но еще не полноправными; им не разрешалось, в частности, занимать государственные должности. Такое право появлялось у них только в 30 лет. Ну, а наивысшего статуса спартанский гражданин достигал лишь в 60 лет: с этого возраста он мог быть избран в состав главного органа управления полисом — герусии. Повиновение членов более младших возрастных групп членам более старших было по законам безусловным.

Однако элементы возрастного ценза имелись не только в жестко-иерархической Спарте, но и в Афинах периода наивысшего расцвета классической демократии. Юноши в возрасте от 18 до 20 лет входили в возрастную группу эфебов<sup>46</sup>. После этого они получали полные гражданские права. Точнее, почти полные, ибо некоторые должности для них пока еще были закрыты. Так, членом гелиеи — суда присяжных — можно было стать по достижении 30 лет, должность софрониста — воспитателя эфебов — занять начиная с 40 лет и т. п. Особенно интересны были возрастные предписания для диэтетов — третейских судей, разбиравших мелкие гражданские иски. Диэтетами могли — и должны были! — становиться все граждане в возрасте 59 лет, исполняя эту должность на протяжении года, до своего 60-летия. Как отмечает Аристотель (*Ath. pol.* 53. 5), «закон повелевает, чтобы тот, кто не будет диэтетом в соответствующем возрасте, был лишен гражданской чести».

Вплоть до наших дней — хотя и вписавшись в совершенно иной общекультурный контекст — дожило такое наследие древнегреческой системы возрастных классов, как разделение участников спортивных состязаний на возрастные категории. Оно применялось уже на античных Олимпийских играх: отдельно состязались между собой взрослые атлеты, отдельно — юноши, отдельно — мальчики.

В условиях полиса, который был не только государственной, но и постоянно действующей военной организацией, — причем, в отличие от многих индоевропейских обществ, с «воинской функцией», не выделенной в ведение особого сословия воинов, а более или менее равномерно распределенной по всему коллективу граждан<sup>47</sup>, — важнейшее место

<sup>46</sup> О корнях института эфебии см.: *Видадь-Накэ П.* Черный охотник: Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001. С. 135 слл.

<sup>47</sup> *Vernant J.-P.* Myth and Society in Ancient Greece. Brighton, 1980. P. 19 ff. Исключением из этого правила, на первый взгляд, выглядит Спарта, в которой спартиаты образовывали особое военное сословие. Однако не следует забывать, что в Спарте лишь спартиаты (в отличие от периеков, илотов и различных промежуточных категорий) пользовались всей полнотой гражданских прав. В своей совокупности именно они — и только они — составляли коллектив спартанских граждан.

занимала такая категория как призывной возраст. В большинстве полисов он определялся от 18–20 до 59–60 лет и считался периодом высшего расцвета человеческой личности. Разумеется, реально в полисное ополчение все граждане этого довольно обширного возрастного отрезка привлекались лишь в очень редких случаях, и тогда в источниках специально оговаривается, что армия полиса выступила в поход «всенародно» (πανδημεί). Значительно чаще призывались лишь лица некоторых возрастов, преимущественно из середины указанного промежутка.

Коль скоро речь зашла о возрастных группах, интересно вкратце проследить их репрезентацию в ментальных представлениях. Она была отнюдь не одинаковой. В классической Греции ярко выраженным эталоном выступал мужчина «в полном расцвете сил», в период акме, который чаще всего относили к 35 годам<sup>48</sup>. Остальные возрасты под углом сравнения с этим воспринимались как в некотором роде ущербные и потому репрезентировались в меньшей степени. Наиболее характерный пример — отношение к детям и детству. Как и многие традиционные общества, классическая Греция, в сущности, воспринимала детей как «недоделанных», неполноценных взрослых; поэтому, кстати, долгое время не могла сложиться традиция художественного изображения ребенка *как ребенка*. Даже в V в. до н. э., в период высшего расцвета эллинского искусства, не существовало еще специальной «детской иконографии». По пропорциям тела детей (кроме разве что грудных младенцев) изображали как уменьшенные копии взрослых людей. Иконографически специфику детской анатомии начали передавать только позже, ближе к эпохе эллинизма — общепризнанному периоду новых художественных веяний. Характерно, что в эту же эпоху мы впервые встречаем в немалом количестве также и скульптуры лиц преклонного возраста — стариков и старух, причем нередко сознательно подчеркнуты их возрастные черты — подчеркнуты гротескно, подчас карикатурно-уродливо. В мире классических полисов мы этого не встретим. Пожилые люди изображены, как правило, без каких-либо признаков дряхлости.

Жизнь осмыслялась, бесспорно, как цикл, но при этом — как цикл, делящийся на стадии. Сосуществовали, таким образом, циклическое и стадийно-линейное восприятие хода времени<sup>49</sup>. Линейное и циклическое представления о времени не обязательно исключают друг

---

<sup>48</sup> Не исключено, что в архаической Греции дело обстояло несколько иначе. Во всяком случае, бросается в глаза, что скульптура этого времени, изображающая мужчин, концентрируется на образах молодых прекрасных юношей (курсов). Впрочем, этот вопрос в литературе даже еще не поднимался.

<sup>49</sup> См.: Суриков И. Е. Парадоксы исторической памяти... С. 82 слл. (подглавка «Регресс — прогресс — циклизм»).

друга. Так, даже в рамках древнегреческой цивилизации, которая имеет устойчивую и в целом оправданную репутацию одной из ярко выраженных «цивилизаций циклизма», первая появляющаяся концепция исторического движения общества (в «Трудах и днях» Гесиода) всё же в основном не циклична, а линейна<sup>50</sup>, а именно — регрессивна. Но миф о «металлических веках» (от золотого до железного), каждый из которых, в общем, представляет собой ухудшение по отношению к предыдущему, представляет собой, подчеркнем, описание некоего единого грандиозного цикла. Но не находит эксплицитного ответа в поэме вопрос, что же произойдет после того, как этот цикл придет к своему концу, когда упадок достигнет предела, когда

...лишь одни жесточайшие, тяжкие беды  
 Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет.  
 (Hes. Opp. 200–201)

Теоретически возможны два ответа: либо полная гибель человечества, либо начало нового цикла. По косвенным признакам можно заключить, что Гесиод склонялся к последнему варианту.

После определенного (и достаточно кратковременного) возобладания прогрессистских взглядов на историю в середине V в. до н.э., вызванного историческим оптимизмом на волне побед в Греко-персидских войнах, представление о ходе времени как о циклической смене эпох и форм, при которой «всё возвращается на круги своя», продолжал оставаться господствующим. Сказанное относится как к философам (особенно ярко — у стоиков), так и к историкам. Четко проявляются циклистские представления, например, у Полибия; но уже и у Фукидида циклизм присутствует — правда, скорее имплицитно. Собственно, что двигало им при создании исторического труда, почему он считал важным и необходимым довести до потомков информацию об уже прошедших делах, иными словами, почему история воспринималась как *magistra vitae*? Да именно потому, что в будущем события могли повториться; тогда-то и пригодилось бы сохраненное знание. Фукидид горделиво называет свое сочинение «достоянием навеки» (κτῆμα ἐς αἰεῖ), и делает это по той причине, что уверен: оно окажется полезным тому, «кто захочет исследовать достоверность прошлых и возможность будущих событий (могущих когда-либо повториться по свойству человеческой природы в том же или сходном виде)» (Thuc. I. 22. 4).

Любой автор, признающий дидактическую или вообще утилитарную цель изучения истории, должен иметь в своих исходных воззрениях какую-то толику циклизма. Ибо, если исторический процесс имеет

<sup>50</sup> См.: Vernant J.-P. *Myth and Thought among the Greeks*. L., 1983. P. 3 ff.

чисто линейный характер, то никакое повторение ситуаций в будущем невозможно, а, стало быть, прошлый опыт не способен иметь никакого значения. С другой стороны, чистый, последовательно проведенный циклизм, как ни парадоксально, приводит к тем же выводам. Это лучше всего видно на примере упомянутых стоиков. Их учение, стопроцентно циклистское, предполагало многократное — как в прошлом, так и в будущем — «вечное возвращение», полное повторение вплоть до мельчайших деталей. Размеренный распорядок этого предопределенного судьбой мирового круговорота человек изменить ни в чем не властен, несмотря на все свои усилия; остается ему подчиняться — *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. В подобных условиях применение прошлого опыта к будущему тоже оказывается бесполезным.

Историописание возникает где-то на стыке циклистского и линейного пониманий развития общества. В самой упрощенной форме можно сказать, что в целом история понималась как чередование циклов, но в рамках каждого цикла время для греков имеет линейную направленность (чаще регрессивную, чем прогрессивную).

### 3. «ВЕЧНОСТИ ЖЕРЛО» ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТЮД ОБ ОБРАЗАХ ВРЕМЕНИ

Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю.

*(Блаженный Августин, Исповедь XI. 14. 17)*

Может быть, лучшие, самые проникновенные строки, которые написал за свою долгую жизнь Гаврила Романович Державин, строки, которые, в отличие от основной массы его поэтического наследия, и по сей день не звучат архаично, — это та самая «Река времен», чуть выше приведенная полностью. Заметим, что в нем появляются два темпоральных образа. Первый — «река времен» — может быть признан вполне расхожим и даже тривиальным. Сложнее со вторым — «жерло вечности». Это уже необычно и даже несколько загадочно. Почему именно «жерло»?

Державин, насколько известно, был самоучкой и не получил систематического образования. Однако у него, как и у многих авторов русского классицизма, несомненно, имелось хоть и чисто интуитивное, но конгениальное ощущение античных ментальных структур. Не поискать ли древнегреческого соответствия этому «жерлу вечности»? Вопрос закономерно выводит на терминологический аспект темпоральных категорий в античной Элладе. Выясняется, что существовали три образа или, если можно так выразиться «три лика времени», различие между которыми было закреплено употреблением различных терминов.

Основным термином для обозначения времени был χρόνος. Однако наряду с ним существовали еще два: καιρός и αἰών.<sup>51</sup> Полными синонимами эти три слова не являются; у каждого из них есть достаточно четко очерченное семантическое поле, и эти поля пересекаются лишь частично. Χρόνος действительно встречается в источниках значительно чаще, чем две другие лексемы вместе взятые. Χρόνος — бесспорно, самый общий и широкий по значению термин для обозначения времени; в наибольшей степени коррелирует он и с соответствующим русским словом «время». Собственно, нередко словари (особенно те, которые дают не слишком детализированную информацию) ограничиваются одним-единственным переводом: χρόνος — время<sup>52</sup>.

Но так ли всё просто? Здесь не помешает задуматься о том, что, говоря «время», мы не всегда имеем в виду одно и то же. Строго говоря, всякий раз мы употребляем это существительное в одном из двух значений: либо в смысле «некий промежуток времени», либо в смысле «момент времени, некая точка во времени». Чтобы пояснить этот тезис, приведем две условные речевые ситуации: а) «Сколько времени имярек пробыл на этом месте? — Семь часов»; б) «В какое время имярек прибыл на место? — В семь часов». Ясно, что в этих двух случаях речь идет о несколько разных вещах. В русском языке слово «время» вполне уместно в обеих ситуациях. А как обстоит дело в древнегреческом? В частности, что можно сказать в данной связи о пресловутом χρόνος?

Лучший из существующих на сегодняшний день словарей — LSJ — посвящает лексеме χρόνος довольно обширную статью<sup>53</sup>. Начинается она, естественно, с наиболее общих значений слова: “time”, “time in the abstract”. Но затем следует важное уточнение: в качестве главного из специальных значений существительного χρόνος указывается “a definite time, period”. Иными словами, речь идет именно о промежутке времени. Отсюда — ряд вторичных, конкретизирующих значений: “year”, “season or portion of the year”, “lifetime, age”<sup>54</sup> и даже — необходимо это особо

<sup>51</sup> См. лучшие этимологические словари: *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. Heidelberg, 1960. S. 1122 (s.v. χρόνος): “Andere Wörter für ‘Zeit’ sind das ebenfalls unklare καιρός und das altererbte αἰών”; *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Paris, 1968. P. 1277 (s.v. chronos): “s’oppose à καιρός qui est l’instant précis et marque une limite, et à αἰών qui est l’éternité”.

<sup>52</sup> См., в частности: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Репринт 5-го изд. 1899 г. М., 1991. Ст. 1354 (s.v. χρόνος): иных переводов, кроме «время», не дается, далее в словарной статье объясняется только ряд идиом, включающих слово χρόνος.

<sup>53</sup> *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 2008–2009 (далее LSJ).

<sup>54</sup> В этом значении χρόνος более всего приближается к αἰών. О соотношении χρόνος и αἰών, χρόνος и καιρός подробнее см. ниже.



подчеркнуть — “delay, linger”. *Χρόνος*, таким образом, может выражать идею отсрочки, задержки, промедления; здесь ясно видна семантика некой длительности, протяженности, равно как и в важнейших дериватах от *χρόνος* — глаголе *χρoύζω* («медлить, мешкать, задерживаться»), прилагательном *χρόνιος* («долгий, долго существующий, долговременный»).

Абсолютно те же характеристики лексемы *χρόνος* встречаем в словарях Фриска и Шантрена. Для Фриска *χρόνος* — это прежде всего “(bestimmte) Zeitdauer, Zeitverlauf, Zeit”, т. е. перед нами опять та же идея длительности, протяженности, «линейности». Правда, далее Фрииск дает еще и такие значения для *χρόνος*: “Lebenszeit, Zeitgrenze”. Первое из этих двух значений, как мы увидим ниже, коррелирует скорее с *αἰών*, второе — скорее с *καιρός*. Но тут дело, думается, еще и в том, что *χρόνος*, как самый широкий и распространенный термин для обозначения времени, вбирал в себя элементы значений своих ближайших (но неполных) синонимов<sup>55</sup>.

У Шантрена, как отмечено выше, *χρόνος* у противостоит *καιρός*, понимаемый этим исследователем как точный момент, маркирующий некий предел, рубеж; *χρόνος* же “est en outre *divisible*, donc mesurable”. *Χρόνος* “désigne usuellement le temps qui s’écoule, une durée définie, tout laps de temps, le temps historique”. Отсюда употребление термина *χρόνος* в грамматических и музыкально-ритмических контекстах. Главный вывод, таким образом, остается прежним: *χρόνος* — это не просто «время» или, во всяком случае, не только «время» в абстрактном, недифференцированном значении. Это нечто текущее, длящееся, протяженное. Это — промежуток времени, «линейное время».

Обратимся теперь к термину *καιρός*. Здесь больше сложностей, прежде всего потому, что данная лексема употребляется не только во временном смысле, и даже преимущественно не во временном. Словарные статьи, посвященные существительному *καιρός*, открываются обычно такими определениями, как «надлежащая мера»<sup>56</sup>, “due measure, proportion, fitness”, “the distinction, the point”<sup>57</sup>, “rechtes Maß”<sup>58</sup>, “le point juste qui touche au but”, “l’à propos, la convenance”, “l’avantage, ce qui est opportun”<sup>59</sup>. Однако всегда отмечаются (пусть на втором или даже на третьем месте) и те аспекты значения *καιρός*, которые связаны

<sup>55</sup> Именно поэтому мы и в LSJ встречаем для *χρόνος*, помимо прочих, и такие значения, как “date, term”. Они имеются, но для *χρόνος* они не вполне специфичны, возможно, даже вторичны.

<sup>56</sup> Вейсман А. Д. Ук. соч. Ст. 650 (s. v. *καιρός*).

<sup>57</sup> LSJ. P. 859 (s. v. *καιρός*).

<sup>58</sup> Frisk H. Op. cit. Bd. 1. S. 755 (s. v. *καιρός*).

<sup>59</sup> Chantraine P. Op. cit. P. 480 (s. v. *καιρός*).

со временем<sup>60</sup>. Типично в данном случае указание Вейсмана: «надлежащее, удобное время, удобный случай», и только после этого — «во[общ]е время, обстоятельство». Не иначе у Шантрена: “l’occasion favorable”, “bon moment, bonne saison”, и только в качестве более позднего значения — просто “saison, temps”<sup>61</sup>. Шире и нейтральнее взят круг значений у Фриска: “(rechter, entscheidender) Zeitpunkt, (günstige) Gelegenheit, Jahreszeit, Zeit”. Наиболее подробно и точно, как всегда, в LSJ: “exact or critical time, season, opportunity”, “critical times, periodic states”, “generally, time, period”, “the times, i. e. the state of affairs”<sup>62</sup>.

Создается впечатление, что во всех перечисленных выше случаях, во-первых, не вполне верно сделан семантический акцент<sup>63</sup> (почему, собственно, именно «удобное, надлежащее, благоприятное» время?), во-вторых, недостаточно продемонстрирована специфика *καιρός* по сравнению с *χρόνος* (там, где мы видим такие расплывчатые определения, как «время», “temps”, “Zeit”, “time”. В чем же заключается эта специфика?

Выше мы отметили, что *χρόνος* — «линейное время», выражающее идею некой длительности, протяженности. В связи с этим необходимо отметить: в *καιρός* главное — то, что помечено цитировавшимися авторами как “Zeitpunkt”, “moment”, “exact... time”. Тут уже речь идет не о длительности и протяженности, а именно о точном, конкретном моменте. Это не промежуток времени, а «точка во времени» или, если позволить себе современное выражение, «квант времени»<sup>64</sup>. Итак, если

<sup>60</sup> Может быть, эти аспекты и вторичны с точки зрения исторического развития семантики слова, но по частоте употребления именно они стоят на первом месте, что и оговаривается в некоторых словарях: временные значения термина *καιρός* даются с пометками «об[ыкновенно]» (Вейсман), “more freq[uently]” (LSJ).

<sup>61</sup> Здесь обнаруживаем у Шантрена даже противоречие с тем, что он же сам говорит (s.v. *χρόνος*), противопоставляя оттенки значения *χρόνος* и *καιρός*.

<sup>62</sup> LSJ дает еще значение “profit”, но не столь давно было показано, что данный термин такого значения в действительности не имел (*Wilson J.R. Kairos as ‘Profit’ // Classical Quarterly. 1981. Vol. 31. No. 2. P. 418–420.*)

<sup>63</sup> В наибольшей степени у Шантрена, в наименьшей — у Фриска, который осторожно ставит “rechter, entscheidender, günstige” в скобки.

<sup>64</sup> Понятие «квант» в античности, разумеется, было неизвестно. Однако возможность или невозможность квантования пространства — одна из самых важных проблем, которые ставились и решались натурфилософами позднеархаической и раннеклассической эпох. Достаточно вспомнить известные парадоксы элеатов и две альтернативные попытки выхода из тупика, порожденного этими апориями (Анаксагор и Демокрит), — выдвигание концепций, имеющих определенное внешнее сходство (поэтому учение Анаксагора иногда считают одной из разновидностей атомизма), но по существу полярно противоположные друг другу: «настоящие» атомисты признают квантование, Анаксагор же его отрицает. (Заметим, что с появлением квантовой теории нам в целом стала гораздо понятнее проблематика досократовской философии). Речь шла о квантовании пространства; что же касается

χρόνος — «линейное время», то καιρός — «точечное время»<sup>65</sup>. Различие между χρόνος и καιρός бросается в глаза, когда мы встречаем эти два термина в одном пассаже, где они неизбежно оказываются противопоставлены друг другу. Характерен, в частности, пример в одной из речей, входящих в корпус Демосфена (LIX. 35)<sup>66</sup>. Рассказывая о некоем событии из жизни обвиняемой (о ее бегстве из Афин в Мегары), автор речи датирует это событие следующим образом. Приводим цитату в точном переводе В.Г. Боруховича<sup>67</sup>: «Это был год (χρόνος), когда архонтом в Афинах был Астий, как раз то время (καιρός), когда вы вели в последний раз войну против лакедемонян» (курсив наш. — И. С.).

Здесь есть и χρόνος, и καιρός, причем в грамматической конструкции противопоставления. Переводчик смог преодолеть сложность, возникающую в связи с передачей на русском языке этих двух понятий. Ведь нельзя же было в обоих случаях перевести «время»! Ситуация противопоставления пропала бы. В результате χρόνος здесь понят как «год», и это верно: ведь χρόνος — временной промежуток, и в данном случае, несомненно, именно годичный, коль скоро указан эпонимный архонт. А καιρός — конкретный момент внутри этого временного промежутка, момент бегства Неэры. И поэтому в переводе совершенно правомерно появляется уточняющее выражение «как раз то время».

Если таково соотношение χρόνος и καιρός, то какое место в данном терминологическом ряду занимает αἰών? Рассмотрим эту лексему, при определении которой в каждом лексиконе более или менее важное место занимают значения «век», «вечность»<sup>68</sup>. Как это понимать? Пре-

квантования времени, то оно, насколько можно судить, не становилось предметом специальных дискуссий и воспринималось как нечто само собой разумеющееся. Собственно, Ахилл в апории Зенона Элейского именно потому не может догнать черепаху, что пространство у Зенона не квантуется, а время квантуется.

<sup>65</sup> Необходимо оговорить: сопоставляя χρόνος и καιρός (а позже — χρόνος и αἰών), мы не затрагиваем вопроса об этимологии этих трех слов. По этому последнему вопросу Фриск и Шантрэн находятся в полном согласии между собой: этимология καιρός весьма спорна, допускаются разные варианты его происхождения (от κείρω, κεράννυμι, κύρω или κρίνω), ни в одном из которых нельзя быть вполне уверенным. Этимология χρόνος, судя по всему, вообще не подлежит восстановлению. Совсем иначе с αἰών: тут налицо древний индоевропейский корень, проявляющийся, например, в лат. *aevum* со схожим значением.

<sup>66</sup> Эта речь («Против Неэры»), несомненно, не принадлежит самому Демосфену, но датируется его временем.

<sup>67</sup> Демосфен. Речи в трех томах. Т. 2. М., 1994. С. 284.

<sup>68</sup> Вейсман прямо и начинает со значения «век»: Вейсман А. Д. Указ. соч. Ст. 37 (s. v. αἰών). В других словарях не столь категорично. Разумеется, и в них присутствуют такие значения, как “eternity”, “age” (LSJ. P. 45. S. v. αἰών), “Ewigkeit” (Frisk H. Op.cit. Bd. 1. S. 49. S.v. αἰών), “éternité” (Chantraine P. Op.cit. P. 42–43. S.v. αἰών), но не на первом, а то и на последнем месте.

жде всего, совершенно ясно, что здесь не имеется в виду век в наиболее привычном для нас смысле «столетие». Может быть, вечность как бесконечность, беспредельность во времени? Похоже, именно так воспринимают это авторы современных словарей. Но мы позволим себе усомниться в верности подобных толкований.

Отметим, что греческое мироощущение отвергало идею бесконечности, беспредельности как таковую. Это достаточно ясно в отношении пространственном (космос воспринимался ограниченной, определенной и даже симметричной пространственной структурой, что исключает беспредельность), но не иным было и отношение ко времени. Ведь, по справедливому замечанию С. С. Аверинцева<sup>69</sup>, «внутри “космоса” даже время дано в модусе пространственности». Иными словами, оно также ограничено, определено и симметрично (ср. учение о вечном возвращении). Строго говоря, понятие бесконечного времени было почти невозможно уже потому, что подлинная бесконечность предполагает отсутствие пределов, так сказать, с обеих сторон — отсутствие не только конца, но и начала. А в древнегреческой мысли, как известно, представлялись имеющими начало, возникновение и мир, и боги, которые в остальном определялись как вечные. Если это и бесконечность, то она какая-то односторонняя. Здесь есть определенная непоследовательность, которая впоследствии не ускользнула от внимания христианских богословов, упрекавших в этой непоследовательности античных мыслителей (что имеет начало, то должно иметь и конец).

Но, может быть, αἰών — это не абсолютная, а относительная вечность, некий неопределенно-долгий промежуток времени? Иными словами, он имеет лишь количественное, а не качественное отличие от χρόνος<sup>70</sup> — тоже промежутка времени, но более краткого<sup>70</sup>? Такой аспект семантики лексемы αἰών тоже отмечается в словарях: LSJ — “long space of time”, Фриск — “lange Zeit”, Шантрен — “durée”, “vie durable et éternelle”. Однако сплошь и рядом αἰών прилагается к не столь уж длительным временным отрезкам, например, к сроку чьей-либо жизни (именно такие словоупотребления мы встречаем у Геродота).

Похоже, что не в длительности дело. Прочитаем *in extenso* пассаж, в котором наиболее развернуто сопоставлены и противопоставлены αἰών и χρόνος. Это отрывок из платоновского Тимея (37d sqq.):

<sup>69</sup> Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 36.

<sup>70</sup> Такое понимание встречаем у некоторых христианских авторов, например, у Оригена, который различает понятия «относительно-вечный» (αἰώνιος) и «абсолютно-вечный» (αἰδώς). См.: Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994. С. 67 слл.

«Он (Демург. — *И. С.*) замыслил сотворить некое движущее подобие вечности (αἰώνος); устроив небо, он вместе с тем творит для вечности (αἰώνος), пребывающей в едином, вечный же (αἰώνιον) образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем (χρόνον). Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это — части времени (χρόνου), а “было” и “будет” суть виды возникшего времени (χρόνου), и, перенося их на вечную (αἰδίων) сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она “была”, “есть” и “будет”, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только “есть”, между тем как “было” и “будет” приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени (ἐν χρόνῳ), ибо и то и другое суть движения. Но тому, что вечно (ἀεί) пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем (διὰ χρόνου) старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило несущиеся и данные в ощущении вещи. Нет, все это — виды времени, подражающего вечности (χρόνου... αἰῶνα μιμουμένου) и бегущего по кругу согласно законам числа... Итак, время (χρόνος) возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная (διαωνίας) природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность (πάντα αἰῶνα), между тем как отображение возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени (τὸν ἅπαντα χρόνον). Такими были замысел и творение бога относительно рождения времени (χρόνον); и вот, чтобы время (χρόνος) родилось из разума и мысли бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени (ἀριθμῶν χρόνου)...» (пер. С. С. Аверинцева, курсив наш. — *И. С.*).

Выходит, разница между αἰών и χρόνος заключается отнюдь не в том, что первое более длительно, чем второе. В цитированном месте специально отмечается, что оба они вечны, но только χρόνος подвижен и подвержен делению в отличие от неподвижного и неделимого αἰών (что, в частности, выражается и в такой тонкости словоупотребления, как соотношение αἰών с прилагательным πᾶς, а χρόνος — с прилагательным ἅπας). Впрочем, последнее смело можно считать частным философским мнением Платона. Вряд ли в обычном греческом мировоззрении противопоставление именно в этом аспекте имело принципиальное значение.

Так в чем же специфика лексемы αἰών? Возьмем на себя смелость выдвинуть следующий тезис. Интересующая нас специфика кроется в том оттенке значения термина, который словари передают как “period of existence”, “lifetime” “one’s life” (LSJ), “Leben(szeit)” (Фриск), “force vitale, vie” (Шантрэн)<sup>71</sup>. Иными словами, αἰών — это не просто абстракт-

<sup>71</sup> Шантрэн даже считает, что изначальным значением термина αἰών было именно “force vitale, vie”, откуда произошел переход к durée d’une vie”, и уже отсюда — просто к “generation, durée”.

ное время; оно обязательно соотносено с какой-то жизнью. Это время, так сказать, наполненное и существующее только в таком качестве.

В связи со сказанным представляется весьма значимым, что уже позже, в эпоху эллинизма, когда греки познакомились с восточным восприятием пространства и времени и когда переводилась с иврита Септуагинта, именно аналогом αἰών был передан *'wlm*<sup>72</sup> — древнееврейский термин для обозначения мира, постигаемого во временном модусе, мира-времени, «мира как истории»<sup>73</sup>. Такой перевод, представляющийся в общем-то не самым очевидным, породил очень серьезные импликации в духовной культуре последующего времени. Достаточно вспомнить хотя бы об «эонах» гностиков, которые по сути своей являются одновременно «веками» и мирами.

В какой-то степени αἰών — это время на стыке с пространством, некое предвосхищение открытого значительно позже пространственно-временного континуума, причем с акцентом скорее на время, чем на пространство. Разовьем и дополним предложенную выше базовую метафору. Καίρος (конкретный момент) — «время-точка» и тем самым время без измерений. Χρόνος (временной промежуток) — «время-линия», одномерное время. Αἰών (временной промежуток, соотносённый с жизнью и eo ipso с пространством) очень удачно вписывается в этот ряд в качестве третьего (и последнего) недостающего звена. Это — «время-плоскость», двухмерное время, в котором в качестве второго измерения выступает соотносённость с пространственным аспектом бытия.

Но если αἰών — это, собственно говоря, не вечность, — по крайней мере, не вечность в том понимании, какое в данный термин вкладываем мы, — то где же она тогда, эта греческая вечность? Предложим на этот вопрос собственный ответ — в крайне гипотетической форме, поскольку ответ этот может показаться парадоксальным, даже провокационным. Мы считаем, что речь следует вести о греческой лексеме χάος. Во всяком случае, об одном из ее смысловых оттенков.

Оговорим сразу, что привычное значение слова «хаос» как «беспорядок, сумятица, неразбериха» отнюдь не является первичным. Древнегреческое χάος прозрачно и надежно этимологизируется от глагола χαίρω (χάσκω) «зевать, зиять». Χάος, собственно говоря, это некая зияющая бездна. Среди коннотаций термина преобладают пространственные, но есть и временные; четкое различие между ними вообще вряд ли возможно однозначно провести в каждом конкретном случае — ввиду отмечавшегося выше переплетения пространственных и временных категорий в структурах эллинского сознания.

<sup>72</sup> Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 69. Прим. 59.

<sup>73</sup> Там же. С. 36.

Известен пассаж, в котором *chaos* напрямую соотнесен с *aion*, причем в таком контексте, который позволяет понять сравнительную специфику обоих. Это место (Marc. Aug. IV. 3) весьма важно и информативно, хотя и представляет собой всего лишь достаточно краткую конструкцию: τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἑκάτερα ἀπέιρου αἰῶνος (имеющийся русский перевод здесь скорее описателен — «зияет вечность, бесконечная в обе стороны»). Важно, что для характеристики χάος специально потребовалось указать, что это αἰῶν, но не просто αἰῶν, не любой αἰῶν, а именно αἰῶν, бесконечный *в обе стороны*. Ведь выше отмечалось, что обычно αἰῶν если и бесконечен, то бесконечен только в одну сторону — в будущее, в прошлом же он имеет свое начало. В этом отношении он ничуть не отличается от χρόνος.

Что же касается χάος, то он, согласно греческим представлениям, был уже тогда, когда не появились еще ни αἰῶν, ни χρόνος. Именно так в «Теогонии» Гесиода, где Хаос появляется уже в самой первой строке рассказа о зарождении Вселенной. Эта гесиодовская поэма для нашего анализа исключительно принципиальна, поскольку в ней впервые в античной литературе указаны основные черты χάος. На них мы вкратце и остановимся, процитировав соответствующие строки.

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом  
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,  
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,  
И, между вечными всеми богами прекраснейший — Эрос...  
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса...

(Hes. Theog. 116 sqq.)

Если о Ночи и Эребе (мраке) *expressis verbis* сказано, что они «родились из Хаоса», то относительно Геи (Земли) и Тартара такого эксплицитного выражения нет, однако следует считать, что и они тоже — порождения Хаоса (а откуда бы еще было им иначе взяться?). Хаос, эта зияющая бездна, существовал прежде всего остального в мире, причем являлся, как видим, порождающей силой. Но он и после сотворения персонифицированных стихий не прекратил своего существования. Так, во время борьбы олимпийских богов с титанами «жаром ужасным объят был Хаос» (Hes. Theog. 700).

С момента появления Земли и позже рожденного ею Неба (Урана) Хаос в пространственном плане осмысливается Гесиодом как принадлежащий к нижней сфере универсума, ассоциируется (хотя и не отождествляется полностью) с «антинебом» — Тартаром:

Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,  
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба  
Все залегают один за другим и концы и начала,  
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут.

Бездна (chasma) великая. Тот, кто вошел бы туда чрез ворота,  
 Дна не достиг бы той бездны в течение целого года:  
 Ярые вихри своим дуновеньем его подхватили б,  
 Стали б швырять и туда и сюда...

(Hes. Theog. 736 sqq.)

Тут следует обратить внимание на целый ряд деталей. Во-первых, употребленная здесь лексема *χάσμα*, однокоренная с *χάος*, несомненно, служит заменителем последнего (*χάος* не подошел бы в этой позиции по метрическим соображениям). Что же здесь сказано о Хаосе? Он, как видим, еще ниже Тартара (в нем «залегают концы и начала», помимо прочего — и от Тартара), а также и глубже Тартара. Причем намного глубже: чуть выше (Hes. Opp. 720 sqq.) сказано, что от поверхности земли до Тартара медная наковальня будет лететь ровно столько же, сколько от неба до земли — девять дней и девять ночей, — а дна Хаоса не достигнуть «в течение целого года».

Далее, об этих самых «концах и началах» всех вещей (*πῆυαί καὶ πείρατα*, буквально «источники и предель»). Они коренятся именно в бездне Хаоса, что лишний раз подчеркивает его как «изначальность», так и «конечность» относительно остальной Вселенной. Наконец, Хаос — благодаря своему самому нижнему положению — мрачен. Это отмечено и в другом месте поэмы (Hes. Theog. 814), где Хаос назван «темным» (*ζοφερός*).

Как видим, первоначало и конец всего для Гесиода (а его космогонические и теогонические воззрения для повседневного мышления эллинов последующих эпох долго еще были классическими и не подвергались сомнению) — мрачная, предвечная бездна Хаоса, порождающая из себя стройный, гармоничный Космос во всем его разнообразии, — безжизненная пустота, дающая начало жизни и истории. Но и поглощающая ее, — то самое державинское «жерло», которым «всё пожрется»...

\* \* \*

Итак, время дискретное, движущееся не плавно, а скорее «толчками», некими отрезками, хотя и не слишком определенной протяженности; время, тесно сопряженное в своего рода континуум с пространственностью и даже телесностью; время, сочетающее в себе циклизм и линейность; время, существующее в нескольких аспектах-«ипостасях», которые можно при желании изобразить графически; время, имеющее свои «концы и начала» в вечности, т. е. окруженное этой вечностью, мыслящейся в форме бездны-Хаоса. Так, видимо, можно в самой предварительной форме обозначить принципиальные характеристики древнегреческого исторического времени.



## ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ В РИМСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НА СЛОМЕ ЭПОХ

### САЛЛЮСТИЙ

Саллюстий — один из самых загадочных римских писателей. Сохранилось от его сочинений немногим более ста страниц, а споры вокруг его творчества всё не утихают, чему способствует и глубина его мысли, и склонность к недомолвкам, а недосказанное каждый волен трактовать по-своему. Но таково состояние дел лишь в тех случаях, когда писатель хоть как-то высказывался по тому или иному поводу. Несмотря на то, что Саллюстий жил на сломе эпох, когда время Республики уходило, а время Империи ещё не настало, об интересующем нас предмете он прямо говорил не так уж много, и об этом приходится судить лишь по косвенным признакам.

#### **Время и развитие**

В литературе уже давно стала общим местом идея о том, что «нравы предков» были для римлян наставлением, идеалом и нормой, а движение времени вперёд — соответственно нарушением идеала и нормы и, следовательно, утратой, разложением и порчей». И в то же время, как замечает Г. С. Кнабе, у римских авторов, и у Саллюстия в том числе, наряду с идеализацией прошлого мы найдём «насмешки над привязанностью к грубой старине и апологию деятельности и развития»<sup>1</sup>. Вглядимся в текст его сочинений под этим углом зрения.

Не приходится спорить с тем, что о прошлом Саллюстий вспоминает очень тепло. Вот что он пишет в «Заговоре Катилины»: «Вначале юношество, как только становилось способно переносить тяготы войны, обучалось в трудах военному делу в лагерях, и к прекрасному оружию и боевым коням его влекло больше, чем к распутству и пирушкам. Поэтому для таких мужей не существовало ни непривычного труда, ни недоступной и непроходимой местности, ни внушающего страх вооружённого врага; их доблесть (*virtus*) превозмогала всё. Но между собой они усердно соперничали из-за славы (*gloriae maximum certamen inter ipsos erat*); каждый спешил поразить врага, взойти на городскую стену, совершить

---

<sup>1</sup> Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима. Т. II. М., 1985. С. 143, 141.

такой подвиг на глазах у других; это считали они богатством, добрым именем и великой знатностью (*eas divitias, eam bonam famam magnamque nobilitatem putabant*). До похвал они были жадны, деньги давали щедро, славы желали великой, богатств — честных» (7. 4–7)<sup>2</sup>. «И во времена мира, и во времена войны добрые нравы (*boni mores*) почитались, согласие было величайшим (*concordia maxima*), алчность — наименьшей (*minima avaritia*). Право и справедливость (*ius bonumque*) зиждились на велении природы в такой же мере, в какой и на законах. Ссоры, раздоры, неприязнь (*iurgia, discordias, simultates*) — это было у врагов<sup>3</sup>; граждане соперничали между собой в доблести (*de virtute certabant*). [...] Управляя государством, они проявляли храбрость (*audacia*) на войне и справедливость (*aequitas*) после заключения мира» и т. д. (гл. 9).

Во введении к «Югуртинской войне» Саллюстий также пишет о благородном стремлении предков к славе (4. 5–6). «До разрушения Карфагена римский народ и сенат делили между собой государственные дела мирно, проявляя сдержанность, и граждане не оспаривали друг у друга ни славы, ни господства (*neque gloriae neque dominationis certamen inter civis erat*)<sup>4</sup>: страх перед врагами заставлял государство быть верным своим добрым правилам (*bonis artibus*). Но когда люди избавились от этого страха, разумеется, появилось то, чему благоприятствуют счастливые обстоятельства, — распушенность и надменность (*lascivia atque superbia*)» (Iug. 41. 2–3). В речи Цезаря отмечается, что предки (*maiores*) не совершали нечестивых поступков (*nefaria facinora*) даже тогда, когда их позволяли себе вероломные карфагеняне, не говоря уже о родосцах (Cat. 51. 5–6). Впоследствии же, после падения Карфагена, когда римлянам стало некого бояться, нравы их начали портиться: «Алчность (*avaritia*) уничтожила верность слову (*fides*), порядочность (*probitas*) и другие добрые качества; вместо них она научила людей быть гордыми, жестокими, продажными во всём и пренебрегать богами. Честолюбие (*ambitio*) побудило многих быть лживыми, держать одно затаённым в сердце, другое — на языке готовым к услугам, оценивать дружбу и вра-

<sup>2</sup> Здесь и далее — перевод В. О. Горенштейна, в ряде случаев с изменениями.

<sup>3</sup> Это не мешает Саллюстию в других сочинениях вспомнить о борьбе патрициев и плебеев (Iug. 31.6 и 17; Hist. I. 11; III. 48. 15).

<sup>4</sup> Несколько странный пассаж, прямо противоречащий словам об «усердном состязании из-за славы» (*gloriae maximum certamen*) в «Заговоре Катилины» (7.6), не говоря о других местах в сочинениях Саллюстия, где нет столь точного совпадения. (В. Шур, цитируя рядом оба этих фрагмента, не обращает внимания на противоречие: *Schur W. Sallust als Historiker. Stuttgart, 1934. S. 85–86*). Вероятно, имеется в виду борьба за славу, порождающая зависть, примером которой может быть рискованный поход Марии на Капсу лишь из желания затмить успех Метелла, овладевшего неприступной Талой (Iug. 89.6); об этом эпизоде см. ниже.

жду не по их сути, а по их выгоде и быть порядочными (*bonum habere*) не столько в мыслях, сколько притворно» (10. 3–5).

И ещё два, довольно необычных упоминания о добродетельных предках, коих недостойны их потомки: «Предки ваши (*maiores vestri*), — обращается плебейский трибун Меммий к народу, — ради обретения прав и утверждения своего величия путём сецессии с оружием в руках дважды занимали Авентин. А вы? Неужели вы, чтобы защитить полученную от них свободу, не приложите всех усилий — и тем решительнее, что утратить достигнутое — позор больший, чем вообще ничего не достигнуть?» (Iug. 31.17). «Предки ваши, — вторит Меммию другой трибун, Макр, — добыли для вас плебейский трибунал, а недавно и патрицианскую магистратуру... Вся сила в вас, квириды... Но вас охватило какое-то оцепенение (*torpedo*), вывести из которого вас не может ни слава, ни позор, и вы отдали всё за свою нынешнюю праздность (*ignavia*)» (Hist. III. 48. 15 и 26). Если выше шла речь о доблести *maiores* в битвах с врагами, то здесь вспоминается их твёрдость в защите своих прав. Но ход мысли тот же — потомки недостойны своих пращуров.

Перед нами, казалось бы, стандартное описание движения времени как регресса. Но налицо и высказывания иного рода. Вот что Саллюстий пишет о предках римлян — спутниках Энея и примкнувших к ним аборигенов: «Дикие племена, не знавшие ни законов, ни государственной власти, свободные и никем не управляемые (*genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum*)». Но «в короткое время разнородная и притом бродячая толпа благодаря согласию стала государством (*civitas*)» (Cat. 6. 1–2), т.е. гражданской общиной, полисом, который представлял в глазах греков и римлян наилучший вид общественного устройства, тогда как в начале властью обладали лишь цари, *reges* (2.1) — слово, крайне неприятное для слуха образцового римлянина. Наконец, улучшились нравы (6.3: *res eorum... moribus... aucta*). Однако это взгляд на общественное развитие. А вот как видит Саллюстий положение дел, так сказать, с точки зрения интеллекта и духовности: в незапамятные времена люди ещё не знали, что важнее на войне, телесная мощь (*vis corporis*) или сила духа (*virtus animi*) (1.5). И лишь позднее, когда совершили великие завоевания Кир, афиняне и лакедемоняне, стало ясно, что не физические, а умственные и душевные качества (*ingenium*) важнее (2.2). Правда, в мирное время властители утрачивали прежнюю доблесть духа, что вело к тяжёлым последствиям для их власти (2.3); но здесь важно отметить, что само по себе развитие не выглядит для Саллюстия чем-то обязательно ведущим к порче.

Таким образом, если положение в важнейших сферах человеческого бытия улучшилось, то имелось ли у Саллюстия представление о

«золотом веке», царившем в далёком прошлом и не нуждавшемся в прогрессе? Ученые у него усматривают даже не один, а два «золотых века». О первом читаем в начале второй главы «Заговора Катилины»: «Тогда люди ещё жили, не зная честолюбия, каждый был доволен тем, что имел (*etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabatur; sua cuique satis placebant*)» (2.1). Г. Дрекслер подчёркивает, что жизнь, лишённая чрезмерных желаний, *vita sine cupiditate* — признак *aurea aetas* — «золотого века»<sup>5</sup>. Г.С. Кнабе указывает, что Саллюстий, как и Ювенал (XIII. 57–58), но в отличие от Сенеки (Epist. 90.3), признаёт наличие собственности уже в ту пору: для римских писателей, по его мнению, вопрос о собственности не имеет принципиального значения, когда речь идёт о «золотом веке» — важнее, что не было связанных с нею вражды и насилия<sup>6</sup>. Однако К. Хельдман вносит серьёзное уточнение: обычно «райское» состояние человечества относят к мифическим временам, тогда как Саллюстий имеет в виду явно времена исторические, коль скоро речь идёт о царях. Кроме того, «мотив *sine cupiditate* выполняет у него совершенно иную функцию, чем в мифе. Там это объясняет феномен «вечного» мира между людьми, здесь вычленяет эпоху, когда *res militaris* хотя и было уже известно, его сущность ещё не понимали, поскольку пока не велись завоевательные войны и не был получен вытекавший из них опыт». Впоследствии то же самое напишет Помпей Трог, который укажет, что вначале власть над племенами и народами находилась в руках царей, но при этом царил умеренность (*moderatio*), не было нужды в законах (I. 1. 1). «Очевидно, что здесь также речь не о мифической “золотой” древности (*Vorzeit*), а об идеализированных, но уже раннеисторических временах»<sup>7</sup>.

Помимо *aurea aetas* человечества у Саллюстия, по мнению некоторых учёных, есть ещё и «золотой век» Рима<sup>8</sup>. Но такой подход вызвал возражения Ю. Г. Чернышова: «Выражение “золотой век” ни разу не встречалось ни у Саллюстия, ни у Цицерона: в это время, как можно предполагать, его даже не существовало. Однако главное возражение вызывает не употребление термина, а само безоговорочное отождествление совершенно разных явлений — общественно-политической теории и мифологических преданий. В Риме, как уже отмечалось выше, существовало два разных варианта идеализации прошлого, различав-

<sup>5</sup> Drexler H. *Sallustiana* // *Symbolae Osloenses*. Vol. 45. 1970. S. 54.

<sup>6</sup> Кнабе Г. С. Указ. соч. С. 136 и прим. 20.

<sup>7</sup> Heldmann K. *Sallust über die römische Weltherrschaft. Eine Geschichtsmodell in Catilina und seine Tradition in der hellenistischen Historiographie*. Stuttgart, 1993. S. 30–32.

<sup>8</sup> См., напр.: Утченко С. Л. *Политические учения Древнего Рима (III–I вв. до н. э.)*. М., 1977. С. 170, 172.

шихся не только по форме, но и по содержанию: если древний миф о “Сатурновом царстве” идеализировал доисторическое первобытное состояние, то возникающая гораздо позднее теория “упадка нравов” делала образцом оставшуюся в недалеком прошлом гармонию полисных отношений. “Сатурново царство” и “идеальный Рим” в то время ассоциировались в сознании римлян с разными общественными состояниями и потому никогда прямо не отождествлялись<sup>9</sup>.

Спорить с этим не приходится, но для нас важно сейчас другое: расцвет Римской республики наступил не сразу, это уже *второй* этап в её истории, которому предшествовали слияние спутников Энея с несколькими местными племенами и жизнь под властью царей<sup>10</sup>, а стало быть, налицо признание Саллюстием позитивных возможностей развития. То же подтверждает и пассаж из речи Цезаря, где говорится о предках современных ему римлян: «Гордость не мешала им перенимать чужие установления (*aliena instituta*), если они были полезны (*proba*). [...] Что им казалось подходящим (*idoneum*), они усерднейшим образом применяли у себя; хорошему они предпочитали подражать, а не завидовать (*imitari quam invidere bonis malebant*)» (*Cat.* 51. 37–38). Для сравнения вспомним сентенцию юриста Гая Кассия Лонгина, которую передаёт Тацит: «Меры, принимавшиеся в старину в любой области, были лучше и мудрее, а те, что впоследствии менялись, менялись к худшему» (*Ann.* XIV. 43. 1. Пер. Г.С. Кнабе). Правда, в первом случае речь идёт о заимствовании, а в другом об изменении того, что уже есть, однако вряд ли нужно доказывать, что заимствование того, чем предки не пользовались, само по себе уже изменение. Но вернёмся к тексту Саллюстия и обратим внимание на дальнейшие слова Цезаря: «И в то же самое время, подражая обычаю Греции, [предки наши] подвергали граждан порке, а к осуждённым применяли высшую кару» (*Cat.* 51.39). Греки тут, разумеется, ни при чём<sup>11</sup>, но важно то, что при всех своих выдающихся качествах и они, по мнению Саллюстия, поступали не всегда правильно.

Заслуживает внимания одно место в «Югуртинской войне» (95.3), где говорится о том, что о фамилии, к которой принадлежал Сулла, почти забыли из-за бездеятельности его предков (*prope iam extincta maiorum ignavia*). Сам же он весьма активен, обладает незаурядными

<sup>9</sup> Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме. Ч. I. Новосибирск, 1994. С. 108.

<sup>10</sup> Утченко С. Л. Указ. соч. С. 170.

<sup>11</sup> Причиной этого заблуждения послужило, видимо, то, что законы XII таблиц, согласно римской традиции, принимались по образцу греческих (см.: *McGushin P. C. Sallustius Crispus, Bellum Catilinae. A Commentary. Leiden, 1977. P. 254–255* с указанием литературы).

способностями и становится главным героем заключительной части сочинения, где проявляет себя с положительной стороны. Казалось бы, перед нами ещё один пример того, что развитие не обязательно означает регресс. Но так только кажется, ибо впоследствии Сулла использует свои способности во зло государству, и писателю стыдно и тягостно говорить о его последующих деяниях (95.4: *postea quae fecerit, incertum habeo pudeat an pigeat magis disserere*).

Как видим, мнение о двойственности взглядов Саллюстия на развитие налицо, хотя «насмешек над привязанностью к грубой старине», о которой говорит Г.С. Кнабе (см. выше), всё же нет. Однако речь шла об обществе, каковы же представления писателя о развитии личности? «Единственная эволюция, которую он допускает, — деградация прежде добродетельных людей по причине их честолюбия и алчности», — считает Ш. Шмаль<sup>12</sup>. Д.С. Ливин выстраивает применительно к «Югуртинской войне» такую схему: каждый из четырёх главных героев её (Югурта, Метелл, Марий, Сулла) хуже предыдущего, и с каждым из них в разной степени происходят перемены к худшему — правда, с Суллой уже за рамками произведения<sup>13</sup>. Это отличает Саллюстия от других римских историков. Вспомним Тацита, который при всём своём скептическом отношении к человеческой природе признаёт: «Из всех римских государей [Веспасиан] был единственным, кто, ставши принцепсом, изменился к лучшему» (*Hist. I. 50. 4*. Пер. Г. С. Кнабе под ред. М. Е. Грабарь-Пассек). Светоний пишет о Тите: незадолго до прихода к власти «все видели в нём второго Нерона и говорили об этом во всеулышанье. Однако такая слава послужила ему только на пользу: она обернулась высочайшей хвалой, после того как он стал императором, и ни единого порока в нём не нашлось» (*Tit. 7.1*. Пер. М. Л. Гаспарова).

Но и у Саллюстия не всё так однозначно, как может показаться. Марий, поначалу сугубо положительный герой, поддаётся соблазну, когда оракул обещает милость Фортуны, и втягивается в доходящую до склоки борьбу с Метеллом, полагаясь на везение, едва не терпит неудачу под Мулуккой, затем, отказавшись от надежд на судьбу, становится образцовым полководцем и доводит войну с Югуртой до конца, а впереди не только великая победа над германцами, но и кровавая междоусобица и расправа над согражданами. Как видим, путь Мария извилист, и падение сменяется новым подъёмом<sup>14</sup>. Впрочем, в конце его всё равно ждёт моральная деградация. Однако есть один особый персонаж

<sup>12</sup> *Schmal S. Sallust*. Hildesheim; Zürich; New York, 2001. S. 73.

<sup>13</sup> *Levene D.S. Sallust's Jugurtha: An 'Historical Fragment' // JRS. Vol. 82. 1992. P. 59–65.*

<sup>14</sup> *Короленков А. В. Образ Мария у Саллюстия // ВДИ. 2008. №4. С. 107.*

у Саллюстия, который выбирает правильный путь и отказывается от дурных увлечений молодости — это он сам. «Меня самого, подобно многим, ещё совсем юнцом охватило стремление к государственной деятельности, и у меня здесь было много огорчений. Ибо вместо совестливости, воздержности, доблести процветали наглость, подкупы, алчность. Хотя в душе я и презирал всё это, не склонный к дурному поведению, однако в окружении столь тяжких пороков моя неокрепшая молодость, испорченная честолюбием (*ambitione corrupta*), была им не чужда». Но вот, пишет Саллюстий, «мой дух успокоился (*requievit*) после многих несчастий и испытаний, и я решил прожить остаток жизни вдали от государственных дел», предаваясь историописанию<sup>15</sup>, особенно полезному для республики в нынешних условиях (*Cat.* 3–4; см. также: *Iug.* 4. 3–8). Однако это не служит писателю поводом для хвастовства — напротив, он оправдывается не то перед читателем, не то перед самим собой за такой выбор<sup>16</sup>, ибо для истинного римлянина политическая активность — норма. И то, что отказ от являвшегося прежде нормой стал единственным выходом, символизировало глубину кризиса, поразившего римское общество.

### Историческая память

Для чего существует человек? В чём смысл его жизни? С ответа на этот вопрос Саллюстий и начинает «Заговор Катилины»: поскольку жизнь «коротка, нам нужно оставлять по себе как можно более долгую память» (*memoriam nostri quam maxime longam efficere*) (*1.3*). «Понастоящему живущим и наслаждающимся жизнью я считаю только того, кто, ревностно отдаваясь какому-либо делу, ищет доброй молвы о своих достославных деяниях или прекрасных качествах (*graeclari facinoris aut artis bonae famam quaerit*)» (*2.9*). Однако память о деяниях человека зависит от того, насколько хорошо о ней рассказали даровитые писатели (*8.4*). Конечно, неодинаковая слава (*gloria*) достаётся тому, кто описывает деяния (*scriptor*), и тому, кто их совершает (*actor*) (*3.2*), но последнее означает заниматься политикой, которая перестала быть честной, и потому остаётся удовольствием лаврами писателя, тем более что в условиях крушения традиционных добродетелей это может принести пользу даже бóльшую, чем политическая деятельность (*Iug.* 4. 3–8).

<sup>15</sup> При этом Саллюстий не отказывает себе в удовольствии бросить камень в огород одного из самых знаменитых предков: он не хочет проводить свой «добрый досуг» (*bonum otium*), «занимаясь земледелием и охотой — обязанностями рабов (*servilibus officiis*)» (*Cat.* 4.1) — ядовитый намёк на Катона Старшего (*Syme R. Sallust. Los Angeles; London; Berkeley, 1964. P. 44–45; Schmal S. Op. cit. S. 21. Anm. 512*).

<sup>16</sup> Короленков А. В. Саллюстий: от политики к истории // Диалог со временем. 2001. Вып. 6. С. 246.

Любопытно, что сначала Саллюстий пишет о памяти, которую оставляет после себя человек (*memoria*), о его репутации (*fama*) и лишь потом — о славе (*gloria*). Причём в первых двух случаях речь идёт о людях вообще, и лишь в третьем происходит конкретизация — *scriptor et actor*, описывающий деяния и их совершающий. Понятно, что под первым он подразумевает себя, а стало быть *gloria*, пусть и не такую большую, как у государственного мужа, он «примеривает» на себя. Слава оказывается целью его жизни<sup>17</sup> — идея не новая в молодой римской литературе, об этом писали уже Плавт и Катон, Энний говорил о ней как о награде за великие деяния<sup>18</sup>, но Саллюстий не просто вознамерился добиваться её литературными трудами, но и объявить их государственным делом — подобно тому, как Цицерон поставил оратора рядом с полководцем: «Прекрасно достойно служить государству делом, не менее важно служить ему словом (*pulchrum est bene facere rei publicae, etiam bene dicere haut absurdum est*)» (Cat. 3.1)<sup>19</sup>.

В чём же, по мнению Саллюстия, столь значительная польза историописания, что её можно сопоставлять с политической деятельностью? Во введении к «Югуртинской войне» он пишет: «Я не раз слышал, что Квинт Максим, Публий Сципион и другие прославленные мужи нашего государства говаривали, как они, глядя на изображения своих предков (*maiorum imagines*), загораются сильнейшим стремлением к доблести (*ad virtutem adendi*). Разумеется, не этот воск и не этот облик оказывает на них столь большое воздействие; нет, от воспоминаний о подвигах (*memoria rerum gestarum*) усиливается это пламя в груди выдающихся мужей и успокаивается не ранее, чем их доблесть сравняется с добрым именем и славой их предков (*neque prius... quam virtus eorum famam atque gloriam adaequaverit*)» (4. 5–6).

«Отношение между историей и памятью диалектично: тот способ, с помощью которого моделируется историческая память на основе истории, сам выступает в качестве исторической памяти»<sup>20</sup>. У Саллюстия такого термина, конечно, нет, он употребляет расплывчатое выражение *memoria rerum gestarum*, что может означать и историографию, и память о деяниях прошлого вообще. Её сохранению служат не только изобра-

<sup>17</sup> По мнению К. Вретска, речь о идёт о славе как признании со стороны государства (*Vretska K. Studien zu Sallusts Bellum Jugurthinum. Wien, 1955. S. 12*). См., однако: *Sall. Cat. 7.6*.

<sup>18</sup> См.: *McGushin P. Op. cit. P. 33*.

<sup>19</sup> Ср. с пассажем Цицерона в § 30 речи «За Мурену» (*Vretska K. Op. cit. S. 12–13*).

<sup>20</sup> *Grethlein J. Nam quid ea memoriam: the Dialectical Relation of res gestae and memoria rerum gestarum in Sallust's Bellum Jugurthinum // Classical Quarterly. Vol. 56.1. 2006. P. 136.*



жения предков (см. Pol. VI. 64. 2), но и эпитафии (*tituli*), надгробные речи (*laudatio*). Однако со временем состязание в доблести сменяется «состязанием» в богатстве и расточительности, в том числе и среди *homines novi*, прежде превосходивших знать доблестью (Iug. 4.7). Прежние средства сохранения *memoria rerum gestarum* больше не «работают», и забота о пользе истории, *commodum historiae*, ложится теперь на историографию. Правда, пренебрежение памятью о деяниях предков, явленными ими примерами (*exempla*) сказывается на отношении и к ней — повествование о прошлом могут счесть «плодом праздности (*nomen inertiae*)» (4.3). Обвинение особенно серьёзное, если учесть, что сам автор уже весьма нелестно отозвался о предающихся праздности<sup>21</sup>, но это Саллюстия не пугает, ибо он берётся за важное для общества дело.

«Слом прежнего механизма памяти предопределяет содержание историографии: её особая задача состоит в том, чтобы показать, как пренебрежение старыми *exempla* ведёт к кризису в истории. Историческое повествование о кризисе Республики представляет собой анализ её отношения к прошлому», — пишет Й. Гретлайн<sup>22</sup>. Это хорошо видно на примере Югурты и Мария. Первый, чья характеристика в Iug. 6.1 «целиком положительна»<sup>23</sup>, соответствует ей до тех пор, пока берёт за образец Сципиона Эмилиана, следующего примеру предков и уже являющегося одним из *exempla*. Это становится ещё более наглядным, когда Сципион советует нумидийцу продолжать следовать его правилам (*permanere vellet in suis artibus*) и напрямую предостерегает от порочных поступков, от попыток добиться своего в Риме подкупом (8.2). Однако Югурта прислушивается к советам тех римлян, которые ставили богатство выше блага и чести (8.1: *divitiae bono honestoque potiores erant*), т. е. не следовали заветам *maiores*. Эти советы людей, пренебрегших *exempla* предков, приводят царя к гибели<sup>24</sup>. Пример Мария, ко-

<sup>21</sup> Iug. 1.4 (*inertia*), 2.4 (*ignavia*) (*Koestermann E. Kommentar // Sallustius Crispus. Bellum Iugurthinum. Heidelberg, 1971. S. 37*).

<sup>22</sup> *Grethlein J. Op. cit. P. 136–140*.

<sup>23</sup> *Levene D. S. Op. cit. P. 59*.

<sup>24</sup> У Й. Гретлайна (*Grethlein J. Op. cit. P. 144–145*) налицо некоторая нестыковка: он пишет о том, что Югурта перестаёт следовать примеру Сципиона. Но последний призывал его не приобретать дружбу Рима «частным образом» (*privatim*), т. е. подкупом нескольких влиятельных лиц, а вести дела с квиритами честно и открыто, и тогда он добьётся и славы, и царской власти (*gloriam et regnum*) (Iug. 8.2). Понятно, что здесь мало общего с заветами предков, которые и не помышляли о *regnum*. Кроме того, получается, будто кризис в Риме случился из-за того, что примеру *maiores* не последовал чужеземец — ведь если бы сами римляне оставались столь же добродетельными, как и их пращур, кризиса не произошло бы. Поэтому правильнее, как представляется, сделать акцент на дурных советчиках Югурты из числа римлян.

торый в своей знаменитой речи пародирует элоги нобилей<sup>25</sup> и обличает последних, как и сам Саллюстий во введении к «Югуртинской войне», за отказ от морального наследия предков и провозглашает себя истинным преемником *maiores* (85. 14–17; 36–38), подтверждает тезис автора о том, что и «новые люди» позднее перестают идти по пути *virtus* (4.7) — ведь впоследствии, в конце жизни, Мария губит непомерное честолюбие (63.6: *postea ambitione praecipuus datus est*)<sup>26</sup>. Любопытно, что от собственного имени Саллюстий нигде не говорит о *virtus* Мария<sup>27</sup>.

Пренебрежение примером *maiores* можно усмотреть и в том, что даже положительные герои Саллюстия не руководствуются в своих поступках стремлением сравняться доблестью с предками<sup>28</sup>; упоминается лишь один *exemplum*, да и тот связан не с римлянами, а с их будущими врагами, карфагенянами, когда братья Филены ценой собственной жизни расширили границы отечества (Iug. 79). Сказать, что римляне у Саллюстия вообще не руководствуются примером чьих-то деяний, было бы тоже неверно, однако соответствующие случаи имеют мало общего с подражанием доблестным предкам и скорее являются пародией на него. Речь прежде всего, конечно, о Катилине и его сообщниках. «После единовластия (*dominatio*) Луция Суллы его охватило неистовое желание захватить власть в государстве (*lubido maxima... rei publicae capiundae*)» (Cat. 5.6). «Многие вспоминали победу Суллы (*memores Sullanae victoriae*), видя, как одни рядовые солдаты стали сенаторами, другие — столь богатыми, что вели царский образ жизни; каждый надеялся, что он, взявшись за оружие, извлечёт из победы такую же выгоду (*ex victoria talia sperabat*)» (37.6). Иными словами, за образец берут не добродетельного предка, а человека, ставшего тираном своего отечества, и это также свидетельствует о том, что прежняя система воспитания граждан на примерах *maiores* превратилась в свою противоположность<sup>29</sup>.

Интересную в данном контексте ремарку находим в «Югуртинской войне» (89.6), где Марий совершает поход на находящуюся далеко в пустыне неприступную Капсу не только из военных соображений, но

<sup>25</sup> *Carney T. F.* Once again Marius' Speech after Election in 108 B.C. // *Symbolae Osloenses*. Vol. 35. 1959. P. 65–67.

<sup>26</sup> *Grethlein J.* Op. cit. P. 140–142.

<sup>27</sup> *Vretska K.* Op. cit. S. 104; *Syme R.* Op. cit. P. 163.

<sup>28</sup> Как, например, у Аммиана Марцеллина: XXIV. 4. 27; 6. 7 (*Немировский А. И.* Рождение Клио: у истоков политической мысли. Воронеж, 1986. С. 269).

<sup>29</sup> В этом контексте весьма остроумно звучит замечание Г. Перля, что заговор Катилины стал *exemplum* для последующего развития Рима, ибо то, чего неудачно добивался Катилина, сделали Цезарь и Октавиан (*Perl G.* Sallust und die Krise der römischen Republik // *Philologus*. Bd. 113. 1969. S. 202).

и из страстного желания (*maxima cupido*) затмить успех Метелла, овладевшего в аналогичных условиях Талой и снискавшего этим великую славу (*magna gloria sererat*)<sup>30</sup>. Конечно, Метелл может служить примером для подражания, и действия Мария, казалось бы, пример *certamen gloriae* прежних времён, но в том-то и дело, что поступок последнего, по мысли Саллюстия, порождён не столько благородными помыслами в духе *maiores*, сколько недобрым соперничеством с Метеллом.

Обращает на себя внимание ещё одно обстоятельство. Говоря о том, как важно служить государству словом, о том, что слава выдающихся людей зависит от того, как её воспели писатели (Cat. 8.4), сам Саллюстий ничего подобного делать не намерен — заговор Катилины интересует его по причине опасности и беспримерности преступления (4.4: *sceleris atque periculi novitate*), а Югуртинская война — в силу своей длительности, трудности, переменного характера (*quia magnum et atrox variaque victoria fuit*), а также того, что впервые был дан отпор надменности знати (*primum superbiae nobilitatis obviam itum est*) (Iug. 5.1). О Сулле Саллюстий собирается написать подробнее потому, что Сизенна был недостаточно беспристрастен в своём труде по отношению к диктатору (95.2: *parum mihi libero ore locutus videtur*) — вероятнее всего, в положительную сторону<sup>31</sup>, т. е. сам Саллюстий собирается «сыграть на понижение» (см. 95.4)<sup>32</sup>. О *virtus* Суллы он не пишет ни от своего, ни от чужого имени. С другой стороны, он намерен высказаться в защиту Сертория (Hist. I. 88), которому другие писатели не воздали должного из-за его незнатности (*per ignobilitatem*), а также из-за неприязни к нему этих самых писателей (*per invidiam scriptorum*). Оправдывая расправу Мария со сдавшими ему жителями Капсы, Саллюстий явно ведёт полемику с авторами антимиарианской направленности (Iug. 91.7)<sup>33</sup>. Но это исключения, подтверждающие правило: ведь чрезмерная неприязнь многих писателей к Марию и Серторию — тоже результат «партийного» подхода, о котором не было и речи в старые добрые времена. Требу-

<sup>30</sup> Т. Моммзен, упустив из виду указание Саллюстия на военные соображения наряду с желанием Мария затмить славу Метелла, называет поход на Капсу «бесцельным риском» (Моммзен Т. История Рима. Т. II. СПб., 1994. С. 114), что, конечно, несправедливо (Koestermann E. Op. cit. S. 322), учитывая серьёзные последствия падения города (см. Sall. Iug. 97.1).

<sup>31</sup> Sute R. Op. cit. P. 177; Koestermann E. Op. cit. S. 340.

<sup>32</sup> Правда, *virtutes* Суллы как будто бы вытесняют у Саллюстия его пороки (Koestermann E. Op. cit. S. 340), однако это обманчивое впечатление — у него отсутствует собственно *virtus*, к тому же он притворщик, хитрец, плохой семьянин, а о последующей его деятельности, пишет Саллюстий, ему и говорить стыдно (Iug. 95.3) — характеристика весьма нелестная (см. Короленков А. В. Образ Мария у Саллюстия. С. 106–107).

<sup>33</sup> Schur W. Op. cit. S. 135; Vretska K. Op. cit. S. 123; Koestermann E. Op. cit. S. 327.

ет оговорки и одна из причин выбора в качестве темы труда Югуртинской войны — ведь данный нобилитету отпор и проявившаяся в нём воля к отвоеванию свободы, как предполагает Э. Тиффу, в глазах Саллюстия связаны с возрождением *virtus*<sup>34</sup>. Однако такая трактовка небесспорна, ибо для Саллюстия главная ценность — согласие в обществе (Iug. 41.2), тем более что борьба народа за свои права обернулась не вполне объективным следствием по делу обвинённых в получении взяток от Югурты (40.5), склокой, в которую вылилась борьба Мария за консулат и несправедливое отстранение от командования Метелла.

#### Хронологические рамки повествования

Как известно, Саллюстий отошёл от анналистического метода подачи материала, предпочитая излагать историю римского народа «по частям» (Cat. 4.2: *capitum*). Казалось бы, всё достаточно просто: в «Заговоре Катилины», если не считать исторического экскурса в начале сочинения, события охватывают 65–62 гг. (здесь и далее — до н. э.), от первого заговора до битвы при Пистории и гибели Катилины, в «Югуртинской войне» — от смерти Миципы до пленения Югурты и триумфа Мария (118?–104 гг.), опять-таки, не считая предыстории, где говорится об участии Югурты в Нумантинской войне. В «Истории» рассказывается о том, что происходило в 78–67 гг. с предварительным обзором событий 80-х годов.

В действительности же всё обстоит несколько сложнее. Д. С. Ливин предложил взгляд на «Югуртинскую войну» не как на законченное произведение, а как на своего рода «исторический фрагмент», не имеющий чётких хронологических рамок. В ней содержатся отсылки ко времени Гракхов (16.2; 31. 7–8, 12; 42. 1–4), говорится о важности падения Карфагена для начала смуты в Риме (41.2–3); хронология событий, предшествовавших Югуртинской войне, размыта; присутствуют прозрачные намёки на события гражданской войны 80-х годов I в. до н.э. (63.6; 95.4) Сочинение заканчивается как бы на полуслове, не столько пленением Югурты, сколько анонсированием будущих событий — побед над германцами, которых все ждали от Мария (114.4)<sup>35</sup>.

Таким образом, в «Югуртинской войне» как бы несколько точек отсчёта — падение Карфагена, гракханская смута, молодость Югурты и, наконец, смерть Миципы, после которой события по видимости развиваются стремительно (см. ниже). Однако наибольшее значение, очевидно, имеет именно выступление Гракхов и расправа с ними. Тон-

<sup>34</sup> *Tiffou E.* Essai sur la pensée morale de Salluste à lumière de ses prologues. Montreal; Paris, 1973. P. 480.

<sup>35</sup> См.: *Levene D. S.* Op. cit. P. 53–70.

кость предмета состоит в том, что важнее не прямое упоминание об этих событиях, а косвенное, ибо именно тогда и постулируется их важность для темы сочинения. Как уже говорилось, война с Югуртой интересна для Саллюстия среди прочего и потому, что впервые (*primum*) был дан отпор высокомерию знати (5.1). Было бы очень странно, если бы речь шла о всей римской истории, ибо в таком случае игнорируется борьба патрициев с плебеями, успехи народа в которой он признавал сам (31.17; *Hist.* I. 11; III. 48. 15 и 26). с учётом «реваншистского» характера речи Меммия, который, призывая отдать под суд зарвавшихся нобилей, не случайно упоминает среди прочих их грехов убийство Гракхов (*Iug.* 31. 7–8). Далее утверждается, что до сих пор знать, позволявшая «новым людям» занимать различные магистратуры, к консулату всё же их не подпускала, словно передавая его из рук в руки (63.6: *inter se per manus tradebat*). Опять-таки странно было бы думать, будто речь идёт обо всей римской истории — в прошлом не раз «новые люди» добивались консулата, достаточно вспомнить Варрона, Лелия, Катона — в 73.7 делается прозрачный намёк: это произошло много лет спустя (*post multas tempestates*)<sup>36</sup>. А ведь борьба Мария за консулат — один из поворотных пунктов произведения. Если же говорить об окончании «Югуртинской войны», то тоже несколько — и пленение Югурты, и триумф Мария (это, кстати, события разных лет — см. ниже), а если смотреть дальше — гражданская война 80-х годов и диктатура Суллы. И сама «Югуртинская война» в таком случае оказывается не более чем предысторией куда более важных событий<sup>37</sup>.

Обратимся теперь к «Заговору Катилины», воспользовавшись подходом Ливина. Здесь тоже несколько начал — деятельность Катилины до заговора, первый заговор и, наконец, второй, приведший к небольшой гражданской войне. Но есть и ещё как минимум два. Первое — упоминание о разрушении Карфагена, положившем начало падению нравов в отсутствие страха перед внешним врагом (10.1). Второе же в контексте темы сочинения оказывается куда важнее. Уже упоминалось о том, что пример Суллы подталкивал Катилину и его сообщников к захвату власти. Но о нём говорится в «Заговоре Катилины» гораздо чаще, причём если одни вспоминают его времена с ностальгией и/или просто видят в них пример для «подражания» (5.6; 21.4;

<sup>36</sup> Саллюстий, по-видимому, намеренно неточен: в 132 г. консулом стал *homo novus* Публий Рупилий, в 130 — Марк Перперна, а всего за десять лет до Мария, в 116 г. — Лициний Гета (см.: *Vretska K.* Op. cit. S. 109).

<sup>37</sup> Ещё одним намёком на события будущего является, видимо, передача командования от Метелла Марию, заставляющая вспомнить замену Лукулла Помпеем (*Syme R.* Op. cit. P. 151).

37.6), то другие желают вернуть утраченное из-за произвола диктатора и его людей (28.4; 37.9). Однако такое число упоминаний об этих временах и их роль в мотивации поведения стольких людей позволяет видеть в нём своего рода точку отсчёта в повествовании.

А что же с окончанием? Казалось бы, битва при Пистории завершает рассказ, никаких намёков на дальнейшее. Однако они есть, но не в последних главах «Заговора Катилины». Знаменитое сопоставление Цезаря и Катона в гл. 53–54 напоминает об их будущем противостоянии, которое в 63 г. только начиналось, а также представляет собой явный выпад против куда менее добродетельных триумвиров<sup>38</sup>. В речи Цезаря говорится, что казнь катилинариев без соблюдения должной процедуры может стать дурным прецедентом, который приведёт к ещё большему произволу (51.36) — намёк на изгнание Цицерона<sup>39</sup>, оформленное также не без юридических накладок (по крайней мере, так можно было полагать), а главное — на проскрипции второго триумvirата, свидетелем которых стал сам Саллюстий<sup>40</sup>. Ирония истории в том, что зальют Рим кровью наследники того самого Цезаря, который за 20 лет до того призывал не казнить сограждан в нарушение закона. А жертвой их падёт Цицерон, во имя блага отечества пренебрегший «формальностями» — по выражению Г. Перля, оратор, «ответственный за убийство катилинариев, станет первой жертвой победивших последователей Катилины»<sup>41</sup>.

И наконец, «История». Она начинается с событий 78 г. (I. 1) и остаётся, по-видимому, незаконченной, дойдя до событий 67 г. По мнению одних учёных, Саллюстий хотел довести повествование до гибели Митридата, других — до заговора Катилины, однако равным образом возможна и более поздняя дата<sup>42</sup>, всё зависело от продолжительности жизни автора<sup>43</sup>. Тем не менее, сомнительно, что писатель намеревался довести изложение до своего времени — максимум до 51 г., о котором он пишет в I. 11. Между тем, намёки на будущее в тексте имеются.

Во введении к «Истории» мы встречаем обычное для Саллюстия упоминание о разрушении Карфагена как начале упадка нравов (I. 11–12). В I. 17 вновь читаем об убийстве одного из Гракхов<sup>44</sup>, которое стало началом смуты. В I. 19–53 освещены события предшествовавших

<sup>38</sup> *Syme R.* Op. cit. P. 123.

<sup>39</sup> *Schmal S.* Op. cit. S. 40. См. также: Cat. 46.2.

<sup>40</sup> *Syme R.* Op. cit. P. 122; *Perl G.* Op. cit. S. 203–206.

<sup>41</sup> *Perl G.* Op. cit. S. 204.

<sup>42</sup> См.: *Syme R.* Op. cit. P. 190–191 (с указанием литературы).

<sup>43</sup> *Schmal S.* Op. cit. S. 79.

<sup>44</sup> Очевидно, Тиберия (*McGushin P.* Sallust: The Histories. Vol. I. Oxford, 1992. P. 84).

50 лет, в особенности гражданской войны 80-х гг., а также первого этапа восстания Сертория. Это вполне сравнимо с предысторией событий в «Заговоре Катилины» (гл. 5–16) и «Югуртинской войне» (гл. 5–11). Начало носит, как видим, тоже достаточно «многоступенчатый» характер. Но по ходу изложения есть и отсылки к будущему. Наиболее яркий пример — речь Марция Филиппа с призывом дать отпор Марку Лепиду, напоминающая о речах Цицерона против Антония в 43 г. («филиппиках» — совпадение почти мистическое), причём делаются намёки не только на Антония, но и на Октавиана<sup>45</sup>. Есть в «Истории» и ещё один персонаж, имеющий «двойника» в 40–30-х годах — Серторий, который во многом напоминает Секста Помпея и Цезаря<sup>46</sup>.

Как видим, сочинения Саллюстия не имеют жёстких временных рамок, они как бы разомкнуты в отношении и прошлого, и будущего. Первое необходимо для лучшего понимания описываемых событий, а второе обусловлено сугубой актуальностью творчества автора, описывавшего прошлое не из антикварного интереса, а из стремления найти в нём корни настоящего.

#### **Хронология событий и «плотность» времени**

Учёные давно обратили внимание на многочисленные нестыковки в хронологии у Саллюстия. Вот некоторые из них. Сообщается, например, об убийстве Пизона (Cat. 19.3), а в 21.3 Катилина рассчитывает на его помощь, причём какое-либо объяснение такого противоречия (самое простое — неосведомлённость заговорщиков о происшедшем) отсутствует. В 24.2 он отправляет деньги в Фезулы Манлию, который покидает Рим лишь в 27.1. На деле 21 октября был принят *senatus consultum ultimum* против Манлия, 7 ноября имела место попытка покушения на Цицерона, затем состоялось собрание в доме Порция Леки, 8-го числа Цицерон произнёс первую «катилинарию». У Саллюстия же сначала происходит собрание у Леки и неудачный визит убийц к Цицерону, меж тем Манлий возмущает народ в Этрурии, Марк Туллий реагирует на это инициированием чрезвычайного решения сената. Всадники угрожают Цезарю мечами ещё до заседания сената, на котором обсуждалась судьба катилинариев, но он тем не менее выступает против казни заговорщиков, тогда как в действительности второе предшествовало первому<sup>47</sup>. Конечно, в каких-то случаях речь может идти о

<sup>45</sup> См.: *Syme R.* Op. cit. P. 220–222; *Perl G.* Op. cit. P. 212–215; *Tiffou E.* Op. cit. P. 542; *Немировский А. И.* Указ. соч. С. 205.

<sup>46</sup> *Katz B. R.* Sertorius, Caesar, and Sallust // *Acta Antiqua Acad. Scient. Hung.* T. 29. 1981. P. 301–310.

<sup>47</sup> *Schmal S.* Op. cit. S. 45–46 (с указанием литературы).

недосмотре (как при упоминании об отсылке денег ещё не уехавшему из Рима Манлию). Однако в большинстве случаев события подчинены литературным задачам. В последовательности событий проявляется своя логика: сначала совещание заговорщиков; потом первый серьёзный шаг — попытка убить консула; наконец, разжигание гражданской войны путём подстрекательства жителей Этрурии. Цезарь, выступая против казни катилинариев после, а не до угроз ему со стороны всадников, проявляет тем самым твёрдость и мужество.

Однако если о заговоре Катилины рассказывают многие источники, что позволяет выявить немало хронологических неточностей в изложении Саллюстия, то ситуация с Югуртинской войной гораздо сложнее, ибо число параллельных источников по ней невелико, и не все они дают что-то для выяснения хронологии<sup>48</sup>. Столь многочисленных неувязок, как в «Заговоре Катилины», во втором сочинении писателя нет, но иногда они всё же встречаются. Так, в 37.3 говорится о январе 109 г., а в 43.1 Метелл и его коллега, консулы 109 года, всё ещё числятся десигнатами, т.е. избранными, но не вступившими в должность<sup>49</sup>. По словам Саллюстия, Миципса усыновляет Югурту якобы сразу (*statimque*) после возвращения того с Нумантинской войны (9.3), тогда как ниже он сообщает, что усыновление произошло лишь за три года до смерти Миципсы (11.6) в 118 г.<sup>50</sup>, которая состоялась ни много ни мало как через 15 лет после падения Нуманции, т.е. за словом «сразу» скрывается отрезок в 12 лет<sup>51</sup>! (В то же время несправедлив упрек в адрес Саллюстия в том, что у него говорится, будто Миципса умер через несколько лет после Нумантинской войны (*Iug. 9.4: post paucos annos*)<sup>52</sup>, тогда как речь идёт о 15 годах<sup>53</sup>: ведь Миципса умирает через несколько лет не после войны в Испании, а после усыновления Югурты, а это всего три года.)<sup>54</sup>

<sup>48</sup> *Canter H.V.* The Chronology of Sallust's Jugurtha // *Classical Journal*. Vol. 6. 1911. P. 290. Претензии к хронологии Саллюстия в «Югуртинской войне» возникли уже у Моммзена (Указ. соч. Т. II. С. 110. Прим. 1).

<sup>49</sup> *Syme R.* Op. cit. P. 142.

<sup>50</sup> *Schur W.* Micipsa // *RE*. Hbd 30. 1932. Sp. 1524.

<sup>51</sup> *Schmal S.* Op. cit. S. 70–71 (с указанием литературы).

<sup>52</sup> К. Бюхнер как раз в связи с этой фразой указывает, что писатель не склонен точно указывать время между различными сценами (*Büchner K.* Der Aufbau von Sallusts Bellum Iugurthinum. Wiesbaden, 1953. S. 7).

<sup>53</sup> *Schmal S.* Op. cit. S. 70.

<sup>54</sup> Если принять ошибочное мнение К. Бюхнера, согласно которому убийство Гиемпсала произошло в 111 г., то целых семь лет оказываются у Саллюстия «бессобытийными» (*Büchner K.* Op. cit. S. 9). Однако Гиемпсал погиб на несколько лет раньше Адгербала, погибшего, согласно общему мнению, не позже 112 г. (*Моммзен Т.* Указ. соч. Т. II. С. 107; *Canter H.V.* Op. cit. P. 290; *Syme R.* Op. cit. P. 139 etc.).



Давно уже обращено внимание на то, что после довольно насыщенной кампании 107 года, завершившейся взятием Капсы, Марий вдруг оказывается в 800 милях от неё, у р. Мулукки, переместившись с юго-востока Нумидии на её крайний северо-запад (92. 3–5), а затем даёт ещё две битвы Бокху и Югурте и разбивает их, причём ни о каких зимних квартирах не сообщается. Это породило различные версии, однако вероятнее всего Саллюстий «слил» две кампании в одну<sup>55</sup>, чтобы добиться большего динамизма изложения<sup>56</sup> — ведь и под Капсой, и при Мулукке Марий самонадеянно испытывает судьбу, как ему советовал оракул в Утике (63.1), а потому неуместно разрывать столь важную для характеристики героя цепь событий совершенно не нужным для сюжета упоминанием о перерыве боевых действий на зиму.

Другое довольно странное место — заключительная, 114-я глава «Югуртинской войны». В 113-й главе рассказывалось о пленении Югурты, а в 114-й без какого-либо перехода сообщается о разгроме римлян при Араузионе, очередном избрании Мария консулом и его триумфе, причём точно известно, что первое и третье события имели место 6 октября 105 и 1 января 104 г., тогда как пленение Югурты произошло никак не позднее первых месяцев 105 г., поскольку переговоры по этому вопросу начались во время пребывания Мария на зимних квартирах<sup>57</sup>. Таким образом, между событиями 113-й и 114-й глав прошло не менее полугодия, тогда как в других случаях Саллюстий скрупулёзно отмечает: послы отбыли из Рима на третий день (25.5); восстание в Ваге вспыхивает на третий день после размещения там гарнизона (66.2), а подавляют его римляне через два дня (69.3); Метелл овладевает Талой на сороковой день (76.5); путь к Капсе состоял из двух этапов, по шесть и три дня каждый (91.1 и 3); на четвёртый день марша армии Мария у Цирты появляются вражеские разведчики (101.1); послы Бокха являются к римлянам на пятый день после очередного сражения (102.2); мавританские послы провели в римском лагере около сорока дней (103.7); на пятый день пути Суллы к Бокху его встречает сын царя Волукс (105.3). В этих условиях умолчание не менее чем о полугодовом отрезке не может не обращать на себя внимания. Причина такого «спрессовывания» времени очевидна — необходимо сохранить динамизм действия.

Однако при всей стремительности, с какой разворачивается сюжет, и при всём том влиянии, какое оказал на Саллюстия Фукидид,

<sup>55</sup> *Canter H. V. Op. cit. P. 294–296.*

<sup>56</sup> *См.: Syme R. Op. cit. P. 149.*

<sup>57</sup> *Canter H. V. Op. cit. P. 295.*

римский автор не уподобляется великому предшественнику в том, что касается членения материала. Греческий историк, по словам Дионисия Галикарнасского, «описывая только одну войну, напряжённо и не переводя дыхания нагромождает битву на битву, сборы на сборы, речь на речь, и в конце концов доводит читателей до изнеможения» (ad Rompr. 772 Rob. — Пер. О. В. Смыки). Он, как писал А.Ф. Лосев, «нагромождал одни отрезки времени на другие и тем самым вносил в изложение пестроту, свойственную Гомеру и Геродоту, но лишённую их художественного обаяния»<sup>58</sup>.

Вряд ли такого упрека заслуживает Саллюстий, достаточно часто прерывающий изложение экскурсами и небольшими зарисовками. Конечно, экскурсии встречались и у Фукидида, но с учётом общего объёма текста они довольно немногочисленны. Кроме того, они играют у него не всегда и не совсем ту же роль, что у Саллюстия. Греческий историк чаще вводит экскурс с практической целью: описание Сицилии (VI. 1–6) предваряет рассказ об экспедиции на неё, представляя читателю сцену грядущих событий, а рассказ об убийстве Гиппарха, сына Писистрата (VI. 54–59) призван показать, что у эллинов сложилось превратное впечатление о величии подвига Гармодия и Аристокитона (VI. 54. 1). Рассказ о празднествах на Делосе носит и вовсе антикварный характер (III. 104). Все эти повествования насыщены конкретными фактами, тогда как римский автор в своих отступлениях, хотя и призванных также объяснить описываемые события, обычно предаётся теоретизированию<sup>59</sup> или ограничивается общими характеристиками.

«Очевидно, что оправданность экскурсов [у Саллюстия] в разных случаях неодинакова, и обусловлены они несходными причинами», — считает К. Бюхнер, указывая, что нельзя ставить на одну ступень описание Африки и рассказ о самопожертвовании братьев Филенов<sup>60</sup>. Если исходить исключительно из их содержания, то это, конечно, так. Однако практически все они объединены тем, что с их помощью осуществляется смысловое членение текста<sup>61</sup>, не говоря уже о моралистической нагрузке. Так, обзор славного прошлого Рима («археология») отделяет характеристику Катилины от описания его деятельности (Cat. 5–13). Портрет Семпронии завершает рассказ о приготовлениях заговорщиков

<sup>58</sup> Лосев А. Ф. Античная философия истории. СПб., 2001. С. 94.

<sup>59</sup> Правда, и у Фукидида есть «теоретический» экскурс — рассуждения о стасисе на Керкире (III. 82–84).

<sup>60</sup> Büchner K. Sallust. Heidelberg, 1960. S. 131.

<sup>61</sup> Vretska K. Op. cit. S. 23–25 (с обзором мнений). Насколько можно судить, признаётся роль экскурсов в членении материала, но не указывается, что это касается *всех* экскурсов.

(гл. 25)<sup>62</sup>. Знаменитое рассуждение о состоянии политики и нравов в послесулланском Риме (гл. 36–39) появляется в кульминационный момент — Катилина уезжает из Рима, чтобы открыто начать гражданскую войну. Сопоставление Цезаря и Катона (гл. 53–54) даётся накануне описания казни заговорщиков, которая означала крушение надежд Катилины на мятеж в Городе. Этногеографическое описание Нумидии в «Югуртинской войне» (гл. 17–19) знаменует окончание предыстории конфликта. Так называемый «экскурс о партиях» (гл. 41–42) следует после того как в противостоянии с Югуртой происходит перелом и война с назначением Метелла начинает вестись «по-настоящему». Рассказ о Лепте, Сиртах и братьях Филенах завершает повествование об активных действиях Метелла и предваряет заключение союза Югурты и Бокха против римлян (гл. 78–79). Характеристика Суллы (гл. 95–96) означает переход к рассказу о заключительном этапе войны, главным героем которого и является будущий диктатор<sup>63</sup>.

Помимо экскурсов, у Саллюстия наличествуют краткие зарисовки, ненадолго останавливающие действие: краткое, но выразительное описание Туллианума — подземелья в Мамертинской тюрьме, где совершались казни (Cat. 55. 3–4), подробный рассказ о подъёме римских добровольцев на гору, где стояла мулукская цитадель (Iug. 94.2), впечатляющее изображение поля битвы под Циртой (101.11). Все эти эпизоды, несомненно, призваны подчеркнуть остроту момента и/или важность описываемых событий.

### **Festina lente**

Таков был, как известно, девиз императора Августа, чья карьера стала образцом политического успеха. Но, кажется, ещё не указывалось на то, что такой же точки зрения во многом придерживался и Саллюстий. Обратимся к его текстам.

Первый заговор Катилины проваливается потому, что его глава слишком рано даёт сигнал сообщникам, которые ещё не успели собраться в нужном числе (Cat. 18.8). При подготовке нового заговора он «приказывает», «бодрствует», «спешит» (*festinare*) (27.2); узнав о заговоре, обыватели начали бестолково «торопиться, суетиться» (*festinare, trepidare*) (31.2); спешка и беспорядочные действия сторонников Катилины становятся причиной не столько опасности, сколько страха 42.1:

<sup>62</sup> Ш. Шмаль явно не понимает смысла этого экскурса, называя данную тему «тупиковой» (*Schmal S. Op. cit. S. 61*), однако дальнейшее развитие здесь и не требуется (см.: *Короленков А. В. Из новейшей зарубежной литературы о Bellum Iugurthinum Саллюстия // Studia historica. Вып. VI. М., 2006. С. 281–282*).

<sup>63</sup> В. Шур считает экскурсом и речь Мария (*Schur W. Op. cit. S. 105*), что представляется не совсем корректным.

*festinando, agitando omnia plus timoris quam periculi effecerant*); Цетер подгоняет медлительных, по его мнению, сообщников, видя залог успеха в быстроте (*maximum bonum in celeritate putabat*) (43. 3–4).

Ту же картину мы наблюдаем и в «Югуртинской войне». Собственно, причиной всего становится торопливость Югурты, который не хочет следовать совету Сципиона Эмилиана добиваться расположения римского народа верным служением ему и желает поскорее добиться своего бесчестным путём. Торопится он (*maxime festinans*) и при осаде Цирты, чтобы взять её до приезда римских послов (Iug. 21.3) — напомним, что по взятии города он убивает ни в чём неповинного Адгербала, своего двоюродного брата (26.3). Спешит Спурий Альбин — первый раз перед началом кампании (36.3: *tanta properantia*), второй раз — когда уже его брат Авл, потерпев поражение, заключает позорный с точки зрения римлян мир с Югуртой (39.2: *omnibus modis festinare*), но при этом Саллюстий пишет, что боевые действия консул вёл вяло (*socordia*), чем вызывал подозрения в сговоре с царём (36.3). Во второй же раз его торопливость объясняется желанием избежать наказания за поражение Авла — его легата (39.2), а потому честность намерений Спурия в глазах автора более чем сомнительна. Югурта спешит лишить Бокха надежды на мир (*festinabat, Vocchi pacem imminuere*), чтобы втянуть в войну с римлянами (81.1).

Как видим, в указанных случаях спешка связана со стремлением скорее совершить злодеяние или с неуверенностью в себе. В то же время можно наблюдать, что умение не торопиться присуще героям, когда они совершают поступки во благо Рима: Метелл, увидев, что сражения не приносят победы в войне (Iug. 54.5), переходит к методичному наступлению на врага, разоряя его территорию и склоняя к измене сподвижников Югурты; Марий, придя к аналогичному выводу, приступает к планомерному захвату нумидийских городов (88.4). Когда римляне подозревают мавританского царевича Волукса в сговоре с Югуртой и предлагают Сулле расправиться с ним, последний, хотя думает так же, проявляет выдержку и оказывается прав — Волукс не выдаёт их нумидийскому царю (гл. 106–107), тогда как в случае убийства царевича переговоры с Бокхом оказались бы сорваны, а война продлилась бы ещё неопределённое время.

Однако далеко не всегда упоминания о спешных действиях даны в негативном контексте. В «Заговоре Катилины» говорится о том, что римляне в условиях непрерывных войн «спешили, готовились» (6.5: *festinare, parare*). В «Югуртинской войне» подобные действия также связаны с боевыми операциями (Метелл: 55.3; 68.1; 73.1; Рутилий при Мутуле: 52.5; римляне при взятии Ваги: 69.2; жители Талы: 76.4). Это

вполне естественно, поскольку на войне быстрота решает подчас всё, и тональность таких указаний нейтральна. Сулла советует Бокху поспешить (*festina*) с обретением дружбы Рима (102.9).

Особо следует отметить известный эпизод, когда Метелл иронически советует Марию не торопиться с консульством (64.4: *ne festinaret*). Однако эта ирония обращается против самого Метелла, ибо он руководствуется в своих «дружеских советах» сословной спесью.

Таким образом, спешка и слово *festinare*, чаще всего обозначающее поспешность, не всегда означают нечто предосудительное, ибо быстрота действий подчас необходима<sup>64</sup>. Неудивительно, что почти всегда нейтральные упоминания таковых связаны с военной тематикой, где царствуют чрезвычайные обстоятельства. В подавляющем же большинстве иных случаев Саллюстий неодобрительно отзывается о торопливости, осуждение которой подчас приобретает у него морализаторский оттенок. Другого было бы трудно ожидать от «отставного» политика, наслаждавшегося своим неприятием светской суеверности и разделявшего усталость общества от «больших скачков».

### Время зла

В заключение нельзя не обратить внимания на такой, в общем-то, заурядный, но от этого не менее примечательный факт: ночь у Саллюстия предназначена для злых дел. Под её покровом собираются заговорщики в доме Порция Леки (*Cat.* 27.3); ночью собираются убить Цицерона (28.1), ночью уезжает из Рима Катилина (32.1); ночью должны действовать по плану Лентула Суры его сообщники (43.1). В это же время суток действует Югурта: убивает Гиемпсала (*Iug.* 12.4); нападает на лагерь Адгербала (21.2), а затем и Авла Постумия Альбина (38.4). Наступление темноты спасает нумидийцев от разгрома при Мутуле (53.3). Любопытно, что и решение о выдаче им Югурты Бокх принимает также ночью (113.3). Это, как может показаться, противоречит предыдущему, поскольку поступок царя — на пользу римлянам. Однако для Саллюстия, как и для стоиков, важен не столько результат действия, сколько то, в каком состоянии духа оно совершено<sup>65</sup>. Бокх же постоянно колеблется, решая, кого выгоднее выдать — Югурту Сулле или наоборот. Естественно, такое поведение вызывает суровое осуждение писателя (113. 1–3).

<sup>64</sup> Любопытно, что у Тацита (*Ann.* VI. 32) говорится о поспешности в глазах «варваров» (парфян) как царственной черте, а медлительности — как о рабской (*barbaris cunctatio servilis, statim exequi regium videtur*), но чуть ниже указывается, что «варвар» Тиридат достиг бы успеха, если бы действовал быстро (VI. 43. 1): *si statim interiora ceterasque nationes petivisset etc.*

<sup>65</sup> *Короленков А. В.* Образ Мария у Саллюстия. С. 110.

При этом указывается, что Марий, чьи войска находились на марше ночью, нападают на Капсу уже с наступлением дня (91.4: *ubi dies coepit*). Под Циртой всю ночь враги бодрствуют, празднуя успех, а римляне, дождавшись, когда те заснули, на рассвете (*ubi lux adventabat*) наносят удар (99.1)<sup>66</sup>.

\* \* \*

Как показывает изложенное выше, время играет очень значительную роль в сочинениях Саллюстия, и далеко не только в хронологическом отношении. Писатель остро ощущает его ход, наблюдая воочию изменения, которые он несёт, не ограничиваясь при этом констатацией одного лишь падения нравов и признавая во многом положительный характер развития. Понимая, что корни настоящего в прошлом, а последствия нынешних поступков дают о себе знать в будущем, он нередко выходит за рамки повествования, чтобы показать и то, и другое. Для иллюстрации или доказательства своих идей писатель готов пренебречь строгой хронологией или даже «подправить» её — приём, обычный для литератора, которым Саллюстий был в большей степени, чем историком. А его приверженность принципу *festina lente* демонстрирует, что не в меньшей степени был он и философом — пусть и не подкрепившим свои взгляды собственной биографией.

---

<sup>66</sup> Налицо параллель с Александром, который отказался нападать на персов при Гавгамелах ночью (Curt. IV. 13. 8–10; Plut. Alex. 31. 11–13; Arr. Anab. Alex. III. 10), а когда началось сражение, они уже были изнурены ночным бдением (Arr. Anab. Alex. III. 11. 2).

## ЭОН НОВОЗАВЕТНЫЙ И РАННЕВИЗАНТИЙСКИЙ

### БЕСКОНЕЧНОСТЬ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ

Полисемия категории «эон» в византийской традиции заложена изначальной многозначностью слова, довольно часто и в самых разных контекстах употребляемого в Священном Писании. Новозаветные тексты отразили широкий спектр значений термина, воспринятых в процессе усвоения словесных образов эллинистически-римской традиции. Это наследие, как гностического, так и иудео-христианского, и языческого, и апокрифически-эсхатологического содержания<sup>1</sup>, воплотилось в новозаветных памятниках в нескольких основных семантических видах значений, каждый из которых, в свою очередь, имеет несколько подвидов.

Обозначая в принципе время как субстанцию большой длительности, новозаветный «эон» характеризуется как временная протяженность, не имеющая ни конца, ни начала. Это прежде всего относится к взгляду в прошлое, в древность, в неопределенные «изначальные» (на самом деле — без «начала времени») века. Почти формальное выражение «святыя от века пророки» — οἱ ἄγιοι ἀπ' αἰῶνος προφῆται (Лук. 1:70 и Деян. Ап. 3:21; ср. 15:18) воспроизводит подобные ветхозаветные фразы (Быт. 6:4, Тов. 4:12, Сир. 14:17; 51:8, Ps. Sal. 8:7), встречаемые и во внебиблейской литературе эпохи, например, у Иосифа Флавия (*Jos. Bell.* 1, 12), а в византийскую эпоху — в Дигестах Юстиниана (*Just. D.* 11, 1). «Пророки от века» выражают идеи «довременного» прошлого, неопределенного за давностью лет.

Вместе с тем предложные образования с этим термином, прежде всего с препозитом εἰς, дают иную временную ориентацию — не ретроспективную, а направленную как бы из прошлого в будущее, а то и просто обращенную в бесконечную перспективу. Выражение εἰς τὸν αἰῶνα, «на веки» (Ps. Sal. 2:34, 37; Иоанн 4:14 и др.) идентично в таких случаях категории εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον «на всё время» (Р. Оху. 41, 30 и др.) или, как у Иосифа Флавия (*Jos. As.* 15.3), εἰς τὸν αἰῶνος χρόνον «на вечное время» (4.10). В подобных сочетаниях в Евангелиях и Посланиях апостолов говорится о «вечной жизни» (Ио. 6:51, 58), «о веч-

<sup>1</sup> Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur / Hrsg. K. u. B. Aland. Berlin; N. Y., 1988. S. 51.

ном пребывания» (Ио. 8:35; 12:34; 2 Кор. 9:9; 1 Pt.1:23; 1 J 2:17; 2 J 2). В отрицательном виде данное выражение имеет в Новом Завете категорический смысл «никогда», «ни во веки веков» (Мф. 21:19; Мк. 3:29; 11:14; Ио. 13:8; 1 Кор. 8:13). Временной смысл в таких фразах нередко утрачивается (Ио. 4:14; 8:51сл.; 11:26; 10:28; 13:8: εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος; Лк. 1:55 — ἕως αἰῶνος, 2 Pt. 3:18 — εἰς ἡμέραν αἰῶνος). В сходном контексте употребительны и формы множественного числа, особенно в доксологических текстах Нового Завета: εἰς τοὺς αἰῶνας «во веки» (Мф. 6:13; Лк. 1:33; Нб. 13:8). Именно в таком виде «эоны» оказываются в молитвенных формулах эвлогий Христу: εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, т. е. «на все времена», «на всю вечность» (Римл. 1:25; 9:5; 2 Кор. 11:31), или αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας — «Ему слава во веки» (Римл. 11:36; 16:27), или чаще «во веки веков» — εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων (Римл. 16:27; Галл. 1:5; Фил. 4:20; 1 Тим. 1:7; 2 Тим. 4:18; Нб. 13:21; 1 Pt. 4:11; 5:11, Апок. 1:6, 18; 5:13; 7:12; 11:15 и др.). Темпоральные ориентации в таких случаях осмысляются через категорию «поколений»: речь идет о прославлении среди будущих поколений живущих, что прямо выражено в сочетании εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰῶνων — «во все роды, от века до века» (Еф. 3:21). «Эон» здесь соединяется с категориями, связанными с понятиями γένος «род»: ἀπὸ τῶν αἰῶνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν «от веков и родов» (Кол. 1:26).

Вторую группу значений представляют тексты, где «эон» обозначает временной отрезок, «век» в значении «период жизни» и в настоящем, и даже в будущем. Выражение «век нынешний» — ὁ αἰὼν οὗτος в Евангелии от Матфея (Мф. 12:32) противопоставляет настоящее время будущему. Этот век преисполнен грехом, нуждой, поэтому естественно сочетание ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος (v.1+ τούτου) — «забота века сего» (Мф. 13:22). С тем же кругом значений «века нынешнего» связаны понятия богатства (πλοῦτος), как преходящего богатства: «заботы века сего, обольщения богатством и другие пожелания... <заглушают слово>» (αἰ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου: Мк 4:19).

«Детьми этого века» называет Евангелист Лука граждан мира Божьего (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου: Лк. 16:8), в отличие от «детей, удостоенных того века» (οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου: Лк. 20:35). Вообще, «эон» в сходных по смыслу новозаветных текстах обозначает «мир» в его «мирском» значении. «Царства мира сего» (βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου: Римл. 6:1) суть категории преходящие. Более того, властителем «этого века Эона» предстает дьявол. Он — «Бог этого века» (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου: 2 Кор. 4:4), «владыка этого века» (ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου: I Эф. 17:1; 19:1; ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου: 1 Кор. 2:6,8). В таком контексте «эон» представляет «век ны-



нешний» ὁ νῦν αἰών (ср. Быт. 148.21): в нем — свои богатства (πλούσιοι ἐν τῷ νῦν αἰῶνι: 1 Тим. 6:17) и своя любовь (ἀγαπᾶν τὸν νῦν αἰῶνα: 2 Тим. 4:10). Современность определяется словосочетанием «настоящий эон» ὁ αἰῶν ὁ ἐνεστώς (Гал. 1:4). Его временный характер определяется частыми упоминаниями его «конца», «предела», «завершения»: συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος (Мф. 13:39, 49; 24:3; 28:20).

Применительно к будущему времени эон представляется грядущим мессианским веком: ὁ αἰῶν μέλλων и у Иосифа Флавия (*Jos. Ant.* 18, 287; *Ag.* 15, 3) и у Оригена (*Orig. C. Cells.* 8, 48, 20) знаменует собой грядущее, противостоящее современности. В значении временной и содержательной альтернативы «веку сему», настоящему (αἰῶν οὗτος) «будущий эон» предстает в Евангелии от Матфея (Матф. 12.32: οὐτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι: «ни в сем веке, ни в будущем») и в Послании ап. Павла к Ефессянам (Еф. 1:21: οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι: «не только в сем веке, но и в будущем»). В противоположность «этому эону» будущий век часто называется «тем эоном» — αἰῶν ἐκεῖνος (напр., Лк. 20:35: τοῦ αἰῶνος ἐκεῖνου τυχεῖν — «достигнуть того века»). Он же определяется как «наступающий, последующий» век (ὁ αἰῶν ὁ ἐρχόμενος Мк. 10:30; Лк. 18:30; ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπέρχομένοις «в грядущих веках» — Еф. 2:7). Именно в отношении грядущего века, противостоящего «этому миру» (οὗτος ὁ κόσμος), т. е. современности, осуществляется сакрализация эона: он описывается как «святой» (ὁ ἅγιος αἰῶν: Barnabasbrief. 10, 11).

Раннехристианское представление о столкновении в скором времени двух веков — настоящего и грядущего («века-эона страстей»: Слав. Енох. 65:8, и «века без печали», αἰῶν ἀλύπητος: 2 Климента посл. 19:4), породило идею о «конце эонов» в этой коллизии: в Первом послании к Коринфянам (1 Кор. 10:11) прямо говорится, что мы «переживаем конец веков» (τὰ τέλη τῶν αἰῶνων). Именно в Новом Завете в связи с развитием представлений об Эоне как мировом времени получает распространение идея «конца света» — «конца эона» (συντέλεια τοῦ αἰῶνος: Мф. 13:39; 40, 49; 24:3; 28:20), как и эсхатологические определения, связанные с эоном и почерпнутые из ветхозаветной традиции (ἐπ' ἐσχάτοις αἰῶσιν в книге Еноха — 27:3; συντέλεια τοῦ αἰῶνος (*Sig.* 43:7; 4 *Esr.* 6:25; 4 *Bar.* 54:21; 69:4; 83:7; ἕως πληρωθῆσιν καιροὶ αἰῶνος *Tob.* 14:5 ВА; μέχρι τέρματος αἰῶνος *Sib.* 3:756f; στοιχάσασθαι τὸν αἰῶνα *Sap.* 13:9; ἀπέλιπεν τῷ αἰῶνι σπέρμα 14:6). Таким образом, сакрализация эона в раннехристианской традиции оборачивается утратой абсолютного качества безначальности и бесконечности в условиях ее разделения «эона» на две субстанции — «прошлого-настоящего» и «будущего-грядущего», предполагая «конечность» одного и «начало»

другого. Эон на этом уровне обретает черты реального времени. Тем более показательным является употребление в новозаветных текстах словосочетания «вековые времена» (χρόνοι αἰώνιοι: Рим. 16:25; 2 Тим. 1:9; Тит. 1:2), интерпретируемого часто как *contradictio in adiecto*<sup>2</sup>.

Так сочетание двух эонов, одного, связанного с современностью, ограниченного вплоть до представлений о его конце, и другого, устремленного в будущее, беспредельного (при этом неизвестного и таинственного), оказывается в состоянии внутреннего противоречия. «Современный эон» сопричастен мировому времени, в то время как «эон грядущий» скорее объясняет пространственную субстанцию «нового века» Царствия будущего. В этом эоне образ Царствия Божьего в очертаниях «нового неба и новой земли» воплощает пространственные категории в атрибутах временных, точнее «сверхвременных», ибо этот «грядущий эон» в своем вековечном движении противостоит количественно исчисляемому и имеющему начало и конец времени. Оба эона противостоят друг другу как «вечность» и «время».

В Новом Завете противопоставление современности и будущего эона встречается в синоптических Евангелиях, у апостола Павла и в девтеропавлианских текстах. Так в Евангелии от Луки сказано, что «нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей для Царствия Божия, и не получил бы гораздо более в сие время, и в век будущий жизни вечной» (οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ γυναῖκα ἢ ἀδελφοὺς ἢ γονεῖς ἢ τέκνα ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ὃς οὐχὶ μὴ ἀπολάβῃ πολλαπλασίονα ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον: Лк. 18:29-30). А в другом стихе «сыны века сего» (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) противопоставлены «сынам света» (ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός: Лк. 16:8), как — немного ниже в тексте — «чада века (эона) сего» (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) противостоят «сподобившимся достигнуть того века (эона) и воскресения из мертвых»: οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν (Лк. 20:34-35). В Евангелии от Матфея также имеется подобное противопоставление: οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Мф. 12:32), т. е. «ни в сем веке, ни в будущем» — говорит Евангелист.

Временной и временный, преходящий характер «века нынешнего» подчеркивается нередким употреблением в формульных выражениях вместо ὁ νῦν αἰὼν — «настоящий век», «нынешний век» (1 Тим. 6:17; 2 Тим. 4:10; Тит. 2:12), и ὁ αἰὼν οὗτος — «век сей» (Римл. 12:2; 1 Кор.

<sup>2</sup> Kittel G. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 1. Bd. Stuttgart, 1957. S. 199.

1:20, 2:6,8; 3:18; 2 Кор. 4:4) сочетаний ὁ καιρὸς οὗτος — «время сие» (Мк. 10:30; Лк. 18:30) или ὁ νῦν καιρός — «настоящее время», «нынешнее время», «ныне» (Рим. 3:26; 8:18; 11:5; 2 Кор. 8:14). Пространственный смысл приобретает замена категории «эон» выражением «мир сей» — ὁ κόσμος οὗτος (1 Кор. 3:19; 5:10; 7:31; Еф. 2:2). «Век грядущий» обозначает Новый мир, лучший, чем современность, мир Царствия Божьего. Именно таков смысл подобных противопоставлений в Посланиях Апостола Павла: οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι (Еф. 1:21; ср. Мф. 12:32: οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι), т. е. «не только в сем веке, но и в будущем» (ср. «не простится ему ни в сем веке, ни в будущем»).

Итак, в новозаветных текстах Эон часто предстает «миром» в пространственном, или близком к нему, значении<sup>3</sup>. Этот мир-эон создан Богом через Сына (Евр. 1:2), или через Слово-Логос (11:3). Поэтому Бог является «Царем эонов» (βασιλεὺς τῶν αἰώνων: 1 Тим. 1:17; Апок. 15:3). Еще показательнее употребление в данном контексте прилагательного αἰώνιος — «вечный». Формульными становятся выражения, определяющие Царствие Небесное — Божье Царство как «жизнь вечную» (Мф. 19:16, 29; 25:46; Мк. 10:17, 30; Лк. 10:25; 18:18, 30; Ин. 3:15сл.; 36; 4: 14, 36; 5:24, 39; 6:27, 40, 47, 54, 68; 10:28; 12:25, 50; 17: 2 сл.; Деян. 13:46, 48; Рим. 2:7; 5:21; 6:22 сл.; Гал. 6:8; 1 Тим. 1:16; 6:12; Тит. 1:2; 3:7; 1J 1:2; 2:25; 3:15; 5:11, 13, 20; Иуд. 21) или как «вечное Царство» — βασιλεία αἰώνια (2 Петр. 1:11).

Наконец, в апостольских Посланиях можно увидеть и персонифицированное восприятие эона. «Эон мира сего» (ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου: Еф. 2:2), хранитель тайны (Кол. 1:26; Еф. 3:9), является у автора конца V в. Симпликия персонификацией Творца: οἱ αἰῶνες у него действуют наряду с «матерью жизни» (μήτηρ τῆς ζωῆς) и демиургом (δημιουργός: *Simpl. In Epict.* P. 81, 15).

Многозначность категории «эона» в новозаветной традиции объясняется преломлением в ней самых разных предшествующих концепций эона — от классической античной до гностической и иудаистской<sup>4</sup>.

Ставшие в Новом Завете формулами выражения «во веки веков» типа εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (Евр. 1:8; ср. Евр. 13:21; 1 Петр. 4:11; 5:11), εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰώνων и даже εἰς ἡμέραν αἰῶνος (2 Pt. 3:18)

<sup>3</sup> Zorell Fr. *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. Parisiis. 1931. P. 47.

<sup>4</sup> Jennings G. E. A Survey of αἰὼν and αἰώνιος and their Meaning in the NT. 1948; Stadtmüller G. Aion // Saeculum 2 (1951). S. 315–320; Classen C. J. Rev.: Degani E. ΑΙΩΝ da Amero ad Aristotele // Guernica 34 (1962). P. 366–370; Cullmann O. Christus und die Zeit 3 (1962); Treu M. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften, des Neues Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6 Aufl. Berlin; N.Y., 1988. S. 51–54.

восходят, несомненно, к соответствующим определениям Септуагинты, где категория Эона отражает ветхозаветные понятия «беспредельно отдаленного прошлого», причем, что особенно важно, времени скрытого, тайного, сокровенного, тем самым сакрального (עלון). Все приведенные формульные сочетания, происходящие из древнееврейских выражений<sup>5</sup>, сохраняют идею сакрального, «темного», не определяемого обычными темпоральными критериями, времени<sup>6</sup>. Характерно в данном контексте определение второго Послания к Коринфянам, что τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια (2 Кор. 4:18), т. е. «видимое временно, а невидимое вечно». Эти слова буквально процитирует Игнатий Антиохийский (ум. ок. 107 г.) в Послании к римлянам<sup>7</sup>. На этом фоне закономерно вырастает образ «вечности Бога»: «Бог вечный» — ὁ αἰώνιος θεός (Рим. 16:26) в Новом Завете воспроизводит формулу, хорошо знакомую по ветхозаветным текстам (Гн. 21:33; Js. 26:4; 40:28; Вар. 4:8, 10 ss; Susanna 42; 2 Макк 1:25; 3 Макк 6:12).

Категория Бога связана с представлением о нескончаемой вечности: Бог, который ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας — «живущий во веки веков» (Откр. 4:9; 10:6; 15:7), извечен, как и сам Эон. А объединение в апокалиптических текстах категорий Бога, Эона-«вечности» и жизни также симптоматично. При всей сложности этимологических атрибуций имени αἰών, его возводят к индоевропейскому корню aivo, āju (ср. санскр. āyu, лат. aevum), обозначающему «жизнь», «жизненную силу», «время жизни»<sup>8</sup>.

Раннехристианская литература первых веков сохранила основные значения категории αἰών новозаветной традиции, но некоторые получили дополнительные акценты. В Послании апостола Варнавы (Ἐπιστολὴ καθολικὴ, Epistola Catholica), приписываемом Апостолу со времен Оригена во II–III вв., а затем даже включенном в древнейший из сохранившихся полный греческий список Библии — Codex Sinaiticus (ок. 325 г.), «грядущий век», противопоставляемый «миру сему», называется прямо «святым эоном»: ὅτι ὁ δίκαιος ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ πεμπαιτεῖ, καὶ τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται<sup>9</sup>. У Оригена «весь эон» — это «толика Бога»: αἰών ἐστὶν ὅλος τὸ μικρὸν τοῦ θεοῦ (Orig. Hom. 12.10 in Jerem.<sup>10</sup>).

<sup>5</sup> Kittel G. Theologisches Wörterbuch... 1. Bd. S. 200.

<sup>6</sup> v. Orelli C. Die hebräische Synonyma der Zeit und Enigkeith. 1871. S. 70.

<sup>7</sup> PG VI, 689A.

<sup>8</sup> Lackeit C. Aion Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. I. 1916. S. 7 ff. Cf. Clemen C. Aion // RGG2 1 (1927). S. 171; Kittel R. Die hellenistische Mysterienreligion und das AT. 1924; Meyer E. Ursprung und Anfänge des Christentums. II. 1921. S. 83ff.; Christensen A. Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique (1928). P. 45 ff.; Schaedel H. Die neutestamentische Äonenlehre (1930).

<sup>9</sup> PG 2, 756B.

<sup>10</sup> PG 13, 392D.

Значение, близкое к временно-пространственному понятию «Царствия Божия», переданное в Экклезиасте (σὺν τὰ πάντα ἐποίησεν καλὰ ἐν καιρῷ αὐτοῦ καί γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν, т. е. «все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их» Eccl. 3.11)<sup>11</sup>, как очевидный гебраизм<sup>12</sup>, встречается в текстах Игнатия Антиохийского (ок. 115)<sup>13</sup> и Татиана (ок. 170 г.)<sup>14</sup>.

Ранневизантийская патристика расширила спектр многозначности категории αἰών. Так, Григорий Назианзин прямо отрицает связь между эоном и временем-«хроносом»: αἰὼν γὰρ οὔτε χρόνος, οὔτε χρόνου τι μέρος... ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος... τοῦτο τοῖς αἰδίοις αἰών, τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὖσιν, т. е. «вечность не есть ни время, ни часть времени... но что для нас время... то для вечных вечность, нечто сопряженное с вечными существами» (*Gr. Naz. Or.* 38.8)<sup>15</sup>. Для Феодора Мопсуестийского эон вообще не является физически («природно») определенной ипостасью, но неким мыслимым протяжением (дословно, «пространством») времени: αἰὼν ἐστὶν οὐ φύσις ἐν ὑποστάσει γνωριζομένη ἀλλὰ διάστημα, ὅπως ποτὲ ἐπινοούμενον χρόνου εἴτε μικρὸν εἴτε μέγα, т. е. «вечность есть не сущность, различаемая в ипостаси, но протяженность, мыслимая как-то временем, малая или большая» (*Theod. Mops. Comm. in Gal. I*)<sup>16</sup>. Это определение повторяет Феодорит Кирский, отказывая эону в наличии субстанции («ипостаси»): ὁ αἰὼν... ἀνυπόστατον χρῆμα, συμπαρομαρτοῦν τοῖς γενητῆν ἔχουσι φύσιν, т. е. «эон... — вещь внеипостасная, сопутствующая имеющим врожденную природу» (*Theodoret Cyr. Heb.* 1:2)<sup>17</sup>. Для Феодорита это — «некое пространство времени», то безмерного, то соизмеримого с творением и даже с человеческой жизнью: ὁ αἰὼν ..διάστημά τι χρόνου δηλωτικόν, ποτὲ μὲν ἀπείρου, ὅταν περὶ θεοῦ λέγεται, ποτὲ δὲ τῇ κτίσει συμμέτρου, ἄλλοτε δὲ τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ<sup>18</sup>.

Неадекватность трактовки, по-видимому, была очевидна уже самим ранневизантийским авторам. Во всяком случае Иоанн Дамаскин в

<sup>11</sup> Septuaginta. Vol. II. Stuttgart, 1962. S. 244.

<sup>12</sup> *Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. Vol. I. N. Y., s.a. (ND). P. 98.

<sup>13</sup> καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρία... Πῶς οὖν ἐφανέρωθη τοῖς αἰῶσιν; Ἄσστηρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν и т. д. // PG 5, 660A.

<sup>14</sup> PG 6, 852B.

<sup>15</sup> PG 36, 320B.

<sup>16</sup> *Swete H. B. Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas beati Pauli Commentarii*. Cambridge, 1880. Vol. I. P. 5. 18 = PG 66, 897D.

<sup>17</sup> J. L., J. A. ... Halle, 1769–1774, Vol. 3. S. 546.

<sup>18</sup> *Theod. Cyr. Haereticarum fabularum compendii* 5. 6 // *Schultze J. L., Noesselt J. A. ... Halle, 1774. Vol. 4. S. 399.*

тексте «О веке» сочинения «О правой вере» пишет о полисемии имени «эон», значение которого охватывает как жизнь отдельного человека, так и тысячелетний период времени, как настоящее, так и будущее, в том числе и бесконечность после Вознесения; при этом Иоанн Дамаскин повторяет и определения Григория Назианзина: τὸ τοῦ αἰῶνος ὄνομα πολύσημόν ἐστι... αἰὼν γὰρ λέγεται... ἢ ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων ζωὴ... πάλιν... ὁ χιλίων ἐτῶν χρόνος· πάλιν... ὅλος ὁ παρῶν βίος, καὶ αἰὼν ὁ μέλλων, ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀτελευτήτος... πάλιν... οὐ χρόνος, οὐδὲ χρόνου τι μέρος... ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις... ὅπερ γὰρ τοῖς ὑπὸ χρόνον ὁ χρόνος, τοῦτο αἰδίοις ἐστὶν αἰὼν, т. е. «имя века — многозначаче... ибо называется веком и жизнь каждого из людей. Опять называется веком вся настоящая жизнь, веком — также и будущая, бесконечная, после Воскресения. Веком опять называется не время и не какая-либо часть времени «измеряемая движением и бегом солнца, т. е. составляемая днями и ночами, но как бы некоторое временное движение и расстояние, которое тянется подле и вместе с тем, что — вечно». Ибо что именно есть время для того, что находится в зависимости от времени, этим для вечности служит век<sup>19</sup>.

Патристика привносит в трактовку категории эона понятия меры, границы, измерения. Григорий Нисский уподобляет эон мере и пределу движения человеческой мысли, но находящееся вне эона считает недоступным пониманию: ἔοικεν οἷόν τι μέτρον καὶ ὄρος τῆς τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν κινήσεως καὶ ἐνεργείας ὁ αἰὼν καὶ τὰ ἐντὸς τούτων εἶναι, τὰ δὲ ὑπερκεείμενα τούτων ἀληπτα... λογισμοῖς μένει. Он пишет, что всякое основание измеряется «протяжением» эонов: ἢ κτίσις πᾶσα τῶ τῶν αἰῶνων διαστήματι παραμετρεῖται (Ib. P. 128. 1 = PG 45, 364D)<sup>20</sup>. Иоанн Златоуст же непосредственно сближал эон с категорией времени, описывая его через темпоральные характеристики. В комментарии на Послание к Галатам он прямо определяет эон как «время в днях и часах»: τί ποτέ ἐστὶν αἰὼν; ...χρόνος ἐν ἡμέραις καὶ ὄραις (Jo. Chrys. Commentarium in Gal. 1:4)<sup>21</sup>.

Кирилл Александрийский ничто из сотворенного не считал происходившим «до эона», но созданным «во времени» («в срок»), тем самым сопоставляя категории «вечности» и «срока»: οὐδὲν τῶν κτισμάτων προγενεστέραν τοῦ αἰῶνος ἔχει τὴν γένεσιν, ἀλλ' ἐν χρόνῳ

<sup>19</sup> Jo. Damasc. De fide orthodoxa libri quattuor, 2. 1 // PG 94, 861B.

<sup>20</sup> Greg. Nyss. Contra Eunomium I // Jaeger W. Gregorii Nisseni opera. Berlin, 1921. Vol. I. S. 129. 16 = PG 45, 365C. См. Balás D. Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium // Gregor von Nyssa und die Philosophie / Ed. H. Dörrie. Leiden, 1976. S. 128–155.

<sup>21</sup> de Montfaucon B. Joannis Chrysostomi opera omnia / 2<sup>nd</sup> ed. (Gaume). Paris, 1839. Vol. 10. P. 663D= PG 61, 618A.

πεποιήται (*Cyrrill. Alex. Thesaurus de Trinitate. 32*)<sup>22</sup>. Наконец, об эоне как понятии, ограниченном оригенистами четким временем, говорится в тексте «О сектах», приписываемом традицией Леонтию Византийскому (ум. ок. 543 г.), принадлежавшем же, по-видимому, Феодору Раифскому (ум. ок. 625 г.): λέγουσι [οἱ Ὠριγενισταί]... ὅτι τὸ τοῦ αἰῶνος ὄνομα ἐπὶ ὠρισμένου χρόνου λαμβάνεται, καὶ ὅταν εἴπη ἡ γραφή ὅτι αἰωνία ἐστὶν ἡ κόλασις, οὐ λέγει εἰμὴ ἐπὶ ὠρισμένου χρόνου<sup>23</sup>, т. е. «говорят [оригенисты], что имя века понимается во временном ограничении, и когда Писание говорит, что муки вечны, то говорит оно ни о чем ином, как об ограниченных во времени».

Ограничению во времени соответствует возможность хронологического счета. Естественно, что в ряде патристических текстов эон становится доступен летосчислению. В приписываемой Василию Великому гомилии «сей век» — эон «преисполняется на седьмой день» (*Basil. Caesar. Cappad. Homiliae de hominis structura. 2. 2*)<sup>24</sup>. В сочинении о солярных циклах, связываемом с именем Андрея Критского, при расчете дня Пасхи рекомендуется учитывать определенное число лет «от эона»: Εἰς τὸ εὐρεῖν σε τὸ νομικὸν Πάσχα, κράτησον τοῦ ἐπιζητουμένου ἔτους τὸν κύκλον τῆς σελήνης, ὁπόσος ἐστὶ, καὶ ἐνδεκαπλασίασον αὐτόν· πρόσθεε δὲ καὶ ἑτέρας εἴ τῶν ἀπ' αἰῶνων ἰστέον δέ, ὅτι εἰς τὸν ιζ' κύκλον, καὶ ιη', καὶ ιθ' οὐ προστίθης εἴ τῶν ἀπ' αἰῶνων, ἄλλα ζ' — «Для того, чтобы тебе найти законную Пасху, определи лунный цикл требуемого года, какой он (по счету), умножив его на одиннадцать; прибавь и еще шестерку веков. Следует знать, что к семнадцатому циклу, и к восемнадцатому, и к девятнадцатому нужно прибавлять не шестерку веков, а семерку»<sup>25</sup>. Иоанн Дамаскин также рассчитывает число эонов «мира сего»: λέγονται... ἐπτὰ αἰῶνες τοῦ κόσμου τούτου... ἀπὸ τῆς οὐρανοῦ καὶ γῆς κτίσεως μέχρι τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων συντελείας τε καὶ ἀναστάσεως (*Jo. Damasc. De fide orthodoxa... 2. 1*)<sup>26</sup>; «итак, говорят о семи веках этого мира, т. е. от сотворения неба и земли до общего конца [бытия] людей, так и воскресения».

Исчисление «века»-эона предполагает тем самым и его «завершение». Так, в Апокалипсисе Еноха эон определяется как период от Сотворения мира до Страшного Суда: μέχρις ἡμέρας τελειώσεως... ἐν ἧ ὁ αἰὼν ὁ μέγας τελεσθήσεται (*Апок. Ен.*)<sup>27</sup>. В евсевиевском фрагменте на

<sup>22</sup> *Aubert J. Cyrilli Opera. P., 1638. Vol. 5. P. 290A.*

<sup>23</sup> PG 86, 1265D.

<sup>24</sup> *Garnier J., Maran P. Basilii opera omnia. P., 1739. Vol. I. P. 342C = PG 30, 49D.*

<sup>25</sup> PG 19, 1329C.

<sup>26</sup> PG 24, 861C.

<sup>27</sup> *Flemming J. and Radermacher L. Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig, 1901. S. 16. 1.*

Богоявление периодом «великого эона жизни» определяется время до Воплощения: ὁ μακρὸς αἰὼν τοῦ βίου πρὸ τῆς τοῦ σωτῆρος θεοφανεΐας, т. е. «великий век («эон») жизни — до Богоявления Спасителя»<sup>28</sup>. В “Demonstratio Evangelica” Евсевий время по прошествии многих веков определяет как период после «длинного эона»: μετὰ τὸν μακρὸν αἰῶνα (*Euseb. Caes. Demonstr. Evangelica* 2. 3)<sup>29</sup>. У Прокопия из Газы говорится об отпущении грехов святым в шесть дней эона: διόλου γὰρ τοῦ ἐν ἕξ ἡμέρας αἰῶνος οἱ ἅγιοι πάντες ἄφεσιν ἁμαρτημάτων κηρύττουσι (*Procop. Gaz. Commentarii in Josue*. 6:4)<sup>30</sup>.

Поэтому не удивительно, что Геласий Кизический в «Церковной истории» (п. 475 г.) утверждает календарный подход к эонам «этого мира»: οἱ αἰῶνες οἱ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐκ τῆς περιόδου τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς τὴν σύστασιν ἔχουσι, τὸ δὲ προυπάρξαι ἐπὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, т. е. «эоны этого мира состоят из периодов дня и ночи, (что есть) первичное основание века («эона») сего» (*Gelas. Cyzic. Hist. ecclesiastica*)<sup>31</sup> (Псевдо-) Дионисий Ареопагит («О божественных именах») также сближает эон с житейским временем: πολλάκις τὰ ἀρχαιότατα τῆ τοῦ αἰῶνος ἐπωνυμία χαρακτηρίζει καὶ τὴν ὅλην... τοῦ καθ’ ἡμᾶς χρόνου παράτασιν αἰὼν προσαγορεύει<sup>32</sup>, т. е. «часто под именем “вечного” [Писание] характеризует древнейшее, а вечность (“эон”) означает целое протяжение нашего времени».

В развитие такого понимания «века сего» в раннехристианских текстах эон предстает подчас в пейоративном свете, как олицетворение мирских соблазнов. Игнатий Антиохийский (ум. ок. 107 г.) отвергает «пределы (по другому чтению, «радости») мира («космоса») и царствия века («эона») сего»: οὐδὲν με ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου, οὐδὲ αἱ βασιλεΐαι τοῦ αἰῶνος τούτου («ни к чему мне ни пределы мира, ни царства века сего») <sup>33</sup>. В тексте II века также говорится о том, что «век (эон) сей есть зима для праведников»: ὁ αἰὼν οὗτος τοῖς δικαίοις χειμῶν ἐστὶ <sup>34</sup>. Ориген в схолиях к Апокалипсису, ссылаясь на притчу о десяти девах, утверждает, что «всякий настоящий («сегодняшний») век

<sup>28</sup> *Euseb. Caes. Fragmenta ex opera de Theophania* 6. *Gressmann H.* Die Griechischen Christlichen Schriftsteller... Leipzig, 1904. Bd. 3<sup>2</sup>. P. 20. 3 = PG 24, 628B.

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 92. 7 = PG 22, 161D.

<sup>30</sup> PG 87, 1013B.

<sup>31</sup> *Loeschke G. Heinemann M.* Die Griechischen Christlichen Schriftsteller... 28. Leipzig, 1918. S. 2. 17. 28 = PG 85, 1272A.

<sup>32</sup> *Dion. Areop.* De divinis nominibus 10. 3 // PG 3, 937C.

<sup>33</sup> *Ignat. Antioch.* Epist. ad Romanos 6.1 // *Bihlmeyer K.* Die Apostolischen Väter. Tübingen, 1924. S. 96 ff.: cf. τὰ τεπλνὰ τοῦ κόσμου // PG 5, 692B.

<sup>34</sup> *Hermas. Similitudines Pastoris* 3.2 // *Lightfoot J. B.* Apostolic Fathers. L., 1898. P. 341 sq.



(«эон») называется по идее ночью...»: ὁ πᾶς ἐνεστηκὼς αἰὼν νύξ ὀνομάζεται κατὰ τὴν ἐπίνοιαν, ὡς δηλοῖ ἡ παραβολὴ τῶν ἑπτὰ παρθένων<sup>35</sup>. Иоанн Златоуст, в соответствии с комментируемой им фразой из Послания к Галатам (ἐκ τοῦ πονηροῦ αἰῶνος τούτου ἐνεστῶτος — «(чтобы избавить нас) от настоящего лукавого века»: Gal. 1.4), допускает проявление «злого века (зона)» в «злых деяниях»: ὅταν ἀκούσῃς πονηρὸν αἰῶνα, τὰς πράξεις νόει τὰς πονηράς («как услышишь о лукавом веке, думай о лукавых деяниях»)<sup>36</sup>.

В патристике можно встретить и более категоричное понимание «зона–мира–века сего» как царства дьявола. Как правило, именно этот смысл вкладывается в выражения «владыка» или даже «бог» «зона сего» (земной жизни). «Архонт зона сего» (τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου) у Игнатия Антиохийского<sup>37</sup> — не кто иной, как сатана. Его же называет «богом мира (зона) сего и вором высшей славы» (ὁ νομισθεὶς εἶναι θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τῆς ἀνωτάτω δόξης κλοπεύς) Кирилл Александрийский<sup>38</sup>, повторяя слова Апостола Павла: ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων — «[закрывает] благовествование наше] ...для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы» (2 Кор. 4. 3–4). Силами зла представляются «архонты века (зона) сего» у Оригена (τῶν ἀρχόντων τούτου τοῦ αἰῶνος)<sup>39</sup>.

Связью зона — «века нынешнего» с дьяволом обычно определяются еретические учения, осуждаемые патристикой. Так, по Епифанию, эбиониты, изъяв удел века (зона) будущего у Христа, уверовали в дьявола как век (зон) нынешний (τὸν μὲν Χριστόν... τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα<sup>40</sup>). Иоанн Златоуст приписывает манихеям утверждение, что дьявол есть «бог мира (зона) сего» («ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου»... τὸν διάβολον ἐνταῦθα λέγεσθαι<sup>41</sup>).

<sup>35</sup> Origen. Schol. 9 in Apocal. // *Diobouniotis C. J. & Harnack A.* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 38<sup>3</sup>. Leipzig, 1911. S. 24.

<sup>36</sup> Jo. Chrys. Comm. in Galat. 1:4 // *de Montfaucon B.* Joannis Chrysostomi Opera omnia / 2 ed. (Gaume). P., 1834–1839. V. 10. P. 664<sup>b</sup> = PG 61, 618.

<sup>37</sup> Ignat. Antioch. Epist. ad Ephesios // *Bihlmeyer K.* Op. cit. P. 17.1.

<sup>38</sup> Cyril. Alex. Contra Julianum // *Aubert J.* Cyrilli Opera. P., 1638. Vol. 6<sup>2</sup>. P. 6B = PG 76, 512A.

<sup>39</sup> Origen. Commentarii in Joan. T. XIII. 59 // *Preuschen E.* Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig, 1903. Bd. 4. S. 290. 27 = PG 14, 512B.

<sup>40</sup> Epiphan. Panar. seu advers. LXXX haeres. 30. 16 // *Holl K.* Die griechischen Christlichen Schriftsteller... Leipzig, 1915. Bd. I. S. 353.14 = PG 41, 432C.

<sup>41</sup> Jo. Chrys. Homil. 8. 2 in II Cor. // *de Montfaucon B.* Joannis Chrysostomi Opera omnia. P., 1834–1839. V. 10. P. 493<sup>d</sup> = PG 61, 455.

В соответствии со столь негативным толкованием Отцами Церкви категории «эона–века сего» определяется, в полном противопоставлении с изначальной идеей эона, «конец», «предел» этого века. Прокопий Газский считает выражение Священного Писания «до сего дня» идентичным понятию «вплоть до свершения настоящего века-эона» («ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας» ὅπερ ἐν τῇ γραφῇ μέχρι τῆς συντελείας τοῦ παρόντος αἰῶνος δηλοῖ<sup>42</sup>). Мефодий Олимпийский (ум. в 311 г.) Воскресение (из мертвых) называет началом «будущего века (эона) и концом нынешнего» (ἡ ἀνάστασις, τοῦ μέλλοντος μὲν ἀρχὴ αἰῶνος ὑπάρχουσα, τούτου δὲ τέλος<sup>43</sup>). В тексте Апостольских постановлений IV в. приводится определение, что «скончание века» есть момент пришествия Господа: συντέλεια, τοῦτο... ἔστω νόμιμον αἰῶνιον ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος, μέχρις ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος<sup>44</sup>.

Но в патристике разрабатывалась и противоположная концепция эона как эры или мира грядущего. Соотнесение этого понятия с будущим порождает иной его облик: эон будущий предстает веком блаженства. У Мефодия Олимпийского (нач. IV в.) «Церковь... создает граждан тех блаженных эпох («эонов»)» (τὴν ἐκκλησίαν... πολίτας τῶν μακαρίων ἐκείνων αἰῶνων ἐργάζεσθαι<sup>45</sup>). В виде формулы «жизнь будущего века» (ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος) именно это представление об эоне попадает в Апостольские правила в IV в.<sup>46</sup>, закрепившись в Никео-Цареградском Символе веры: προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος<sup>47</sup>, т. е. «чаем воскресения мертвых и жизни будущего века»<sup>48</sup>. Это — тот век, в котором, согласно Максиму Исповеднику (ум. ок. 662 г.), произойдет единение души и тела: ὁ μέλλων αἰὼν, ἐν ᾧ μετὰ ψυχῶν συγκλειόμεθα καὶ σωμάτων<sup>49</sup>.

«Век грядущий» сопряжен прежде всего с концепцией справедливости, праведности, чем и отличается от «века нынешнего». В тексте

<sup>42</sup> *Procop. Gaz. Homil.* In Jos. // PG 87, 1033A.

<sup>43</sup> *Method. Olymp.* De resurrect. Mortuorum. 2. 25 // PG 18, 329B.

<sup>44</sup> *Constitutiones apostolorum.* 5. 19. 7 // *Funk F. X. Didascalia et Constitutiones Apostolorum.* Padeborn, 1905. Bd. 1.

<sup>45</sup> *Meth. Olymp.* Symposium, seu Convivium virginum 8. 6 // *Bonwetsch G. N.* Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig, 1917. P. 88. 16 = PG 18. 148B.

<sup>46</sup> *Funk F. X. Didascalia et Constitutiones Apostolorum.* Padeborn, 1905. Bd. I. S. 7. 41. 8.

<sup>47</sup> *Schwartz E.* Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2. Vol. 1. Pars 2. Berolini-Lipsiae, 1933. P. 80.15–16.

<sup>48</sup> Ср. *Dossetti G. L.* Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica. Roma, 1967.

<sup>49</sup> *Ambig.* // PG 91, 1368D.

папируса II века утверждается, что «век грядущий есть лето для праведников и зима для грешников»: ὁ... αἰὼν ὁ ἐρχόμενος θέρος ἐστὶ τοῖς δικαίοις, τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς χειμῶν<sup>50</sup>. В этом контексте, контексте права и праведности, эон обретает окончательно сакральное содержание, — он называется «святым», как, например, в Посланиях Варнавы (II в.), где «миру сему», по которому переходит праведник, противопоставлен ожидаемый «святой век (эон)»: ὁ δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιπατεῖ καὶ τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται<sup>51</sup>.

Таким образом, святоотеческая традиция приходит к представлению не только о полисемичности категории эона, но к концепции нескольких, по крайней мере двух, различных эонов самих по себе, противостоящих друг другу как добро и зло.

В Климентовых Гомилиях (в основном рубеж III–IV вв.) прямо утверждается словами апостола Петра, что «Бог определил два Царствия и века («эона»), посчитав, что дурному достанется сей мир, благому же обещал дать век будущий»: ὁ θεὸς δύο βασιλείας ὀρίζει καὶ δύο αἰῶνας συνεστήσατο, κρίνας τῷ πονηρῷ δεδόσθαι τὸν παρόντα κόσμον... τῷ δὲ ἀγαθῷ δώσειν ὑπέσχετο τὸν μέλλοντα αἰῶνα<sup>52</sup>. При этом дурной век связан с «миром» («космосом») — кратким и быстротечным, будущий же век велик и невидим (μέγαν ὄντα καὶ ἀίδιον)<sup>53</sup>.

Священный век будущий — состояние вечного блаженства, куда раскаявшихся в содеянных грехах перенесут ангелы, согласно Оригену: Ἐξομολογησόμεθα περὶ τῶν παραπτωμάτων μετανοοῦντες, καὶ τοῖς θηρίοις οὐ παραδοθησόμεθα, ἀλλ' ἀγγέλοις ἁγίοις τιθηνοῖς ἐσομένοις ... μεταβιβάξουσιν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου ἐπὶ τὸν μέλλοντα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ<sup>54</sup>. Итак, «будущий эон» — это «век во Христе». В нем — благодать Духа Святого защищает человека, по Феодору Мопсуестийскому, от всяческого согрешения: ἐπὶ δὲ γε τοῦ μέλλοντος αἰῶνος οὐδὲ διατάξεως χρεῖα ἡμῖν τινος, ἐπεὶ περ ἔξω πάσης ἁμαρτίας τῇ τοῦ Πνεύματος χάριτι φυλαττόμεθα<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> *Hermas, Similitudines pastoris* // *Lightfoot J. B. Apostolic Fathers. L.*, 1898. P. 341. Cap. 4. 2. Cf. *Bonner C. A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas. Michigan*, 1934.

<sup>51</sup> *Funk F. X., b.v. Bihlmeyer K. Die Apostolischen Väter. Tübingen*, 1924. S. 10. 11.

<sup>52</sup> *Homiliae Clementinae XX. 2* // PG 2, 448CD.

<sup>53</sup> В другой гомилии также говорится о «невидимости» будущего века, связанной с благом: τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον αἶδιον αἰῶνα. *Homilia Clementis XV. 7* // PG 2, 360C.

<sup>54</sup> *Origen. Homil. X in Jerem.* // *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte. Leipzig...* III. P. 1 = PG 13, 367 – 368B.

<sup>55</sup> *Theod. Mopsuest. In Epistulam ad Galatas 1:4* // PG 66, 900B; *Swete H. B. Theo-*

Христианская сакрализация эона получает тем самым завершённые очертания. На этой основе раннехристианская традиция привязывает эон к категории «Бог» и Его ипостасям. Так, в апокрифических Деяниях Иоанна практически в виде формулы читается «Бог веков («эонов») Иисусе Христе»: ὁ θεὸς τῶν αἰώνων Ἰησοῦ Χριστέ<sup>56</sup>. Бог, по Оригену, распоряжается целыми веками<sup>57</sup>. Предвечность Бога соразмерна предвечности «безвременных эонов», сущих до этого неба и до этого мира («космоса»), а иных, бесконечных эонов эонов («века веков») — сущих до всякой видимой субстанции», почитающих при этом Его Господом, как сказано в знакомом фрагменте Евсевия Кесарийского из «Похвалы Константину»<sup>58</sup>.

В этой функции вневременной божественной категории век-эон противопоставляется ранневизантийскими авторами всему, что связано со временем «хроносом». Так, Василий Кесарийский разделяет «время» и «природу эона» на том основании, что первое дается в ощущении, а «природа века» — явление внемирское («сверхкосмическое»): ὅπερ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὁ χρόνος, τοῦτο ἐν τοῖς ὑπερκосμίοις ἢ τοῦ αἰῶνος φύσις ἐστίν<sup>59</sup>. Хотя на логическом уровне Псевдо-Дионисий Ареопагит в трактате «О божественных именах» допускает, что может мыслиться и «вовременный век («эон») и вечное время»: τοῖς λογίοις... ἔσθ' ὅτε καὶ ἔγχρονος αἰὼν δοξάζεται, καὶ αἰώνιος χρόνος<sup>60</sup>.

Так патристическая традиция подходит к тому, что вневременной характер эона позволяет ему стать атрибутом изначальности Сына-Логоса, важнейшей божественной ипостаси в христианской догматике. Евсевий Кесарийский «конструирует» Бога-Сына «из безмерных и безначальных веков-эонов»: ἐξ ἀπείρων καὶ ἀνάρχων αἰώνων ἦν ὁ υἱός<sup>61</sup>. Пантократор Бог-Слово при этом поставлен («ипостасен») «прежде

dori episcopi Mopsuestini in epistolas beati Pauli Commentarii. Vol. 1. Cambridge, 1880. P. 7. 28.

<sup>56</sup> Acta Ioannis. 82 // Lipsius R. A., Bonnet M. Acta Apostolorum Apocrypha. Vol. 2. P. 1. Lipsiae, 1903. P. 191. 25.

<sup>57</sup> Origen. Contra Celsum. IV. 69 // Koetschau P. Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte. Lipsiae, 1899. Vol. 1. P. 339. 14 = PG 11, 1137D.

<sup>58</sup> Euseb. De laudib. Const. 5.1 // Heikel A. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller... Bd. 1. Lipsiae, 1902. S. 198. 19 = PG 20, 1324A.

<sup>59</sup> Basil. Adversus Eunomium, 2.17 // St. Basile de Cesarie. Contre Eunome, ed. par B. Sesboüé [Sources Chrétiennes 299]. Paris, 1982 = Garnier J., Maran P. Basilii Opera omnia. Vol. 1. P., 1739. P. 248A = PG 29, 596B.

<sup>60</sup> Dion. Areop. De divinis nominibus 10. 3 // PG 3, 937D.

<sup>61</sup> Euseb. Caes. Demonstratio Evangelica 5. 1 // Heikel I. A. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller... Bd. 6. Lipsiae, 1913. S. 212. 13 = PG 22, 352D.

всех веков» (ὁ παντοκράτωρ θεὸς λόγος, ὁ πρὸ πάντων αἰώνων ὑποστάς), как сказано в тексте Деяний апостола Андрея<sup>62</sup>. Сохранившийся Афанасием Александрийским текст Антиохийского (341 г.) Символа веры представляет это положение в виде формулы второго члена Символа: καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα: Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός; «[веруем]... и во едиnorodного Сына Его Господа нашего Иисуса Христа, прежде всех веков от Отца рожденного, Бога от Бога, свет от света»<sup>63</sup>. Тот же Афанасий приводит и текст Символа веры Собора в Сирмиуме (Среме) 351 г., повторяющий формулу рождения Иисуса Христа «прежде всех эонов от Отца»<sup>64</sup>. В «Истории Никейского Собора» Геласия Кизического (ум. п. 477 г.) эта же идея отражена в полемике Евсевия Кесарийского и епископов с их оппонентом — «философом». На вопрос, кем порожден Сын Божий, в числе «родителей» упомянуты и века-«зоны». Упомянуты и отвергнуты, ибо Сын есть «Едиnorodный до веков»: Ἄλλὰ παρὰ αἰώνων; πρὸ αἰώνων ὁ Μονογενής. Μὴ ἐξέταξε τὰ μὴ αἰεὶ ὄντα περὶ τοῦ αἰεὶ ὄντος<sup>65</sup>. И поэтому, согласно Василию Великому, «все зоны мыслятся ниже по отношению к рождению Едиnorodного»: αἰῶνες πάντες κάτω που τῆς γενέσεως τοῦ Μονογενοῦς νοοῦνται<sup>66</sup>.

Христология эона формулируется в заключении Афанасия Александрийского, что «Слово есть Царь и Создатель всех веков»: πάντων δὲ τῶν αἰώνων βασιλεύς ἐστι καὶ ποιητὴς ὁ Λόγος<sup>67</sup>, — что представляет собой комментарий к стихам 144-го псалма: Ἡ βασιλεία σου βασιλεία πάντων τῶν αἰώνων (Psalm. 144:13), т. е. «Царствие Твое — Царствие всех веков». Тут же устанавливается связь «века»-эона с пространственными категориями, ибо всякое пространство, в котором ни находилось бы Слово-Логос, измеряется в зонах: πᾶν διάστημα ἐν τοῖς αἰῶσι μετρεῖται<sup>68</sup>. Развивая начальное положение Евангелия от Иоанна «В начале было Слово» (Ин. 1:1), Ориген подчеркивает, что Слово было «до всяческого времени и века («эона»)»: πρὸ παντὸς χρόνου καὶ

<sup>62</sup> Acta Andreae 12 // Lipsius R. A., Bonnet M. Acta Apostolorum Apocrypha. Leipzig, 1903. Bd. 2. P. 1. S. 53. 14.

<sup>63</sup> Symb. Antioch. [a. 341] 4. In: Athanas. Alex. Epistula de Synodis Arimini et Seleucia // Opitz H. G. Athanasienwerke. Bd. 2. Berlin, 1934. S. 251. 3 = PG 26, 725B.

<sup>64</sup> Symb. Sirm. [a. 351]. In: Ibid. S. 254.19 = PG 26, 736A.

<sup>65</sup> Gelas. Cyzic. Hist. eccles. 2, 19. 14 // Loeschke G., Heinemann M. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller... Leipzig, 1918 = PG 85, 1277D.

<sup>66</sup> Basil. Caes. Adversus Eunomium, 2.17 // Garnier J., Maran P. Basilii Opera omnia... Vol. 1. P. 252E = PG 29, 608B.

<sup>67</sup> Athanas. Alex. Adversus Arianos I.12 // PG 26, 37B.

<sup>68</sup> Athanas. Alex. Ibidem.

αἰῶνος «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος»<sup>69</sup>. Александр Александрийский (ум. 328 г.), парафразируя следующий стих Евангелия (Ин. 1:3), пишет, что «всякий век и время и пространство, и всё, что в них ни находилось бы, произошли через Него», устанавливая тем самым иерархию пространственно-временных категорий по отношению к божественной ипостаси: πᾶς αἰὼν καὶ χρόνος καὶ διαστήματα καὶ τὸ ποτέ, ἐν οἷς τὸ ὄν ἦν εὐρίσκεται, δι' αὐτοῦ ἐγένετο<sup>70</sup>. В том же смысле выражается и Василий Кесарийский, говоря, что «не только по мысли Апостола ипостась Единородного поставлена нам прежде века («эона»): οὐδὲ ἡ τοῦ ἀποστόλου διάνοια τὴν πρὸ αἰῶνος ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς ἡμῖν παρίστησι<sup>71</sup>.

Подобно Александру Александрийскому Григорий Нисский выстраивает иерархию пространственно-временных категорий по отношению к Богу-Сыну: «если истинно говорится, что всякие века и всякое временное пространство суть после Сына и через Сына произошли»<sup>72</sup>. Кирилл Александрийский считал: «необходимо согласиться, что Он предизначален к векам («эонам»), ...ибо Он был ранее не существовавших пока веков, которые вывел к бытию»: ἀνάγκη προὑπάρχειν αὐτὸν καὶ τῶν αἰῶνων ὁμολογεῖν. ὧν γὰρ ...πρότερον αὐτὸς τοὺς οὐκ ὄντας αἰῶνας ποτε πρὸς τὸ εἶναι παράγει<sup>73</sup>.

Положение о предвечности Сына по отношению к «веку»-эону закрепляется формулой Символа веры Сремского собора 357 г. в передаче Афанасия Александрийского: καὶ ἓνα Μονογενῆ Υἱὸν αὐτοῦ, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐξ αὐτοῦ πρὸ τῶν αἰῶνων γεννηθέντα, т. е. «и [в] единого Единородного Сына Его [т. е. Отца], Господа нашего Иисуса Христа, от Него прежде веков рожденного»<sup>74</sup>.

«Отцом грядущего века» называет Христа Григорий Нисский, ссылаясь на пророка Исаяю; Христос, «над Которым надстраивается жизнь бесконечных веков («эонов»): οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ πατήρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ᾧ ἐποικοδομεῖται ἡ τῶν ἀτελευτήτων

<sup>69</sup> *Origen. Comment. in Joann. 2.1 // Preuschen E. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller...* Bd. 4. P. 3. Leipzig, 1904. S. 53. 23 = PG 14, 105C.

<sup>70</sup> *Alex. Alexandr. Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum, 6 // Opitz H. G. Athanasiuswerke. Bd. 3. Berlin, 1941. S. 23. 15 = PG 18, 556C.*

<sup>71</sup> *Basil Caes. Adversus Eunomim, 2.3 // Garnier J., Maran P. Basilii Opera omnia. Vol. I. P. 239E = PG 29, 576D.*

<sup>72</sup> *Greg. Nyss. Contra Eunomium, 1 // Jaeger W. Gregorii Nysseni Opera. Bd. I. Berlin, 1921. S. 122.18 = PG 45, 357C.*

<sup>73</sup> *Cyrrill. Alexandr. Thesaurus de Trinitate, 32 // Aubert J. Cyrilli Opera. Vol. 5/1. P., 1638. P. 293C. Cf. PG 75, 497C.*

<sup>74</sup> *Symbolum Synodi Sirmiensis a. 357, blasphem. In: Athanas. Alexandr. Epistula de Synodis Arimini et Seleucia 28 // Opitz H. G. Athanasiuswerke. Bd. 2. Berlin, 1934. S. 256. 29 = PG 26, 741A.*

αἰῶνων ζωῆ<sup>75</sup>. О «бесконечных зонах-веках» пишет и Климент Александрийский, апеллируя к «ненасытной радости» для душ, снискавших жизнь «будущего века»: εὐφροσύνην ἀκόρεστον καρπούμενας [ψυχὰς] εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας<sup>76</sup>.

Тот же Климент Александрийский вводит темпоральные определения зона, связанные с вечностью: «Век («эон») и будущее, и настоящее, а также и прошедшее времени составляет одновременно» (ὁ γὰρ οὖν αἰὼν τοῦ χρόνου τὸ μέλλον καὶ τὸ ἐνεστώσ, αὐτὰρ δὴ καὶ τὸ παρωχηκὸς ἀκαριέως συνίστησι)<sup>77</sup>. Это уже новая ступень генерализации временных характеристик зона в святоотеческой традиции. Век, заключающий в себе прошлое, настоящее и будущее, и есть вечность. Но «вечность» своеобразная, связанная с категориями «начала», а следовательно и «конца», коль скоро изначальным («без начала») может быть только Бог в Своих ипостасях, о чем речь шла выше. И Климент обыгрывает эту тему, сопоставляя зон с человеческой жизнью. «Начало зона есть наш конец» (τοῦ δὲ αἰῶνός ἐστι ἀρχὴ τὸ ἡμέτερον τέλος), — постулирует он<sup>78</sup>. Таким образом, с одной стороны, «век» становится «вечностью», но темпорально обусловленной, с другой же, — через категории «начала» и «конца» зона и человеческой жизни Климент вводит обсуждаемый сюжет в сферу христианской антропологии.

Эон — «жизнь вечная» ассоциируется с блаженством. Так у Евсевия «душа удостоивается бессмертия блаженного эона»: ψυχὴν... μακαρίου αἰῶνος ἀθανασίᾳ τετιμημένην<sup>79</sup>.

Суммирует рассмотренное выше развитие значения категории «эон» в раннехристианской литературе фрагмент текста 5-й главы сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» в передаче Парафразы Пахимера<sup>80</sup>. В этой главе рассматривается категория бытия (περὶ ὄντος). Говоря о Боге, Дионисий рассуждает: «Он сущий — над бытием всего по возможности, что есть, субстанциальная причина и демиург сущего, существующего, субстанции, бытия, природы; начало и мера веков («эонов»), бытие времен и вечность («эон»)

<sup>75</sup> Greg. Nyss. Contra Eunomium 3 // Jaeger W. Gregorii Nysseni opera. Vol. 2. Berlin, 1921. S. 20.16 = PG 45, 585A.

<sup>76</sup> Clem. Alex. Stromat. 7.3 // Stählin O. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller... Bd. 3. Lipsiae, 1909. S. 10.15 = PG 9, 416C.

<sup>77</sup> Clem. Alex. Stromat. 1, 13 // Stählin O. Ibid. S. 36.14 = PG 8, 756A.

<sup>78</sup> Clem. Alex. Paedagogus 1.13 // Stählin O. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller... Bd. 1. Lipsiae, 1905. S. 151.17 = PG 8, 373B.

<sup>79</sup> Euseb. Caes. Vita Constant. 1.2 // Heikel I. A. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller... Bd. 1. Lipsiae, 1902. S. 8.4 = PG 20, 913A.

<sup>80</sup> Dion. Aepomag. De divinis nomin. 5.4 // PG 3, 817CD.

суших, время свершившегося, бытность для существующих как бы то ни было, порождение для каких-либо нарождающихся) (Ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δύναμιν ὑπερούσιός ἐστιν, ὑποστάτις αἰτία, καὶ δημιουργὸς ὄντος, ὑπάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως, ἀρχῆ καὶ μέτρον αἰώνων· καὶ χρόνων ὀντότης, καὶ αἰῶν τῶν ὄντων· χρόνος τῶν γινομένων, τὸ εἶναι τοῖς ὅπως οὖν οὖσι, γένεσις τοῖς ὅπως οὖν γινομένοις). Здесь сопрягаются в божественном бытии и «вечность», и время, и начало, и рождение («генесис»), и субстанция.

Далее: «Из (Него) — сущего — вечность («эон»), и бытие, и сущность, и время, и возникновение («генесис»), и порождение; сущее в сущем и каким бы то ни было образом существующее, и предстоящее («наличествующее»)» (Ἐκ τοῦ ὄντος, αἰών, καὶ οὐσία, καὶ ὄν, καὶ χρόνος, καὶ γένεσις, καὶ γινόμενον· τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντα, καὶ τὰ ὅπως οὖν ὑπάρχοντα, καὶ ὑφεστῶτα). «Ибо Бог — не есть где-то («как-то») сущий, но просто и беспредельно в Себе целокупно <заключает> бытие — полностью и избирательно» (Καὶ γάρ, ὁ θεὸς οὐ πῶς ἐστιν ὢν, ἀλλ' ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς καὶ προειληφῶς). «Посему и называется «Царем веков» («эонов»), что в Нем и при Нем — всякое бытие и сущность и наличие, в Ком ни было, ни будет, ни стало, ни становится, ни станет, и даже ни есть, но Он сам есть для сущих бытие; и не только сущее, но само бытие сущих — из предвечного существования» (Διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος, καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο, οὔτε γίνεται, οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν· ἀλλ' αὐτὸς ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι· καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος). «Ибо Он Сам есть век веков («эон эонов»), существующий прежде веков» (αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων).

Так «эон эонов» становится Именем Бога.



## ВРЕМЯ В КОПТСКИХ МОНАШЕСКИХ ЖИТИЯХ

«Время в себе самом — множественность»<sup>1</sup>, — с этим утверждением сложно спорить. Помимо «объективного» дробления временного континуума на равные промежутки, существуют известные феномены «психологического времени», где главным является субъективная *переживаемость* или *проживаемость* времени, и «художественного времени», которым автор литературного произведения зачастую распоряжается произвольно, — и протекание времени в этих «временах» нельзя назвать ни линейным, ни равномерным, ни необратимым. Как кажется, своеобразную раздвоенность времени подметил еще блаженный Августин, когда писал о том, что нет более ясной, но в то же время и более сокровенной категории, чем время (Confess. XI. 22). Но более того, если мы попробуем развернуть феномен «психологического времени» в обратную сторону, то станет ясно, что восприятие времени может быть ключом к пониманию некоторых ментальных особенностей как отдельных людей, так и социальных групп.

Недостатка в примерах моделирования представлений о времени для целых обществ и цивилизаций нет. Хотя тем, кто хочет спуститься «уровнем ниже» и сделать попытку реконструкции таких представлений у *отдельных* социальных групп (в нашем случае — коптских монахов) и на специфических источниках (в нашем случае — агиографических текстах), обобщающие труды вряд ли могут оказать серьезную поддержку. Три весьма полезны для этой цели либо с точки зрения исследуемых в них текстов (византийская агиография), либо в силу изучения сходных вопросов в рамках восточнохристианской культуры (на примере молитв одного древнерусского автора).

Джой Бейч<sup>2</sup> выделяет три основных понятия времени в цикле воскресных молитв Кирилла Туровского: 1) «измеряемое время» (или «хронос»), куда, по сути, относится и «объективное» время, и особенности его протекания у автора и читателя; 2) «значимое время» (или

<sup>1</sup> Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 42.

<sup>2</sup> Бейч Дж. Восприятие времени в воскресных молитвах Кирилла Туровского // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб, 1999. С. 68–74. Стоит отметить, что Бейч, по ее собственному мнению, в своих исследованиях опирается на статьи Д. С. Лихачева о времени в древнерусской литературе (Указ. соч. С. 68, прим. 1).

«кайрос») как качественная характеристика времени, выражающая напряженный опыт настоящего и дающая возможность автору перемещать в настоящее прошлое и будущее; 3) и, наконец, «священное время» как точка пересечения временного мира с вечностью. При этом четких границ между этими «временами» не существует — в некоторых частях текста молитв (в частности, когда это касается Священной истории) они способны сходиться в одной точке.

Бернар Флюзен<sup>3</sup>, исследуя «освоение» времени у византийского агиографа Кирилла Скифопольского, также выделяет три типа времени, но принципиально иных — «агиографическое время», «автобиографическое время» и «историческое время» — и расставляет их по принципу расширения перспективы. «Агиографическое время» — время аскезы и, по сути, главное время текста — переходит в индивидуальное «автобиографическое время», когда события, описываемые Кириллом, становятся частью его судьбы, и в «историческое» — когда Кирилл связывает его со значимой для него историей палестинских монахов-савваитов. При этом исследуется атипичность Кирилла как агиографа, стремящегося к максимально полной датировке времени кончины (а иногда — и времени рождения) святого. Принципиально важным для нас является упоминание Флюзеном «литургического времени» в тех местах агиографического повествования, когда оно соприкасается (или «входит») во время божественной литургии или литургического календаря, а также достаточно подробная артикуляция Флюзеном «аскетического времени» как принципиально важного для монашеского агиографического повествования.

И, наконец, Леннарт Риден<sup>4</sup>, исследуя жития юродивых, также выделил три типа, распределив их по более формальному принципу: «реальное время», «художественное время»<sup>5</sup> и «нарративное время». Хотя Риден и не дает дефиниций выделенным им «временам», на основе самого текста статьи можно предположить, что «реальное время» Ридена сходно с «историческим временем»<sup>6</sup>, «нарративное время» при-

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

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

<sup>5</sup> В оригинале статьи — fictional time.

<sup>6</sup> Считая, что Андрей Юродивый — вымышленный персонаж, Риден полагает, что «реальное время» его Жития целиком сводимо к нескольким реальным историческим лицам, там упомянутым: императору Льву I (457–474), св. Даниилу Столпнику (+ 493) и ученику Андрея, Епифанию, которого Риден отождествляет с будущим патриархом Епифанием (520–535). Ryden L. *Time in the Life...* P. 318.

звано излагать сюжет, а «художественное» напрямую связано с целями и литературными приемами автора — это «время», которое также имеет и символическую перспективу<sup>7</sup>. Наиболее интересный пример последнего — особенность «Жития Андрея Юродивого», которая заключается в том, что многие важные события этого жития происходят ночью, и это, с точки зрения Ридена, не случайный, а весьма важный момент для понимания замысла агиографа: ночные сцены призваны показать, как Андрей в одно и то же время принадлежит двум разным мирам: видимому, что проявляется днем, и невидимому, непосредственное соприкосновение с которым происходит, главным образом, с наступлением темноты<sup>8</sup>. Статья Ридена содержит еще ряд принципиально важных наблюдений для исследования столь непростого вопроса: он, например, указывает на аллюзии к «литургическому времени» как на источник индикации принадлежности (или непринадлежности) агиографа к клиру, на те словосочетания (помимо чисто числовых единиц), с помощью которых описывается время и динамика его протекания в житиях («однажды», «потом», «какое-то время спустя», «был голод», «когда один из чиновников...», «когда бедняк...» и т. д.), а также на особенности смены возрастов своих главных героев, отмечая при этом, что важны здесь совсем не биографические подробности их жизни, а особенности их святости. Важным моментом является выделение Риденом (вслед за Флюзеном) неких временных уровней или «регистров» и его замечание о том, что в агиографическом тексте они могут «соревноваться» между собой, временами одолевая друг друга<sup>9</sup>.

Мы попытаемся выявить особенности восприятия времени в двух сравнительно небольших по объему произведениях коптской монашеской агиографии — «Житии блаженного Афу» и «Житии апы<sup>10</sup> Кира», привлекая и данные других памятников, а также эпиграфический материал, чтобы понять, как данные тексты отражают особенности восприятия времени коптского монашества византийского периода. В конечном счете, этим и был обусловлен выбор двух данных текстов, которые при примерно одинаковом объеме не сходны друг с другом по многим

---

<sup>7</sup> Исследуя «Житие св. Симеона Юродивого», Риден выявил, что мать Симеона должна была родить его, будучи уже 60-ти лет от роду, и предположил, что агиограф хотел таким образом представить ее новой Сарой. Он указывает и символические отрезки времени, упоминаемые агиографом, например, то, что послушник мог хранить «святую схиму» в течении семи дней. *Ryden L. Time in the Life... P. 316.*

<sup>8</sup> *Ryden L. Time in the Life... P. 320.*

<sup>9</sup> Риден пишет о соперничестве «истории» с этими другими «уровнями» в пространстве агиографического текста. См.: *Ryden L. Time in the Life... P. 311.*

<sup>10</sup> «Апа» — коптский эквивалент греческого «авва». Чаще всего, он означает уважительный титул, прилагаемый к авторитетному подвижнику или святому.

параметрам: и с точки зрения времени их написания и реальности сюжета, и с точки зрения особенностей жанра, на чем подробнее остановимся ниже. И если при столь различных параметрах мы обнаружим там некое сходство в приемах и описаниях — значит, можно будет с известной осторожностью говорить о том, что оно отражает какие-то общие представления той аудитории, к которой эти тексты были прежде всего адресованы: ведь согласно последним теориям текст является событием и действием, а не законченным произведением, то есть «текст требует, чтобы читатель (а в данном случае, вероятно, и слушатель. — *А. В.*) начал говорить»<sup>11</sup>. Обращаясь с агиографическим «посланием» к своей аудитории, автор, являвшийся, скорее всего, ее частью, не мог не отразить этих представлений, не мог не делать отсылки и аллюзии к значимым для него и его аудитории временным пластам.

«Житие блаженного Афу» сохранилось только в одной рукописи, написанной на саидском диалекте коптского языка, но при этом удостоилось сразу двух публикаций с разницей в три года: первый раз в 1883 г. его издал французский исследователь Э. Ревийю, а в 1886 г. — итальянский ученый Ф. Росси<sup>12</sup>. Впрочем, объяснение этого «казуса» чрезвычайно просто: Ревийю издал текст плохо, с необоснованными лакунами, что и было исправлено вторым издателем. Временем создания жития следует, скорее всего, считать 30–40-е гг. V в.<sup>13</sup> Житие повествует о том, как отшельник Афу, долгое время подвизавшийся в стаде антилоп, услышав во время чтения Пасхального послания александрийского патриарха в Оксириинхе (копт. Пемдже), что «образ Божий — не тот, что носим мы, человеки», совершил путешествие в резиденцию александрийского патриарха Феофила и, после

<sup>11</sup> Об этом см.: *Бейч Дж.* Восприятие времени... С. 69. В качестве примера такого взгляда Бейч приводит один из томов «Кембриджской истории литературной критики»: *The Cambridge History of Literary Criticism: From Formalism to Poststructuralism* / Ed. by P. Brooks a.o. Cambridge, 1995. Т. 8. P. 375–386.

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

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

продолжительного диспута с ним, доказал ему обратное<sup>14</sup>. После этого патриарх решил рукоположить Афу, против его воли, в епископы Оксиринха. Жителям города пришлось расставлять на отшельника силки и ловить его как антилопу. Далее описывается епископство этого отшельника в Оксиринхе и блаженная его кончина. В реальности Афу как исторического лица особых сомнений нет. Предположительно, этот текст довольно рано вошел в состав менолога одного из египетских монастырей<sup>15</sup>. В известный нам Копто-арабский синаксарь, изданный в *Patrologia Orientalis*, рассказ про Афу не попал.

Второе произведение — «Житие апы Кира» — имеет более объемное «досье». Полностью сохранилась одна коптская рукопись на сидском диалекте (Ог. 6783), хранящаяся в Лондоне и опубликованная Э. Уоллисом Баджем<sup>16</sup>, и несколько фрагментов, свидетельствующих, как минимум, еще о четырех списках<sup>17</sup>. Существуют арабские и эфиопская (ге'ез) версии «Жития»<sup>18</sup>. Описанные там события должны были бы происходить во второй половине V в., но время создания самого текста точно определяется. Можно лишь указать широкий временной предел (VI – первые десятилетия VII в.). Кир, выведенный в житии как брат императора Феодосия, безусловно, вымышленный персонаж. Вместе с «Житием блаженной Иларии» его житие образует своеобразный мини-цикл, атрибутированный апе Памбо, «священнику церкви Ски-

<sup>14</sup> Диспут Афу и епископа Феофила, имеющий отношение к «антропоморфитским» представлениям в среде египетского монашества — наиболее изучаемая часть текста, но эта проблематика уже выходит за рамки данного исследования. По этому вопросу см.: *Флоровский, Георгий, свящ.* Феofil Александрийский... (уточненный русский перевод диспута — С. 332–336), а также недавнюю монографию Д. Бумажнова, где также кратко изложена историография вопроса. *Bumazhnov D. Der Mensch als Gottesbild im christlichen Ägypten*. Tübingen, 2006. S. 138–218 (немецкий перевод жития дан в приложении — S. 219–228).

<sup>15</sup> См.: *Флоровский, Георгий, свящ.* Феofil Александрийский... С. 315–316.

<sup>16</sup> *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*. Oxford, 1914. P. 128–136.

<sup>17</sup> *Groterjahn B. Sa'idische Bruchstücke der Vita des Apa Kyros // Le Muséon*. T. LI. 1938. S. 33–67.

<sup>18</sup> Об арабских рукописях в составе собрания монастыря св. Макария в Скиту (совр. Вади-Натрун) см.: *Zanetti U. Les manuscrits de Dair abū Maqār: Inventaire*. (Cahiers d'orientalisme. XI). Genève, 1986. P. 63, публикация краткой арабской версии в составе Копто-арабского синаксаря — *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte): les mois de Baounah, Abib, Mésoré et jours complémentaires / Ed. par R. Basset // Patrologia Orientalis*. T. 17. Fasc. 3. P., 1923. P. 639–640. Публикацию эфиопского текста по рукописи из собрания Парижской национальной библиотеки осуществил выдающийся российский востоковед Б. А. Тураев: *Тураев Б. А. Копто-эфиопское сказание о преподобном Кире // Записки восточного отделения императорского русского археологического общества*. Т. 15. Вып. 1. СПб., 1904. С. 1–20.

та»<sup>19</sup>. Помимо того, что речь идет о легендарном персонаже, данный текст сложно однозначно охарактеризовать как «житие». Он написан, вероятно, по образцу известного «Жития преп. Онуфрия Великого»<sup>20</sup> и представляет собой путешествие апы Памбо во внутреннюю пустыню в поисках великого отшельника. «Священник церкви Скита» встречает несколько монахов, последним из которых оказывается апа Кир, брат императора Феодосия. В присутствии апы Памбо великий отшельник оканчивает свои земные дни. За его честными останками приходит Иисус Христос и в окружении небесной Церкви восходит с ними на небеса. После чего Памбо возвращается в Скит и записывает увиденное. По сути дела, мы имеем дело с неким *peregrinatio*, которое (сразу или впоследствии) стало восприниматься как житие, поскольку в тексте есть как минимум два «знака» такой жанровой атрибуции: заглавие («Житие и подвиги святого отца нашего всеславного, святого апы Кира...») и день памяти, о котором упомянуто и в заглавии, и в тексте.

Итак, два текста отличаются не только временем создания и местом действия, но и жанром. Если первый создан предположительно к середине V в., то появление текста «Жития апы Кира» следует отнести к VI–VII вв. Если рассказ о блаженном Афу представляет собой житие монаха-отшельника, а затем епископа крупного провинциального центра (Пемдже/Оксирина)<sup>21</sup>, то «Житие апы Кира», вероятно написанное по образцу известного «Жития преп. Онуфрия Великого», балансирует между жанрами жития и *peregrinatio*. Наконец, если блаженный Афу признается реальной личностью, то Кир — персонаж вымышленный. Есть и еще одно существенное различие: если «Житие блаженного Афу», как отмечают его исследователи, написано просто, без легендарных вставок и без ударения на сверхъестественном<sup>22</sup>, то в «Житии апы Кира» чудесный и сверхъестественный элемент выражен достаточно сильно. Теперь, при этой существенной разнице двух текстов, попробу-

<sup>19</sup> Подробнее об этом см.: *Войтенко А. А.* Императорские родственники в египетских пустынях: жития апы Кира и блаженной Иларии // *KANISKION: юбилейный сборник в честь 60-летия И. С. Чичурова*. М., 2006. С. 178–192 (С. 178–179).

<sup>20</sup> О «Житии преп. Онуфрия» и проблемах его жанрового своеобразия см.: *Voytenko A.* Paradise Regained or Paradise Lost: The Coptic (Sahidic) Life of St. Onnophrius and Egyptian Monasticism at the End of the Fourth Century // *Actes du huitième congrès international d'études coptes: Paris, 8 juin – 3 juillet 2004*. Leuven; P.; Dudley (MA), 2007. Vol. 2. P. 635–644 (там же необходимая библиография вопроса).

<sup>21</sup> Единственной особенностью «Жития блаженного Афу», как уже упоминалось, является развернутый текст богословского диспута отшельника и alexandрийского патриарха. Предполагается, что при составлении «Жития» были использованы официальные документы, например, протокольные записи патриаршего писца. См.: *Флоровский, Георгий, свящ.* Феофил Александрийский... С. 316.

<sup>22</sup> *Флоровский, Георгий, свящ.* Феофил Александрийский... С. 316.

ем все же выделить те временные пласты, которые являются для них общими, и посмотреть, как используют их агиографы.

Первый значимый временной пласт двух текстов — это так называемое «литургическое время». Его следует рассмотреть отдельно, поскольку связь агиографии и литургии вполне очевидна<sup>23</sup>. Жития не только входят в «литургическое время», они в нем существуют как составная часть богослужебных собраний. Об особенностях построения и протекания «литургического времени» нет нужды распространяться, достаточно отослать читателя к статье о Иоанна Мейендорфа, где они замечательным образом артикулированы на примере литургических текстов трех последних Великих дней Страстной седмицы<sup>24</sup>. Напомним лишь, что оно в эсхатологической перспективе актуализирует события прошлого и будущего, а также моменты пересечения времени и вечности<sup>25</sup>. Однако мы, конечно, не найдем четких артикуляций этих особенностей в наших текстах — стоит все же помнить, что это агиографические произведения, а не литургические в узком смысле этого слова. Но мы находим в них аллюзии к этому времени, указания на то, когда и где данный текст должен быть актуализирован. Достаточно ясно это видно уже в первых строках «Жития блаженного Афу»: «Двадцать первого дня месяца тоут: после сего надлежит нам совершать память святого епископа именем Афу, прозванного также Могучим»<sup>26</sup>. Не менее ясно это выражено в заглавии «Жития апы Кира»: «Святой авва Кир упокоился в восьмой день (месяца) эпепа в мире с Богом. Придет его благословение на нас и спасет нас»<sup>27</sup>. Еще одна ссылка на время, когда этот текст должен быть произнесен, очень часто делается

<sup>23</sup> Об этом в частности писал В. О. Ключевский применительно к древнерусским житиям: «...житие составляло часть богослужения, служило чтением на службе на память святого: это делало необходимым для жития известный объем и особые условные формы» (*Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник*. М., 1989. С. 361). Данное замечание целиком применимо и к рассматриваемым нами текстам.

<sup>24</sup> *Мейендорф, Иоанн, свящ.* О литургическом восприятии пространства и времени // *Свидетель истины: Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа*. Екатеринбург, 2003. С. 114–122.

<sup>25</sup> Вот только один пример того, каким образом события разного времени совмещаются: во время богослужения Великой пятницы происходит вынос плащаницы, символизирующей смерть и погребение Христа, поются тропари, вспоминающие не только Иосифа Аримафейского, но и торжество воскресения Христа. При этом следует напомнить, что в данном случае текст литургии направлен на то, что смерть и воскресение Христа не просто вспоминаются во время богослужения, но реально переживаются. См.: *Мейендорф, Иоанн, свящ.* О литургическом восприятии пространства... С. 119–120.

<sup>26</sup> *Rossi F. Transcrizione...* P. 67.

<sup>27</sup> *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 128.

в конце жития, когда еще раз называется день кончины святого. И в обоих житиях это правило четко соблюдено. Однако в «Житии апы Кира» «литургическая» составляющая выражена более четко. Там есть указание, что, написав житие, апа Памбо положил его в церкви Скита для пользы тех, кто будет слышать его<sup>28</sup>. Подобная фраза показывает, что такой текст оглашался в церкви во время богослужебных собраний. Возможная смена «читательской практики» — когда такой текст мог становиться келейным чтением (на что могут намекать данные кодикологии) — это, скорее всего, более позднее явление<sup>29</sup>.

Второй важный временной «регистр» — библейское время, время Священной истории. Агиографы апеллируют к этому времени через цитаты из Священного Писания, сравнения и аллюзии, поскольку это время мыслится ими идеальным. Собственно, это уже не совсем время, а полноценный хронотоп, ибо отсылки, разумеется, предполагают не только определенное время, но и те места, где происходили упомянутые события Священной истории. Это эталонное время, с которым агиографы соизмеряют поступки и действия своих героев. Так, блаженный Афу мотивирует свою аскезу указаниями на образ жизни ветхозаветных героев (царя Давида, пророка Исаяи) и Иисуса Христа, приводя прямые цитаты из Писания или аллюзии на его текст (Пс. 72, 22; Ис. 20,2; Мк. 1,13)<sup>30</sup>. Чудесное перенесение апы Памбо к месту подвигов апы Кира сравнивается с перенесением Аввакума к Даниилу в львиный ров. Многоцветный плащ апы Памуна, одного из отшельников, которого апа Памбо встречает в пустыне, сравнивается с таким же плащом Иосифа, который был Господу славнее, чем пурпур царей мира сего<sup>31</sup>. Понятно, что библейские цитаты приводятся и в качестве аргументов в богословском споре об образе Божиим между александрийским патриархом и блаженным Афу. Последний, доказывая реальность образа Божия в человеке, ссылается на завет Господа с Ноем после по-

<sup>28</sup> Ibid. P. 136. Точно такая же фраза содержится и в тексте «Жития преп. Онуфрия Великого» (Op. cit. P. 223), который как уже было сказано, мог послужить моделью для написания «Жития апы Кира».

<sup>29</sup> Рукопись XI века с полным текстом «Жития апы Кира» помимо него содержит несколько других житий, аскетикон, послания и молитву. Рукопись была переписана неким Виктором, диаконом церкви св. Меркурия в Эсне (Латополь), но, вероятнее всего, он делал копию с уже готового сборника, который, судя по содержащейся в нем молитве благословения некоему архимандриту Аврааму, мог происходить из монастыря этого архимандрита. Подробнее о составе кодекса см.: Wallis Budge E. A. *Coptic Martyrdoms...* P. XIX–XX. О монашеских читательских практиках Средневековья см.: Романчук Р. *Lectio Divina: монашеское чтение на Востоке и Западе // Монастырская культура: Восток и Запад.* СПб., 1999. С. 36–43.

<sup>30</sup> Rossi F. *Trascrizione...* P. 69.

<sup>31</sup> Wallis Budge E. A. *Coptic Martyrdoms...* P. 130, 131.



топа, где об этом говорится буквально: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется вместо нее, ибо человек создан в образе Божиим» (Быт. 9, 6)<sup>32</sup>. Иногда сакральное время библейской истории актуализируется настолько, что почти соприкасается с «настоящим» повествования. Особенно четко это видно в «Житии апы Кира». Например, когда Кир с легкостью отодвигает очень тяжелый камень, закрывающий вход в его жилище, то агиограф поначалу немало удивлен таким невероятным поступком. Но затем, вспоминая времена патриарха Иакова, когда последний откатил огромный камень от колодца, он заключает, что Бог помогает святым во всем, что делают они<sup>33</sup>.

Теперь, рассмотрев первые две временные перспективы, можно, наконец, приступить к анализу собственно «нарративного времени», времени, в которое агиограф и помещает свой рассказ. Начнем с соотношения времени, современного автору, с временем его повествования. Тут два наших источника сильно различаются. В «Житии блаженного Афу» автор не скрывает этой разницы и соотносит время своего героя и «нынешнее»: «Совсем не бывало также, чтобы *во дни его* (Афу. — А. В.) кто-нибудь брал взятку за хиротонию»<sup>34</sup> (а «ныне», надо полагать, берут!) Автор «Жития апы Кира», напротив, (видимо, ввиду легендарности повествования) стремится нивелировать эту границу и полностью актуализировать «время апы Кира». Он вдруг переходит с третьего лица на первое: с «он, апа Памбо», который является мнимым автором Жития, на «я, апа Памбо»<sup>35</sup>. Это хорошо прослеживается как в целиком сохранившейся рукописи, так и во фрагментах, поэтому такой «перескок» вряд ли мог быть вызван ошибкой переписчика. Данный прием известен и из других текстов — так, уже упомянутый нами известный византийский агиограф Кирилл Скифопольский при описании событий, участником которых он был, переходит на повествование от первого лица<sup>36</sup>. Логика такой «смены лиц» в случае с «Житием апы Кира», скорее всего, вызвана тем, что автор максимально стремился

<sup>32</sup> Rossi F. Transcrizione... P. 72–73.

<sup>33</sup> Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 131–132. Тему сопоставления библейских времен с «настоящим» в таком аспекте можно встретить и в других агиографических текстах. Так, в «Истории монахов» на вопрос дьявола: «Разве ты Илия или другой кто из пророков и апостолов, что дерзаешь совершать такое?» авва Аполлон помимо прочего ответил: «Или тогда Бог был, а теперь куда-то удалился?» (Hist. Mon. Cap. 8, § 46–47 // Historia monachorum in Aegypto / Edition critique du texte grec par A.-J. Festugière, Bruxelles, 1961. P. 64–65).

<sup>34</sup> Rossi F. Transcrizione... P. 83–84.

<sup>35</sup> Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 128–129.

<sup>36</sup> Ср.: Flusin B. Un hagiographe saisi... P. 126. Происходит это, когда православные монахи занимают Новую лавру, что, по сути, означает победу над монахи-оригенистами в этом регионе. Для Кирилла это событие очень значимо.

придать легендарным событиям реальную перспективу, пытаюсь вести речь от лица участника событий<sup>37</sup>. Видимо, тем же вызван и другой прием — рассказывая о чудесных событиях, автор от лица «недостойнейшего апы Памбо» настоятельно клянется, что говорит правду<sup>38</sup>.

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

Нарративное время, в основном, выражено глаголами в перфекте, реже — в имперфекте, но есть одна существенная деталь. События экстраординарные, которые как бы «разрывают» обычный темп повествования, выделяются особой конструкцией глагола со значением «быть, становиться» в перфекте — **ασφωπε**, которую можно перевести как «случилось», «произошло». Более последовательно этот принцип соблюдается в «Житии блаженного Афу»: эта конструкция появляется здесь три раза. Первый раз **ασφωπε** появляется в узловом пункте сюжета: Афу приходит в Оксиринх, слышит Пасхальную проповедь, где упомянуто, что «образ Божий есть не тот, что носим мы, человеки», затем ему является ангел и велит не оставлять этих слов без внимания и идти в Ракоте (Александрию) за разъяснениями. Во второй раз ту же конструкцию (правда, уже в форме *praesens consuetudinis* — **φασφωπε**) мы встречаем, когда агиограф сообщает, что Афу случалось впадать в экстаз и удостоиться откровений. И, наконец, в третий раз **ασφωπε** возникает, когда речь идет о предсмертном разговоре с монахами — своеобразном духовном завещании Афу<sup>39</sup>. Однако и в «Житии апы Кира» можно усмотреть тот же принцип: в первый раз мы встречаем конструкцию **ασφωπε**, когда апе Памбо приходит видение, и он принимает решение отправиться в пустыню (по сути, это завязка сюжета)<sup>40</sup>. Во второй раз, когда больной апа Кир громко хлопает в ладоши и говорит

<sup>37</sup> Эта особенность известна и по другим примерам. Рассказ от первого лица широко использовался в греческом романе и христианских апокрифах. *Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина*. СПб., 2003. С. 87. прим. 48–1.

<sup>38</sup> См., напр.: *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms ...* P. 131, 133.

<sup>39</sup> *Rossi F. Transcrizione... P. 69–70, 82–83.*

<sup>40</sup> *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 128.*

о дне кончины великого подвижника Шенуте<sup>41</sup> (за этим откровением днем позже последует смерть самого Кира), и, наконец, в третий, когда автор жития называет день и час, когда «брату императора Феодосия» стало совсем плохо (предвосхищая его кончину и приход Христа за его телом)<sup>42</sup>.

Данную особенность можно обнаружить и в других коптских житиях. В известном «Житии Самуила из Каламун» эта конструкция вводит явление Самуилу ангела, который возвещает ему его скорую кончину и «отмечает» начало болезни, от которой Самуил скончался<sup>43</sup>. В «Житии Исаака, патриарха Александрийского» та же конструкция появляется, когда речь идет о событиях накануне кончины епископа, когда у его одра собираются клир и монахи<sup>44</sup>. В «Житии блаженной Иларии» та же конструкция вводит основную завязку сюжета — когда дочь византийского императора принимает решение стать подвижницей и уйти из дворца в египетскую пустыню<sup>45</sup>. Интересна функция этой конструкции в «Житии Шенуте», точнее, как гласит заглавие этого произведения — собрания «сил и чудес», совершенного Богом через него<sup>46</sup>. Эта конструкция в расширенном виде<sup>47</sup> часто (но не всегда) является вводной для отдельных рассказов, т. е. «скрепляющей» (или, наоборот, «разъединяющей») отдельные «нарративные части» этого памятника. Эмиль Амелино предполагал, что это работа бохайрского переводчика саидского оригинала<sup>48</sup>, но, как нам представляется, это больше напоминает труд редактора, который сокращал оригинал, или компилятора,

<sup>41</sup> В таком виде это описание сохранилось в одном из фрагментов. См.: *Grotzerjahn B. Sa'idische Bruchstücke...* S. 52–53.

<sup>42</sup> *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 135.

<sup>43</sup> *The Life of Samuel of Kalamun by Isaak the Presbyter / Ed. and transl. by A. Alcock. Warminster, 1983. P. 114–115 (cap. 41–42).*

<sup>44</sup> *Vie d'Isaac, patriarche d'Alexandrie de 686 à 689 écrite par Mina, évêque de Pchariti // PO. T. XI. F. 3. P., 1914. P. 385–386.* В данном случае, поскольку Житие сохранилось на бохайрском диалекте коптского языка — ⲁⲥⲪⲟⲩⲛⲓ. Формально время написания «Жития Исаака» выходит за рамки византийского периода истории Египта, но его все же интересно использовать в качестве сравнительного материала.

<sup>45</sup> *Drescher J. Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers. Le Caire, 1947. P. 2.* Илария как и Кир — персонаж вымышленный.

<sup>46</sup> О вопросах текстологии «Жития Шенуте» см.: *Lubomierski N. Towards a Better Understanding of the So-Called «Vita Sinuthii» // Actes du huitième congrès international d'études coptes. Vol. 2. P. 527–536.* Публикация полного текста «Жития»: *Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia / Ed. J. Leipoldt, adiuv. W. E. Crum. P., 1906 (CSCO; 41. Scriptores Coptici. Series 2. T. 2).*

<sup>47</sup> Часто он фигурирует в виде «случилось однажды» (ⲁⲥⲪⲟⲩⲛⲓ [ⲁⲉ ⲟⲩⲛ] ⲛⲟⲩⲉ ⲉⲟⲟⲩⲩ). См.: *Lubomierski N. Towards a Better...* P. 530.

<sup>48</sup> См.: *Amélineau E. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle. P., 1888–1895. P. XI.*

который выбирал нужный ему материал из разных источников, соединяя разные рассказы в некое единое целое. Но в любом случае, «разрыв» плавного ритма общего рассказа здесь налицо.

Стоит обратить внимание на то, что весьма важным (и для автора, и, видимо, для его читателей или слушателей) является так называемое «аскетическое время» — период, с которого монах начинает подвизаться в пустыне, где отражаются и перемены в его монашеском образе жизни<sup>49</sup>. Здесь мы уже можем найти конкретные цифры, чаще всего, количество лет. Когда апа Памбо беседует с отшельниками пустыни, которых встречает, те сообщают ему о том, сколько времени они подвизаются в уединении в пустыне<sup>50</sup>. Вопрос о его продолжительности пребывания в пустыне мы находим и в «Житии преп. Онуфрия Великого», и в каждом случае указываются конкретные сроки<sup>51</sup>. Рассказы подвижников этого жития (Тимофея и преп. Онуфрия) о своей жизни начинаются отнюдь не со времени их рождения, детства и т. д., а с того момента, как они подвизаются в монастыре и, покинув его, становятся отшельниками<sup>52</sup>. То же можно усмотреть и в рассказе апы Кира, который, указав, что является братом императора и был воспитателем наследников престола, начинает свой рассказ с ухода из Константинополя в египетскую пустыню вследствие каких-то социальных нестроений в империи<sup>53</sup>. В «Житии блаженного Афу» мы встречаем довольно под-

<sup>49</sup> С подобным феноменом мы встречаемся уже в «Житии св. Антония Великого», по сути, первом монашеском житии. Его автор, св. Афанасий Александрийский, безразличный к абсолютной хронологии жизни своего героя, тем не менее, не отказывается от того, чтобы обозначить продолжительность разных этапов его аскезы. Флюзен также приводит сходные примеры и в других известных агиографических источниках: в *Aporphthemata Patrum*, у Феодорита Киррского, в «Луге духовном» Иоанна Мосха. См.: *Flusin B. Un hagiographe saisi...* P. 120–121.

<sup>50</sup> Так, апа Гиеракс говорит, что провел в пустыне четырнадцать лет, апа Памун — двадцать. *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 129, 130.

<sup>51</sup> Тимофей подвизается в пустыне тридцать лет, св. Онуфрий — шестьдесят лет (*Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 208, 210). Интересно отметить, что количество лет, которые св. Онуфрий пребывал в пустыне, фигурируют и в синаксарных версиях его жития, в том числе в очень кратких греческих (Менологий императора Василия II, Синаксарь Константинопольской церкви).

<sup>52</sup> Только в одном случае мы узнаем чуть больше: четыре монаха из оазиса рассказывают Пафнутию, автору жития, что они — сыновья булевтов Оксиринха и до того, как стать монахами, прошли полный курс светского образования (*Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 220).

<sup>53</sup> «Но когда мы увидели, что гнет умножился, что императоры совершали беззакония, что правители притесняли бедных, что всякий свернул (с пути праведного) и потерял путь свой пред Богом, я встал, ушел (оттуда) и пришел в пустыню эту, и поселился здесь из-за множества грехов моих — да простит мне их Бог!» (текст — *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 132).

робное и даже несколько поэтичное описание того, как он подвизался в стаде антилоп: день и ночь стали для него богослужением, животные прислуживали ему, собираясь вокруг отшельника, они согревали его своим дыханием зимой и давали ему тень летом, когда Афу не мог идти за едой, они приносили ее ему и т. д. Правда, здесь мы не находим упоминания о конкретных сроках его аскезы, говорится лишь о том, что он дожил так до старости. Но эти сроки мы можем узнать из другого источника, так называемого «Рассказа монаха Иезекииля о жизни учителя его Павла» — там Афу говорит, что подвизается таким образом пятьдесят четыре года<sup>54</sup>. Иногда о сроках аскезы сообщается после кончины святого и его похорон (например, в сохранившемся саидском фрагменте «Жития преп. Пахомия Великого»<sup>55</sup>).

Если промежутки «аскетического времени» исчисляются годами, то к моменту рассказа о кончине святого время начинает еще больше «уплотняться», а рассказ — детализироваться. И счет здесь идет уже на дни, а часто и на часы. Ничего удивительного в этом нет: по меткому замечанию Л. Ридена, смерть святого — важный элемент демонстрации его святости<sup>56</sup>. Поэтому его слова и действия в этот момент очень значимы. Кончина святого мыслится как переход его в вечность<sup>57</sup> и часто является своеобразной кульминацией повествования. И если вся жизнь современного человека уместается в промежуток между двумя основными пунктами его земного «маршрута»: датой рождения и датой смерти, то для наших агиографов дата рождения не важна, а вот дата кончины важна чрезвычайно. И ключевым моментом здесь является день смерти святого, поскольку в этой точке нарративное время пересекается с временем литургическим, ибо этот день ежегодно становится днем его памяти на церковном богослужении<sup>58</sup>.

В «Житии блаженного Афу» накануне кончины епископа Оксиринха вокруг него собираются монахи<sup>59</sup>, чтобы подтвердить улучшение нравов вверенной ему паствы и чистоту его епископского служения. Они

<sup>54</sup> См.: *Флоровский, Георгий, свящ.* Феофил Александрийский... С. 319.

<sup>55</sup> S. Pachomii vitae sahidice scriptae / Ed. L.-Th. Lefort. Louvain, 1933–1934 (CSCO; 99–100). P. 96. Помимо возраста св. Пахомия там содержится указание на то, во сколько лет он стал монахом и сколько лет он монахом пребывал.

<sup>56</sup> *Ryden L.* Time in the Life... P. 322.

<sup>57</sup> Стоит также сказать, что, как и греческая, коптская агиография избегает употребления глагола с прямым значением «умирать» и предпочитает пользоваться глаголами со значениями, близкими к русским «скончался», «упокоился» и т. п.

<sup>58</sup> День памяти в житиях блаженного Афу и апы Кира встречается дважды: в заглавии и в конце рассказа о кончине святого. Но встречаются примеры и более частого упоминания дня смерти. Так, в «Житии Шенуте» день кончины этого архимандрита упомянут как минимум три раза. (*Sinuthii Archimandritae vita...* P. 7, 75).

<sup>59</sup> Буквально в тексте — «братья». *Rossi F.* Transcrizione... P. 83.

просят сказать им последнее слово, и Афу говорит им, чтобы они не искали высокого положения, поскольку он много пользы приобрел, будучи монахом, но, став епископом, едва удержал то, что имел. Последняя встреча монаха и его окружения, в том случае, если он был настоятелем монастыря или стал епископом, равно как и его наставления им — характерная черта коптских житий. Так, в «Житии Исаака, патриарха Александрийского» мы видим, как накануне кончины к нему приходят монахи из «монастыря Скита» и присутствуют при последних мгновениях его жизни<sup>60</sup>. Собираются монахи и вокруг апы Самуила, прося его сказать им последнее слово, которое и приводится подробно в его «Житии», а затем он отдает распоряжение относительно нового игумена монастыря. Затем мы становимся свидетелями литургии и ежедневных чтений, совершаемых над умирающим настоятелем, а после его кончины — его оплакивания<sup>61</sup>. В «Житии Писентия», монаха и епископа, мы читаем довольно подробный его диалог со своими учениками, после чего сообщается о его трехдневном предстоянии пред Господом. Затем Писентий делает детальные распоряжения о порядке своего погребения<sup>62</sup>. Последние наставления своим монахам делает и апа Шенуте<sup>63</sup>.

Когда мы читаем житие отшельника — как в случае с апой Кирием — рядом с умирающим оказывается монах, пришедший из ближней пустыни, который и приводит его последние слова. Но в «Житии апы Кира» есть и другая характерная особенность. Достаточно детально показано протекание болезни и сам момент исхода души святого из этого мира. Начинается своего рода обратный отсчет. «На второй день болезни он испустил тяжелый вздох и хлопнул в ладоши», указывая тем самым на час кончины апы Шенуте<sup>64</sup>, «в три часа восьмого (дня

<sup>60</sup> Vie d'Isaac... P. 385–386.

<sup>61</sup> The Life of Samuel of Kalamun... P. 115–118. В последнем эпизоде также появляются цифры, сказано, что Самуила оплакивали семь дней.

<sup>62</sup> Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt / Ed. with Engl. transl. by E. A. Wallis Budge. L., 1913. P. 318–321. В 2005 г. была сделана важная находка: польская археологическая экспедиция под руководством Т. Горецкого во время раскопок монашеского поселения в Шейх Абд аль-Курна (Верхний Египет) обнаружила коптский кодекс с ранее неизвестной редакцией «Жития Писентия». Его предстоящая публикация, вероятнее всего, позволит серьезно уточнить текстологию памятника. Пользуясь случаем, мы хотели бы поблагодарить проф. Эву Випшицку (Варшавский университет) за информацию по этому вопросу.

<sup>63</sup> См. Sinuthii Archimandritae vita... P. 73–74.

<sup>64</sup> Последний эпизод в такой редакции содержится в одном из фрагментов. См.: Groterjahn B. Sa'idische Bruchstücke... P. 52–53. Между «Житием апы Кира» и «Житием Шенуте» определенно существует связь, и, судя по некоторым параллелям, можно сказать, что автор «Жития Кира» был знаком с какой-то из версий «Жития Шенуте». В частности, перед своей кончиной и Шенуте, и апа Кир упоми-

месяца) эпеп» апа Кир стал очень болен и, произнося молитву Господа, «отверз он уста свои и испустил дух свой, как обычно (делает) тот, кто засыпает»<sup>65</sup>. После этого следует описание того, как за телом Кира приходит Христос вместе с небесной Церковью, и апа Памбо кратко беседует с апостолом Петром, который говорит ему о принятии на небо душ Кира и Шенуте во исполнении сказанного: «Много комнат в обители Отца моего» (Ин. 14, 2). Есть и более интересный пример. Апу Самуила, например, заранее предупреждают о том, сколько дней ему осталось провести на земле, и кто именно из святых придет за его душой — при этом святые упоминаются в строгом иерархическом и временном порядке: сначала святые епископы (Василий, Григорий, Севир), потом святые монахи (Антоний, Макарий, Пахомий и апа Шенуте, архимандрит). Затем следуют шесть дней болезни, отдельно упоминается «ночь седьмого и утро восьмого дня», а затем упоминается сам момент кончины — «во время, когда солнце было на закате», апа Самуил «открыл уста свои и испустил дух свой в мире»<sup>66</sup>. Сходное подробное описание стадий болезни мы находим и в «Житии Писентия», интересно, что и описание момента его кончины совпадает: «отдал (он) дух свой в руки Божии, в момент, когда солнце было на закате в тринадцатый день месяца эпеп»<sup>67</sup>. Мы знаем и некоторые подробности болезни апы Шенуте (в какой день он заболел, что происходило на третий и шестой, и последний, седьмой, день его болезни). При этом апа Шенуте точно знает, в каком возрасте Бог возьмет его к себе, и предупреждает своих монахов, что, если они будут себя плохо вести, он попросит Господа забрать его раньше срока<sup>68</sup>.

Интересно отметить особенность коптской агиографии указывать не только день, но и час кончины святого (или отмечать какие-то важные часы во время его болезни). Такую тенденцию можно увидеть еще в агиографии мучеников<sup>69</sup>. Само по себе упоминание часа кончины

---

нают о некоей ужасной дороге, которую нужно преодолеть прежде, чем достичь Господа. В «Житии апы Кира», впрочем, об этом рассказано более детально.

<sup>65</sup> *Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms...* P. 135.

<sup>66</sup> *The Life of Samuel of Kalamun...* P. 114–117.

<sup>67</sup> *Coptic Apocrypha...* P. 318–321. Интересной особенностью этого жития является то, что здесь упоминается год его кончины, «пятый год (индикта)», что не типично для агиографии: год обычно не упоминают.

<sup>68</sup> *Sinuthii Archimandritae vita...* P. 73–75. Несмотря на то, что Господь пожаловал Шенуте возраст Моисея (120 лет), он покидает своих монахов на два года раньше означенного срока. Интересно, что агиограф указывает день рождения архимандрита, но только потому, что он совпадает с первым днем его болезни.

<sup>69</sup> Так, например, в коптском мартирии апы Виктора о времени его казни говорится так: «Он завершил свое славное мучение двадцать седьмого числа месяца пармуте, в десять часов дня». См.: Изречения Египетских Отцов: памятники лите-

святого (или монаха) вряд ли является изобретением коптской агиографии, но стоит сказать о том, что этот феномен встречается достаточно часто и хорошо отвечает тому повышенному интересу к детализации повествования и «уплотнению» времени в момент смерти святого, которое демонстрируют коптские агиографы. И, кстати говоря, не только агиографы. Упоминание часа кончины монаха встречается среди эпиграфического материала, по крайней мере, в одном из важных монашеских регионов Египта — в поселениях Келий и Скита. В качестве примера можно привести две погребальные стелы скитских священников и надписи на стенах монашеских комнат в Келиях<sup>70</sup>.

Интерес к детализации «времени смерти» святого у коптских авторов наблюдается шире и чаще, чем в греческой монашеской агиографии Египта. Так, в сохранившихся описаниях кончины св. Пахомия Великого греческой и коптской версии его жития, коптская дает гораздо более подробную картину. Кстати, только там мы находим указания на возраст подвижника и время, проведенное им как монахом<sup>71</sup>. В са-

---

ратуры на коптском языке. СПб., 1993. С. 283. Правда, время создания дошедших до нас редакций коптских житий мучеников — вопрос сложный: некоторые из этих редакций могли создаваться в то же время, что и монашеские жития.

<sup>70</sup> Скитские эпитафии: стела из Мейр, где указан час кончины священника церкви св. Макария в Скиту отца Дорофея (844 г.), и стела отца Иоана Каме из монастыря сирийцев в Скиту (859 г.). Обе приводились в докладе, сделанном А. Будор и Ж.-П. Делеэ, на XII сессии коптских исследований в Лионе в 2005 г. (*Boud'hors A., Delahaye G.-R. Une Pierre d'autel remployée en stèle funéraire*). Два характерных примера надписей из Келий с указанием часа кончины монахов см.: *Partyka J. Les Inscriptions des Kellia // Le site monastique des Kella (Basse-Égypte): recherches des années 1981–1983. Louvain, [1984]. P. 39–46 (P. 41)*. См. также: *Guillaumont A., Kasser R. Les inscriptions coptes (Chapitre IV) // Kellia I. Kom 219: Fouilles exécutées en 1964 et 1965 / Sous la direction de F. Daumas et A. Guillaumont. Le Caire, 1969. Fasc. I. P. 99–112 (№ 14, 25, 26)*. Этот феномен легко объясним: как упоминают жития, вокруг умирающего собирались монахи, которые и могли фиксировать час его кончины. Подобный феномен обнаружен также в смешанных «копто-греческих» надписях из Келий, но это, скорее всего, говорит о том, что родным языком монахов, их писавших, был коптский. Выражаем благодарность проф. Адаму Лайтару (Варшавский университет) за консультацию по этому вопросу.

<sup>71</sup> См.: *S. Pachomii vitae graecae / Éd. Fr. Halkin. Bruxelles, 1932. P. 74–75; S. Pachomii vitae sahidice... P. 92–96*. Стоит отметить, что текстология «Жития св. Пахомия» представляет собой довольно сложный вопрос. Текст греческого Жития, наиболее близкий к оригиналу (т. наз. *Vita prima* или *G<sub>1</sub>*), был опубликован Алькеном в 1932 г. на основе рукописи XI в. с учетом еще одной рукописи XIV в. Саидский фрагмент с описанием кончины св. Пахомия сохранился в рукописи IX в. (в полной (бохайрской) версии жития в этом месте лакуна). Таким образом, мы не можем точно говорить о том, что именно содержал греческий или коптский оригинал жития, но даже если греческий оригинал содержал больше материала, греческие переписчики сочли возможным его сократить, тогда как коптские тщательно



мых ранних названиях греческого текста «Жития св. Антония Великого» нет упоминания о дне его кончины, а в коптском переводе жития, который очень близок к греческому оригиналу, упоминание о том, в какой день святой упокоился, в заглавии присутствует<sup>72</sup>. Интересно сравнить и другие агиографические источники, сходные между собой по жанру. Например, греческие «Лавсаик» и «Историю монахов», с одной стороны, и коптскую «Историю монахов Египетской пустыни» — с другой. Все эти тексты повествуют о монахах, которых автор видел, или рассказы, о которых слышал, либо в ходе путешествия («История монахов», «История монахов Египетской пустыни»), либо в случае своих длительных пребываний в Египте («Лавсаик»). Если в греческих источниках при упоминании о кончине святого мы не обнаруживаем упоминаний о дне, когда это случилось<sup>73</sup>, то коптский автор всегда их указывает, а в одном случае (апа Аарон) он сообщает и час смерти<sup>74</sup>. Упоминание о часах мы обнаруживаем и в «Истории монахов», но функция их совершенно иная — автору важно сослаться на личный контакт с известным египетским монахом: он упоминает, например, что св. Иоанн Ликопольский беседовал с группой монахов-паломников, в число которых он входил, «три дня подряд до девятого часа»<sup>75</sup>. Возможно, что в данном случае подтверждается мысль, выска-

---

переписывали все детали коптского рассказа (а, возможно, и добавляли новые). Подробнее о текстологии «Жития св. Пахомия» см.: *Хосроев А. Л. Пахомий Великий: из ранней истории общежительного монашества в Египте*. СПб.; Кишинев; Париж, 2004. С. 12–13 (там же русский перевод описания кончины св. Пахомия по греческой и коптской версиям — С. 267–268, 315–317).

<sup>72</sup> См.: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Introd., texte critique, traduction, notes et index* par G. J. M. Bartelink. P., 1994. P. 124–125 (SC; 400); *S. Antonii vitae: versio sahidica / Ed. G. Garitte. Lovanii, 1965 (CSCO. Vol. 117. Scr. copt. T. 13)*. P. 1. Строго говоря, оригинальное название текста св. Афанасия Александрийского утеряно, но александрийский патриарх, описывая кончину преп. Антония, не упоминает дня его смерти (как это часто делается), поэтому сложно предположить, что он упомянул бы этот день в заглавии.

<sup>73</sup> Например, ничего не сказано об этом, когда автор «Истории монахов» упоминает о кончине известного египетского монаха св. Иоанна Ликопольского (*Hist. Mon.* Cap. 1, 65 // *Historia monachorum...* P. 35), а Палладий, автор «Лавсаика» описывая смерть аввы Памво, также ничего не говорит о дне его смерти (*Hist. Laus.* Cap. 10, § 5 // *Palladio. La Storia Lausiaca / Introd. di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, traduz. di Marino Barchiesi. Roma, 1974. P. 48*).

<sup>74</sup> См.: *Wallis Budge E. A. Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt. Oxford, 1915. P. 439, 441, 442, 456, 466, 470–471, 495*. Название этого текста условно, так как его начало не сохранилось. В одном случае (кончина апы Исаяи — *Op. cit.* P. 467) мы не находим указания на день его смерти, но, видимо, просто потому, что в этом месте в тексте лакуна.

<sup>75</sup> *Hist. Mon.* Cap. 1, § 65 // *Historia monachorum...* P. 34.

занная Б. А. Тураевым, что в коптской литературе, воспитанной на греческих образцах, все же находится место и древнеегипетским чертам, частью которых был интерес «к эсхатологии и смерти»<sup>76</sup>.

И, наконец, обратим внимание на описание в «Житии апы Кира» одного временного промежутка, где под действием чудес или благодати меняются внешние условия или внутренние состояния. В своей беседе с Памбо апа Кир говорит ему о том, что по воскресеньям Господь повелел своим ангелам дать душам грешников перерыв в наказаниях, ибо это — день Воскресения Господа<sup>77</sup>. Сходный пример есть в другом коптском источнике — «Житии апы Фиба». Там речь идет о том, что, если кто-либо «падет ниц» перед местом упокоения апы Фиба в день его кончины, то Бог простит ему грехи, «как в день, когда он был рожден»<sup>78</sup>. Возможно, подобные представления также имеют чисто коптскую специфику.

В целом, наши тексты подтверждают, что в монастырской культуре Востока и Запада время рассматривается, прежде всего, как время для молитвы и покаяния<sup>79</sup>. Во всем временном континууме выбираются именно те фрагменты, которые должны содействовать делу спасения души (литургическое, библейское, аскетическое время). Особо отмечаются моменты, когда сама вечность либо приближается, либо вторгается во временные события (день кончины святого, явления Христа, ангелов, небесной Церкви и проявления благодати). Возможно, специфической чертой коптских монашеских агиографов, по сравнению с греческими авторами, была большая детализация «времени смерти» святого и наделение отдельных «временных промежутков» особой необратимой силой (вроде «времени воскресенья» в рассказе апы Кира), что, конечно, не могло не опираться на определенные особенности восприятия времени, бытовавшие у коптских монахов.

<sup>76</sup> См.: Тураев Б. А. Египетская литература. СПб., 2000. С. 320–321.

<sup>77</sup> Wallis Budge E. A. Coptic Martyrdoms... P. 133; Groterjahn B. Sa'idische Bruchstücke... P. 52–53.

<sup>78</sup> Vite dei monaci Phib e Longino / Introduzione e testo copto a cura di T. Orlandi, traduzione a cura di A. Campagnano. Milano, 1975. P. 36. В данном случае, как и в «Житии апы Кира», речь, безусловно, идет о хронотопе. В последнем предполагается, что отмена наказаний для душ грешников происходит в преисподней, которая мыслится вполне конкретным «топонимом» и располагается в глубине пустыни, за местом подвигов апы Кира. В «Житии апы Фиба», как считает его английский переводчик Тим Вивиан, речь может идти о попытке «теологизации» и «литургизации» какого-то сложившегося до этого ритуала. См.: Vivian T. Monks, Middle Egypt, and Metanoia: The Life of Phib by Papohe the Steward: Translation and Introduction // Journal of Early Christian Studies. 1999. 7:4. P. 547–571 (P. 554–558).

<sup>79</sup> См.: Бейч Дж. Восприятие времени... С. 68.

## СОЗНАНИЕ ВРЕМЕНИ В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ РЕНЕССАНСА

### МЕЖДУ АВТОРИТЕТОМ ДРЕВНОСТИ И СУВЕРЕННОСТЬЮ НАСТОЯЩЕГО\*

В исследовательской литературе, посвященной трансформациям в сознании времени при переходе от Средневековья к Ренессансу, одним из важнейших достижений гуманистической культуры признается открытие исторического времени<sup>1</sup>. М. А. Барг, автор исследования, посвященного становлению историзма от Античности до Просвещения, применительно к ренессансной эпохе говорит о «двойном масштабе исторического времени». Интуиция новизны современности, ее радикальной оторванности от прошлого и открытости в будущее сосуществует в мировосприятии возрожденческих интеллектуалов с представлением об истории как непрерывном повторении очень сходных между собою событий<sup>2</sup>. В какой мере тот способ мыслить историческое время, который складывается в гуманистической культуре начала XV века, определяет самосознание этой культуры с его основным противоречием — между культом подражания классической эпохе и тенденцией к самоутверждению через достижение превосходства над этой эпохой?

Стремление видеть различия между эпохами в ренессансной культуре обретает *вещественный* коррелят — в буквальном смысле. Разность эпох видится, в первую очередь, как многообразие вещей, принадлежащих им или созданных ими. Вещи как репрезентанты исторических периодов, — в первую очередь, тексты и памятники фигуративных искусств, — своими свойствами предопределяют взгляды на время. Эти памятники оказываются своего рода *метонимиями* вре-

---

\* Работа подготовлена при поддержке Научного фонда ГУ–ВШЭ. Проект № 07–01–157 «Возникновение исторического нарратива и формирование социально-политического дискурса Новой Европы (на материале итальянской историографии XVI века)».

<sup>1</sup> Об открытии исторического времени в эпоху раннего Возрождения и связи сознания времени с методологией историописания в гуманистической культуре см.: Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 243–292.

<sup>2</sup> Барг М. А. Указ. соч. С. 253.

мени. Развитие интеллектуальной интуиции, стремящейся воспринять историческое время представленным в материальной, «вещной» форме, воплощенным в мире зримых и осязаемых объектов, становится условием активного отношения к времени. Тезис о *натурализации* прошлого как доминанте сознания времени в эпоху Ренессанса обрел отчетливую артикуляцию в исследованиях двух последних десятилетий. Вышедшая в 1998 г. работа Паолы Финдлен носит характерное название — «Обладая прошлым: материальный мир итальянского Ренессанса»<sup>3</sup>. В ряде очерков, вошедших в состав посвященной различным аспектам культуры ренессансного Рима коллективной монографии под редакцией Антонио Пинелли<sup>4</sup>, «обладание прошлым» (путем присвоения его памятников и восстановления их оригинального облика — т. е. *коллекционирования и реконструкции*) рассматривается как средство самопрезентации, изобретенное гуманистической культурой. Однако, при всем богатстве собранного в означенных работах материала, их авторы ничего или почти ничего не говорят о том типе сознания времени, который в эпоху Ренессанса делает возможными как практики коллекционирования и реконструкции, так и задействование этих практик в конструировании образа социального или интеллектуального превосходства. Мы видим свою задачу в восполнении этой лакуны.

## I

Интуиция тотальной реконструкции прошлого заявляет о себе задолго до появления первых ренессансных собраний антиков и тех фантастических гравюр Чинквеченто, чьи создатели, исследуя древние руины, по сохранившимся останкам домысливают облик памятников древности. В период своего возникновения эта интуиция ведет к рождению нарратива, претендующего на полную тождественность фрагменту реального исторического (или биографического) времени. Образцы такого нарратива мы находим в позднесредневековой мемуарной и дневниковой литературе. Автор одного из самых философски состоятельных сочинений по ренессансной историографии Андреа Матуччи<sup>5</sup> посвящает отдельную главу своей книги сравнительно недолгому и давшему очень немного заметных явлений периоду в «большой» истории исторической литературы Ренессанса — времени первых семейных хроник и дневников, писавшихся, в большинстве своем, горожанами купеческого или духовного звания. В предисловиях к дневникам и кни-

<sup>3</sup> Findlen P. Possessing the Past: The Material World of the Italian Renaissance // The American Historical Review. 1998. V. 103. № 1. P. 83–114.

<sup>4</sup> Roma del Rinascimento / a cura di A. Pinelli. Roma–Bari, 2001.

<sup>5</sup> Maucchi A. Machiavelli nella storiografia Fiorentina. Firenze, 1991.

гам воспоминаний их авторы ссылаются на слабость памяти, в старческом возрасте уже не позволяющей им произвольно восстанавливать со всей отчетливостью картину пережитых когда-то важных событий<sup>6</sup>, и говорят о сокрушительной силе времени, изглаживающего из памяти потомков деяния их прародителей<sup>7</sup>. Попытки писательской апологии, предпринимавшиеся ими, позволяют заключить, что первые, наивные мемуаристы понимают свое повествование как простую тавтологию собственной памяти, а личную память, в свою очередь, — как точный слепок прожитой жизни<sup>8</sup>. Авторская воля пока заявляет о себе очень неотчетливо: это еще не столько воля к созданию собственной трактовки действительности, сколько воля к спонтанному выговариванию всего, что всплывает в памяти. Когда автору дневника случается пережить день, слишком бедный событиями, он сообщает: «В понедельник 10-го дня не произошло ничего другого, о чем стоило бы написать»<sup>9</sup>. Раз в действительности никакой день произвольно не может быть исключен

---

<sup>6</sup> «И вот так, когда я рассуждал с кем-нибудь о минувшем, я обыкновенно отмечал, в каком году, в котором месяце и в какой день совершены были деяния и события, о которых шла речь или велось рассуждение. Но сегодня память моя до того ослабела, что если я услышу о чем-то, что случилось или было совершено в некоем месте, едва ли и на протяжении года смогу удержать это в уме; или же я запоминаю сами события, но как и где они произошли и кто был их причиной — не помню. И много раз это вводило меня в гнев и причиняло сильные огорчения, а иногда и стыдно бывало мне, что я не помню прошлого», — это цитата из зачина анонимной хроники 1385–1409 гг. (*Stonica volgare dal 1385 al 1409*). Перевод выполнен по кн.: *Matucci A.* Op. cit. P. 32.

<sup>7</sup> «По небрежению ли наших предков, или потому, что рукописи затерялись, когда Тотила Бич Божий разрушил Флоренцию, о прошлом нашего города не сохранилось подробных и обстоятельных воспоминаний, которые соответствовали бы его теперешним величию и славе», — так начинает свою «Новую хронику» Джованни Виллани (см. *Виллани Дж.* Новая хроника, или История Флоренции / Пер., ст. и прим. М. А. Юсима. М., 1997. С. 5).

<sup>8</sup> Анонимный автор «Флорентийского дневника 1382–1401 гг.» обещает «полностью записать все события», которые совершились во Флоренции начиная с 13 января 1381 г., чтобы «те, что придут после нас, могли найти хоть какое-то воспоминание о событиях, совершившихся в этом городе в нынешнее время [nel moderno tempo]». *Ibid.* P. 33.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 34. Было бы ошибочно проводить параллель между автором дневника, механически упоминающим в своих записях малопамятный или вовсе бессодержательный день, и летописцем, который перечисляет, наряду с датами важных событий, также и годы, когда никаких значимых событий не происходило. Ведь летописец имеет дело не со своим личным временем, а с тем, которое является достоянием Господа: его исторический труд — общественная обязанность или послушание, исполняя которое, он обязан исходить из внешних обстоятельств, а не из личных впечатлений. Фиксируя отдельно «пустую» дату, летописец тем самым отдает должное действительности «объективного» времени, которое сотворено Богом и является Его достоянием.

из череды дней жизни, не прекращающейся даже при отсутствии в ней сколько-нибудь значимых событий, мемуарист не видит никаких оснований для того, чтобы не зафиксировать на бумаге сам факт существования этого дня. *Рассказ* здесь тождествен *физическому времени*: последовательность моментов времени — это и есть последовательность изложения. Кажется, мемуаристы попросту не располагают представлениями о каких-либо других способах организации текста.

Фактически удваивая личное прошлое и не заботясь при этом (по крайней мере, сознательно) ни о стройности композиции, ни о содержательной непротиворечивости складывающейся картины, автор реализует цель, сформулировать которую доступными ему языковыми средствами не может. Рассказывание приобретает *дистинктивную* функцию: процесс изложения позволяет повествователю отличить его личное прошлое от множества жизней, прожитых одновременно с ним прочими людьми. Но тем самым достояние, которым он владеет на равных правах с другими, — время его совместной с ними жизни — делается в каком-то смысле только его личным достоянием (пусть он и не говорит пока об этом так ясно, как будут говорить уже историки первых гуманистических поколений). Участок необитаемой прежде земли сначала объявляется чьей-то конкретной собственностью, а уж затем возделывается и застраивается: графоманская аморфность изложения, просто фиксирующего моменты времени и тем самым придающего всем без исключения звеньям непрерывного хроноса биографии одинаковый бытийный статус, есть свидетельство и подтверждение частных прав на отрезок времени, вместивший жизнь автора.

Не облакая своих писательских интуиций в такого рода рассуждения, наивные мемуаристы все же были вполне способны видеть и оценивать их прагматические следствия. Семейные хроники и дневники сохранялись с особой тщательностью в первую очередь потому, что в условиях демократии с характерными для нее выборными магистратурами они служили для новых поколений семьи документами, годными, чтобы в случае необходимости обосновать право молодого представителя рода на место в политической жизни, равновеликое тому, что занимали его славные предки<sup>10</sup>. Естественно, в демократических городах-государствах ни о каком наследовании должностей не могло идти ре-

---

<sup>10</sup> Ф. Гилберт отмечает, что этот принцип применения семейной хроники в политической практике различим даже во «Флорентийской истории» Гвиччардини, созданной по прошествии Кватроченто, узнавшего расцвет гуманистической исторической литературы, авторы которой понимали прагматику историописания совершенно иначе (*Gilbert F. Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*. Torino, 1970. P. 196).

чи — сведения о высоком положении, когда-то достигнутом отцами и дедами, были исключительно символическим, а не реальным политическим, капиталом. При этом им вменялась двойная сила: с одной стороны, новые поколения обретали социальную идентичность, изучая зафиксированное на бумаге семейное прошлое, с другой — этими же свидетельствами о прошлом обеспечивался статус семейства и его членов в глазах сограждан (хотя устное предание, конечно, играло здесь гораздо более заметную роль).

Социальное измерение дневниковых повествований и хроник, сообщающих о далеком прошлом, связано в глазах их авторов и читателей с актуальным настоящим непосредственным образом. Однако следует остерегаться редукции смысла «виртуального копирования» личного прошлого к одной лишь практической, карьерной пользе, которую могли доставить плоды творчества мемуаристов их ближайшим или отдаленным потомкам. Осуществляемая в ходе письменной фиксации событий *каталогизация фактов* (как действительно важных событий, так и просто хаотически всплывающих воспоминаний) обладает для авторов дневников особой важностью. Они словно создают реестры пожитков, плохо поддающихся регистрации и учету. Автобиографические записи генетически связаны с семейными учетными книгами. Одно из первых раннеренессансных автобиографических сочинений названо его автором Джованни ди Конверсино из Равенны (1343–1408) *Rationarium vitae*<sup>11</sup>, «Счет жизни» или даже «учет» ее: *rationarium* — слово, для современной автору аудитории сильно отдававшее бухгалтерией. Жанровая логика оказывается столь сильна и жизнеспособна, что не только в мемуарах купцов XIV века, но и в заметках такого искушенного в историописании автора XVI века, как Ф. Гвиччардини, события личной жизни автора переплетаются с бухгалтерскими расчетами.

Уже ранние биографические сочинения представителей гуманистического движения<sup>12</sup> позволяют говорить, что начитанного в классической литературе мемуариста или биографа потребность в фиксации фактов прошлого подвигает к выстраиванию излагаемых событий в последовательность, которую автор наделяет собственной логикой и телео-

<sup>11</sup> *Giovanni Conversini da Ravenna. Rationarium vitae* / V. Nason. Firenze, 1986.

<sup>12</sup> Автор фундаментального труда по литературе раннего Ренессанса Рональд Витт (*Witt R. G. In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni. Leiden, 2000*) предлагает называть гуманистами тех ученых и писателей конца XIV–XVI вв., которые в собственном письменном творчестве сознательно осуществляли реставрацию стилей, жанров и форм античной литературы, отличая их от тех авторов, которые, обладая интересами в области классической словесности, в своих сочинениях, тем не менее, демонстрировали принадлежность к прежней традиции. Здесь и далее мы будем придерживаться этого разграничения.

логией. Смысл жизни личности, чье право на место в истории еще только предстоит доказать, обнаружится, если удастся продемонстрировать сходство событий этой жизни с такими событиями, значимость которых сомнению не подлежит, — как правило, с эпизодами из мифологии или из авторитетных (преимущественно сакральных) текстов. Такой «классифицирующий» способ составления конкретной биографии, предполагающий неотделимость фиксации фактов от их истолкования, был известен задолго до гуманистов. Например, Августин в «Исповеди» говорит о собственной жизни почти исключительно словами и образами Евангелий и Псалтири. Абельяр, рассказывая историю своей любви, пользуется языком классической латинской поэзии. Начиная с XIV в. в жизнеописаниях, создаваемых гуманистами, этот принцип приобретает широчайшее распространение, постепенно усложняясь.

В автобиографическом письме Петрарки о восхождении на Мон-Ванту различимы аллюзии на Августинову «Исповедь», а Джованни из Равенны видит и изображает себя прямым литературным наследником Августина. Он не просто излагает факты и обстоятельства своей жизни, но, вслед за Августином, претендует на создание многоплановой, богословски мотивированной композиции. Он силится выстроить повесть о себе по канонам истории обращения, пытается воспроизвести язык «Исповеди» и насыщает текст пространными цитатами из псалмов и философскими или богословскими рассуждениями по поводу собственных свершений и падений. Он даже заставляет себя пережить обращение к науке от прежней бессмысленной жизни во тьме невежества под влиянием сочинения Цицерона — вспомним, что на юного Августина тот же классический автор подействовал сходным образом.

Усмотрение аналогии между событиями настоящего и событиями, принадлежащими архетипическому контексту, — метод построения текста, на первый взгляд, как будто бы общий для Аврелия Августина и Джованни из Равенны. Разница — в задачах. Августин пишет, по сути, богословское сочинение: он должен «привести» собственную биографию к архетипу, выстроив и объяснив ее как часть Истории Спасения — в свете открывшейся ему истины христианского учения. Именно поэтому в финале его «Исповеди» оказываются равно уместными странное философское рассуждение о природе времени (так как время — это условие существования мира и восприятия его человеком) и экзегетический трактат с истолкованием первых стихов Книги Бытия. Джованни пишет сочинение отнюдь не богословское: сколько бы он ни вписывал в свой «Счет жизни» излияний под стать стихам Псалтири, его главная и неизменная цель — не столько самопонимание и даже не столько автоэкзегеза, сколько *самопрезентация*. И для того, чтобы потенциальная аудитория могла осознать всю монументальность персо-



ны, чей облик запечатлен на страницах «Счета жизни», литературный памятник, воздвигнутый Джованни самому себе, должен как можно больше походить на классический образец, с которого он написан. Авторитетный контекст не столько проясняет скрытый смысл событий настоящего, сколько делегирует этим событиям своеобразное *право на величие*. Кажется, простая аналогия уже наделяет их этим правом.

Авторы второй половины Кватроченто ищут верное средство, чтобы подвести под это право поистине несокрушимое основание. Аллюзии на артефакты и события истории классического мира уже не кажутся убедительными. Теперь необходимо заставить работать на себя не просто славное прошлое, но и саму историю, представляющую собой неслиянное и нераздельное единство величественного прошлого и сомнительного настоящего. Эней Сильвий Пикколomini, папа Пий II (1405–1464, понтификат с 1458), в «Записках о делах своего времени» открывает для себя и своих последователей неисчерпаемый ресурс самоутверждения, обращаясь к области *мистически трактованной истории*<sup>13</sup>. Пий-автор сам безоговорочно верит и прилагает все усилия к тому, чтобы читатель поверил в богоизбранность и особое предназначение Пия — протагониста «Записок». Примечательно, что в «Записках» Пикколomini повествует о себе в третьем лице (этот прием, как и название сочинения, он заимствует у Юлия Цезаря, который, в свою очередь, взял его из «Анабасиса» Ксенофонта). Папа-писатель выбирает для себя-персонажа прототипами мифических или существовавших в действительности устроителей самых значимых поворотов в судьбе человечества: таковы для него Эней, чей эпитет *Pius* (благочестивый) он и берет себе именем, когда восходит на папский престол, Цезарь и Христос. Помимо того, что папа изображает себя повелителем природных стихий<sup>14</sup>, он, злоупотребляя авторитетом эрудита, еще и сочиняет пророчества относительно собственной персоны и преподносит их как забытые, но существовавшие с незапамятных времен.

В культурной истории второй половины Кватроченто Пий II не единственный персонаж, склонный задним числом сочинять о себе якобы исполнившиеся прорицания и выискивать в собственной биографии знаки божественного промысла. Младший современник папы-гуманиста Марсилио Фичино (1433–1499), придерживавшийся сходной стратегии, сумел добиться известности гораздо более долговечной, чем Пикколо-

---

<sup>13</sup> См: *Зарецкий Ю. П.* Ренессансная автобиография и самосознание личности. Энеа Сильвио Пикколomini (Пий II). Нижний Новгород, 2000.

<sup>14</sup> Буря, много дней волновавшая воды Тразименского озера, стихает, когда Пий собирается плыть по нему; ненастье, угрожавшее омрачить торжества в честь принесения в Рим главы ап. Андрея, по его молитве сменяется солнечной погодой.

мини, притом что в политической жизни столь заметной роли он никогда не играл, довольствуясь положением простого священника. Фичино признавался, что слышит и понимает слова, произносимые в ангельском мире. Он утверждал, что от младенчества был предназначен волей Козимо Медичи к платоническим штудиям, которые и стали впоследствии делом его жизни. Приписывая себе двух отцов вместо положенного природой одного, он тем самым ставил себя, «наименьшего среди священнослужителей», между Вакхом, «главой священнослужителей, рожденным от двух матерей», и Мельхиседеком — «высочайшим из священнослужителей, вовсе не имевшим ни отца, ни матери».

Фичино создал оригинальную версию всемирной истории. Согласно ей, эпоха, когда ему выпало жить и работать, и была тем пределом, к которому шло человечество в своем духовном развитии. Он был автором грандиозного переводческого и издательского проекта: публикации комментированных латинских версий сочинений всех известных его эпохе авторов, составляющих канон *древней теологии* (*prisca theologia*). Так именовалось возводимое к легендарному Гермесу Трисмегисту учение о том, что божественное откровение на протяжении многих веков постепенно, фрагментами делалось доступным человеческому роду через мудрейших философов и богословов, сначала языческих, а затем христианских. Но и этот проект, при всей масштабности, был лишь частью другого великого проекта Фичино — историософского. Свое видение истории и собственного места в ней флорентийский философ изложил во введении к сочинению «О христианской религии» (*De Christiana religione*, итал. 1474 г., лат. 1476), создание которого приурочил к принятию священнического сана. Всю историю человечества Фичино предлагает поделить на периоды *вдохновения* (*inspiratio*) и *истолкования* (*interpretatio*). До пришествия Христа знания о божественном законе и таинствах «по вдохновению» получали от Создателя немногие избранные, к каковым относились Моисей и другие пророки у евреев, а также Платон и прочие богословы у язычников. Эти знания записывались в стихах или посредством афоризмов, но в любом случае темным, непонятным даже для самих древних стилем. Эпоха *вдохновения* завершается для язычников смертью Платона, а для иудеев — последними пророками. После этого и тех, и других Провидение отвергает во мрак невежества и суеверий. Но по прошествии известного времени ущербность иудейской и языческих религий устраняется Боговоплощением: Христос явился «идеей и образцом всех добродетелей», «живой книгой божественной философии», в Нем открылась полнота божественных таинств. С первым пришествием Христа начинается вторая великая эпоха в истории человечества, эпоха «истолкования», ибо Его ученики получили теперь ключ к скрытой в Законе и пророчествах истине. Откровение в дохристианскую

эпоху является достоянием не одних лишь иудеев, но и некоторых избранных среди язычников — философов и поэтов. Рождение Платона есть в той же мере результат действия Промысла, что и рождение Моисея; учения языческих богословов готовили языческий мир к восприятию благой вести христианства. Не оставляя попечением тех, кто не принял христианства в первые века новой эры, Провидение позволило философам-неоплатоникам использовать достижения лучших христианских экзегетов в толковании древних языческих теологов, и особенно Платона. Эпоха «истолкования» как для христиан, так и для язычников достигает кульминации в явлении Дионисия Ареопагита. После Дионисия какое-то загадочное бедствие постигает церковь, и религиозная мудрость снова погружается в небытие. Но на этот раз ее возрождают *platonici*, прочитавшие св. Павла, Иоанна, Иерофея и Дионисия; и только благодаря платоникам она вновь достигает совершенства в святоотеческую эпоху — в творениях Оригена и Августина. Но после них опять наступают темные века, продлившиеся... до рождения Марсилио Фичино, который благодаря Козимо и Пьеро Медичи смог посвятить себя платонической философии, а при помощи Лоренцо стал христианским священником. Таким образом, явление Фичино, соединившего в себе жреца и философа, полагает конец тысячелетней (!) эпохе молчания Божества.

Глава первой неаполитанской Академии (*Academia Pontaniana*<sup>15</sup>) Джовиано Понтано (1429–1503), один из немногих литераторов Кватроченто, которого действительно можно назвать хорошим поэтом, помещает в финале эклоги «Лепидина» (*Lepidina*) версию истории литературы, с кульминацией в его собственном творчестве. Эта эклога (длиной более 800 строк) повествует о торжествах в честь бракосочетания нимфы Неаполя Партенопеи и речного бога Себета. В гигантской свадебной процессии принимают участие божества — покровители деревень, лесов, полей, гор и рек неаполитанской земли, и в окрестностях Неаполя едва ли сыщется такая топографическая деталь, для которой Понтано не подыскал бы олицетворения, а часто и этиологического мифа (если он не находит подходящего сказания у древних, то попросту изобретает новое). Когда со всех концов неаполитанской земли собираются, наконец, все существа, населяющие земли и воды, подвластные Партенопее и Себету, мы вправе ожидать апофеоза божественной четы, но наступает апофеоз Понтано. Эклогу завершает свадебная

---

<sup>15</sup> Неаполитанская академия была основана Антонио Беккаделли, автором широко известного «Гермафродита», внесшим неоценимый вклад в развитие гуманистического движения в Неаполе и пользовавшимся большим расположением неаполитанского короля Альфонса Арагонского. После смерти Беккаделли Понтано был признан главой Неаполитанской академии, которая до сих пор носит его имя.

песнь Антинианы, нимфы-покровительницы имения Понтано в Антиньяно. Антиниана изрекает пророчество. У новобрачных родятся дети: их сын, прославленный герой, овладеет искусством запрягать быков в ярмо, возделывать поля и собирать обильные урожаи, а дочь научится ткать покровы и украшать их дивным вышиванием. Затем родятся новые герои и сыновья героев, искусные в охоте и воинском деле, они изгонят морских чудовищ из здешних мест и станут охранять побережье от вторжений. Появятся и те, что дадут законы пастухам, потомству фавнов, и станут царями над ними. Потом в неаполитанской земле суждено явиться пастырю из далеких стран: он будет петь о состязании Дамона и Альфесибей так, что реки прервут свой бег, внимая ему. Конечно, пастырь-пришелец — это Вергилий: ведь Дамон и Альфесибей — герои его эклога. А в следующем пророчестве нетрудно уже узнать и самого Понтано. Антиниана говорит, что через много веков родится другой пастырь, тоже чужестранец. Он станет пасти белых лебедей в реках с поросшими травой берегами, сама Амариллида приведет к нему своих лебедей, и он, беспечный, свободный, будет петь в тени тополя. И Урания соединит с этой песнью звуки своей девственной свирели, и холмы будут вторить ему, эхом вознося его песнь к звездам: Антиниана указывает на «Уранию» (*Urania*) и «Небесные явления» (*Meteororum liber*) — на астрологическую и метеорологическую поэмы, написанные Понтано. Она обещает далее, что после этого певца родятся другие Дамоны и Альфесибей. Они прославятся напевами своих свирелей, и венки из зелени станут им наградой: нимфа имеет в виду один из ритуалов, поддерживаемых в *Academia Pontaniana*, — на пиру в честь вступления в нее литераторов увенчивали лаврами.

И Пикколомини, и Фичино, и Понтано примеряют на себя образ богоизбранного героя, в чьей судьбе исполняется обетование, данное многими веками ранее, или находит воплощение закон, которым движется ход истории. Этот образ соединяет давно минувшее с актуальным настоящим, наделяя настоящее не только величием прошлого (ведь это возможно и при помощи простой аллюзии), но и энергией «полноты времен», наступающей здесь и теперь и приобщающей к себе всех, кому после многовекового ожидания посчастливилось воочию созерцать явление героя-мессии. Время Откровения, исполнения благих пророчеств — это преддверие новой, совершенной, счастливой эры, которой станет вятен скрытый прежде смысл событий предшествующих веков. Пророчество возможно именно потому, что время амбивалентно. Залог величия настоящего — предзнание об этом величии, исходящее из прошлого и сохраняемое на протяжении многих веков, вплоть до того времени, когда пророчество будет исполнено.

## II

Самосознание изящных искусств эпохи Ренессанса пронизывает идея напряженного соревнования древней и новой эпох, в котором новое время не только одерживает победу над минувшим его же оружием и на его территории, но и способно рассказать об этой победе только на заимствованном у минувшего языке. И поэты, и художники, и критики искусства декларируют полную зависимость «новых» от традиции, но на самом деле властным жестом ставят традицию в зависимость от себя. Поэт гуманистической ориентации эпохи Кватроченто не мыслит своего творчества без словаря, размеров и стихотворных форм Вергилия, Горация и Катулла. Но, поместив образы Катулла в строфический рисунок, найденный у Горация, он мнит себя превосшедшим того и другого. И констатация превосходства над древними, которым на самом деле принадлежит все то, чем он владеет, становится для него единственным способом обретения идентичности.

Гуманист середины XV в. Франческо Филельфо (1398–1481) заявляет со всей откровенностью:

«Всем известно, что в речах Вергилий подражателен и слаб, зато в стихах не было ему равных. Напротив, Цицерон прославился речами в прозе, но в стихах, как мы о том читали и сами можем рассудить, он был подобен невежде. А я, находя приятность в занятиях латинской речью того и другого рода, дерзнул к тому же написать некоторые элегии на греческом языке, чтобы и греки увидели, как латинянин берется за то, на что сами они не могут решиться, — слагать стихи по-гречески не хуже, чем по-латыни»<sup>16</sup>.

Классическая эпоха оказывается для Филельфо резервуаром образцовых возможностей. Ее наследие надлежит сначала хорошо изучить, а затем позволительно обращаться с ним как угодно — изымать из него то, чем можно воспользоваться, и, руководствуясь собственным произволом, составлять из его элементов новые и новые комбинации — более совершенные, чем удалось составить «великим мертвецам». В соревновании с прошлым и его героями на стороне настоящего — неоспоримое преимущество самого ничтожного из живых перед величайшим из мертвых: способность действовать и изменять положение вещей исходя из предшествующего опыта. Почившие Вергилий или Ювенал уже никак не могут усовершенствовать свои сочинения или увеличить их число, а Филельфо еще жив, поэтому в его власти все

---

<sup>16</sup> Из письма Филельфо к Палле Строцци от февраля 1458 г. Цит. по изд.: *Albanese G. Le raccolte poetiche latine di Francesco Filelfo // Francesco Filelfo nel V centenario della morte. Atti del XVII Convegno di studi maceratesi (Tolentino, 27-30 settembre 1981). Padova, 1986. P. 389–458.*

лучше овладевать поэтической формой и писать все больше: выбирать стратегии и реализовывать замыслы, упущенные его знаменитыми предшественниками и способные возвысить его над ними. Однако же, создать конкурентоспособный продукт можно только руководствуясь формальными принципами, надежность и авторитетность которых обеспечена их принадлежностью классической поэзии.

Сходным образом действует ренессансная теория и критика изобразительного искусства. Разные профессиональные достоинства распределяются между художниками древности, и эта же дистрибуция сохраняется при оценке профессиональных качеств их наследников — современных мастеров. За каждым классическим автором признается не абсолютное, а лишь относительное первенство в том роде искусства, в каком этот автор выступал образцом. Андре Шастель, стремясь привести в систему попытки создания теории изобразительных искусств, предпринимавшиеся гуманистами XV века, обращает внимание на то, что дистрибуция ролей между классиками существовала уже в античности — она возникала в контексте исторического нарратива, когда приходилось устанавливать авторство того или иного художественного приема. Так, Плиний в «Естественной истории» объявляет Полигнота первым, кто «весьма послужил живописи, поскольку начал представлять приоткрытый рот, зубы в нем, изображать лицо отличным от старинной скованности образом» (*Historia naturalis* XXXV, 58)<sup>17</sup>. Зевксис был авторитетом в колористике, Паррасий — в рисунке, а Апеллесу приписывалась честь соединения в своей манере достоинств его предшественников и современников и, главное, достижение того, что по-латыни называют *venustas*, а по-гречески *kharis*, — «прелести», «изящества», грациозной живости фигур. Примечательно, что Сандро Боттичелли, очевидно, видел в широко растиражированном уподоблении себя этому живописцу не столько заслуженную похвалу, сколько парадигму собственного творчества: известно, что замыслом своей Венеры он обязан рассказу Плиния об Афродите Анадиомене Апеллеса, а замыслом Клеветы — повествованию Лукиана об апеллесовой же «Клевете».

Уголино Верино (1438–1516) в своей поэзии разрабатывает ту версию историософии культуры, которая в медичейской Флоренции оказалась, пожалуй, самой популярной и продуктивной. По выражению А. Шастеля, в то время «в эпиграммах и похвальных словах мода на аналогии [между искусством и науками древности и современности. —

---

<sup>17</sup> Цит. по изд.: Шастель А. Искусство и гуманизм во Флоренции времен Лоренцо Великолепного. Очерки об искусстве Ренессанса и неоплатоническом гуманизме. М.; СПб., 2001. С. 85 и далее.

Ю. И.] распространилась до чрезмерности, ссылки на античность в них совершенно безудержны»<sup>18</sup>. Пристрастие Верино к такого рода аналогиям вернее было бы назвать не чрезмерным, а тотальным: он демонстрирует полную неспособность говорить о современных ему художниках, поэтах и политических деятелях, не уподобляя их кому-то из древних. Если верить поэту, современный ему мир искусства целиком состоит из учеников, превзошедших учителей, — или из подражаний, затмивших образец. Выстраивая аналогию, позволяющую оценить мастерство того или иного художника, Верино всякий раз оборачивает сравнение против оригинала. Ваятель и живописец Вероккио подобен Фидию, но превосходит его в искусстве литья из бронзы; Скоп с Праксителем не выше Дезидерия (Дезидерио да Сеттиньяно, ученика великого Донателло); Апеллеса не унижит сравнение с Сандро (Боттичелли); и какого бы совершенства ни достиг Зевксис из Гераклеи — тосканец да Винчи искусством не уступает Зевксису; а уж Филипп (т.е. Филиппино Липпи) и вовсе достоин назваться первым среди всех перечисленных выше<sup>19</sup>. В другой эпиграмме в «тосканские Апеллесы» попадает Аполлониио ди Джованни. Кажется, превосходство «новых», в котором Верино силится убедить своего читателя, наделяет их в его собственных глазах поистине мистическими свойствами: они начинают перемещаться во времени и попадают в древнеклассическую эпоху. В поэме Верино о деяниях Карла Великого (Carliades, до 1480 г.) пренебрегающая вопиющим анахронизмом фантазия поэта делает «Александра, наследника Апеллеса» (снова Боттичелли) автором фресок в эпирском дворце, — он рисует «Ксеркса, который мостом запирает Нерея». Там же кисти «Пуллы Тиренца» (Антонио Полайоло) Верино приписывает изображение Александра Македонского, победителя Дария<sup>20</sup>.

Верино провозглашает наступление во Флоренции *новой* эры расцвета художеств, потому что теперь в ней есть *второй* Апеллес — Боттичелли (или, по другой версии того же Верино, Аполлониио ди Джованни), *второй* Зевксис — Леонардо, и *второй* Пракситель — Дезидерио да Сеттиньяно, но главное — есть Филиппино Липпи, который превосходит дарованием всех вышеназванных античных мастеров. Во второй половине Кватроченто, в отличие от первой, провозглашение Боттичелли или Аполлониио ди Джованни Апеллесом и Леонардо Зевксисом — уже не столько эпитеты, или гиперболы, или какие-либо

<sup>18</sup> Шастель А. Указ. соч. С. 84.

<sup>19</sup> Этот ряд уподоблений Верино выстраивает в эпиграмме «О флорентийских ваятелях и живописцах, достойных сравниться с древнегреческими» (Epigrammata, VII, XXIII). См.: Poeti Latini del Quattrocento... P. 872–875.

<sup>20</sup> Шастель А. Указ. соч. С. 387.

другие средства из арсенала риторики, сколько инструменты своеобразного аналитического языка, целиком состоящего из аналогий.

Таким образом, авторитет древности используют дважды: первый раз — когда совокупное мертвое тело классических литературных опусов расчлняют и оценивают его части порознь, отчего их совершенство, ясное лишь в контексте целого, порой сильно проигрывает; а второй — когда аргументируют свое превосходство над классиками, расчлененными и разобранными на органы, их же авторитетом. Зависимость от образцов прошлого не нуждается в преодолении — напротив, чем более глубокой оказывается такая зависимость, тем больше оснований для декларации собственного превосходства обретает поэт или художник в настоящем.

Если именно *акт повторения* обеспечивает существование традиции в истории, то и подражательность и вторичность фигуры автора/мастера, будучи осмыслена в конкретной социально-исторической перспективе, обращается в *conditio sine qua non* самого существования традиции. Перед нами парадокс подражания как способа обретения идентичности: каждый новый автор, вписывающий себя в традицию, ценен именно как повторение других авторов, как исторически конкретный индивидуум, который, вопреки своей неизбежной случайности, оказывается неустранимым условием восстановления в современности изначального (образцового) авторства легендарных мастеров прошлого.

### III

Политическая власть использует для нужд самопрезентации уже известный путь апелляции к древнеклассическим авторитетам, увенчивающийся торжеством над ними. Важнейшим способом самолегитимации власти Рима в Кватроченто и Чинквеченто было конструирование особого исторического нарратива: он должен вмещать в себя как можно более протяженные временные дистанции и географические пространства; его протагонистами должны быть наместники св. Петра; а главное — этот нарратив должен непременно достигать кульминации в настоящем, представляя современность эпохой «акмэ», сменившей долгие века упадка. Обратившись к любой локальной историографии, мы без труда увидим, что такой способ политического самоутверждения был знаком в то время практически любому итальянскому городу. Черты различия мы обнаружим не в способах легитимации власти, а лишь в содержании конкретных аргументов. И здесь, безусловно, сама история языческого и христианского мира ставит Рим на особое место.

Официальные версии историографии итальянских городов знали в ту эпоху весьма ограниченное число топосов, позволявших повисить



символический статус своей коммуны. Самые распространенные из них — либо более древнее, в сравнении с Римом, происхождение города; либо основание города персонажами римской истории, или — более редкий случай — противопоставление города Риму на том основании, что город этот обязан своим возникновением не прославленным героям римской истории, а их соперникам и врагам; либо прямая передача данному городу функций столицы Империи после падения Рима под ударами варваров (часто это, конечно же, были предания, не имевшие никакой исторической подпочвы)<sup>21</sup>. Но римские понтифики Кватроченто имели возможность апеллировать к куда более богатому арсеналу тем и сюжетов — впрочем, и амбиции их простирались гораздо дальше, нежели политические притязания даже самых честолюбивых из итальянских государей. Настойчиво, хотя и без особого успеха, претендуя на соединение в своих руках духовного и светского владычества над христианским (а в случае Пия II — и над мусульманским) миром, в истории Европы они открывают огромное многообразие обликов, в которых когда-либо представляла римская власть: от первых царей до верховных жрецов (вслед за которыми папы именовали себя *pontifex maximus*), от воспетых Вергилием основателей Города до императоров, силой оружия покоривших полмира, от святых апостолов до первых пап-мучеников начала христианской эры.

Апология настоящего, повторяющего/возобновляющего прошлое, но все равно торжествующего над ним, — фигура повторения, одновременно стремящегося выдать себя за абсолютное начало, но при этом превращающего идеальное классическое прошлое в резервуар образов и средств для легитимации своих притязаний, — принимает самые различные формы. Это и акты самонарицания понтификов при занятии ими Св. Престола, и использование символики, свидетельствующей об отождествлении пап и их ближайших сподвижников с персонажами римской истории, и более или менее масштабные проекты восстановления архитектурного облика Рима античной эпохи.

---

<sup>21</sup> Например, сиенцы приписывали основание своего города сыновьям убитого Ромулом Рема. Подобно их отцу и дяде, эти младенцы также были обязаны своим спасением выкормившей их волчице. Именем одного из сыновей Рема, Сеня, и был назван основанный близнецами город (лат. *Senae* — Сиена). Согласно другой легенде, близнецы, рожденные Ремом, в момент убийства отца уже достигли юношеского возраста и были способны самостоятельно спастись бегством от преследований Ромула. Покидая Рим, они захватили единственную ценную вещь, которую могли унести с собой, — мраморную статую капитолийской волчицы. *Lupa Senese* (Сиенская волчица) сделалась символом города, который они воздвигли на земле враждебной Риму Этрурии, и остается им по сей день.

О. Розеншток-Хюсси в «Автобиографии западного человека», рассматривая два периода глобальных реформ в средневековой истории Католической Церкви, отмечает, что как раз в эти периоды в перечне имен римских пап с особенной регулярностью всплывает индекс «второй»<sup>22</sup>. Тем самым понтифики провозглашают возврат к апостольской эпохе — эпохе святых пап: тогда папы становились законодателями, утверждавшими нормы церковной жизни, и первосвященниками, чьему духовному авторитету добровольно покорялся весь христианский мир, потому что в первую очередь они были пастырями, полагавшими жизнь за паству, и мучениками, на крови которых воздвигалось здание Церкви. Впервые «вторым» стал Герберт из Реймса, друг императора Оттона III: в 999 г. он взошел на Святой Престол под именем Сильвестра. По возникшему в V в. преданию, «первый» Сильвестр крестил Константина Великого и принял от него в дар западную часть Римской империи, а себе император оставил ее восточную половину. Историческая достоверность легенды о Константиновом даре — заметим, легенда эта имела весьма реальные юридические следствия, — не оспаривалась вплоть до XV в., когда с ее опровержением выступил Лоренцо Валла. С 1046 по 1145 г. «вторыми» были тринадцать из 18-ти пап. Затем возникшая традиция надолго прерывается, и лишь по прошествии 313-ти лет на папский трон под именем Пия II восходит Эней Сильвий Пикколомини. За ним последуют Павел II (1464–1471), спустя треть века — Юлий II (1503–1513), папа-воин, победитель Чезаре Борджа, еще позже — Марцелл II (апрель 1555 г.).

Если Джулиано делла Ровере (1443–1513), восходя на престол св. Петра, принимает имя Юлия II, которое позволяет ассоциировать его с Юлием Цезарем, то сиенскому банкиру Агостино Киджи (1465–1520), который оказывал папе финансовую поддержку и пользовался его особым покровительством, созвучие его собственного имени с именем Октавиана Августа позволяет эксплуатировать образ преемника Цезаря, не уступающего ему величием и славой<sup>23</sup>. Классифицирующая манера самопрезентации персонажей и изображения событий современности, получив столь широкое распространение, становится объектом пародии. Одно из самых известных сочинений, высмеивающих ее, — «Цицеронианец» (Ciceronianus, 1528) Эразма Роттердамского. Персо-

<sup>22</sup> Розеншток-Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002. С.426–427.

<sup>23</sup> См. об этом: Rowland I.D. Some Panegyrics to Agostino Chigi // Journal of the Warburg and Courtauld Institute. 1984. V. 47. P. 194–199; Rowland I. D. Render Unto Caesar the Things are Caesar's: Humanism and the Arts in the Patronage of Agostino Chigi // Renaissance Quarterly. 1986. V. 39. № 4. P. 673–730.

наж Эразмова диалога по имени Булефор вспоминает откровенно языческое красноречие пользовавшихся особым расположением папы Юлия II гуманистов Джулио Камилло Дельминио (1480–1544) и Томмазо Ингирами (1470–1516). Булефор рассказывает о том, как в Страстную Пятницу 1509 года в папской капелле ему довелось прослушать латинскую речь о Страстях Христовых<sup>24</sup>. Оратор выступал в присутствии папы Юлия, кардиналов, епископов и множества ученых людей Рима. В интродукции, едва ли не более протяженной, чем сама речь, он превозносил папу, называя его «Юпитером благим и величайшим, что всемогущей десницей, потрясая жезлом, низвергает неукротимый огонь, куда пожелает». Речь состояла из двух частей: в одной оратору надлежало представить страдания и смерть Христовы, в другой — изобразить Его Воскресение и славу. В первой части он вспоминал Квинта Курция, Кекропа, Менецея и Ифигению — тех, кто не пощадил жизни ради спасения отчизны, — и клеймил неблагодарность евреев, которые, в отличие от прочих древних народов, всегда чтивших память своих героев и воздвигавших им монументы, не удостоили подобной чести Христа. Смерть Спасителя он уподобил кончине Сократа или Фокиона, изгнанию Сципиона или остракизму Аристида, а его Воскресение — триумфам Сципиона, Павла Эмилия, Юлия Цезаря и апофеозам императоров. «И до того по-римски говорил он, этот римлянин, что я совсем ничего не услышал о смерти Христовой», — заключает Булефор. Далее он говорит, что прослушанный им оратор-цицеронианец — вовсе не исключение: римские риторы, особенно привечаемые папой Юлием, мнят хорошим тоном называть не только Бога Отца Юпитером благим и величайшим [Jupiter optimus maximus], но и Бога Сына — Аполлоном или Асклепием, Богородицу — Дианой или Богиней [dea], церковь — священным собранием [sacra contio], священным градом [sacra civitas] или священной республикой [sacra respublica], отлучение от церкви — проскрипциями [proscriptio]; они именуют епископов наместниками провинций [praesides provinciarum], избрание епископов — комициями [народное собрание в Древнем Риме], священников — жрецами [sacrificulus], а дьяконов — курионами [curio — лицо, ведавшее культовыми вопросами курии].

Не ограничиваясь литературными средствами самопрезентации, понтифики берут на себя бремя восстановления не только символического, но и вполне материального — архитектурного — наследия античной эпохи. Со времен Мартина V (Оттоне Колонна, 1368–1431, понтификат с 1417) эпитет *Urbis restaurator* на протяжении XV и XVI вв.

---

<sup>24</sup> В исследовательской литературе произнесший ее оратор отождествляется с Томмазо Ингирами.

прочно связывается с титулом римского понтифика. Надпись “Xystus Quartus pontifex maximus Urbis restaurator” («Сикст IV, великий понтифик, восстановитель Города») начертана при входе в римский Мунципальный дворец. Джаноццо Манетти (1396–1459) в «Жизни Николая V» (*Vita Nicolai V*; Николай V — до интронизации Томмазо Парентучелли, 1397–1455, понтификат с 1447) изображает своего протагониста понтификом-архитектором, уподобляя его библейскому Соломону. Тот был основателем Дворца и Храма, материальных воплощений светской и духовной власти; Николай тоже возводит царский дом и Дом Господень: благодаря этому папе собор св. Петра стал постепенно обретать тот вид, в котором мы находим его сегодня, и он же был инициатором возведения дворцов Ватикана. Однако герой Манетти подобен не только Соломону, восстановителю славы Израиля, но также и Ною — восстановителю всего рода человеческого: по словам папского биографа, в основании пропорций собора св. Петра, который начинает перестраиваться в период понтификата Николая, лежит отношение между человеческим ростом и высотой Ковчега.

Великой библиотеке, способной стать материальнымместилищем всех книг в мире (конечно, лишь удовлетворявших вкусу адептов новой образованности), принадлежит одно из центральных мест в гуманистической виртуальной топографии Рима. Гуманист Пьер Кандидо Дечембрио (1399–1477) в письме к повелителю Феррары (и тоже гуманисту) маркизу Леонелло д’Эсте (1407–1450) утверждает, что книжная коллекция Николая V могла бы и числом, и литературными достоинствами [*vel numero vel elegantia*] соперничать с библиотеками Пергама и Александрии, но этому помешала смерть папы. Веспасиано Бистиччи сравнивает Николая V с Птолемеем Филадельфом, возможно, подразумевая не только размеры библиотеки александрийского царя, но и значительное число переводов, выполненных по его заказу (вспомним, что Септуагинта тоже была создана по воле Птолемея): Николай V превратил курию в переводческий цех такого масштаба, будто хотел в немногие годы наполнить свое книгохранилище латинскими версиями всех известных в его эпоху греческих книг. Джаноццо Манетти, изобразивший Николая вторым Ноем и Соломоном, воспроизводит и это сравнение его с Птолемеем: “*Ptolemeum Philadelphum inclytum Egiptii regem <...> imitatus est*”. Здесь, правда, он позволяет себе чрезмерное преувеличение: все-таки у Птолемея было около 60 000 книг, а после Николая осталось только 800 латинских рукописей и 353 греческих.

Располагая финансовыми возможностями и личными связями, позволявшими ему приобретать книги, Николай V, однако, не имел средств, достаточных для строительства здания библиотеки. Поэтому

новые Пергам и Александрия существовали пока только на бумаге — в сочинениях и в переписке гуманистов. Сикст IV (Франческо дела Ровере, 1414–1484, понтификат с 1471) отвел библиотеке три комнаты в своей Ватиканской резиденции: одну под греческие манускрипты, одну под латинские и одну — под особо важные документы папской канцелярии. Строительство помещений, предназначенных для хранения папской книжной коллекции, столетие спустя инициирует понтифик, который, восходя на Римский престол, примет имя Сикста V (Феличе Перетти Монтальято, 1521–1590, понтификат с 1585). Его усилиями Апостолическая библиотека приобретет тот облик, в каком сегодня можно видеть ее во время посещения Ватиканских музеев. Среди сюжетов изображений, украсивших залы Апостолической библиотеки в конце XVI века, во время краткого понтификата Сикста V, — всемирная история книгохранилищ, в которой, наряду с изображениями основателей легендарных библиотек древности, есть и фреска, посвященная основателю Ватиканской библиотеки Николаю V.

Сикст IV и его племянник Юлий II увеличивают символический потенциал своих реставрационных предприятий, избирая в качестве объектов восстановления римские мосты: Сикст отстраивает мост, построенный при Марке Аврелии, а Юлий — Триумфальный мост, возведенный при Нероне. И тот, и другой этими актами дополняют аллегорический смысл титула *pontifex* буквальным и лишней раз подчеркивают связь папского сана с *pontifex maximus* Древнего Рима.

#### IV

Анализ одного из весьма известных визуальных объектов, созданных, очевидно, не без санкции папы Мартина V, убеждает в том, что идея реставрации Города в ренессансном сознании порой стремится совпасть с мифологемой его основания. В 1425 г., во время понтификата Мартина, флорентийские художники Мазолино и Мазаччо получили заказ на триптих для римской базилики Санта Мария Маджоре: сюжетом их работы должно было стать предание о возникновении этой церкви. Первоначально она называлась Санта Мария делла Нева (Св. Мария Снега) в память о чуде, послужившем ее основанию. Будущих донаторов — бездетную супружескую чету преклонного возраста, на средства которой впоследствии создастся базилика, — и папу Либерия почти одновременно посещают видения сходного содержания: Богоматерь сама выбирает место для своего храма. Затем на указанном Ею месте в августовскую жару в присутствии папы и сопровождающей его процессии выпадает снег. Мазолино изобразил папу Либерия в момент торжественной закладки церкви. Мы располагаем свидетельством

Джорджо Вазари, которое датируется примерно веком позже создания «Чуда о снеге»: «Он [Мазаччо<sup>25</sup>. — Ю. И.] расписал также много досок темперой, но все они во время римских неурядиц либо погибли, либо затерялись. Одна из них — в церкви Санта Мариа Маджоре в маленькой капелле возле ризницы; на ней четыре святых изображены так хорошо, что кажутся рельефными; в середине же — закладка церкви Санта Мариа делла Нева, где папа Мартин, написанный с натуры, намечает мотыгой основание церкви, а рядом с ним император Сигизмунд II. Как-то эту работу рассматривал со мной вместе Микеланджело, который очень похвалил ее и прибавил затем, что люди эти во времена Мазаччо еще были живы»<sup>26</sup>. Итак, спустя сотню лет после появления «Чуда о снеге» Джорджо Вазари говорит о присутствии на картине папы Мартина и императора Сигизмунда, современников автора картины, как о чем-то само собой разумеющемся, даже не упоминая имен настоящих персонажей легенды. Раньше, чем Вазари, опознал Мартина V и Сигизмунда неаполитанский историк Бартоломео Фацио (1400–1457), видевший картину примерно за полвека до него<sup>27</sup>.

Рядом с папой и императором авторы изображения поместили фигуру св. Иеронима, который держит в руках Библию, открытую на первых стихах кн. Бытия — о «земле безвидной и пустой»<sup>28</sup>. Всякий обра-

<sup>25</sup> Джорджо Вазари ошибочно считал Мазаччо автором всех изображений триптиха; в настоящее время признано, что кисти Мазаччо принадлежат только изображения святых, а сюжетная живопись выполнена Мазолино.

<sup>26</sup> Вазари Дж. Жизнеописания выдающихся художников, ваятелей и зодчих. Т. 2. М., 2001. Мазаччо.

<sup>27</sup> Bartholomaei Facii de viris illustribus. Firenze, 1745. P. 145.

<sup>28</sup> Нельзя упускать из виду и еще одну «классицизирующую» интерпретацию участия Мартина V в сюжете, протагонистом которого за тысячу лет до него стал папа Либерий, — тем более, что для создателя изображения эта интерпретация была, по-видимому, приоритетной. Базилика Санта Мариа Маджоре, основанная папой Либерием на Авентинском холме на месте языческого храма и построенная в 356–362 гг., позже стала первым храмом, посвященным Богоматери, после того как папа Сикст III в 431 г. провозгласил святость Марии. Статус Богоматери, в том числе и вопросы, связанные с Ее Успением и присутствием у престола Господня, напряженно обсуждались в годы создания картины Мазолино. Именно в это время был сформулирован догмат Вознесения Богоматери; изображения Марии, восседающей на небесном престоле рядом с Сыном, вскоре получили широчайшее распространение. Таким образом, папа Мартин V становится не просто основателем институтов светской и духовной власти, символически репрезентированных закладкой здания в присутствии императора, но и верховным доктринальным авторитетом. Анализ коммуникативных задач, стоявших перед автором «Чуда о снеге», стал одним из эпизодов исследования визуального языка Кватроченто у Пьера Франкастеля: Франкастель П. Фигура и место. Визуальный порядок в эпоху Кватроченто. СПб., 2005. С. 39–42.

зованный современник авторов триптиха не задумываясь отнес бы эти слова к тому состоянию Рима, в каком он оказался к началу XV века: образы запустения и разрухи прочно связались с Вечным Городом еще у Петрарки, а ко второй половине XV века они стали уже общим местом в гуманистической литературе<sup>29</sup>. Закладка зданий в «Чуде о снеге» преподнесена авторами триптиха как свершение, вписывающее единым актом воли протагониста, папы Либерия (Мартина?), историческую судьбу человечества в космический порядок. Космогонический мотив («безвидная и пустая земля», творение мира из ничего в первых стихах кн. Бытия) становится и в символическом, и в буквальном смысле почвой, из которой восстает рукотворное чудо, преображающее пустынную, но освященную божественной волей землю: здание, и в особенности здание храма, в иконографии является репрезентантом власти, упорядочивающей и цивилизующей природу в ее диком состоянии, изначально непригодном для существования человека. Активность папы-протагониста (он запечатлен в «рабочей» позе: в его руках мотыга, и фигура его чуть согнута) симметрична активности Провидения, демонстрирующего свою волю августовским снегопадом: подобно тому, как чудо Богородицы нарушает естественный ход событий природного мира, предпринятый папой ответный акт закладки Храма нарушает, а точнее, преобразует, ход человеческой истории.

Сходство протагониста сюжета с папой Мартином, санкционированное, по всей видимости, заказчиком и в момент появления «Чуда о снеге» сделавшее триптих остро современным произведением, порождает временной парадокс, которому суждено будет стать парадигмой классицистического искусства. Семантика начала во времени актуализована в картине, по крайней мере, дважды: в первых стихах книги Бытия в руках св. Иеронима и в намеченных на снегу контурах храма. Предельный и уникальный — *полагающий начало* — жест совершает

---

<sup>29</sup> Об упадке былого величия Рима сокрушается Франческо ди Поджо Браччолини в сочинении «О превратностях Фортуны». Флавио Бьондо в «Декадах истории от падения Римской империи» обещает изложить события от нашествия Алариха до современности, когда «Рим доведён был почти до такого состояния дел, в каковом, как о том написано, был он при своём рождении, когда его, малый и ничтожный, основали пастухи». Агапито ди Ченчо деи Рустичи соединяет с неприглядным образом Рима имя Мартина V («город, пребывавший в ничтожестве и запустении, дивным своим благоразумием он восстановил») и называет папу третьим Ромулом (после собственно Ромула и Фурия Камилла). Бартоломео Платина, автор «Жизни Христа и всех понтификов», сообщает о папе Сиксте IV: «Град Римский он обнаружил разрушенным и опустошенным в такой степени, будто у него и вовсе не было никакого облика [facies]». Тебальдео создает целый ряд картин разрушения легендарных памятников римской истории в стихотворении «К Риму».

папа Либерий, а легенда о возникновении базилики, запечатленная Мазолино, делает образ этого понтифика частью самой идеи первоисточка и основания. Единственность и уникальность фигуры основателя — такая же непреложная истина, как и единственность и уникальность самого *начала вообще*. Тогда вторжение папы Мартина в сюжет картины выглядит посягательством на естественную логику исторического процесса. Важно не столько то, что на картине появляется современник художников и первых ее зрителей, а то, что из-за его присутствия в качестве протагониста космогонического, по своей сути, сюжета полагающий начало — т. е. предельный — жест начинает мерцать: ведь у него теперь два автора, и он, таким образом, совершается как будто бы дважды.

Отдать приоритет какому-либо из двух «основателей» — Либерию или Мартину — невозможно: ведь именно насыщенная современность, сообщаемая картине появлением Мартина среди ее персонажей, заново вводит папу Либерия в круг актуальных исторических деятелей. Восстановление памяти о его свершении, разыгрывание его роли лицом, современным и знакомым зрителям, даруют ему вторую жизнь. Замещая собой Либерия и узурпируя принадлежавшее ему почетное место основателя Города и Церкви, папа XV века на самом деле восстанавливает его в правах на это место.

Символика начала во времени, исторического начала здесь предельно насыщена архетипическими коннотациями: основание Города и Церкви в святоотеческую эпоху — это и *новое начало самого времени* для народов, которым суждено жить под властью папы и изображенного рядом с ним Императора. Таким образом, акт основания Храма встраивается в онтологически предельный горизонт, который развертывается из библейского повествования об основании государства богоизбранного народа с царем-пророком, строителем Дворца и Храма, во главе. Использование символики «начала времен», с ее трансцендирующей семантикой, позволяет власти папы Мартина непосредственно отождествиться с онтологическим пределом и обеспечить себе, таким способом, высшую божественную санкцию на деятельность на современном ему этапе истории.

Прочно связав свой образ с событием начала во времени, папская власть получает возможность развернуть из него собственную версию истории, сделаться ее творцом и протагонистом сразу, и, более того, — утвердить эту версию в качестве единственно возможной. Власть экспроприирует историю, и отождествление хода исторического времени с развертыванием собственной судьбы становится для нее средством превратить само время в ресурс самооправдания и самоутверждения.



Идея *restauratio*, восстановления величия древности из руин «нынешнего века», — квинтэссенция такого способа мыслить историю, который делает историческое время обратимым и потому подотчетным власти.

\* \* \*

Последовательно обратившись к историографической, художественной и политической практикам эпохи Возрождения, мы показали, как гуманистическая культура мыслила отношения между настоящим и классической древностью в этих важнейших сферах общественного бытия. Во всех трех областях «новый век», располагая в качестве языка самовыражения и способа самопонимания лишь теми средствами, которые он способен заимствовать у древнеклассического мира, стремится утвердить собственное превосходство на месте авторитета прошлого, продолжая декларировать свою зависимость от этого авторитета и создавая, тем самым, неустранимый временной парадокс. Его жизнестойкость и всеприсутствие обусловлены особой интуицией материальности времени, характерной для ренессансной эпохи. Способность времени представать в вещной форме позволяет сделать прошлое объектом манипуляций: как и любая вещь, оно теперь подлежит расчленению, рекомбинации и реконструкции и целиком зависит от намерений того, кто берется им распоряжаться. Отношения между настоящим и прошлым, как их мыслит и стремится представить гуманистическая культура, повторяют структуру пророчества, которая в чистом виде присутствовала в трех рассмотренных автобиографических повествованиях: пророчество принадлежит прошлому, но исполняется в настоящем. Оно исполняется в действии новым и беспримерным — и одновременно оказывается повторением уже данного прежде откровения.

## ПРОШЛОЕ КРУПНЫМ ПЛАНОМ

### ТЕМПОРАЛЬНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ В АНТИКВАРНОМ ДИСКУРСЕ\*

Одним из первых и достаточно часто деклариовавшихся британскими антиквариями принципов их деятельности и написания ученых трудов было невмешательство в религиозные и церковные дела: ни во внутрицерковные дискуссии, ни в возможные конфликты между церковью и властью. В 1614 г. Уильям Кемден и Генри Спелман, составившие для Якова I предложение инкорпорировать лондонское Антикварное общество в форме «Национальной Академии и Библиотеки Древностей», предусмотрительно указали, что «не будут затрагивать ни вопросы, связанные с государством, ни проблемы религии»<sup>1</sup>. Подобная декларация, казалось бы, подразумевала минимальное привлечение сюжетов и «прецедентов», заимствованных из церковной истории как при освещении современных антиквариям сюжетов, так и при реконструкции весьма отдаленных во времени событий. Однако, как и в случае с другими, не менее громкими и внушающими доверие любому читателю декларациями антиквариев, из установленного правила невмешательства в религиозную тематику нашлось немало исключений<sup>2</sup>.

#### ВРЕМЯ, ВЕЧНОСТЬ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

В сочинениях лондонских антиквариев все же преобладала подчеркнута светская тематика, а возникавшие сакральные сюжеты привлекались преимущественно для выстраивания идеологии власти. Тем не менее, в рамках антикварного движения оказалось возможным появление работ, в которых выработанные британскими эрудитами специфические критические методы, способы организации исторического исследования, технологии воздействия на аудиторию и ценностные установки были использованы для написания подчеркнута церковных историй.

---

\* Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 09–01–00316а).

<sup>1</sup> *Spelman H. Preface to Discourse of the four Law Terms. L., 1648. P. 43.*

<sup>2</sup> Например, в 1618 г. Джон Селден опубликовал «Историю церковной десятины» (*Selden J. The History of Tithes. L., 1618*), а Генри Спелман в 1632 г. завершил рукопись трактата «История и судьба святотатства» (*Spelman H. The History and Fate of Sacrilege... L., 1698*).

Далее речь пойдет о сочинениях трех авторов, тесно связанных с антикварным движением и в то же время предложивших оригинальное видение рождения, развития и перспектив Британии и «британскости» в островном пространстве / времени. Оригинальность их взгляда по сравнению с антиквариями английскими определялась и иным социальным статусом — принадлежностью к церковной иерархии, и не английским происхождением.

Джеймс Ашер (1581–1656), архиепископ Арма и примас Ирландии в 1625–1656 гг., с начала правления Якова I был тесно связан с лондонским антикварным обществом и его главными вдохновителями — У. Кемденом, Р. Коттоном и Дж. Селденом<sup>3</sup>. В обширнейшем наследии Ашера, интересы которого (как и многих эрудитов антикварного круга) охватывали самые разные области знаний, начиная с богословия и истории и заканчивая филологией, гебраистикой и хронологией, выделяется опубликованный в 1622 г. трактат «Рассуждение о религии, которой издревле придерживаются ирландцы и британцы»<sup>4</sup>. «Британская» проблематика, как следует уже из названия, занимает автора не меньше, чем антикатолическая полемика.

Джон Споттисвуд (1565–1639), архиепископ Сент-Эндрюса и примас Шотландии, с 1635 г. лорд-канцлер Шотландии, излагает собственное видение истории страны в пространном сочинении «История шотландской Церкви»<sup>5</sup> (1655).

Дэвид Калдервуд (1575–1650) — один из лидеров шотландских пресвитериан в царствование Якова I и Карла I, также озаглавил свой восьмитомный труд «История шотландской Церкви» (1646)<sup>6</sup>.

Сочинения Ашера, Споттисвуда и Калдервуда тесно примыкают к освященной веками традиции «церковных историй», однако нельзя не заметить, что сюжеты церковной истории, истории христианства служат для разрешения вопросов, ставившихся в «светских» антикварных штудиях. В обширных нарративах церковных историков сосуществуют два смысловых пласта: один из них, находящийся в очевидной теснейшей связи с современной авторам религиозно-политической ситуацией, посвящен непосредственно изложению событий Реформации в Шотлан-

---

<sup>3</sup> Подробнее об архиепископе Ашере см.: *Knox R.B.* James Ussher, Archbishop of Armagh. Cardiff, 1967; *Ford A.* James Ussher and the Godly Prince in early seventeenth-century Ireland // *Political Ideology in Ireland, 1541–1641* / Ed. by H. Morgan. Dublin, 1999. P. 203–228.

<sup>4</sup> *Usher J.* A Discourse of the Religion Anciently Professed by the Irish and British // *Archbishop Usher's Answer to a Jesuit with other Tracts of Popery.* Cambridge, 1835.

<sup>5</sup> *Spottiswoode J.* History of the Church of Scotland. Edinburgh, 1847.

<sup>6</sup> *Calderwood D.* The History of the Kirk of Scotland. Vol. 1-8. Edinburgh, 1842–1849.

дии и религиозного противостояния в Ирландии. Характерно, что максимальная насыщенность повествования действующими лицами и фактами здесь компенсируется типичным для антикварного дискурса отсутствием авторских суждений и однозначных выводов относительно событий недавнего прошлого. Как и их английские коллеги-антиквари, Ашер, Калдервуд и Споттисвуд имели достаточно поводов и возможностей для обсуждения насущных политических и религиозных дел королевства вне страниц своих ученых трудов, соблюдая, таким образом, видимость объективного подхода к истории.

При первом же знакомстве с текстами названных авторов становится очевидным, что они активно эксплуатируют закрепленную традицией и не менее успешно подтвержденную авторитетными современниками тему избранного народа в истории. Идея избранничества, безусловно, тяготела и над антиквариями Англии, в трудах которых, однако, избранность английской нации оказывалась лишь залогом гораздо более рельефно обозначенного политического и социального процветания государства и совершенной реализации всевозможных достоинств англичан во внерелигиозной области, в то время как ирландец Ашер и шотландцы Калдервуд и Споттисвуд воспринимали момент избранничества как самостоятельную ценность, относящуюся к непреходящей, неизменной и — что важно — духовной реальности. В понимании шотландских и ирландских антиквариюв основание национальной идентичности крылось в особых отношениях народа с Богом и лежало во вневременной области, не определялось временной динамикой социальных или правовых институтов.

Напрашивается вывод, что само по себе политическое превосходство или его отсутствие не было для них достаточным свидетельством избранности или оставленности народа: они настаивают на том, что шотландцы и ирландцы по сей день сохранили христианскую веру и обычай более совершенным образом, нежели их южные соседи, но при этом ни один из них не оспаривает политического первенства англичан в данный момент истории. Для авторов рассматриваемых «церковных историй» политическое превосходство не представляется безусловной ценностью: как нередко случается в подобных ситуациях, второстепенное положение Шотландии и Ирландии на британской политической сцене компенсировалось в их сочинениях риторикой на тему единства кельтского мира, его богатой духовности и нравственной чистоты. (Скажем, первые шотландские короли в сочинении Калдервуда выглядят ужасными варварами, но варварами, бесспорно, честными).

Разумеется, шотландские и ирландские авторы не вполне сходятся во мнениях относительно того, какой же народ (или народы) играют ключевую роль в счастливом жребии общестровного избранничества.

Споттисвуд более резко отстаивает первенство скоттов (имея в виду население современной Шотландии) и пиктов, предлагая читателю не только реконструкцию фактов христианизации этих народов, но и свидетельства континентальных авторов начиная с раннего Средневековья, в которых недвусмысленно говорится о жителях севера Британии как *antiquiores Christianos*; Споттисвуду важно подчеркнуть, что колонизация и христианизация, распространение истинного благочестия и неповрежденного обычая были направлены из Шотландии в Ирландию и Англию.

Ашер придерживается более умеренной позиции. Отдавая пальму первенства в истории избранничества скоттам (подразумевая население современной Ирландии), второе место он отдает «меньшим скоттам», народу Альбы, т. е. шотландцам, чей этноним дал именование всему острову — «Альбион». «Ученым людям известно, что именование «скотты» в те древние времена было общим для населявших большую и малую Шотландию (т. е. Ирландию) и знаменитую колонию, выведенную в Альбион. Вера же была одинаковой и не отличалась от той, что исповедовали их соседи бритты»<sup>7</sup>. Ашер элегантно называет отношения скоттов и народа Альбы отношениями матери и дочери, а остальные соседи по архипелагу (в их числе перечислены «англичане, бритты, пикты и латиняне») образуют «семью», где родственные отличия заметны при проявлении должной «проницательности».

Калдервуд предпочитает расширить перспективу «кельтского мира», акцентируя внимание читателей на языковую и культурную общность скоттов-шотландцев, пиктов и бриттов с племенами, населявшими Галлию и Испанию<sup>8</sup>. Однако дальнейшая история кельтского мира обрисована им как история утраты первоначального единства под влиянием внешних разлагающих факторов. Первыми забывают о своих кельтских корнях бритты, не устоявшие перед соблазном римской цивилизации, а впоследствии и «римской» веры; пикты, в которых слишком легко узнать современных ирландцев, «наказаны» Калдервудом утратой национальной идентичности и полным рассеянием за повторявшиеся альянсы с бриттами и предательства по отношению к скоттам. «Auld alliance» с Францией — восходящий к галлам — через союз с Пипином Коротким и Карлом Великим — вовсе не кинжал, нацеленный в спину Англии, а бережно хранимая память об общих национальных корнях.

Все три автора отмечают, что, несмотря на заявления англичан о том, что их народ никогда не подчинился чужеземным завоевателям<sup>9</sup>,

<sup>7</sup> Usher J. A Discourse... P. 518.

<sup>8</sup> Calderwood D. The History of the Kirk of Scotland. Vol. 1. P. 30–36.

<sup>9</sup> См. напр. авторитетный и популярный трактат антиквария и герольда Уильяма Сегара: Segar W. Of Honor, Military and Civil. L., 1602. P. 231–233.

на самом деле южная часть острова Британия все же была подчинена римлянами, в то время как Шотландия и Ирландия обладали истинной независимостью от зловещей Империи. Это утверждение дает авторам «кельтоцентричных» историй немало поводов упрекнуть раннесредневековых английских авторов в умышленной фальсификации фактов и распространении лживых легенд (Калдервуд) или, по крайней мере, в описании событий ранней ирландской истории согласно модели, использовавшейся для повествования об истории англо-саксонских королевств (Ашер, Споттисвуд).

Видение истории распространения, принятия и утверждения христианства на британских территориях, а также видение дальнейшей судьбы Церкви и духовной культуры в этнических композитах определяло восприятие ирландским и шотландским антикварием границ прошлого и настоящего. Первые века христианства в Шотландии и Ирландии оказываются «сакральным», священным периодом, чистым и совершенным образцом истории народа, в котором государство и общество развиваются в лоне не искаженной внешними посредниками апостольской христианской традиции. Стоит сравнить такое представление о прошлом с концепциями английских антиквариев, для которых реалии «первоначальной истории» хотя и заключали в себе сущностную основу для развития последующих социальных, административных и правовых институтов, но нуждались в упорядочении и совершенствовании, осуществлявшимся лишь с течением времени. Развитие для английских эрудитов, таким образом, было направлено от прошлого к настоящему, в котором все явления представлялись наиболее совершенным образом. Споттисвуд и Ашер представляют своеобразным «золотым веком» именно прошлое, где собственная традиция «противостояла иноземному учению, привнесенному позднее последователями епископа города Рима». При этом Ашер намекает, что современное состояние церковных дел в Британии как будто бы говорит о начале возрождения славного прошлого: «Я заявляю, что религия, исповедовавшаяся епископами, священниками, монахами и всеми христианами этой земли, по сути была та же, что сейчас поддерживается светской властью».

Споттисвуд, рассуждая о прошлом, выстраивает своеобразную «риторику апостольской Церкви», подчеркивая, что христианское учение было принесено в Шотландию, минуя какое-либо промежуточное (прежде всего римское) звено между апостолами и верующими Британских островов. Избирая в качестве достойнейших свидетелей византийских писателей, начиная с Иоанна Златоуста, Евсевия и Никифора, Споттисвуд сначала предлагает версию о том, что Симон Зилот проповедовал и был распят в Британии, а затем называет и другой вариант: первыми проповедниками новой религии на шотландских землях были

ученики Иоанна Богослова еще при жизни апостола. Особенно эмоционально шотландский епископ высказывается об истории принятия христианства шотландцами: «Наиболее распространенное мнение состоит в том, будто Папа Виктор [понтификат 189–199 гг.] по просьбе короля Доналда отправил сюда несколько проповедников, и, мол, они-то и совершили наше обращение. Но этого не может быть...»<sup>10</sup>. Одним из самых веских объяснений, почему именно несостоятельна «папская» версия крещения, Споттисвуд считает то, что «если наше обращение произошло благодаря Папе Виктору, как же вышло, что наша Церковь совершенно не походит на Римскую в обрядах, а ведь Папа Виктор радел о них настолько, что подверг отлучению все восточные Церкви, расхившиеся с Римской по этим вопросам». Поэтому для Споттисвуда не подлежит сомнению то, что «на протяжении веков наша Церковь придерживалась обычая, отличного от Рима, и большую смуту принесло принятие их обычаев и обрядов»<sup>11</sup>.

Наиболее радикальную позицию занимает Калдервуд, который, намереваясь, как и другие два автора, написать церковную историю, предпосылает истории Церкви обширную вводную часть — историю народа, историю королей и их войн, как внешних, так и междоусобных, историю, в которой духовное измерение исчерпывается чувством национальной гордости и превосходства равно над врагами и союзниками. «Этноисторический» очерк Калдервуда имеет целью продемонстрировать примат национального в шотландской истории — будь то история шотландской церкви или светского государства. Именно народ, формируя свою национальную идентичность как идентичность, основанную на отрицании, порождает специфическую форму власти и, наконец, порождает Церковь. Поэтому, если для Ашера и Споттисвуда очевидна связь истоков национальной Церкви с первоначальной католической Церковью, для Калдервуда Церковь — это *the Kirk of Scotland*, церковь страны, родившаяся не в момент принятия христианской веры королевским семейством и окружением, но установившаяся только в процессе обращения всего народа скоттов.

Со своей стороны, Ашер старается поразить читателя портретами первых ирландских святых и миссионеров, а также определить, в чем состояло своеобразие духовной жизни обитателей Ирландии в первые века после обращения в христианство: «Ты мог никогда не бывать за океаном и на островах, называемых Британскими, — цитирует епископ “*Sermone de utilitate lectionis Scripturae*” Иоанна Златоуста, — но должен был слышать, что люди там постоянно размышляют над предме-

<sup>10</sup> Spottiswoode J. History... P. 2–3.

<sup>11</sup> Ibid. P. 3.

тами из Писания»<sup>12</sup>. Почти то же самое говорится в тексте, приписываемом св. Патрику: весь народ Ирландии занят «постоянным размышлением над Писанием». Таким образом, заключает Ашер, любовь к чтению Писания (в древнееврейском и греческом оригинале — для ученых мужей, в переводе с неповрежденного вульгарной латынью оригинала на родной язык — для простых верующих) и умение размышлять над словами Завета — главное небесное сокровище, кое «доблестно отстаивали» древние ирландцы и шотландцы, те, «которых Бог избрал Своим орудием»<sup>13</sup>. Собственно же «история» начинается с того момента, когда эта гармония начинает разрушаться прежде всего из-за внешнего давления, прежде всего интеллектуального, из-за «живых легенд, которыми их [римские] монахи и проповедники исказили религию и жития наших древних святых»<sup>14</sup>; история в ее динамике — это своего рода постоянная борьба за сохранение национальной самобытности, основанной на духовной культуре народа.

### РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ И ПАФОС САМОБЫТНОСТИ

Вопрос о восприятии наследия и символики Римской империи и об отношении к модели римской имперской власти неизбежно попадал в поле зрения британских историописателей. Для протестантских авторов «церковных историй» имперская тема дополнялась вынесением суждений о зловещем детище Империи — римской Церкви.

Шотландские историографы использовали совершенно ясную для читателя идею: уже в древнейший период истории народов, населявших и населяющих по сей день Британский архипелаг, между ними складываются такие модели отношений, которые — несмотря на искажения, привнесенные течением веков, — должны в идеале определять взаимодействие национальных композитов и в настоящем времени. Здесь снова можно увидеть тяготение Споттисвуда, и в еще большей мере Калдервуда, к мысли о том, что все подлинно национальные явления в истории неизменны, их всегда можно различить за декорациями той или иной эпохи. Именно вневременность национального позволяет народу не только сохранять свою идентичность, но и видеть в прошлом образец, который дает возможность понять собственное место и роль на современной политической и этнической арене.

В описаниях Споттисвуда Рим, Империя имеет совершенной иной образ, нежели в текстах антиквариев лондонских. Рим Споттисвуда — это не славная языческая империя, воплощение величия власти и мо-

---

<sup>12</sup> *Usher J. A Discourse...* P. 522.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 523.

<sup>14</sup> *Usher J. A Discourse...* P. 517.



гущества монарха, вечный и непревзойденный образец, одно сопоставление с которым придает дополнительный авторитет и легитимность современным институтам или нормам. Рим Споттисвуда олицетворяет власть, несущую насилие вовне и разложение изнутри. В немалой степени именно на антиримском пафосе построена первая глава сочинения Споттисвуда, повествующая о «сакральном времени» — первых веках христианства в Шотландии. Причем речь идет не только о действиях римского епископа (обличать которые вполне естественно для честного протестантского историка), но и о модели империи, имперской власти, олицетворяемой Римом. Многочисленные и яркие инвективы Споттисвуда сводятся к тому, что Империя в ее «светском» измерении и тем более Римская Церковь изначально следовали порочным путем подавления многообразия составляющих ее «композиций» ради единства великого целого. В изображении шотландского епископа Рим, как правило, выдвигает определенную модель власти (чаще всего речь идет об упорядочении церковной иерархии) или образец действий (например, литургические тексты или трактовка Таинств) и стремится любыми способами навязать предлагаемый вариант как единственно возможный.

Подробно рассматривая историю спора о дате празднования Пасхи между кельтской и Римской Церквями, Споттисвуд поясняет, что неправота представителей римской стороны, возможно, даже не в том, что Рим занимает ложную позицию относительно даты праздника: на самом деле, по мнению епископа, вопрос не может быть разрешен однозначно и окончательно. Порочность римской политики состоит в том, что она навязывает «чуждый», «иноземный», внешний обычай народу, чей собственный «обычай» складывался независимо благодаря особым, неповторимым отношениям с Богом. После прочтения краткого экскурса, посвященного друидам, складывается впечатление, что Споттисвуд проводит аналогию если и не с ветхозаветными пророками, то по крайней мере с греческими мудрецами, обладавшими верой в неведомого, но единого Бога; они были «сведущи в натуральной философии, и вовсе не были темными и суеверными, как прочие языческие жрецы»<sup>15</sup>, а кроме того, управляли церковными делами мудро, над собой имели избираемого «президента» и решали вопросы церковной политики на ежегодной «церковной ассамблее» на острове Мэн.

Порочность римской политики — в стремлении подавить и унифицировать национальное своеобразие, имеющее основу в надвременной плоскости. Даже рассуждая о таком исключительно важном вопросе, как существование епископата в шотландской Церкви, Споттисвуд

---

<sup>15</sup> Spottiswoode J. History... P. 10.

не отрицает легитимность епископата как такового, однако отмечает, что «шотландцы и ирландцы были наставлены в христианской вере монахами и священниками, а вовсе не епископами»<sup>16</sup>. «Законным правом земли» называет Споттисвуд право народа придерживаться исконных традиций и отстаивать их, даже если в этих обычаях существует некое противоречие с истинным положением вещей.

«БРИТАНСКИЙ КОНСТАНТИН»:  
ДОНОРМАНДСКИЙ КОНЦЕПТ В ФОРМИРОВАНИИ ЛЕГЕНДЫ

Среди организующих национальную историю концептов легендам о «британском Константине»<sup>17</sup> и «св. Елене»<sup>18</sup> отводилась особая роль. Оформившиеся в качестве самостоятельных преданий еще в раннее Средневековье, обе легенды постепенно были объединены и уже в первой половине XVI века активно эксплуатировались английскими интеллектуалами для легитимации имперских притязаний раннетюдоровской монархии<sup>19</sup>. Сохранявшиеся вплоть до правления Елизаветы различия в изложении содержания обеих легенд были преодолены благодаря усилиям Уильяма Кемдена, максимально эпитомизировавшего их существование в исторических текстах<sup>20</sup>, и Джеймса Ашера, очевидно, поставившего точку в дружественных препирательствах его авторитетного английского коллеги и не менее известного Юста Липсия<sup>21</sup>.

Кемденовский вариант единого прочтения двух средневековых легенд выглядел следующим образом:

<sup>16</sup> Ibid. P. 13.

<sup>17</sup> *Linder A.* The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration. Spoleto, 1928; *Mulligan W.* The British Constantine: an English Historical Myth // The Journal of Medieval and Renaissance Studies. Vol. 8. N 2. 1978. P. 257–279.

<sup>18</sup> *Drijvers J.* Helena Augusta, the Mother of Constantine the Great and the Legend of Finding the True Cross. Groningen, 1992; *Harbus A.* Helena of Britain: the Medieval Legend. L., 2002.

<sup>19</sup> *Koebner R.* “The Imperial Crown of this Realm”: Henry VIII, Constantine the Great, and Polydore Vergil // Bulletin of the Institute of Historical Research. Vol. 26. 1953. P. 29–53; *Scarbrick J.* Henry VIII. L., 1968. P. 267–273.

<sup>20</sup> *Camden W.* Britannia: sive Florentissimorum Regnorum, Angliae, Scotiae, Hiberniae, et Insularum Adiacentium ex intima antiquitate chorographica descriptio. L., 1586. Sig. D. 2r.

<sup>21</sup> De patria Constantini Magni, et matris ejus Helenae, variae et discrepantes authorum sententiae: quam alii Britanniam, alii Galliam, alii Bithyniam, nonnulli etiam Daciam fuisse volunt: Gullielmi Camdeni et Justus Lipsii de Britannica Constantini origine amica concertatio. *Jacobo Usserio* Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates // The Whole Works of Most Rev. James Ussher, D. D., Lord Archbishop of Armagh and Primate of Ireland. 20 Vols. Dublin, 1886–1887. Vol. 5. P. 228–280.

«Когда Диоклетиан и Максимиан отреклись от власти, тогда избрали Констанция Хлора императором, до этого времени управлявшего государством в титуле цезаря, и тогда ему принадлежали Италия, Африка, Испания, Франция и Британия, но затем Италия и Африка стали провинциями Галерия, а Констанцию надлежало управлять оставшимися. Этот Констанций, в то время, пока служил в Британии... взял себе в жены Елену — дочь Коелиса, или Коелиуса, британского государя [возможно... «дочь небес или небесного божества»], и она родила ему в Британии благородного Константина [Великого]. И об этом, наряду с великим историописцем Баронием, единодушно свидетельствует мнение всех других историков, за исключением одного или двух поздних греческих авторов, да и то следующих друг за другом и основывающихся на предвзятом отрывке из Матерна Фирмика. Несмотря на то, что все было именно так, Максимиан заставил Констанция дать ей развод с тем, чтобы взять в жены его дочь Феодору. И то была именно та Елена, которая в древних надписях за ее христианское благочестие, за очищение Иерусалима от идолов и за строительство прекрасной церкви на том месте, где наш Господь страдал, именовалась достопочтенной и благочестивой Августой, а за то, что она раскопала Истинный крест Иисуса — ее столь высоко почитают церковные авторы. И еще иудеи и язычники называют ее уничижительно *stabularia*, поскольку она (самая благочестивая государыня) обнаружила ясли, в которые положили новорожденного Христа, и в том месте, где они стояли, возвела храм...»<sup>22</sup>.

Приведенное описание содержит практически все необходимые для целостного восприятия двух легенд конструкты. В отношении Константина, помимо указаний на позднеримский контекст его возвышения, как правило, исходный для традиции, идущей еще от Евсевия, в нем содержатся восходящие уже к британской составляющей тропы. Первый увязывает родственные связи Константина с его колчестерским дедом Коелом, второй локализует вслед за Альдхельмом островное место рождения будущего императора. В отношении Елены кемденский вариант прочтения легенды не только трансформирует характерный для позднеантичной традиции концепт, подчеркивавший неблагородный характер происхождения матери будущего императора, заменяя его уже более поздней британской версией. Очень сжато выстраивается событийная канва, высвечивающая типичные составляющие позднеантичных и раннесредневековых *inventio*; присутствует концепт ее почитания со стороны церкви и подданных и, наконец, подспудно — раннесредневековый троп о ее британском происхождении. Соединенные между собой различные версии прочтения двух легенд создавали необходимый Кемдену конструкт, не оставляющий сомнений в том, что знаменитые мать и сын не только объединены их британским происхождением, но и детерминированы этой общностью в своих деяниях и поступках. Уверенность автора в правоте и, должно

---

<sup>22</sup> *Camden W. Britannia... Sig. D. 2r.*

быть, безупречности такой стратегии подкрепляется упоминанием о единодушном мнении других историков, персонифицированной ссылкой на авторитет Цезаря Барония<sup>23</sup> и указанием на минимизированную в лице одного-двух греческих авторов оппозицию<sup>24</sup>, опирающуюся в своих суждениях на сомнительный авторитет современника Константина — астролога и историка Юлия Матерна Фирмика.

Сконструированная Кемденом легенда, объединявшая различные версии, главным образом, средневековых преданий, была небезупречна с точки зрения исторической достоверности: слишком разноречивыми оказывались сформировавшие ее основное содержание тематические пласты. Кемден, очевидно, ощущая определенную уязвимость своей конструкции и стремясь избежать возможной критики, ограничил круг источников, предпочтя более доступным позднеантичным памятникам рассредоточенные во времени и пространстве средневековые свидетельства. Смысловая канва представленной им версии оказалась своеобразным скоплением характерных для средневекового Запада заблуждений относительно этих двух известных персонажей.

Достаточно сложно судить о том, какая из двух легенд в представленной Кемденом эпитомизированной версии преданий была исходной. Почти вся использованная антикварием средневековая традиция постоянно раздвигала смысловые и тематические границы обеих легенд и подчас весьма недвусмысленно объединяла характерные для каждой из них сюжеты. Тем не менее, именно британский контекст преданий о Елене представляется если не исходным, то, во всяком случае, направляющим в последовательном развитии обеих легенд<sup>25</sup>. Именно предание о матери Константина значительно (в большей степени, чем легенда о ее знаменитом сыне) изменялось в зависимости от жанра излагавших его произведений, аудитории и даже исторических обстоятельств.

Основной и, должно быть, исходный текст, повествующий как о самом Константине, так и о его матери, принадлежавший Евсевию (*Vita Constantini III*, 42-47), оставался практически недоступным средне-

<sup>23</sup> *Baronius C. Annales Ecclesiastici*. 6 vols. Cologne, 1609. Vol. 3. P. 394–396.

<sup>24</sup> Трудно сказать, о каких «греческих авторах» идет речь. Судя по комментариям Ашера, Кемден, скорее всего, имеет в виду византийских историков Георгия Кедрена, автора *Compendium Historiarum* (XI в.), и Никифора Каллиста Ксанфопула, автора *Ecclesiasticae historiae* (XIV в.). *Jacobo Usserio Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates...* P. 234.

<sup>25</sup> В пользу такого мнения говорят наблюдения, почерпнутые из следующих работ: *Ashe G. Mythology of British Isles*. L., 1990. P. 152–164; *Alamichel M.-F. La Légende de Sainte Hélène de Cynewylf à Evelyn Waugh* // *Études Anglaises*. Vol. 48. 1995. P. 306–318; *Linder A. The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration* // *Studi medievali*. 3d ser. 1975. Vol. 16. N 1. P. 43–95.

ковым хронистам. Позиция Евсевия в этом вопросе отчасти прояснялась благодаря переводу «Церковной истории», принадлежавшему перу Руфина. Продолжатели Евсевия (Сократ Схоластик, Созомен и Феодорит Кирский) привнесли в текст его истории отдельные пассажи из жизнеописания Константина (*Vita Constantini* III.47), в частности, упоминания об Истинном кресте, найденном Еленой, но не более<sup>26</sup>. Доступная и хорошо известная на Западе «История» Епифания<sup>27</sup>, как известно, значительно эпитомизировавшая традицию продолжателей Евсевия, лишь воспроизводила в сокращенном виде версию предшественников, лишая средневековых авторов необходимых деталей.

Отсутствие детальных сведений о происхождении Константина и его матери, как у Руфина, так и Епифания<sup>28</sup>, способствовало тому, что в последующих, создаваемых уже средневековыми авторами описаниях оба персонажа свободно локализовались в различных географических областях, а их происхождение идентифицировалось в зависимости от этнополитических пристрастий и предрасположенностей. Так, Ашер, пытаясь разобраться в британских корнях Константина, защищая тем самым позицию Кемдена от упреков Липсия, высказывает предположение, что представление об островном происхождении цезаря могло сформироваться под влиянием неверного прочтения известных панегириков, адресованных императору<sup>29</sup>. Речь идет об анонимном панегирике (XII), произнесенном осенью 313 года в Августе Треверов, и панегирике (VII), приписываемом Евмению (31.03.307). В первом из них, как

<sup>26</sup> *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* / Ed. by R. Hussey. 3 vols. Oxford, 1983. I. 17. (русский перевод: *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996); *Sozomen*. *Historia Ecclesiastica* / Ed. by J. Bidez. Berlin, 1954. II. 2.; *Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. М., 1993.

<sup>27</sup> *Ephanius Scolasticus*. *Historia Ecclesiastica Tripartita* / Ed. by W. Jacobs et al. Vienna, 1952.

<sup>28</sup> Подробнее освещается вопрос о месте захоронения Елены: Евсевий полагает, что она умерла в Риме в возрасте 80 лет почти сразу же после возвращения из паломничества в Палестину, но из его достаточно туманных фраз нельзя понять, была ли она захоронена в вечном городе или нет (*Vita Constantini*. III. 47). Сократ с достаточной долей определенности высказывается в пользу Константинополя. Средневековые историки обычно повторяют версию Сократа, поскольку именно она была исходной для широко известного на Западе Епифания. В настоящее время ученые, опираясь на известную для VI века *Liber Pontificalis*, содержащую биографии римских епископов, высказываются в пользу того, что для захоронения матери император Константин построил усыпальницу на *Via Labicana*, неподалеку от Рима. *Johnson M.* Where Constantius and Helena buried // *Latomus*. Vol. 51. 1992. P. 145–150.

<sup>29</sup> *Jacobo Usserio* *Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates*... P. 232. Текст панегириков доступен по изданию: *The Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini* / Ed. by C. Nixon & B. Rodgers. Berkeley, 1994.

известно, содержится фраза: «Британия счастливее теперь, чем многие другие земли, ей первой предназначено увидеть было Константина-цезаря», а во втором — намек на поход Констанция в Британию (293–296 гг.), в котором принимал участие Константин: «Он [очевидно, Константин] освободил Британию от рабства, ты еще и прославил их тем, что там занялась зря твоей власти»<sup>30</sup>.

Обтекаемые формулировки раторов могли дать определенную почву для однозначных суждений о том, что и в случае утверждаемого первенства Британии во встрече с цезарем, и в случае принадлежавшей ей и инициировавшей его власть перспективы, речь идет о вполне определенном, указывающем на британские корни Константина моменте, если бы не одно обстоятельство. Собранные ратором Папатусом в 389 г. латинские панегирики затем были утеряны и оставались неизвестными для западноевропейских интеллектуалов вплоть до 1433 г., когда их случайно обнаружили в одной из библиотек Майнца<sup>31</sup>. К тому моменту, когда они были открыты заново, легенда о британском происхождении Елены и Константина уже широко бытовала как на Британских островах, так и на самом континенте. Тем не менее, наблюдение Ашера, указавшего в полемике Кемдена и Липсия на возможный источник формирования самой легенды, не лишено оснований, поскольку, по меньшей мере, хотя бы англосаксонское историописание могло использовать заложенные в этих текстах неоднозначные формулировки и намеки для формирования особого этнополитического контекста.

Исследователи отмечают, что именно в англосаксонскую эпоху закладываются основы устной традиции, в рамках которой активно развивавшаяся в этот момент «ученая» литература проявляет значительный интерес к функционировавшим в рамках изустной традиции мифам и легендам. Очевидно, в это же время под влиянием неточного прочтения пассажей о месте рождения императора и его матери и не без характерного желания связать историю Британских островов с имперским контекстом могли оформиться смысловые границы и возникнуть локальный вариант предания о Елене и Константине.

Своеобразным организующим новую версию преданий мог стать содержащийся в ряде позднеантичных текстов пассаж, увязывавший определенные вехи жизни будущего императора с Йорком. Начиная с Гильды, британские историки тиражируют в своих сочинениях отрывки, свидетельствующие о праздновании в Йорке по случаю провозглашения Константина императором; этот же город фигурирует как место смерти его отца Констанция. Декларируемая связь постепенно начина-

<sup>30</sup> The Panegyrici Latini... P. 566.

<sup>31</sup> Witterbottom M. Panegyrici Latini / Ed. by A. Reynolds. L., 1987. P. 289.

ет оказывать влияние на восприятие соответствующих сюжетов об Истинном кресте, известных по легенде о Елене, и способствует формированию своеобразного локального почитания святой. Возникновение нортумбрийского культа Истинного креста и, очевидно, самой Елены косвенно подтверждают сохранившиеся на территории современного Дарема и Нортумберленда многочисленные каменные кресты<sup>32</sup>, а также преобладание крестообразной символики на нортумбрийских монетах VI–IX вв.<sup>33</sup> П. Грирсон и М. Блэкбурн отмечают значительные изменения в праздничной литургии: в церковный календарь инкорпорируются *Inventio* (3.05), *Exaltatio* (14.09) *Adoratio Crucis* (Страстная пятница)<sup>34</sup>. Беда упоминает о том, что во время одного из сражений (633 г.) король Нортумбрии Освальд, следуя примеру Константина (имеется в виду видение Креста), воздвигает величественный деревянный крест, который впоследствии обретает целительную силу (III. 2). Вводная за 885 год запись в Англосаксонской хронике сообщает: «Папа Марин отослал (Альфреду, королю Уэссекса) великолепные подарки и фрагмент креста, на котором был распят Христос»<sup>35</sup>. Примерно же на это время приходится строительство церкви Креста Св. Елены в Келлоу (Дарем), где один из витражей изображает сцену *inventio*<sup>36</sup>.

Интерес к легенде о Елене, спровоцировавший столь разнообразные явления, характеризовавшие духовную атмосферу северных королевств, способствовал ее дальнейшей популяризации среди оставшейся части населения Британских островов. Об этом свидетельствует многообразная гомилическая литература, получившая распространение среди англосаксов. Речь идет о широко известных текстах «Обретение Истинного Креста» и поэме «Элена»<sup>37</sup>.

«Обретение Истинного Креста» известно по двум полным версиям, первая из которых анонимна, вторая авторизирована Элфриком.

<sup>32</sup> Речь идет о полутора тысячах крестов, разбросанных по территории этих двух северных графств. *Cramp R. Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture. Vol. 1: County Durham and Northumberland. Oxford, 1984. P. 20.*

<sup>33</sup> *Grierson P., Blackburn M. Medieval European Coinage. 13 vols. Cambridge, 1991. Vol. I. P. 119-120, 158, 161, 170.*

<sup>34</sup> *Biggs F. Inventio Sanctae Crucis // Sources for Anglo-Saxon Literary Culture: A Trial Version / Ed. by F. Biggs et al. Binghampton, 1990. P. 12–13.*

<sup>35</sup> *The Anglo-Saxon Chronicle / Ed. by D. Dunville et al. Oxford, 1989. P. 161.*

<sup>36</sup> *Lang J. The St Helena Cross Church, Kelloe, Co. Durham // Archaeologia Aelianna. 5<sup>th</sup> ser. Vol. 5. 1977. P. 115–119.* А. Линдер приводит сведения о том, что праздники в честь Св. Елены уже с VIII в. распространяются на континенте.

<sup>37</sup> *Finding of the True Cross / Ed. by M.-K. Bodden // The Old English Finding of the True Cross. Cambridge, 1987; Aelfric's The Finding of the Holy Cross // Aelfric Catholic Homilies. 2d ser. EETS. Vol. 5. L., 1979. P. 174–176; Swanton M. Anglo-Saxon Prose. L., 1993. P. 114–121; Cynewulf's Elene / Ed. by P. Gradon. L., 1958.*

Если анонимный вариант не содержит никаких упоминаний, позволяющих напрямую идентифицировать сюжет обретения с именем Елены, то авторизированная версия уже недвусмысленно связывает основную канву деяний единолично с именем матери императора<sup>38</sup>. Поэма «Элена» любопытна тем, что в ее основу были положены популярные в раннее Средневековье «Деяния Кириака», повествующие об истории Елены в Палестине, одним из основных персонажей-помощников которой был потомок первомученика Стефана Иуда Кириак. Строфы 69–192 воспроизводят восходящий к «Деяниям» текст<sup>39</sup>, следы которого отсутствуют в авторизированной версии «Обретения Истинного Креста», что позволяет говорить о существовании в англосаксонский период двух, хотя и связанных сюжетно, но при этом генетически независимых версий легенды. Первая из них восходила к текстам греческих и латинских авторов IV–V вв., а вторая, очевидно, может считаться уже средневековой по своему происхождению<sup>40</sup>.

Независимо от прочтения основного сюжета легенды, обе версии содержат важную для последующей рецепции составляющую. Обретенный Крест был, как известно, разделен Еленой на две части: одна была оставлена в Иерусалиме, а другая вместе с найденными гвоздями и титлом отправлена в Константинополь. Часть константинопольского фрагмента была вмонтирована в посмертную статую Константина, а затем в виде уже более мелких фрагментов распространилась по территории Западной Европы. При этом Англия была среди тех стран, для которых, несмотря на значительные усилия, фрагменты Истинного Креста оставались на протяжении всего Средневековья недоступными<sup>41</sup>. Очевидно, на этом фоне могли развиваться не только компенсирующие этот «недостаток» практики, стимулировавшие формирование и письменную фиксацию локальных культов, но и восполняющие его легенды.

<sup>38</sup> Одна из промежуточных версий-фрагментов, вероятно, предшествующих переложению Элфрика, известная под названием «Видение Креста» не только связана с нортумбрийской традицией почитания Креста, но и указывает на вполне определенные попытки неизвестного автора соединить этот культ с легендой о чудесной находке в Иерусалиме. См.: Swanton M. *Anglo-Saxon Prose*. P. 39.

<sup>39</sup> Alamichel M.-F. *La Légend...* P. 313. Созомен, описывая сюжет обретения Креста, не упоминает о Кириаке (*Hist. Eccl.* II. 1. 4). В пользу того, что появление помощника у Елены является средневековой интерполяцией, говорит текст Григория Турского (*Libri Historiarum* X. 1. 36a). Рус. пер.: *Григорий Турский*. История франков I. 36. М., 1987. С. 29–30.

<sup>40</sup> Любопытные сведения о формировании сирийских версий легенды содержатся: *Пигулевская Н. В.* Мартирий Кириака Иерусалимского // *Пигулевская Н. В.* Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976.

<sup>41</sup> Версия о том, что фрагменты Истинного Креста были получены одним из уэссекских королей в IX в., остается недоказуемой.



Если в рамках гомилитической литературы развивалась и дополнялась сюжетная линия, конкретизировавшая составляющие миссии Елены в Палестине, то жанр историй, значительно более политизированный, акцентируя родственную и подвижническую связь Елены и Константина, постепенно переключается на поиски ответа о месте рождения самого императора и его матери.

Еще в конце VII века настоятель Малмсберийского аббатства Альдхельм заканчивает работу над своим самым известным сочинением “De Virginitate”, в котором уже присутствует британский фрагмент известной Кемдену родословной императора<sup>42</sup>. Ж.-П. Коллу считает, что Альдхельм использовал для своих построений материал латинских панегириков, в то время, очевидно, еще не утерянных: его представление о британском происхождении римского императора могло возникнуть в результате их неправильного или поверхностного прочтения. Вполне вероятной была также произвольная транскрипция латинского *Bithinia* в более привычное *Britannia*<sup>43</sup>. Возможна и иная версия, объясняющая появление заветного для Кемдена британского сюжета. Известно, что Альдхельм весьма энергично собирал материал, относящийся к крещению Константина, и склонялся к версии, что обряд над императором был совершен Сильвестром. Смысловые коннотации отдельных мест его “De Virginitate” свидетельствуют о том, что он был знаком с “Actus beati Silvestri”<sup>44</sup>. Вполне возможно, что с текстом «Деяний» он познакомился во время годичного пребывания в школе Теодора и Адриана в Кентербери, где особой популярностью пользовалась не только эта версия крещения императора, но и другие легенды, связанные с различными этапами его жизни<sup>45</sup>. В частности, речь идет о византийских вариантах трактовки легенды о месте рождения матери Константина: в «Глоссах» Теодора есть упоминание о «вдовствующей императрице Елене» и содержится эпитама ее поездки в Константинополь, отличающаяся в деталях от традиционных описаний авторов IV–

<sup>42</sup> “Constantinus, Constantii filius in Britannia ex pelice Helena gentius”. Aldhelmi Opera / Ed. by R. Ewald. Vol. XV. Berlin, 1919. P. 302 (строки 20–21).

<sup>43</sup> Callu J.-P. “Ortus Constantini”: Aspect historique de la legend // Constantini il Grande / Ed. G. Bonamente & F. Fisco. Macerata, 1990 P. 259.

<sup>44</sup> Linder A. Myth of Constantine... P. 55. Sanctuarium sive vitae sanctorum / Ed. by V. Mombritus. P., 1910.

<sup>45</sup> А. Линдер отмечает, что в последующем развитии объединенной версии легенды о Елене и Константине будет возрастать причинно-следственная связь, увязывающая предание о видении Креста Константином и о последующем обретении Истинного Креста Еленой в единое целое. Будет также укрепляться представление о том, что *visio* естественным образом предопределило *inventio*: так связь сына и матери окажется божественно предопределенной. Linder A. The Myth of Constantine... P. 66.

VI вв. и напоминающая, скорее, ее византийские аналоги<sup>46</sup>. Д. Бискофф полагает, что Теодор, очевидно, был в Константинополе и там, возможно, ему удалось зафиксировать ранее неизвестную версию о происхождении матери Константина и тем самым дать повод для последующих рассуждений о британском происхождении императора<sup>47</sup>.

Текст “De Virginitate” был известен Бедe, который активно использовал его в своей «Истории», но, очевидно, идея британского происхождения императора не вдохновляла историка<sup>48</sup>, и он ограничился упоминанием, что Константин умер на острове (I. 8)<sup>49</sup>; воспроизвел детали, раскрывающие факт захоронения Елены в Риме, привел сведения о переименовании ее родного города Дрепанума в Хеленополис<sup>50</sup>.

В конце IX – начале X в. «Церковная история» Беды была переведена Альфредом, и обновленный текст уже содержал указание на британскую родословную императора и его матери<sup>51</sup>. Представленная Альфредом версия текста Беды не была буквальным переводом: ряд исследователей высказывает мнение, что Альфред адаптировал исходный текст к потребностям развивающейся монархии. Продвигая идею о британском происхождении Константина, Альфред ссылается на Евтропия, который, по его мнению, первым упоминает, «что император Константин родился в Британии и наследовал королевство после смер-

<sup>46</sup> О влиянии кентерберийской школы на Альдхельма см.: *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian* / Ed. by D. Bischoff & M. Lapidge. Cambridge, 1994. P. 395.

<sup>47</sup> *Ibid.* P. 550. В одной из таких византийских легенд прямо утверждается: “Constantinus, Constantii filius, ex concubine Helena in Britannia natus”: *Necrologium imperatorem et catalogus eorum sepulchrorum* / Ed. R. Cassi. Rome, 1933. P. 104. А. П. Каждан полагает, что пик интереса к легенде в Византии падает на начало IX века. *Kazdan A. “Constantine imaginaire”: Byzantine legends of the Ninth Century about Constantine the Great // Byzantion. Vol. 57. 1987. P. 196–250.* П. Скотт считает, что интерес к легенде возникает еще в VI в., и упоминаемая Кажданом «Хорография» Феофана в этом вопросе во многом опиралась на тексты Иоанна Малалы: *Scott R. The Image of Constantine in Malalas and Theophanes // New Constantine: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantine, 4-13 Centuries / Ed. by P. Magdalino et al. Aldershot, 1994. P. 57–71 (особ. P. 59).*

<sup>48</sup> Д. Стивенсон считает, что определенное «безразличие» Беды к Константину можно объяснить его глубоким интересом к фигуре Магна Максима, который правил Западом вплоть до 388 г.: в этом Беда следует Гильде. *Stevenson J. Constantine, St Aldheim and the Loathly Lady // Constantine: History, historiography... P. 213.*

<sup>49</sup> Прокопий, который первым намекает на британские корни императора, был недоступен Бедe.

<sup>50</sup> *Bede: on Reckoning of Time. Liverpool, 1999. P. 213.*

<sup>51</sup> *Whitelock D. The Old English Bede // Publications of the British Academy. Vol. 48. 1962. P. 74.*

ти своего отца»<sup>52</sup>. Придерживаясь интересовавшей его темы, переводчик, по всей видимости, сознательно трансформировал смысл исходного отрывка из Евтропия. С этой целью он использовал для передачи латинского *creo* (в тексте *creatus*) и связанного с ним *imperator* древнеанглийский аналог *acennan* (в тексте *acenned*), употреблявшийся чаще всего в значении «родиться», а не в значении «назначить» или «избрать»<sup>53</sup>. Очень похожие смысловые метаморфозы претерпевает перевод исходного латинского значения *concupina*, относящегося в тексте Евтропия к Елене: Альфред передает его древнеанглийским аналогом *wif*, оставляя за ним присущую языку англосаксов семантику, подразумевающую «женщину вообще» или же «жену» как более частное значение. Другие англосаксонские описания Константина не содержат подобной ошибки, и, следовательно, версия Альфреда может считаться исходной в определении последующей перспективы уже нормандского историописания, как известно, широко использованного Кемденом<sup>54</sup>. При этом предложенная Альфредом версия перевода отрывка из Евтропия не только закладывала важнейший смысловой концепт в один из самых авторитетных англосаксонских текстов. Соприкасаясь с параллельно развивавшейся традицией почитания культа св. Елены и, в особенности, с различными версиями легенды об обретении креста и обращении Константина, она подспудно напоминала об их британских корнях.

\* \* \*

Как и в исследованиях «светских» эрудитов, внимание антиквариев, писавших на церковную тему, было в значительной мере обращено к перспективам поиска основы, стержня «британскости» — источника, способного питать и объединять стюартовскую монархию, явленную в соединении этнополитических композитов. Лондонским антиквариям второго поколения таким стержнем виделось английское Общее право, общество, генерирующее данный вид права, и власть английских монархов, обеспечивающая реализацию права. Следовательно, эти специфически английские феномены определялись как явления, намного превосходящие правовые, социальные и властные традиции нацио-

<sup>52</sup> The Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English People / Ed. by T. Miller. 4 vols. Oxford, 1980. I.VIII. Речь идет о достаточно вольном переложении отрывка (Eutropii Brev. X. 2. 1. 2): "...verum Constantio mortuo Constantius ex jbscuriore matrimonio eius filius in Britannia creatus est imperator et in locum patris exoptatissimus moderator accessit".

<sup>53</sup> The Dictionary of Old English / Comp. by A. Healey et al. Toronto, 1994. Вводная статья "acennan".

<sup>54</sup> Mulligan W. The British Constantine... P. 257–279.

нальных композитов, а значит, призванные упорядочивать и совершенствовать эти традиции в соответствии с английским образцом. В такой перспективе Англия неизбежно представлялась авторам и читателям бесспорным политическим центром композитарного государства, а английская история — стержнем истории Британских островов, относительно и в неизбежной связи с которой развивалась история Шотландии, Ирландии и Уэльса. Альтернатива могла заключаться в отказе от жанра «правовой истории» в пользу истории «церковной»; в поиске альтернативы английскому Общему праву на роль системообразующего фактора, и, наконец, в отказе от англоцентричности при построении единой истории Британского архипелага. В любом случае смещение акцентов влекло за собой иную трактовку динамики истории Британии, определяло своеобразное видение исторического времени, прошлого и настоящего, традиции и новации.

Возможность концептуального осмысления судеб народов, населяющих Британские острова, открывается благодаря присутствию повествований о «первоначальных временах» каждого из народов и его Церкви. Однако повествование о «древностях» не только и не столько позволяет антиквариям обрести большую свободу в суждениях. Если у лондонских эрудитов прошлому придается безусловная ценность в силу того, что оно закладывает основы для последующей динамики институтов власти и общества, ценность источника, определяющего направление эволюции, то историографы, пишущие на периферии, стремятся увидеть в прошлом прежде всего образец, модель построения национальной идентичности, а также Церкви и власти, модель, которую можно реконструировать в ее незамутненной простоте и чистоте, и на которую можно и нужно ориентироваться в политических перипетиях современности. Прошлое становится, таким образом, зеркалом, к которому следует обращаться, чтобы распознать в вихре противостояний и компромиссов дня сегодняшнего неизменно повторяющуюся схему развития событий.

## ПОНИМАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ В ГРЕЧЕСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ XV–XVIII ВВ.

В греческом мире времён турецкого владычества происходили процессы, общие для всего позднего Средневековья: появление локальной историографии, жанровая диффузия историографических сочинений, разрушение старой риторики и постановка на её место фрагментарных приёмов из «высоких» и «низких» жанров<sup>1</sup> и, наконец, выпадение историографии из стилистического канона. Но если речь идёт о понимании исторического времени, указание на смену жанровых приоритетов оказывается недостаточным.

Каноническими произведениями для греческого мира того времени были речи и выступления богословов, именно они регламентировали жизнь диаспоры и объясняли решения церковной власти<sup>2</sup>. В этих произведениях создаётся вполне оригинальное понимание исторического времени, напрямую связанное с богословской проблематикой и решительно повлиявшее на летописание и риторическую историографию. Идея подражания образцам полностью уходит из исторического сознания, события понимаются как воспроизводящиеся, как часть быта, и одновременно как учреждаемые раз и навсегда — несомненно, это преломление применительно к истории главенствующей в богословии идеи о повторяемости и при этом необратимости церковных таинств. Перенос богословской концепции на исторический материал должен был компенсировать травму истории.

Жизнь греков под властью Османской империи, уничтожение греческой государственности были тяжёлым испытанием. Образованные

<sup>1</sup> Например: *Pertusi A. Storiografia umanistica e mondo Bizantino*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Quaderni, 5. Palermo, 1967. P. 35 sqq.

<sup>2</sup> Мы опираемся на конкретный материал общих пособий по греческой литературе, исследующих место историографической продукции: *Knös, Börje. L'Histoire de la Littérature néo-grecque. La période jusqu'en 1821*, Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1962; *Legrand, Emile. Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux XVe et XVIe siècles*, tt. 1–4. P., 1885–1906, και *Bibliographie. Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*. T. 1–5, P., 1894–1903; *Τωμαδάκη, Νικ. Β. Μεταβυζαντινά φιλολογικά (Μελέται και κείμενα)*, εν Αθήναις, 1965. Труд Легранда включает в себя не только аннотированную библиографию, но и публикацию труднодоступных источников.

греки помнили, конечно, что их далёким предкам тоже пришлось провести долгое время под властью римлян<sup>3</sup>. Параллель между османским и римским владычеством была дальновидной — как внутри Римской империи сохранялись греческие автономии (например, Сицилия, не пускавшая к себе сборщиков налогов и таможенников), так и под власть Османской империи не попали многие острова Эгейского и Ионического моря — они были итальянскими колониями. Но разница была существенная: во времена римского владычества греки объединялись просто вокруг образованных людей, создавая многочисленные союзы. А теперь существовала официальная структура — Патриархия — обладавшая административными полномочиями<sup>4</sup>. Патриарх был «этнархом», то есть главой греческой общины, и султан смотрел на него как на ходатая за покорённый им просвещённый народ.

Церковные деятели ещё до захвата Константинополя почувствовали, какую роль им придётся исполнять в ближайшее время. Георгий Схολарий, которого султан Мехмет велел назначить Патриархом<sup>5</sup>, будучи придворным проповедником, вдруг стал говорить в непривычном стиле. Если раньше ораторы обращались к публике, то он зывал к «будущим проповедникам», требуя от них срочно воспринять образцы византийского богословия. Предчувствуя скорый запрет на публичные проповеди, Георгий Схολарий попытался свести все богословские проблемы к изучению церковных обрядов. По его мнению, любой обряд, с его символическим содержанием, гораздо важнее частных исторических событий. Правители и чиновники меняются, увлекаемые вихрем народных страстей, серьёзные люди, решая задачи, с самого начала опираются на случайных помощников, и потому ни одно дело не доводится до конца. И только события Евангелия, изменившие людей, избавившие их от шлама старых привычек, будут влиять, по его мнению, на ход дальнейшей истории<sup>6</sup>. Став патриархом Геннадием II, Схολарий

<sup>3</sup> О восприятии греками факта существования Османской империи как особого типа государства см.: *Moravcsik G. Byzantoturcica. I. Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvolker.* Berlin, 1958; *Ζαχαριάδη Ε. Η πατριαρχεία του Διονυσίου Β' σε μια παραλλαγή του Ψευδο-Δωροθέου // Θησαυρίσματα. Τόμ. 1 (1962). Σελ. 142–161, Οικονομίδη Δ. «Χρονογράφου» του Δωροθέου τα Λαογραφικά // Λαογραφία. Τόμ. 18 (1959). Σελ. 113–243; 19 (1960). Σελ. 3–96.*

<sup>4</sup> См.: *Μανούσακα Μ. Ι., Η «Επιτομή της Ιεροκοσμικής Ιστορίας» του Νεκταρίου Ιεροσολύμων και αι πηγαί αυτής // Κρητικοίς Χρονικοίς. Τόμ. 1 (1947). Σελ. 291–332.*

<sup>5</sup> Общие биографические сведения о Схоларии см.: *Turner C. J. G. The career of George-Gennadius Scholarius // Byzantium 1970. 39. 420–455; Bonis K. Gennadius Scholarius der erste Patriarch von Konstantinopel nach der Eroberung (1454) und seine Politik Rom gegenüber // Kyrios 1960. 1. 83–108.*

<sup>6</sup> *Turner C. J. G. George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence // Jour-*

постарался сохранить такую перспективу истории<sup>7</sup>. Вглядываясь во тьму веков, он заявил, что не нужно сокрушаться о том, что сейчас нет людей разряда библейских пророков и апостолов. Конечно, у современных людей много недостатков, но их недостатки известны, понятно, к чему они привели государство. Эти пороки нужно исправить, сделав обряды образцом поведения. Участвуя в обрядах, человек становится вдумчивым, учится ценить норму и развивает внимание так, что слушает не только начальство, но и любого разумного человека. От проповедника требуется только находить как можно больше символов в каждом обряде: тогда, несмотря на разграбление византийских сокровищ завоевателями, останется россыпь обретенных в текстах великих смыслов. Эти сокровища гораздо важнее отдельных чудес, описанных в Евангелии, которые просто исправляли недостатки в природе, но не воздействовали на человека так, чтобы потрясти всё его существо.

В древней истории, по мнению Геннадия Схолария, действовали массы: одни языческие племена завоёвывали другие, государства создавались как необозримые союзы племён, и долго они просуществовали потому, что люди, вместе прожившие много лет, не склонны менять свой образ жизни. А в теперешней истории действуют отдельные лица, но от каждого требуется соблюдать осторожность: слишком яркое выступление, речь или просто пошедший в народ призыв, даже простой слух может вызвать лавину нежелательных последствий<sup>8</sup>. Конечно, отчасти Геннадий Схоларий оправдывал свою нерешительность, но он переживал, как бы ситуация текущего дня не рухнула, нанеся вред окружающим: «Но я не оберегал своей личности, а принужден был соотноситься с обстоятельствами того времени, — ибо мне не безызвестно было, какая борьба нам предстояла, если б я, разоблачась, открыто выступил на поприще! Я не хотел также выставлять нашу учёность, — в которой здравомыслящие не сомневались, — и ставить себя в неверное положение, тем более, что от меня требовалась осторожность<sup>9</sup>.

Своих слушателей Геннадий Схоларий призывал не печалиться о том, что современные герои, свидетели конца державы, гибнут не так,

---

nal of Theological Studies. 1967. 18. 83 sqq.

<sup>7</sup> *Papadakis A.* Gennadius II and Mehmet the Conqueror // *Byzantion* 1972. 42:1. P. 93.; *Laurent V.* Les premiers patriarches de Constantinople sous domination turque (1454–1476) // *Revue des Etudes Byzantines* 1968. 26. P. 230 sqq.; *Laitila T.* Infidel Orthodox? Patriarch Gennadios II (1454–1456) and the making of the Ecumenical Patriarchate in the context of sultan Mehmed's policy // *Byzantium and the North. Acta Byzantina Fennica* (Helsinki). 1988–1989. 4. 51–76.

<sup>8</sup> Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского / Пер. архим. Амвросия (Погодина). СПб., 2007. С. 30 слл.

<sup>9</sup> *Lambros Sp. P.* Paleologeia kai Peloponnesiaka, t. II. En Athinai, 1912. P. 51.

как древние: не на поле боя, а от эпидемий и голода. Ведь те герои, отправляясь на ратный подвиг, оставляли родных и близких и только откуда-то издали сияли своей славой. Кроме того, они часто переоценивали свои силы, и их примеру особенно опасно следовать, когда греческий народ зажат в кольцо множества противников. А нынешние подвижники, оставаясь рядом со страдающими собратьями, могут подать и примеры терпения, и ясный здравый смысл, и добродушие. Они самим своим видом учат скромности и обходительности, во взгляде хранят очарование мирных отношений и жертвуют собой сразу, не раздумывая, в отличие от людей, погружённых в хозяйственные заботы. Главное, что новые герои не только морально безупречны, но и показывают пример правосудия: какой бы спор ни решали эти новые полководцы и чиновники, они всегда могли обосновать своё решение, и обе стороны были вынуждены его принять. Тем самым, любой церковный деятель выступал как законодатель, а суд производился общим мнением, исходя из здравого смысла всех сторон<sup>10</sup>.

Основным ораторским жанром стал призыв к мученичеству. Проповедники говорили, что люди правильно связывают «славную жизнь» и «славную смерть», но понимают их упрощенно. Им кажется, что славная жизнь — это благополучная жизнь посреди восторгов, а славная смерть — триумфальное событие, зрелище, происходящее на глазах у всех. Поэтому люди боятся оказаться безвестными мучениками, но это неправильно, потому что безвестный мученик удачлив, его не постигла позорная участь отступника, а кроме того, соблюдается чистота опыта: он становится образцом добродетели в неблагоприятных обстоятельствах. В его жизни риторы и писатели начинают выделять добродетельные моменты, и слава облекает не только миг триумфа, но и всю его жизнь.

Геннадий Схоларий и современные ему образованные греки взяли на себя нелёгкий труд: осмыслить прежде неведомую ситуацию оккупации и научиться достойно себя в ней вести. Но позже долгое время никто не поднимался на столь высокий уровень обобщения. Чиновники

---

<sup>10</sup> Вероятно, последняя мысль Схолария обязана философии Фомы Аквинского, которую он с энтузиазмом воспринял как (в том числе) средство логически доказать возможность справедливости даже в условиях политической несвободы (это, конечно, весьма пристрастная интерпретация томизма). Вообще о томизме Схолария см.: *Podskalsky G.* Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403–1472) // *Scholastica* 1974. 49:2–3. 305–322; *Tavardon P.* Georges Scholarios, un Thomiste byzantin? // *Byzantiaca* (gr.). 1983. 3. 57–74; Исключительно важна статья: *Demetracopolous J.A.* Georgios Gennadios II-Scholarios' «Florilegium Thomisticum»: His Early Abridgment of Various Chapters and Quaestiones of Thomas Aquinas' Summae and his Anti-Plethonism // *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 69:1 (2002). 117–171.



и риторы Патриархии (например, Мануил Коринфский) в своих сочинениях просто пытались вновь разыграть былую ситуацию чисто нравственного выбора, оказаться в той же точке, в которой находились патриархи перед падением Византии. Даже оппонентами себе они выбирали не своих современников, а деятелей прошлого, обличая их, несмотря на то, что прошло сто или сто пятьдесят лет.

Итак, у Геннадия Схолария понимание каждого тайнодействия как события, конституирующего реальность, противостоит перспективе историков. Это богословие позволило заново выстроить иерархию исторических нарративов, от панегирического до бытописательного, уже применительно к новой реальности. Но богословие не могло при этом вытеснить почтенную летописную традицию, которая, несмотря на тревожный тон рассказа о новейших событиях, чуждалась новаторства. Отчёты о происходящих каждый год событиях фиксировались в произведениях, называвшихся старым словом «хроники». В XVI в. появилось несколько таких сочинений: «Стихотворная хроника о турецком Царстве с 1300 по 1461 г.» Иерака, «Изложение по годам с 1391 по 1517 г. (автор не указан), «История Константинопольского патриархата с 1454 по 1578 г.» Мануила Малакса и «Политическая история Константинополя с 1391 по 1578 г.» Феодосия Зигомалы. Но эти робкие летописи редко читались и не могли заставить читателей воспринять духом.

Первыми новаторами в исторической мысли стали церковные деятели конца XVI в.: александрийский патриарх Мелетий Пигас и константинопольский — Иеремия II. Мелетий Пигас<sup>11</sup> писал множество писем и надеялся с помощью них восстанавливать благополучие греков, всякий раз разоблачая какую-то ослепляющую их страсть, скажем, высокомерие или мелочность. Но он ни к чему не призывает своих адресатов, просто велит стоять на прежних позициях, уверяя, что ничего страшного произойти не может. Всё, что хотели сделать турецкие или итальянские власти, они уже сделали, а грекам нужно безбоязненно защищать принятый в их общинах регламент.

Мелетий Пигас стал также первым превозносить мудрость древнейших людей. Адам и Ной были величайшими мудрецами, именно они изобрели теоретическое и научное познание и отстаивали их, стараясь не впасть в суетный быт. Рассуждая о событиях прошлого, Мелетий Пигас оглядывался на настоящее: он видел в поведении древних людей уроки терпения и неподдельного внимания к происходящему вокруг. Тем самым, придуманная им просвещённая древность позволяла не впасть в полное отчаяние и хоть немного ожить душой. Историческое время сво-

---

<sup>11</sup> См. о нем: *Nivolάκη Α. Μελέτιος ο Πηγάς ο Κρής, Πατριάρχης Αλεξανδρείας και Επισκοπότης του Οικουμενικού Θρόνου*. Εν Χαλκίδι, 1903.

дилось к отдельным поступкам, которые приводят к возникновению отдельных наук и, более того, являются их созданием.

Иеремия II, из рода Траносов, был первым патриархом, побывавшим на Руси<sup>12</sup>. Учредив по настоянию Бориса Годунова («консула Парисиса») патриаршество в Москве, но не заняв эту кафедру сам (чего добивался), он вернулся в ставку султана. Подчёркнуто вежливый в письмах, Иеремия дал волю себе в стихах о собственной поездке. В этой поэме он подробно описывал ритуал поставления, но заметил, что патриарха ставил царь, патриарх ждал поставления, скромно стоя перед тронем, а после царь вручал ему митру и посох, как учредитель вечной патриаршей должности и вечного царского поминовения. Таким образом, священный обряд на Руси оказался зависим от капризной воли царя. А в скудной Греции, размышлял Иеремия, униженное духовенство удерживает в своих руках хотя бы какую-то власть над происходящим. Иеремии хотелось думать, что хотя бы в деятельности духовенства история продолжается, тогда как во всём мире история оказалась прихотью правителей.

После Иеремии людей, понимающих, в какой мере они вовлечены в историю, не было, все словно отсиживались на периферии цивилизации. Следующим стал патриарх Досифей Иерусалимский, шпионивший в пользу Петра I и ждавший известий о победах русского оружия. Если Иеремия пытался оценить драматическую обстановку, то Досифей прославлял свою мудрость и прозорливость. Он хотел, чтобы изображённые им картины собственных свершений захватили в слушателей: например, как о великом соборе он рассказывал о собрании, которое длилось несколько часов<sup>13</sup>. Своими главными врагами он считал последователей Аристотеля: ему казалось, что эти люди дают механические ответы на все вопросы, и потому могут спровоцировать необдуманные поступки. Их вольности он противопоставил торжественные мероприятия, на которых произносил искусные обличительные речи. Не видя возможности для исторического действия, он пытался хотя бы символически возродить соборы как своеобразную квинтэссенцию церковной истории и воспроизвести символически старое историческое время.

Но жизнь была не только рядом с султаном, в среде образованных греков Константинополя. На островах историки были местными патрио-

<sup>12</sup> Ζαμπέλιος Σπ., Το πρότον πατριαρχεῖον ἐν Ρωσσία // Πανδώρα, τόμ. 10 (1860); Medlin William K., *Patrinelis, Christos*. Renaissance and Religious Reforms in Russia. Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16–17<sup>th</sup> cc.). Geneve, 1971. 46 sqq.

<sup>13</sup> Таков его рассказ о споре с Иоанном Кариофиллисом. См.: Ζερλέντος Π. Γ. Ιωάννου του Καρυοφύλλου Εφημερίδες // Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος. Τόμ. 3 (1890). Σελ. 275 κέ.

тами, они описывали жизнь острова, опираясь на документы, часто выдуманные ради непрерывности изложения<sup>14</sup>. Нередко вместо прозаических трудов по истории они писали поэмы: на островах жизнь была свободная, публики, которая была готова слушать стихи, было немало, а кроме того, драматические события из жизни городов, например, история осад, легко представлялись в стихах<sup>15</sup>. Греческие авторы заимствовали сцены из Тассо и Ариосто, воздавая дань итальянцам — гордым хозяевам их островов. В островной историографии заново была выстроена историческая аксиология, а не историческая стилистика: греческая островная жизнь, например, стала изображаться как республиканская, и значит, историческое время мыслилось более гомогенно, чем в Константинополе, где рассчитывали, что внешнее вмешательство России произведёт эффект истории в бессобытийном настоящем.

Если в Константинополе наука не двигалась вперёд до середины XVIII в., то на островах независимая наука появилась сравнительно рано. Крупнейшим учёным XVII в. был Георгий Корессий, учившийся в Пизе и там сблизившийся с Галилеем. Впрочем, теорию Галилея Корессий счёл слишком запутанной. Познакомившись с физикой Ньютона, он тоже критично отнёсся к ней, заявив, что Ньютон не смог объяснить, что такое свет, и не рассказал, из каких наблюдений он вывел всеобщие законы. Корессий укоренён в схоластике, изучавшей частные свойства частных вещей, и с трудом воспринимает новые вопросы в науке. Вместе с тем, он смог своими единоличными усилиями преодолеть недоверие к науке, сложившееся ещё в поздней Византии, когда научные вопросы объявлялись среди богословов предметом частного любопытства, не порождающего серьёзных и основательных знаний.

Касательно истории Георгий Корессий высказывался только в «Толковании на Апокалипсис», которое, как и многие его сочинения, до сих пор не издано. Он считал, что если в прошлом господствовали знамения и предвестия, которые иногда сбывались, а иногда продолжали ждать своего часа, то в настоящем сразу сбываются эпизоды, заслуживающие написания житий. Например, в прошлом народ Моисея не утонул в Красном море, и это был символ стойкости, а в настоящем греческий народ не тонет в море бед, причиняющих ему мученические страдания, и это уже истинный героизм. Библейские эпизоды и рассказы о святых он называет «песнями», тем самым, подчёркивая, что история постоянно воспевается, и что предвещавшиеся в древности триумфы

---

<sup>14</sup> *Μανούσκα Μ. Ι.* Η Κρητική λογοτεχνία κατά την εποχή της Βενετοκρατίας, εν Θεσσαλονίκη, 1965.

<sup>15</sup> *Legrand, Émile.* Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire. P., 1877.

теперь исполняются любим «праведником», чутким к этой «поэзии». Итак, Георгий Корессий пытался выстроить из обломков исторических нарративов этическую характеристику современности, гораздо больше, чем официальные богословы, слишком преданные формам прошлого.

На тех же островах писались и истории других стран, уже начиная с XVI в. Например, Иаков Триволис (родственник знаменитого Максима Грека) написал «Историю шотландского королевства» (1528), а Иоанн Аксайолис составил поэму о германском императоре Карле V (1550) ещё при его жизни и надеялся, что чтимый им великий монарх прочитав ее, вновь соберётся с силами и вместе с неаполитанцами отправится освобождать Грецию. Позднее надежды греков связывались с господарем Молдавии, Трансильвании и Угровлахии Михаилом Храбрым, ему посвящались поэмы и подробнейшие истории деяний (при жизни и многие десятилетия после смерти). Хотя господарь был удачлив в бою, но не в мирной жизни (погиб в результате заговора приближённых), для греков он был примером нового властителя. Тем более поддержка Михая со стороны Бориса Годунова внушала надежды и на участие Москвы в освобождении греков.

В XVII в. продолжилось создание исторических сочинений, заканчивавшихся обращением к герою. Излагаемые события и желания современности полностью совпали: речь шла о ратных подвигах, памятных многим, а потом раздавался призыв продолжить эти ратные подвиги ради освобождения всех греков. Так, Лаоник Замитрос издал «Историю побед», посвятив её «военачальнику России Зиновию Хмельницкому». Он призывал гетмана Богдана Хмельницкого, воодушевившись победами венецианцев над турками на море, одержать ещё более великие победы на земле, чтобы было, что воспеть тысячами уст. Своё заявление он заключил словами: «Как в древности Эллада освободила вас от тьмы невежества и от лживого идолослужения, преподав вам благодать крещения, так же и вы воздайте благодарностью за благодарность, освободите нас от рабства у самого страшного тирана». Таким образом, богословское представление о том, что в условиях несвободы можно возродить коллективное действие, получило светское соответствие — ожидание внешней мобилизации для освобождения Греции.

В XVIII в. появились греческие просветители, подражавшие европейским и признававшие только свободную от схоластики науку<sup>16</sup>, и соответственно, главным адресатом исторического труда становится не правитель, а любой читатель. Выбирая между критикой и энциклопеди-

---

<sup>16</sup> *Κονδύλης Π. Ο νεοελληνικός διαφωτισμός: οι φιλοσοφικές ιδέες. Αθήνα 1998. Σ. 37 κε.*

ей, они всегда избирали энциклопедию. Так, Афанасий Скиадас открывает свою «Историю Петра I, отца отечества, императора Всероссийского» (1737) замечанием: «а что весьма полезно и необходимо писать историю, признают не только сегодня, но и в древности и мудрецы, и неучёные, как простые люди, так и вожди и цари. Все они это признают и многообразно доказывают». Историю он понимает не как область критики, а как предмет всеобщего внимания и познания, наподобие энциклопедии, предназначенной для всех. О чём бы ни писали просветители, они посвящали свои труды уже не монархам, а греческому народу, желая сообщить ему всё о людях прошлого: «царях и начальниках, законодателях и полководцах, а также всех мудрых и знающих людях» древности. Конечно, оригинальных трудов по разным наукам писалось мало, в основном это были переводы, но зато у греков появилась цельная педагогическая программа. И главное, историческое время меняется, потому что вместо изучения исторических уроков условием возобновления исторического времени становится изучение географии, что было прямым следствием ожидания освобождения эллинских земель.

Старым наукам, с их чрезмерным увлечением частностями, а также склонностью к простым заимствованиям, просветители противопоставили географию, которую объявили главной исторической дисциплиной. По их мнению, древние полководцы побеждали только благодаря хорошему знанию географии: правильно классифицируя и располагая сведения, они могли овладеть тактическим преимуществом. А теперь настало время стратегий, и греки, имея перед глазами карту будущего свободного государства, зажгутся рвением к свободе. Просветители оказались прозорливы: карта греческих земель, созданная мужественным Ригасом Фереасом (1797), сыграла большую роль в распространении идеи освободительной революции 1821–1830 гг.

Просветительская концепция исторического времени была такой же этически ориентированной, как и богословская концепция, и так же имела в виду не свершение событий, а их учреждение. Просвещение XVIII века создало собственное противопоставление прошлого и настоящего, напрочь лишённое прежних мировоззренческих идей, рассматривавших исторические происшествия как сбывшиеся пророчества. Прошлое не обладает ни законодательной силой, ни каким-либо авторитетом; напротив, отношение к нему основано на подозрении<sup>17</sup>.

Авторы многочисленных учебников<sup>18</sup> не оставляли камня на камне

---

<sup>17</sup> *Κιτρομηλίδης Π.Μ.* *Ιώσηφ Μοισιόδαξ*“ οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψεως τον 18 αιώνα. Αθήνα 1985.

<sup>18</sup> Самое полное собрание греческих трактатов и учебников этого времени —

от античной науки. Древних обвинили в материализме: отстаивая автономию материального мира от духовного, они, тем самым, поклонялись материи. Космологические утверждения древних философов стали именовать бессмысленными предположениями, никак не связанными с практическим использованием законов природы. Древней науке была противопоставлена современная «физиология», общая теория естественного мира, построение которой подчинено законам логического мышления, и потому чуждается произвольных и неосновательных гипотез древних. Масштабным познавательным устремлениям древних противопоставляется скромное знание своего уголка («знаем мы только малую часть вселенной, да и то не вполне»). Этот отказ от метафизических предположений как характеристика «настоящего» имел сильнейшие последствия для программы обучения: география была объявлена главной среди наук школы. Афинский епископ Хрисанф Нотарас в своем «Введении в географию и сферу» (1716) наивно заявил, что география, которая изучает как центр, так и периферию, учит мыслить взвешенно, не впадая в губительные во всех смыслах крайности<sup>19</sup>.

Для книжных историков, география — единственная наука, которая может систематизировать обширный материал, обходясь без работы фантазии, производящей гипотезы. С их точки зрения, только география может объяснить организацию труда в истории, в отличие от других наук, которые видят только отдельные аспекты и результаты работы. География объясняет, почему возникают города, как развивается торговля, и как природные богатства употребляются наилучшим образом. Древние историки, хотя и пытались мыслить масштабно, но были погружены в мелочные расчёты — их кабинетное существование повредило правильному пониманию происходящего. И люди, подстрекаемые к войнам, не могли подавить в себе страсти, заставлявшие враждовать и мешавшие правильному употреблению природных богатств. Здесь просветительская этика сходится с богословской.

Правда, в одном месте истории продолжали писать в стихах. Это была гора Афон, древняя монашеская республика, прежде казавшаяся уделом только отрекшихся от мира. Здесь в конце XVIII в. сочинялись пространственные стихотворные истории. Такова «История» Кирилла Лавриота, охватывающая жизнь греков с XI в. (время императора Никифора Вотаниата) по XVIII в., и «История» Кесария Дапонте<sup>20</sup>. Афонское

---

созданный специалистами Афинского университета электронный ресурс с полными фотокопиями книг (<http://www.iono.noa.gr/hellinonmimon> [февраль, 2010]).

<sup>19</sup> *Νοταράς Χρῖσανθος*. Εἰσαγωγή εἰς τὰ Γεωγραφικὰ καὶ Σφαιρικὰ. Παρίσιον 1716. Σ. 10.

<sup>20</sup> *Γεδεών Μανουήλ*, Κυρίλλου Λαυριώτου, Πατριαρχικόν Χρονικόν νυν πρώτον

братство считало себя таким же свободным, как и островные общины, способным создать собственную хозяйственную инфраструктуру и собственную политику. В афонских «историях» приподнятым и бодрым слогом рассказывалось о подробностях быта, наставлениях, правилах поведения — это сближало историю с мемуарами. Такое продолжение исторической панорамы частными воспоминаниями стало принципом работы всех греческих историков конца XVIII в., узнавших о революции во Франции и задумавшихся об освобождении Греции.

Представление о прошлом как об области неразумных страстей, которое мы привычно ассоциируем только с европейским Просвещением, оказалось в Греции гораздо шире идеологии интеллектуалов, оно разделялось и «народным богословием»<sup>21</sup>. Об этом говорит, например, такой замечательный текст эпохи греческой революции, как «Повесть о Святой Горе во время восстания 1821 г.», созданная неизвестным афонским насельником. Природные бедствия, постигшие Афон, напоминают о египетских казнях и о величайших библейских катаклизмах, но описываются они как эффектные зрелища: «В ту ночь поднялось почти всё море со гневом великим всей водою своею, и вот при сверканиях и громах многих, потрясалась будто бы вся та гора Афонская яко тростник, во изумление всех видящих (...) Вскипела земля и покрал натиск водный целиком три каливы...». Вместо того, чтобы стать знаменем, которое имеет смысл только как призыв к покаянию, кара оказывается просто зрелищем, показывающим немощь зла и реальное состояние людей, противоположное истинно церковному состоянию. Зло, которое, по мнению анонима, и вызвало катаклизмы, описывается не как нарушение заповедей и монашеских уставов, а как попытка разрушить существующее светское благополучие: «Один собирался стать маршалом над всеми пешими и конными, а другой — митрополитом, а третий епископом. Такими вот фантазиями были движимы заблудшие, а лучше сказать — слепотой своей опьянённые. Они разрушили нерушимое, и позволили себе всё непозволительное, и стали есть мясо и в малом, и в великом количестве во дни, отведённые в году для поста, то есть по средам и пятницам, и вот таким беззаконным образом они мечтали восхитить честь и власть Оттоманского высокого и державного царства».

Как и у Схолария и последующих авторов, история состоит не из ряда решений и поступков, так что эмпирическая реальность просто

---

εκδιδόμενον // Αθηναίων, τόμ. 6 (1877), σελ. 3–52; Guillou A. Les débuts de la diplomatie Byzantine: Cyrille de Lavra // Bulletin de Correspondance Hellénique. T. 82 (1958). P. 610–634; Σουλογιάνης Ευθ. Καισαρίου Δαπόντε Κανών περιεκτικός πολλῶν εξαιρέτων πραγμάτων // Παρνασσός τόμ. 9 (1967), σελ. 441 κε.

<sup>21</sup> Legrand, Émile. Bibliothèque Greque vulgaire. P., 1881. T. III. P. 337–441.

выявляет их границы, а из эмпирической реальности, задающей границы всем возможным поступкам. Бытовая стабильность, а вовсе не толкуемые в определённом ключе события, составляет костяк истории.

Итак, прошлое для просветителей — область необузданных фантазий, взаимного непонимания и отрыва интеллектуалов от народа. От народа были оторваны и политики, и полководцы, которые «видели только свои действия или действия своих противников». Тогда как современные науки отказываются от деления научных предметов на локальные (эмпирическое, единичное) и всеобщие (метафизическое, всеобщее), но исследуют законы в доступной человеческому познанию области. Эта позиция греческого Просвещения противоположна метафизическим амбициям, которые иногда считают неотъемлемой частью восточнохристианской традиции. Однако сходство просветителей с прежними церковными деятелями-историографами не ограничивается критикой заблуждений, но восстанавливает, как увидим ниже, жанровое противопоставление прошлого, в котором действовали методом проб и ошибок, в странных и стеснённых условиях, и настоящего, в котором динамика добродетели побеждает заблуждения и подлоги.

Церковные деятели, принадлежавшие к просветительскому движению, воспроизвели противопоставление прошлого и настоящего на материале священной и церковной истории. Так, Мефодий Антракит в своём «Математическом руководстве» (1749) предположил, что правильное (просвещенческое) разделение наук было уже в глубочайшей древности. Адам, будучи земледельцем, был вынужден проводить межевание земли, а значит, заниматься географией, а уже потом постепенно разрабатывать и другие науки. Антракит настолько увлечён школьным строением знания, что не может мыслить никаких других форм институциализации знания, кроме школьной: он сразу предполагает, что Адам писал учебники, которые не сохранились, потому что для них не нашлось места в Ноевом ковчеге.

В «прошлом» только Адам был настоящим учёным, остальные не были столь мудры, породив множество предрассудков. Исключением, как замечали коллеги Антракита, были античные историки, которые благодаря точности приводимых ими сведений приблизились к географической компетентности Адама — заметим, что для «прошлого» опять же важны не задачи, которые решает знание, а его формальная организация. Зато в настоящем каждый может воспроизвести путь Адама, опираясь уже не на личную мудрость, а на способ организации знания в современной науке: с помощью логико-математических рассуждений человек может освоить географию и потом перейти к более сложным наукам. Представление Антракита о логико-математическом характере совре-



менного знания было наивно заимствовано у западных коллег и никак не вписывалось ни в схему священной, ни в схему светской истории — но морализм был важнее привязки научных открытий к историческим событиям. А когда в начале XIX в. просветители познакомились с открытиями Канта, они стали говорить, что географические знания являются априорными; опять же, обращаясь не к критике опыта, а к бытовой образности в трактовке окружающих событий — пространственные представления возникают у нас, как только мы открываем глаза. Как церковные деятели считали, что настоящая церковность была во все периоды существования церкви, и что сакральные события воспроизводятся всякий раз, так же и просветители считали, что настоящее знание было во все эпохи истории человечества.

Греческие просветители сталкивались с тем, что не хватает слов для воспевания и описания открытий. Например, Афанасий Псалидас, один из главных пропагандистов физики Ньютона, говорил, что определения Ньютона превышают познавательные возможности нашей мысли: так, он определил инерционное движение как круговое и необратимое, а мыслить одновременно цикличность и необратимость нам не по силам. Именно из-за того, что в физике Ньютона были увидены такие словесные фигуры, а не просто позитивный метод, среди просветителей образовался целый культ Ньютона как надмирного созерцателя, «приоткрывшего театр истинной философии». Гораздо менее убедительным был Декарт, из-за частного характера его метафоры, например, употребления слова «вихри» для описания мировых процессов. Но в любом случае, с точки зрения просветителей, частная критика опыта в «прошлом» обеспечивает, если с ней хорошо ознакомить людей, торжество общего здравого смысла, общего рассмотрения вещей, в «настоящем». Светские просветители, как и их церковные предшественники, считали прошлое местом осуществления опыта, а настоящее — местом, в котором всякий опыт стал уже виден и оценен.

Греческое государство, возникшее в результате начавшейся на праздник Благовещения освободительной революции 1821 года, сразу встало перед выбором пути. Можно было пойти за просвещённым Западом, усваивая все нормы новейшего светского государства, но было возможно и развивать собственные церковные начала, перенося духовный порядок на жизнь всего общества<sup>22</sup>. В первом случае Церковь (точнее, те

---

<sup>22</sup> О реальном пути развития см.: *Νίκος Γεωργίου Π. Το πολιτειακόν καθεστώς της Ελλάδος επί Όθωνος μέχρι του Συντάγματος του 1844. Εκ των δημοκρατικών ιδεωδών της Επανάστασεως του 1821 εις την Απόλυτον Μοναρχίαν*, Θεσσαλονίκη 1974 [Επιστημονική Επετηρίς Σχολής των Νομικών και Οικονομικών Επιστημών Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, τόμ. 17, Παράρτημα αρ. 1]. О влиянии западных стран

епархии, которые оказались свободны от гнёта турецкой администрации) превращалась в один из рычагов государственной машины, необходимый только для нравственного усовершенствования лиц; во втором случае — надлежало вспомнить византийские обычаи и живые примеры святости, чтобы перестроить греческое общество по этим образцам.

Оба направления нашли ещё в начале XIX в. своих ярчайших представителей<sup>23</sup>. Поборником европейских начал был Адамантиос Кораис (1748–1833), издатель библиотеки античных авторов и неустанный борец за нужды греческого образования. Кораис видел в христианстве величайшую нравственную силу, но вместе с тем считал, что конкретные решения, касающиеся организации общественной жизни, должны приниматься на основе современного западного опыта. Только проживание чужого опыта, по его мнению, приобщит, наконец, греков к знаменательным событиям мировой истории, о которых они едва слышали в глухой атмосфере Османской империи. Греки, считал Кораис, должны стать жителями новой цивилизации, гражданами обновлённых «полисов». Потому им следует не так жёстко, как прежде, подчиняться ритму церковного календаря — теперь их должен увлечь ритм городской жизни и ясность благородных отношений между согражданами.

Противником Кораиса выступил прп. Афанасий Паросский (1721–1813), подвижник и духовный писатель. Когда прп. Афанасий узнал, что Кораис в своих письмах из Парижа порицает посты, называя их делом суеверным, то решил выступить против всех греков, получивших образование на Западе. Он язвительно писал, что «эти люди вообразили себя полубогами, а всех прочих — полуослами». Вдохновляясь примером византийской риторики, умевшей совмещать резкую полемичность с пронизательностью в вечных вопросах, прп. Афанасий попытался разоблачить сами понятия, стоящие за греческим европеизмом. Парижских и мюнхенских греков, гордившихся личным знакомством с европейскими властителями дум, он обвиняет в высокомерии: они даже назвали себя негреческим словом «иллюминаты», то есть «просвещённые», чтобы сияние их мнимой просвещённости совсем заволокло им взор. Не следует, впрочем, видеть в Кораисе и его единомышленниках эпигонов европейских вольнодумцев. Их замысел новой Греции был созидательным, совершенно чуждым скепсиса французских интеллектуалов. Даже самые благочестивые греки воспринимали Локка или Вольтера не как пропагандистов внецерковной мысли, но как критиков западной цивили-

---

на становление греческого государства на протяжении всего XIX в. см.: *Αγνάδης Τ.* «Η ξενική εξάρτησις κατά την διαδρομήν, του νεοελληνικού κράτους (1821–1945). Πολιτική Διαμόρφωσις — Εθνική Γη — Δανειοδότησις, Αθήναι 1975.

<sup>23</sup> *Dimaras K.* La Grèce au temps des Lumières. Geneve, 1969. P. 180 sqq.

лизации — их замечания и насмешки над прошлым своих стран, над ограниченностью умов соотечественников казались достоверными сообщениями о неурядицах светского мира и самым острым обличением греха лицемерия. Например, епископ Евгений Вулгарис (1716–1806) уважал Вольтера как историка, а не как мыслителя, и в этом сошёлся с императрицей Екатериной II, приберегшей Вулгариса для своего «греческого проекта» (замысла военного освобождения Греции).

Откровенно светское просвещение и противоположный ему церковный византизм не исчерпывали всех построений мыслящих греков. Греческие интеллектуалы хотели создать хорошую систему образования, а образование казалось им вещью более сложной, чем простое следование лучшим образцам. Поэтому они предпочитали лозунгам и призывам углубление в историю в поисках неоднозначных, но тем более поучительных примеров<sup>24</sup>. Какие образцы считать лучшими — мнение об этом часто меняется в зависимости от партийной борьбы. Поэтому благочестивые педагоги, оставив журналистику, сосредоточились на издании исторических сочинений, взывая к неисчерпаемой глубине исторического пути. Перед глазами молодых греков вдруг возникли примеры доблести на марафонской равнине, в Спарте, у острова Саламин. Вновь выстроились щиты, засверкали мечи, и былое унижение было забыто под звуки античной трубы. Батальные сцены развёртывались теперь на страницах изданий небольшого формата, которые легко мог взять в дорогу любой школьник.

Одним из таких популяризаторов античной истории стал Афанасий Стагирит (ок. 1780–1840), преподававший греческую грамматику в Венской Академии восточных языков. Он соединил пропаганду античной доблести с почтительным отношением к заслугам античных историков — людей, как он их называл, мудрых, тонких, вооружившихся всеми знаниями, которые существовали в их век. Их добросовестность шла навстречу природной любознательности эллинского народа. Общее для всего человечества желание изучать нравственные примеры предков одушевлялось у греков искренним стремлением вместить сведения о событиях во всех концах Средиземноморья. Древние греки хотели разобраться, как вести себя на поле брани и как избежать конфликтов в мирной жизни, и историки смогли рассказать об этом в объёмистых трудах. К сожалению, пишет Афанасий Стагирит<sup>25</sup>, эти труды неудобно хранить, кроме того, они нуждаются в обширном ком-

---

<sup>24</sup> Ср. *Veloudis G. Jakob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus // Südost Forschungen*. Т. 29. Muenchen, 1970. S. 43 sqq.

<sup>25</sup> *Σταγειρίτης Α. Τρόπαιον Ελληνικόν*. Βιέννη, 1818. Σελ. 18–20.

ментарии. Но главное — они утратили прежнюю полноту после того, как христианство создало новое общество.

Античные греки чувствовали себя одиноко во враждебном мире, ютились в своих небольших полисах, и только появление героя на миг озаряло этот мир, словно молния, позволяя им почувствовать себя единым народом. Христианское благовестие освободило людей от суеверных страхов и распрямило пути жизни. Христианские подвижники уже не держатся за обычаи своего города, но смело проповедуют всем, кто может их услышать. Древние греки были разделены случайными обстоятельствами на сословия, языковые группы и политические партии. Современные греки, члены христианской церкви — это представители разных концов греческого мира, которые сходятся вместе, чтобы вместе прославить милость Божию. Поэтому историк должен внимательно изучать географию, чтобы не принять географические границы за роковые исторические обстоятельства; но узнать, в каких округах звучала и продолжает звучать христианская проповедь. Карта всех областей, где живут греки, должна стать живой реальностью христианского мира.

Афанасий Стагирит верил, что историческое изучение истории отдельных областей лучше всего исправит современные нравы. Более того, оно сделает внимательнее к мелочам современных полководцев и политиков — ведь их предшественников всегда подводила неосмотрительность: отправляясь в завоевательный поход, они не думали, что делать, если пойдёт снег или войску не хватит продовольствия. Таким неудачником оказался великий стратег античности — Пирр, царь Эпирский, а в новое время — самонадеянный король Карл XII, бросивший вызов православному народу.

Венский грек смотрит на мужественных полководцев уже не как язычник, а как христианин, и поправляет суждение античных историков. Древние историки считали, что в поражениях полководцев виноват их характер, их раздражительность, упрямство и самомнение. Но Афанасий Стагирит видит, что характер — не главное, когда требуется принять решения, судьбоносные для всего народа. Христианский воин смирит себя, изгладит покаянием следы былой гордыни, и ему останется только оглядеться вокруг и правильно оценить обстановку.

Мужественный ратоборец Эллады готов претерпеть страдания Одиссея и облечься славой Александра Македонского. Освободив страну, он, по оценке Афанасия Стагирита, станет мирным тружеником: перед ним уже не тревожная бездна человеческих лукавств и заблуждений, а крещённый мир городов и деревень. Внимание к географии и этнографии собственной страны оказалось самым христианским решением непростого вопроса, как нужно относиться к античному на-

следию. Уроки древних историков не пропадут; напротив, на благословенной земле христианской страны исполнить их гораздо легче.

Интересно, что в первой же рефлексии учёного современного типа над византийской историографией историографы греческого средневековья упрекались в идеализме: византийские исторические писатели, по мнению Сп. Забелиоса, основателя новогреческой византистики<sup>26</sup>, замечают только мысли, а не житейскую практику, изготавливая своего рода бюсты исторических деятелей вместо изображений в полный рост. Забелиос и поставил целью вернуть Византию в мировую историю, ориентируясь на опыт величайших отцов трёх европейских наций: «Мильтона, Петра I и Фенелона».

Итогом такого «книжного» противопоставления прошлого и настоящего стала программа прояснения средневековых источников. Так, по мнению Забелиоса, жившего уже в свободной Греции, комментирование византийских памятников сделает византийскую культуру не менее влиятельной и судьбоносной для современных людей, чем стала античная культура. Забелиос как теоретик отказывается исследовать историческую изменчивость, но напрямую говорит о возможности сконструировать историю. Она и станет, по его мнению, судьбой греков, которые находятся в недоумении, кто они такие, понимая уже, что характер — недостаточное основание для обобщений<sup>27</sup>.

Такое соединение просвещённого космополитизма со странным представлением о том, что историю прошлого можно исправить, свидетельствует о том, насколько глубоко укоренилось в греческом сознании богословское по происхождению понимание исторического времени. Историческое время было понято как область всякий раз до конца совершаемых исторических поступков, при этом вместо связи между поступками просматривалась связь между поступком и его эффектом. Сведение исторической мысли к перечислению географических условий исторических событий проложило мост между богословским осмыслением истории и светской историографией, частично избавив первое от косности и метафизических претензий, а вторую — от крайностей просвещенческого морализма.

---

<sup>26</sup> О нём: Ζακυθηνός Διονύσιος Α. Σπυρίδων Ζαμπέλιος: Ο θεωρητικός της Ιστοριογραφίας — Ο Ιστορικός του Βυζαντινού Ελληνισμού // Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών. Τόμος 49ος, 1974.

<sup>27</sup> Ζακυθηνός Διονύσιος Α. Η Πολιτική Ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος, έκδ. 2, εν Αθήναις 1965. Σελ. 47 κε.

## ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ В СТЕПЕННОЙ КНИГЕ\*

XVI век во многих отношениях является знаковым для русской истории. Эта эпоха отмечена существенными изменениями не только в социально-политических процессах, но и в развитии исторической мысли: для памятников русской историографии XVI века характерно расширение круга привлекаемых источников, ряд композиционных новаций, усиление связей между произведениями о прошлом и политическими реалиями<sup>1</sup>. Однако, учитывая, что проблемы, связанные с изучением особенностей хронометрии, оказались на периферии внимания наших предшественников, нельзя не задаться вопросом: какие изменения происходят в восприятии времени в России XVI века?

Сосредоточим внимание на одном, весьма значимом, произведении исторической литературы этой поры — Книге Степенной царского родословия (*далее*. — СК), созданной на рубеже 50–60-х гг. XVI в. по поручению митрополита Макария близким к нему книжником<sup>2</sup>. Для удобства изложения, выделим несколько проблемных блоков, рассмотрение которых позволит обратить внимание на ряд аспектов, связанных с представлением исторического времени.

---

\* Статья подготовлена по проекту МК–4191.2009.6 в рамках Программы Президента РФ для поддержки молодых ученых.

<sup>1</sup> См.: Орлов А. С. Великоорусская историческая литература XVI века: конспект лекций, читанных в И.М.У. в 1911–12 ак. году. М., 1912; Тихомиров М. Н. Развитие исторических знаний в Киевской Руси, феодально раздробленной Руси и Российском централизованном государстве (X–XVII вв.) // Очерки истории исторической науки в СССР. Т. 1. М., 1955. С. 75–89; Сахаров А. М. Исторические знания // Очерки культуры XVI века. Ч. 2. М., 1977. С. 136–149; Каравашкин А. В. Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М., 2000; Ерусалимский К. Ю. История на посольской службе: дипломатия и память в России XVI в. М., 2005.

<sup>2</sup> Подробнее о времени написания СК и проблеме ее авторства см.: Васенко П. Г. «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской исторической письменности. Ч. 1. СПб., 1904. С. 168–217; Усачев А. С. К вопросу о датировке Степенной книги // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 4 (22). С. 28–40; Он же. Методы работы древнерусского книжника и проблема авторства Степенной книги // Диалог со временем. 2008. Вып. 25. Ч. 1. С. 294–320; Ч. 2. С. 155–192. Здесь и далее мы будем использовать понятие «автор», понимая всю его условность применительно к такому компилятивному памятнику как СК.

## ОТ ЛЕТОПИСИ К ПРОИЗВЕДЕНИЮ НОВОГО ТИПА

Как известно, в основу группировки материала о прошлом в летописных произведениях положена погодная запись, в рамках которой и упорядочивались как краткие известия, так и пространные рассказы о прошлом<sup>3</sup>. Данная традиция, заложенная в первых памятниках русского летописания, оставалась неизменной с рубежа XI–XII вв. до XVI столетия. Последнее отмечено рядом значимых изменений, которые позволяют говорить о начале новой эпохи в восприятии времени.

Ряд предшествующих СК сочинений отличает тенденция к нарушению хронологической сетки летописного повествования вставными рассказами. Эта черта отличает Русский Хронограф редакции 1512 г. (ок. 1514–1522 гг.<sup>4</sup>), но в нем она свойственна исключительно описаниям событий всемирной истории<sup>5</sup>. В качестве наиболее яркого примера нарушения хронологической сетки в описании событий русской истории, М. Н. Тихомиров привел Никоновскую летопись<sup>6</sup>. Обращаясь к СК, исследователь не может не отметить, что ее автор делает следующий шаг — он осуществляет разрыв с вековой традицией изложения событий прошлого в виде погодных записей, которые уступают место иной форме организации исторического материала (о ней ниже).

С отказом от погодной манеры представления событий русской истории связано значительное сокращение числа дат в СК — в ней приведены лишь важнейшие даты (крещение Руси, смерть русских «самодержцев» и т. д.). Обусловленное разрывом с летописной традицией стремление книжника избавить текст от дат в целом отличает авторов исторических трудов последней трети XVI–XVII вв. Так, небогата точными датами Казанская история, создаваемая в период, близкий к написанию СК (ок. 1564–1566 гг.<sup>7</sup>). А. М. Курбский в «Истории о великом князе московском» (вероятно, 70-е гг. XVI столетия<sup>8</sup>) полностью

<sup>3</sup> Общую характеристику памятников летописания см.: *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.

<sup>4</sup> О датировке этого произведения см.: *Клосс Б. М.* О времени создания русского Хронографа // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 244–255.

<sup>5</sup> Характеризуя Хронограф, М. А. Алпатов отметил, что «в изложении всемирной истории погодной записи у нас не возникало», см.: *Алпатов М. А.* Русская историческая мысль и Западная Европа XII–XVII вв. М., 1973. С. 164.

<sup>6</sup> *Тихомиров М. Н.* Развитие. С. 78.

<sup>7</sup> См.: *Кунцевич Г. З.* История о Казанском царстве или Казанский летописец (историко-литературное исследование). СПб., 1905. С. 542; *Кучкин В. А., Добродомов И. Г.* «Казанская история» и основание Казани // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1. С. 430–479; *Солодкин Я. Г.* О времени создания «Казанской истории» // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 615–623.

<sup>8</sup> См.: *Зимин А. А.* Когда Курбский написал «Историю о великом князе Московском»? // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 305–308; *Auerbach I.* Gedanken zur Ent-

избегал точных датировок, «нарочито приблизительно указывая известные факты», стремясь отличить хронику от летописи<sup>9</sup>. Минимум дат содержится во «Временнике» Ивана Тимофеева, «Сказании» Авраамия Палицына и ряде прочих более поздних произведений (первая половина XVII в.), появление которых знаменует собой отход русской исторической мысли от летописной традиции. Впрочем, нельзя не отметить особое место СК в данном ряду — если в «Истории» А. М. Курбского, а также во «Временнике» и других памятниках историографии последней трети XVI – первой половины XVII в. даты почти полностью отсутствуют, то в СК (рубеж 50–60-х гг. XVI в.) значительная часть дат сохранена.

Отмечая отчетливо выраженное в тексте СК стремление ее автора избавить свое сочинение от большинства дат, характерных для летописной манеры изложения, нельзя не задаться вопросом: а каким же образом писатель организует материал о прошлом в этом весьма объемном памятнике? На какие нити нанизываются события прошлого, лишенные погодной сетки? Отвечая на этот вопрос, рассмотрим композицию СК.

#### КОМПОЗИЦИЯ: ПРОШЛОЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ БИОГРАФИИ

В специальной литературе уже неоднократно отмечалось композиционное своеобразие СК. Она состоит из служащего своего рода введением «Сказания о святем благочестии российских началодержец» и восемнадцати жизнеописаний непосредственных предков Ивана IV: Жития княгини Ольги и семнадцати степеней/граней — жизнеописаний русских правителей от Владимира Святославича (1 ст.) до первого русского царя (17 ст.). Степени подразделяются на главы, крупнейшие из которых в свою очередь состоят из титлов. Как видим, композиция СК уже сама по себе является значимой новацией в восприятии исторического времени, членение которого приобретает биографическое измерение. Обращаясь к изучению этого историографического казуса, обратим внимание на предшествующие и современные СК сочинения.

Как известно, к написанию СК был привлечен Летописец начала царства<sup>10</sup>. С одной стороны, речь идет о летописи, в которой сохранено

---

stehung von A. M. Kurbskijs *Istorija o velikom knjaze Moskovskom* // Canadian and American Slavic Studies. 1979. Vol. 13, № 1–2. S. 166–171; Ерусалимский К. Ю. Как сделана «История» А.М. Курбского: проблема хронологии текста // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Сб. 11. С. 591–618.

<sup>9</sup> Ерусалимский К. Ю. Андрей Курбский как ренессансный историк // Время — история — память: историческое сознание в пространстве культуры / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2007. С. 202.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Усачев А. С. Степенная книга и материалы Царского архива XVI в. // ОА. 2009. № 1. С. 22–28.



погодное изложение событий; с другой, в центр внимания составителя Летописца был помещен Иван IV. При этом, однако, важно отметить, что Летописец начала царства, созданный, по-видимому, незадолго до написания СК, представлял собой своего рода историографический прецедент — как заявлено в его названии («Летописец начала царства великого князя Ивана Васильевича всея Руси отъ отца его преставления блаженнаго и приснопаметнаго великого князя Василья Ивановича всея Руси, в иноцѣхъ Варлаама»), он был специально посвящен жизнеописанию первого русского царя. Итоги обследования источников СК дают еще один пример (хотя и хронологически весьма отдаленный) построения если не всего сочинения о прошлом, то, во всяком случае, его значительной части в виде биографии (Похвалы) правителя — хорошо известное составителю СК «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона (середина XI в.). Его заключительная часть, как известно, представляет собой описание крестителя Руси Владимира Святославича и его сына Ярослава. Также нельзя не отметить и возможность влияния целого ряда княжеских житий, которые помещены в текст СК.

Стремление представить прошлое в виде рассказов о правителях характерно не только для Руси. Так, в Византии, с которой Русь была связана множеством нитей, существовал ряд памятников, полностью или частично посвященных биографиям императоров. Как отмечает Я. Н. Любарский, «жизнеописания (главным образом византийских императоров) нам известны, правда, не как самостоятельные жанрово оформленные биографии, а в составе исторических сочинений. Чем иным, как не грандиозным жизнеописанием императора Алексея I Комнина, является написанная его дочерью Анной Комниной “Алексиада”? По сути дела серией царских биографий оказывается и знаменитая “Хронография” Михаила Пселла. Историография вообще (и не только в Византии!) имеет тенденцию в определенных условиях превращаться в собрания жизнеописаний исторических деятелей». Период приобретения византийской хроникой все более биографических черт историк относил к середине X в. (Хроника Продолжателя Феофана)<sup>11</sup>. Вероятно, ко времени написания СК в России уже имелись «определенные условия» для представления прошлого в виде собрания биографий государей, которое начинает вытеснять погодную манеру изложения. Ввиду отсутствия соответствующего материала оставим за скобками вопрос о влиянии приведенных выше памятников византийской историографии на книжника круга митрополита Макария. Важно

<sup>11</sup> См.: Любарский Я. Н. Сочинение продолжателя Феофана. Хроника, история, жизнеописание? // Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Изд. подг. Я. Н. Любарский. СПб., 1992. С. 201, 265.

зафиксировать, что изложение событий прошлого в виде жизнеописаний правителей побуждает рассматривать русскую историческую мысль в контексте тенденций, характерных для прочих стран (в частности, Византии), правда, несколько более раннего времени<sup>12</sup>.

Названия структурных частей СК характерны для целого ряда предшествующих ей сочинений. Деление текста на главы характерно для источников СК — Хронографа редакции 1512 г., Воскресенской летописи, а также для Стоглава и Казанской истории. Деление на главы отличает и некоторые рукописные сборники, созданные как в предшествующий, так и в современный написанию СК периоды. Грани и титла фиксируются в Кормчих, в которых они фигурируют как синонимы; грани / титла, в свою очередь, в этих сводах церковного права подразделялись на главы. Как отмечается в Кормчих, «титль нашим языком сказуются грань; грань же ясныѣ именуется сочетание или совокупление»<sup>13</sup>. Обратим внимание и на созвучие термина «грань» названию Хронографа редакции 1512 г.: «Книга... глаголемая **гранографъ**, еже есть **лѣтописецъ**» (выделено нами. — *А. У.*)<sup>14</sup>, хотя этот труд и состоит из глав, а не граней. Не исключено, что в древнерусской книжности в период, предшествующий написанию СК, мог существовать памятник, имеющий разделение на степени. Так, в предисловии к Тверскому сборнику (вторая четверть XVI в.) отмечено, что «Володимерский полихронъ степенемъ приведе явѣ указуеть»<sup>15</sup>. Не вдаваясь во все подробности спора о датировке и составе Владимирского полихрона, а также его месте в генеалогии русского летописания, отметим сам факт упоминания «степеней» как разделов произведения исторической литературы.

Термины «грань» и «степень», которые в СК не были взаимозаменяемыми, в ее тексте используются параллельно, однако, как явствует из названия, книжник отдаст предпочтение последнему. Вероятно, это обуславливалось его значением. Так, «степень» в России XVI в. толковалась как «лѣтствица»<sup>16</sup>. Использование понятия «степень» давало

<sup>12</sup> В сжатом виде характеристика памятников византийской историографии, переводы которых бытовали на Руси, представлена см.: *Истрин В. М.* Хронографы в русской литературе // ВВ. Т. 5. Вып. 1–2. СПб., 1898. С. 131–152.

<sup>13</sup> Цит. по: ОР РГБ. Ф. 98 (Собрание Е. Е. Егорова). № 156. л. 52 (также см.: СРЯ. XI–XIV. Т. 2. М., 1989. С. 385). В «Азбуковнике» представлено и иное толкование — «титла, вина» (см.: *Ковтун Л. С.* Азбуковники XVI–XVII вв. (старшая разновидность). Л., 1989. С. 262). Об использовании лексемы «титл» в значении «отдел, глава» см.: *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903. Стб. 960. О возможности влияния Кормчих на композицию СК см.: *Сиренов А. В.* Степенная книга: история текста. М., 2007. С. 397–398.

<sup>14</sup> ПСРЛ. Т. 22, ч. 1. СПб., 1911. С. 1.

<sup>15</sup> ПСРЛ. Т. 15. М., 2000. Стб. 465.

<sup>16</sup> *Ковтун Л. С.* Азбуковники. С. 257.

возможность связать ход русской истории с образом пути по «лестнице», ведущей к Богу (об этом ниже).

В контексте изучения проблем, связанных с представлением исторического времени в СК, обратим внимание на то, что приведенные выше прецеденты создания исторических трудов в виде жизнеописаний правителей не содержали четкой структуры с характерным для нее разделением текста на тематические разделы; также они, в отличие от рассматриваемого памятника, повествующего о всей русской истории, были посвящены жизнеописаниям отдельных персонажей. Так, если в «Слове» Илариона Похвалы Владимиру и Ярославу отделяются от основного текста и друг от друга, то повествующий о правлении Ивана IV Летописец начала царства содержит лишь разбивку на традиционные для летописания погодные записи. Таким образом, СК можно определить как **первое** историческое произведение, в котором **последовательно** время представлено в биографическом измерении, вытесняющем время летописное. Нельзя не отметить, что на протяжении всего произведения фиксируются жизнеописания представителей **одного** рода, что сообщало его тексту известное тематическое единство.

Отказываясь от летописной манеры изложения материала в виде погодных записей, автор СК сталкивался с серьезной проблемой: как помочь читателю в освоении текста весьма объемного памятника, лишённого хронологической сетки, существенно облегчавшей поиск соответствующих сведений и их восприятие? Попробуем определить, каким образом книжник решил эту проблему.

#### СРЕДСТВА ПОИСКА

Автор, представляя текст СК читателю, снабдил его достаточно эффективным инструментарием, существенно облегчающим поиск необходимых ему сведений. Обратим внимание на два момента.

Первый связан с тем, что основному тексту СК предшествует помещенное после Жития Ольги «гранесование» — перечень составляющих ее разделов. Оглавление имеет целый ряд предшествующих и современных СК памятников (Хронограф, Воскресенская летопись, Казанская история и др.), а также сборники, содержащие различные произведения переводной и оригинальной древнерусской литературы. Любопытно отметить, что, как следует из результатов изучения древнейших списков СК Н. Н. Покровским и А. В. Сириновым, номера степеней, глав и титл, а также их названия в тексте памятника появились не сразу — они были внесены на завершающем этапе редактирования Волковского, Томского и Чудовского списков (рубеж 50-х – 60-х гг. XVI в.; как правило, соответствующие вставки вносились киноварью на полях и над стро-

кой)<sup>17</sup>. Как видим, избрав принципиально новую систему членения материала о прошлом, книжник, завершая свою работу, решил адаптировать текст к нуждам адресата произведения, который, до этого, был знаком, вероятно, лишь с погодной формой представления материала о прошлом.

Вторым важным моментом является то, что СК содержит 49 внутритекстовых ссылок — указаний на текст, который помещен либо до либо после того фрагмента, в который помещена ссылка. Как отмечает писатель, ссылки необходимы для того, чтобы читатель «всяку повесть, в книзе сей реченную» мог «немедленно обрести»<sup>18</sup>. Именно с этой целью по всему тексту произведения рассеяны ссылки на те или иные его разделы. Внутритекстовые ссылки в СК можно разделить на две группы: «ретроспективные» (ссылки на предшествующий соответствующему разделу текст) — 17 ссылок и «перспективные» (т. е. ссылки на тот текст, который должен был следовать позднее) — 32 ссылки. В первом виде ссылок, как правило, точно указывался номер главы и степени; реже лишь номер степени. При ссылках на тот текст, который должен был следовать далее, книжник ограничивался указанием на степень (как правило, ту, в которой помещена ссылка) или отмечал, что о том или ином персонаже или событии «последи речется» (это также относилось к этой же или следующей степени). Важно отметить, что писатель не ограничивается указанием на наличие того или иного рассказа в СК — он в целом ряде случаев указывает точные «выходные сведения» соответствующего пассажа (порядковый номер степени/границы и главы). Например, в 1 гл. 2 ст., упоминая о ряде событий, в которых принимал участие Ярослав Владимирович, автор СК указывал на то, что более подробно о них «речено есть в первой степени, въ главахъ 69 и въ 73»<sup>19</sup>. Данный прием характерен также и для «Истории о великом князе московском» А.М. Курбского, написанной, правда, несколько позднее<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Покровский Н. Н. Томский список Степенной книги царского родословия и некоторые вопросы ранней текстологии памятника // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001. С. 3–43; Сиренов А. В. Степенная книга. С. 165–218.

<sup>18</sup> Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Т. 1. М., 2007. С. 148.

<sup>19</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 379. Подробнее о внутритекстовых ссылках в СК см.: Усачев А. С. Методы работы. Ч. 2. С. 177–185.

<sup>20</sup> См. ссылки А.М. Курбского на различные разделы своей «Истории»: Сочинения князя Курбского. Т. 1. Сочинения оригинальные // РИБ. СПб., 1914. Т. 31. Стб. 281, 295, 304. Об этом приеме Курбского см.: Freydank D. A.M. Kurbskij und die Theorie der antiken Historiographie (Zur Geschichte des Wortes история im 16. Jahrhundert) // Orbis mediaevalis. Festgabe für Anton Blaschka zum 75. Geburtstag am 7. Oktober 1967. Weimar, 1970. S. 64–65.

ОТ ДРЕВНЕЙ РУСИ К РУСИ МОСКОВСКОЙ  
ПЕРЕВОДЫ-ТОЛКОВАНИЯ

Большое значение для изучения проблем, связанных с представлением времени в СК, имеет стремление ее автора теснее связать прошлое с современными ему реалиями, делая весьма условной границу между прошлым и настоящим. Это выразилось во включении в текст памятника целого ряда переводов-толкований, призванных соотнести древнерусские этнонимы и топонимы с реалиями России середины XVI в. Есть все основания данные отождествления связать с отчетливо выраженной в предшествующих СК произведениях тенденцией к разъяснению современному читателю значений этнонимов, топонимов, а в ряде случаев и отдельных имен и терминов. Автор СК развивает эту тенденцию, последовательно проводя ее на протяжении всего текста.

Автор XVI века считает необходимым привести читателю современные ему соответствия ряда древних топонимов и этнонимов. Так, в СК соотносятся: Волжская Болгария с Казанью, Тмуторокань с Астраханью, чудь с населением земель Ливонского ордена. Предшествующие СК памятники также содержали подобные толкования. Например, в Никоновскую летопись помещено уточняющее указание относительно упомянутых в рассказе о населении построенных Владимиром городов кривичей, которое было заимствовано в СК. Книжник, работавший в 20-е гг. XVI в.<sup>21</sup>, упоминая кривичей, уточнял: «кривичи, сирѣчь смольняны» (в СК «кривичи, иже суть смольняне»). Аналогичное (также заимствованное в СК<sup>22</sup>) пояснение в Никоновской летописи содержалось и относительно новгородцев («словены, сирѣчь ноугородцы»<sup>23</sup>). Однако, наш автор более последовательно, чем его предшественники, разъяснял читателю различные понятия, далеко выходя за рамки переводов-толкований своих источников. Так, упоминая чудь, он, имея в виду население, подвластное Ливонскому ордену, поясняет, что чудь «иже суть нѣмци»<sup>24</sup>. Считал он необходимым обратить внимание и на значение понятия «двиняне»: в 9 гл. 13 ст., повествующей о миссионерской деятельности Стефана Пермского, они помещены в число «имен иноязычных стран и мест, живущих около Перми»<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Никоновская летопись была составлена около 1526–1530 гг. (см.: Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 43–51).

<sup>22</sup> «...словени, иже Новаграда Великаго и Пскова область», «...словены, иже суть новгородцы» (Степенная книга. Т. 1. С. 225, 298).

<sup>23</sup> ПСРЛ. Т. 9. М., 2000. С. 58.

<sup>24</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 298.

<sup>25</sup> Там же. Т. 2. С. 79.

Если отождествление «кривичей» со «смолянами», а «словен» с «новгородцами» имеет некоторые основания, то соотнесение «двинян» летописных источников СК ее создателем с населением Северной Двины побуждает усомниться в хорошем знании им историко-географических реалий домонгольского периода, отделенных от него веками. О степени информированности книжника — современника создателя СК — в исторической географии Киевской Руси свидетельствует упоминание автором пространной редакции Жития Ольги, включенной в СК, летописных древлян. Так, в Житии первой русской христианки указано: «И иде Ольга съ сыномъ своимъ и с воинствомъ по Деревской земли, уставляючи уставъ, и уроки, и ловища. Нѣции же глаголють, яко Деревская земля бѣ иже во области Великаго Новграда, нынѣ же Деревская пятина именуема; инии же глаголють, яко Сѣверская страна бѣ, идѣже бѣ Черниговъ градъ»<sup>26</sup>. Как видим, современник создателя СК, который, по всей видимости, обладал теми же представлениями о древнерусской географии (в противном случае, автор СК внес бы в этот рассказ какие-либо уточнения, что, как показывают итоги анализа редакторской правки древнейших списков памятника, было вполне в его духе), представляет на суд читателя две версии локализации Деревской земли, не считая возможным присоединиться ни к одной из них<sup>27</sup>. Поэтому нельзя не согласиться с А. С. Орловым, который, обратив внимание на этот фрагмент, отметил, что книжник макарьевского времени «седую старину» известий своих источников «пробовал истолковывать по своему», в соответствии с со своими представлениями о прошлом Древней Руси<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Там же. Т. 1. С. 157; ОР РГБ. Ф. 98. № 124. л. 315.

<sup>27</sup> Не многим лучше представлял себе топографию домонгольской Руси и работавший в 20-е гг. XVI в. составитель Никоновской летописи, допуская целый ряд искажений в топонимике, неточностей в деталях и т.д. Подробнее об этом см.: Кучкин В. А. Статья 1146 / 47 г. Никоновской летописи и ее источники // У источника. Сборник статей в честь члена-корреспондента Российской Академии наук Сергея Михайловича Каштанова. Ч. 1. М., 1997. С. 231–263.

<sup>28</sup> Орлов А. С. Великорусская историческая литература XVI века. С. 21. На желание автора растолковать читателю основные понятия, используемые в тексте произведения, указывает и включение перед его основным текстом на заключительном его этапе редактирования специальной справочной статьи «Царские сановники», содержащей переводы-толкования целого ряда социально-политических терминов латинского и греческого происхождения. По-видимому, книжник воспользовался крупнейшим памятником лексикографии эпохи — «Азбуковником» старшей редакции. См.: Усачев А. С. Степенная книга и памятники русской средневековой лексикографии // Лестница: материалы научной конференции по проблемам источниковедения и историографии памяти профессора В. П. Макарихина. Н. Новгород, 2005. С. 248–258.

Сказанное выше побуждает зафиксировать стремление автора СК к сокращению дистанции между прошлым и настоящим путем отождествления древнерусских историко-географических и иных реалий с хорошо ему знакомыми реалиями Московской Руси середины XVI в. Если предшественники создателя СК (прежде всего, составитель Никоновской летописи) включали в текст своих произведений **отдельные** толкования, то СК представляет собой, по сути, первый памятник исторической мысли, в котором представлена попытка **последовательно** растолковывать либо в соответствии с данными источников, либо на основе личного опыта его автора те или иные понятия, имена и термины, которые, согласно его мнению, могли вызвать затруднения у читателя. Однако и переводов-толкований, согласно мнению книжника, было недостаточно, чтобы связать древнерусское прошлое с современными ему реалиями. Писателю, судя по всему, требовались и другие нити, позволяющие соединить лишенные хронологической сетки события русской истории в единое целое.

#### ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ НИТИ

Одной из важнейших составляющих текста СК являются генеалогические пояснения. В первой главе каждой степени приведены краткие экскурсы в родословную главного героя грани (того или иного предка Ивана IV), уточняющие место соответствующего персонажа русской истории в ряду потомков Владимира (а также, в большинстве случаев, и Рюрика). Подобные пояснения сопровождают не только прямых предков Ивана IV — главных героев степеней: эти уточнения содержатся и в жизнеописаниях ряда прочих лиц княжеского происхождения, которым посвящены более или менее пространные разделы СК. Интерес книжника к родословной русских князей выразился в том, что генеалогические пояснения, в большинстве случаев основанные на данных Никоновской летописи<sup>29</sup>, представляют собой наиболее последовательные случаи правки текста источников СК при их включении в ее текст. Так, если изложенные по летописным текстам детали из жизнеописаний потомков Владимира вносились лишь в отдельные жития и рассказы (например, в Житие Всеволода Псковского), то вставки генеалогических пояснений характерны для всех рассказов о том или ином потомке Владимира, т.е. являлись их неотъемлемым элементом. В СК фиксируется, по меньшей мере, 25 случаев генеалогических дополнений к известиям ее источников. Любопытно отметить, что их значительная часть (11 случаев) была внесена уже на этапе редактирования

---

<sup>29</sup> Покровский Н. Н. Томский список. С. 31.

древнейших списков СК. Это указывает на то, что, как и в случае со вставками номеров и названий глав и титл, к необходимости данных уточнений писатель пришел не сразу, а лишь перечитывая уже созданный текст памятника. Неизменно внося в рассказы о том или ином персонаже постоянные пояснения относительно его места в ряду потомков Владимира, книжник создавал единое генеалогическое пространство, в которое он и помещал рассмотрение прошлого Руси.

#### СКВОЗНЫЕ ТЕМЫ И ИДЕИ

Стремясь связать различные периоды русской истории в единое целое, автор СК через весь текст проводит ряд сквозных тем и идей.

Важнейшим является тема Божьей благодати. Согласно выраженному в произведении взгляду, на всем протяжении русской истории Бог неизменно покровительствует русским князьям и управляемой ими «державе». Зримым свидетельством этого являются победы русских князей над врагами. Это проявилось в целом ряде рассказов. Так, например, описывая спасение Владимира Святославича под Василевым, 61 гл. 1 ст. сообщает о самой непосредственной Божьей помощи киевскому князю, о которой умалчивают летописные источники СК: в памятнике отмечено, что, «покрываемъ десницею Божию отъ многихъ врагъ», креститель Руси «без вреда съхраненъ бысть»<sup>30</sup>. Описывая потомка Владимира — Ивана IV, книжник в 1 гл. 17 ст. также подчеркивает, что первого русского царя «самъ всеилный Богъ Своею крѣпкою десницею всегда и всюду наставляя»<sup>31</sup>. Зримым воплощением Божьей помощи Ивану IV являются многочисленные чудеса, рассказами о которых насыщена 17 ст. Согласно представленному в ней взгляду, они предвещают главную победу русского оружия — взятие Казани (10 гл. 17 ст.). Не забывает писатель подчеркнуть связь с Богом и других русских «скипетродержцев». Так, описывая Ярослава Владимировича, он отмечает, что сын крестителя Руси «тщахуся угодная Богу сътворити» (1 гл. 2 ст.). Как прямо следует из текста СК, результат не заставил себя ждать — «преблагыи Богъ сугубо тому и дръжавы царствиа умножи, и многи окружныя страны поработи ему» (3 гл. 2 ст.)<sup>32</sup>. При характеристике Даниила Александровича в 1 гл. 9 ст. внимание читателя обращается на то, что его «избра Богъ, и възрасти, и снабдѣ не ратуема ни отъ кого же... его же и праведное сѣмя възлюби Богъ и прослави»<sup>33</sup>. Вслед за своим источником — «Повестью на перенесение

<sup>30</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 318.

<sup>31</sup> Там же. Т. 2. С. 346.

<sup>32</sup> Там же. Т. 1. С. 380-381.

<sup>33</sup> Там же. С. 536.



Владимирской иконы из Владимира-на-Клязьме в Москву» — книжник повествует об избавлении Руси от войск Тамерлана благодаря заступничеству Богородицы (7, 24 гл. 13 ст.), тем самым, демонстрируя читателю связь Русской земли и ее правителей с Богородицей.

Следующей важной темой, которая проходит через весь текст СК, является добродетельность всех русских князей — потомков Владимира. В рассказах о них внимание в первую очередь сосредоточено не на политической деятельности персонажей, а на перечне их достоинств, среди которых особо выделяется благочестие. Именно поэтому при описании русских «скипетродержцев» книжник внимание адресата своего труда концентрирует в первую очередь на их морально-этических характеристиках, оставляя за скобками повествование о конкретных событиях их правления — войнах с сородичами, соседями и т.д. Это проявилось в ряде рассказов. Так, Владимир в 71–72 гл. 1 ст. славится, с одной стороны, за крещение Руси, с другой, за основание династии благочестивых государей. Его сын Ярослав удостоивается похвал, прежде всего, за продолжение дела своего отца по «просвещению» Русской земли (1 гл. 2 ст.). При описании «богопослушливого» Всеволода Ярославича акцент сделан на его «смиреномудрии и кротости» (1 гл. 3 ст.). Отмечая «благородную доблесть и крепкодушное мужество» Владимира Мономаха, автор сосредотачивается на описании его «смиреномудрия» (1 гл. 4 ст.). В рассказе о Всеволоде Юрьевиче особо отмечено, что он «бысть же милостив и любовень ко всѣмъ, наипаче же Божий страх имѣя въ сердце своемъ» (1 гл. 6 ст.). В жизнеописании Ярослава Всеволодовича подчеркивается то, что он «умысли драгаго своего живота не пощадѣти истиннаго ради благочестия» (1 гл. 7 ст.) и т.д. Характеризуя русских князей в целом в 72 гл. 1 ст., писатель уподобляет еще непричтенных к лику святых князей их канонизированным сородичам, отмечая, что первые «аще и неспразднуеми тръжествено и не явлени суть, но обаче **святи суть** [выделено нами. — А. У.], иже таковыя своя угодники единому Богу хотящю прославити сугубо, аще не здѣ, то въ будущи вѣкъ»<sup>34</sup>. Последующий текст СК, по сути, разворачивает этот тезис на материале всей русской истории.

В СК фиксируется и ряд других «сквозных» тем. Так, стремясь соотнести историко-географические реалии Древней Руси и Руси Московской, книжник обращает свое внимание на пределы «Русской державы» в древнейший период ее истории. Исследователи, неоднократно обращая внимание на содержащийся в списке «Имен областей Русских» (7 гл. 1 ст.) перечень народов, подвластных древнерусским князьям, рассматривали его как попытку писателя выдвинуть претен-

<sup>34</sup> Там же. С. 334.

зии на земли соседей. Оставляя в стороне вопрос о том, в какой степени этот фрагмент отражал внешнеполитические амбиции русского правительства XVI века, обратим внимание на окончание текста этой главы. После перечисления соответствующих народов в ней указано на то, что «сии вси Руская бяше едина дръжава»<sup>36</sup>. Автор СК, следуя за своим источником, содержащим соответствующий пассаж, — «Словом похвальным» Михаилу Черниговскому Льва Филолога — обращает внимание читателя на утрату единства «Русской державы» вследствие «возрастания злобы» (междоусобных войн), а также под воздействием усилившихся «гордости», «зависти» и «неправды» «в Русьей земли, паче же во владующихъ». Согласно выраженному в СК взгляду, все это привело к тому, что «преторжесе царство Русское на многие части» (4 гл. 7 ст.)<sup>37</sup>. В последующих степенях книжник возвращается к идее единства «Русской державы», обращая внимание читателя на объединение Руси московскими князьями. Так, в почерпнутом из рассказа о митрополите Петре пророчестве этого святителя Калите во 2 гл. 10 ст. содержалось предсказание о «распространении града сего [Москвы. — А. У.] паче иных градов»<sup>38</sup>. В 1 гл. 12 ст., повествующей о Дмитрие Ивановиче, упоминая Калиту, писатель, основываясь на данных «Слова о житии», последнего именует «собрателем Русской земли»<sup>39</sup>. В рассказе о Куликовской битве (7 гл. 12 ст.) уже прямо указывается на то, что «вся князи Руськия земля, сущая под властию» Дмитрия Ивановича, который, в соответствии со «Словом о житии», именуется «господином» Русской земли, «царем и государем всей земли Русьской», ее «держателем», а «великое княжество Русьское» его «отечеством» (11–13 гл. 12 ст.)<sup>40</sup>. При описании начала правления Василия Дмитриевича 1 гл. 13 ст. прямо говорит об «отеческом наследии скипетродержания Русского царствия»<sup>41</sup>. Таким образом, как видим, в СК выстраивается и последовательно воплощается мысль об изначальном единстве, могуществе и «славе» Русской земли в древнейший период ее истории, которые она временно утратила вследствие

<sup>35</sup> Например, см.: *Кусков В. В.* Степенная книга как литературный памятник XVI века: дис. ... канд. филолог. наук. М., 1951. С. 93; *Pelenski J.* Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438–1560s). The Hague; Paris, 1974. P. 112, 117; *Idem.* The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. N.Y., 1998. P. 198.

<sup>36</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 226.

<sup>37</sup> Там же. С. 493. Ср.: ВМЧ. Сентябрь. Дни 14–24. СПб., 1869. Стб. 1310–1311.

<sup>38</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 562.

<sup>39</sup> Там же. Т. 2. С. 47; ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 105.

<sup>40</sup> Степенная книга. Т. 2. С. 52, 60–61, 64. Ср.: ПСРЛ. Т. 6, вып. 1. М., 2000. С. 105–111.

<sup>41</sup> Степенная книга. Т. 2. С. 71.

междоусобных войн и монгольского нашествия и сумела восстановить лишь благодаря деятельности московских князей XIV в.

Важной тематической линией СК была история русской Церкви. Особое внимание уделено ее началу. Так, книжник, не ограничиваясь летописными данными, повествующими о крещении Руси Владимиром и основании им владычных кафедр по всей Руси, привлекает «Окружное послание» константинопольского патриарха Фотия, сообщавшее о крещении Руси еще в IX в. (6 гл. 1 ст.). Стремлением подчеркнуть древность и авторитет русской Церкви обусловлено и беспрецедентно подробное (в сравнении с иными произведениями древнерусской письменности) изложение событий, связанных с крещением Руси: к его описанию был привлечен ряд разножанровых памятников — Никоновская и Воскресенская летописи, Поучение на память Владимира, «Слово о законе и благодати», Жития Константина Великого, Климента Римского, Ольги и Владимира, «Память и похвала» Иакова Мниха, вероятно, «Азбуковник» старшей редакции и т. д.<sup>42</sup> Повествуя о последующем периоде, автор СК обращает внимание читателя на избрание «советом» русских епископов двух митрополитов (Илариона и Климента Смолятича) уже в самом начале церковной жизни на Руси (4 гл. 2 ст. и 4 гл. 5 ст.). Очевидно, желанием книжника повысить авторитет русской митрополичьей кафедры и всей Церкви в целом обусловливалось и включение в текст СК Житий русских первосвятителей — Петра, Алексея и Ионы. Жизнеописание последнего имело особое значение — в нем обосновывалась легитимность установления автокефалии в России, которая оправдывалась вероотступничеством греков, заключивших Флорентийскую унию с «латинами» (19 гл. 14 ст.). Материал Жития Ионы (к созданию СК была привлечена его третья редакция), повествующий о подписании Флорентийской унии, был включен и в жизнеописание Василия II, в котором особое внимание обращается на его верность православию (7 гл. 14 ст.). Вероятно, со стремлением создателя СК повысить престиж русской митрополичьей кафедры может быть связана и четкая последовательность митрополитов, которая соблюдается на протяжении всего текста произведения: по всей видимости, используя материал митрополичьих списков, книжник при первом упоминании каждого (!) митрополита обращает внимание читателя на его место (номер) в ряду русских первосвятителей.

<sup>42</sup> Подробнее см.: *Околович Н. Ф. Жития святых, помещенные в Степенной книге / Вступ. ст., публ., коммент. А. С. Усачева. М.; СПб., 2007. С. 57–71; Кусков В. В. Степенная книга. С. 97–101; Усачев А. С. Образ Владимира Святославича в Степенной книге: как работал русский книжник середины XVI в.? // Диалог со временем. 2005. Вып. 14. С. 66–105.*

Особое место в памятнике занимает описание душегубительного «самовластия» новгородцев. Его описание представлено на фоне всей русской истории с IX по XV столетие. Повествуя о приходе Рюрика в Новгород (3 гл. 1 ст.), СК в соответствии с Никоновской летописью сообщает о восстании против него под руководством некоего Вадима. Новгородское своеволие демонстрируется и при описании изгнанного жителями этого города Всеволода Псковского (9 гл. 5 ст.). Осуждающий новгородцев мотив пронизывает и рассказ о походе войск Андрея Боголюбского на этот город (13 тит. 12 гл. 6 ст.). Автор произведения ставит точку в вопросе о «самовластии» новгородцев, подробно описывая их окончательное подчинение московским князьям в 15 ст., посвященной жизнеописанию Ивана III.

Как видим, в СК фиксируется явственно выраженное стремление ее автора, отказавшегося от летописной манеры изложения событий прошлого, связывать отдельные периоды прошлого с современными ему реалиями. Это достигалось посредством постоянных переводов-толкований читателю значения отдельных этнонимов и топонимов. Также в текст памятника, представляющего собрание ряда жизнеописаний правителей, вводились неизменные пояснения относительно родословной большинства персонажей, которые позволяли связать различные эпохи генеалогическими нитями. Проведение через текст произведения ряда сквозных тем и идей также давало возможность книжнику дополнительными узлами связать воедино русскую историю. Цели объединения отдельных событий русской истории в единое целое служила и представленная в СК ее периодизация.

#### ПЕРИОДИЗАЦИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ ПРОСТРАНСТВЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРОШЛОГО

Отличительной чертой СК является присутствие в ее тексте отчетливо выраженного пространственно-хронологического вектора развития русской истории. Уже в полном названии СК Русская земля в ее прошлом и настоящем представлена в виде лестницы, «степени» которой — добродетели русских государей — ведут к Богу. В основном тексте СК этот образ (о нем ниже) приобретает отчетливые историографические очертания: путь Руси к Богу пролегает через вполне конкретные периоды ее истории. Обратимся к ним.

В литературе уже отмечалось, что течение русской истории в СК представлено в виде перемещения «самодержавства» последовательно от Киева к Владимиру-на-Клязьме, а затем к Москве<sup>43</sup>. В концентриро-

<sup>43</sup> Например, см.: *Miller D. The Velikie Minei Chetii and the Stepenaia kniga of Metropolitan Macarii and the Origins of Russian National Consciousness // FOG. 1979.*

ванном виде периодизация русской истории представлена в концовке 8 ст., повествующей об Александре Невском: «Родославнаго кореноплодия, иже благочестно державъствующихъ въ Русьстѣи земли, отъ блаженнаго Владимира наченши, пять степеней въ градѣ Киевѣ скончашася. Три же степени градъ Владимиръ стяжа. Девятый же степень начяся въ богоспасаемомъ градѣ Москвѣ»<sup>44</sup>. Как прямо следует из этого фрагмента, правления Владимира Святославича, Ярослава Владимировича, Всеволода Ярославича, Владимира Мономаха, Юрия Долгорукого (1–5 ст.) принадлежат киевскому периоду; княжения Всеволода Юрьевича, Ярослава Всеволодовича и Александра Ярославича (6–8 ст.) — владимирскому; «самодержавство» русских государей начиная с Даниила Александровича (9–17 ст.) — московскому.

Представление о трехчастной структуре христианского периода русской истории пронизывает весь текст СК. Обращая внимание на первый центр власти над Русью — Киев, книжник вслед за летописцем отмечает, что этот город «наречеся мати всѣмъ градовомъ русьскимъ»<sup>45</sup>. Причем, если в летописной записи под 6390 г. эти слова относятся к рассказу о вокняжении Олега в Киеве, то в 38 гл. 1 ст. они помещены в принципиально иной контекст. СК сообщает о том, что лишь после крещения в память об этом событии «преименитый Киевъ наречеся мати всѣмъ градовомъ русьскимъ», и уточняет, что «не туне бо тако наречеся, но яко в немъ прежде Русьская земля обновися благочестиемъ», «в том же градѣ првие вся люди своя въ богоразумие приведе»<sup>46</sup>. Нельзя не отметить смещение акцента в СК — внимание читателя обращается, прежде всего, на связь «материнства» Киева с началом крещения Руси. Сказанное позволяет предположить, что, выстраивая вектор преемственности «Киев — Владимир — Москва», писатель сосредотачивает внимание адресата своего труда в первую очередь на месте «матери» русских городов в церковной истории Руси.

Фиксируя преемство Владимира-на-Клязьме Киеву, книжник отмечает политическое преобладание владимирских князей. Так, в 5 гл. 5 ст., повествующей о Юрии Долгоруком, указывается: «христоролюбивый же великий князь Георгий, аще и благостройно державствова въ Киеве, но обаче киевское господоначалство оттоле и со благодатию уступаше тогда на градъ Владимиръ, последи же отъ Владимира на Москву». В 3 гл. 6 ст., сообщавшей об усобицах второй половины

---

Vd. 26. S. 317; Горский А. А. Русь: от славянского расселения до Московского царства. М., 2004. С. 151–153.

<sup>44</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 535.

<sup>45</sup> Там же. С. 295.

<sup>46</sup> Там же.

XII в., отмечается, что со времени Андрея Боголюбского «киевьстии велиции князи подручни бяху владимирскимъ самодръжцемъ»<sup>47</sup>.

Не забывает автор напомнить и о преемстве Москвы Владимиру и Киеву. Кратко характеризуя правление Даниила Александровича, он, прямо не говоря о преемстве Москвы Владимиру, отмечает, что «пръвоначалие русьскаго скипетродръжания безъ крамолы прикладашея ему»<sup>48</sup>. Также писатель считает необходимым подготовить читателя к мысли о будущем величии Москвы уже в первых разделах памятника. Даже описывая события, имеющие весьма отдаленное отношение к Москве, он не упускает случая напомнить о великом будущем этого города. Например, заканчивая 4 ст., повествующую о Владимире Мономахе, он отмечает, что теперь «пятыи степень начинается, иже есть начало Московьскому царствию»<sup>49</sup>. При описании междоусобных войн середины XII в., ведущихся за киевский стол, в 3 гл. 5 ст. обращается внимание на первое летописное упоминание Москвы — города, «идѣ же нынѣ благородное ихъ сѣмя царское преславно царствуютъ». Здесь же отмечено, что Юрий Долгорукий в «въ богоспасаемомъ градѣ Москвѣ» «обновлял... первоначальственное скипетродержание благочестивого царствия»<sup>50</sup>.

Таким образом, СК является **первым** памятником русской историографии, в котором не только содержится помещенная в историко-географический контекст периодизация истории страны, но и определяется вектор развития прошлого Руси (от одного центра к другому). Конечно, нельзя говорить о рождении идеи этой преемственности *ex nihilo* — как уже отмечалось, на ее оформление оказывал влияние целый ряд произведений древнерусской книжности, которые содержали отдельные идеи («Сказание о князьях Владимирских», цикл сочинений, посвященных Владимирской иконе Богоматери и др.)<sup>51</sup>. Их, однако, автор СК отлил в законченную форму преемственности «Киев — Владимир — Москва». Присущие СК историко-географическая и генеалогическая линии преемственности русской истории представляют собой явление, которое не характерно для всех известных памятников исторической мысли средневековой Руси в предшествующий период.

<sup>47</sup> Там же. С. 450.

<sup>48</sup> Там же. С. 538.

<sup>49</sup> Там же. С. 411.

<sup>50</sup> Там же. С. 413.

<sup>51</sup> Усачев А. С. Пространственный вектор развития русской истории в памятниках древнерусской книжности: «Киев — Владимир — Москва» // Восточная Европа в Древности и Средневековье: трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен: XX Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 16–18 апреля 2008 г.: материалы конференции. М., 2008. С. 230–235.

## ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ РУСИ: АЛЛЕГОРИЧЕСКИЙ ОБРАЗ

Наряду с периодизацией русской истории большое значение для прояснения вопросов, связанных с восприятием времени автором СК, имеет рассмотрение «Сказания о святом благочестии российских начальодержец», которое, строго говоря, является ее полным названием:

«Книга Степенна царскаго родословия иже въ Русеи земли въ благочестии просиявшихъ богоутверженныхъ скипетродержателей, иже бяху отъ Бога яко раиская дрѣвеса насаждени при исходящихъ водѣ и правовѣриемъ напаяеми, богоразумиемъ же и благодатию възрастаеми, и божественною славою осияваемии, и явишася яко садъ доброраслень, и красень листвеемъ, и благоцвѣтушь, многоплодень же и зрѣль и благоухания исполненъ, великъ же и высокъверхъ, и многочяднымъ благородиемъ, яко свѣтлозрачнымъ вѣтми, разширяемъ, богоугодными же добродѣтелями преспеваемъ. И мнози отъ корени и отъ вѣтвей многообразными подвиги, яко златыми степенями на небо восходную лѣствицу непоколеблемо въдрузиши, по неи же невъзбранень к Богу восходь утвердиши сѣбе же и сущимъ по нихъ»<sup>52</sup>.

Как видим, в данном фрагменте, служащем как введением, так и своего рода анонсом СК, содержатся образы ведущей к Богу лестницы, райского сада, украшенного прекрасными «древесами» — добродетельными правителями<sup>53</sup>, и «исходящих вод», «напоющих» их «правоверием». В историографии уже неоднократно отмечалось своеобразие представленного в СК образа<sup>54</sup>, однако, за исключением работы

<sup>52</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 147.

<sup>53</sup> Представляя русских князей в виде райских «древес», книжник последовательно, на протяжении всего текста памятника, проводил данное аллегорическое представление русских князей, согласно соответствующий пассаж во вводной части СК с ее основным текстом: представление русской истории в образе сада, а правителей в виде райских «древес» не ограничивается «Сказанием о святом благочестии». Так, на протяжении всего текста СК русские государи, происходящие от «семени» Владимира, неоднократно изображаются в виде «ветвей», «отраслей» или «изращения» общего древа потомков Владимира (Ярослав Владимирович в 1 гл. 2 ст., Ярослав Всеволодович в 1 гл. 7 ст., Дмитрий Иванович в 1 гл. 12 ст., Василий III в 1 гл. 16 ст.); «кореноплодителями» русских князей именуется Всеволод Юрьевич (1 гл. 6 ст.), Ярослав Всеволодович (1 гл. 7 ст.), Иван III (1 гл. 15 ст.); «благословенным плодом» Владимира поименован Иван Иванович (1 гл. 11 ст.); в виде райских цветов представлены дети Ивана IV (14 гл. 17 ст.). См.: Степенная книга. Т. 1. С. 379, 449, 482; Т. 2. С. 5, 47, 217, 286, 375.

<sup>54</sup> Например, см.: *Державин Н. С.* «Степенная книга» как литературный памятник. Опыт исследования литературного состава «Степенной книги» Г. Миллера. Батум, 1902. С. 4–5; *Васенко П. Г.* «Книга Степенная царского родословия». С. 192–193; *Орлов А. С.* Великорусская историческая литература XVI века. С. 20; *Кусков В. В.* Степенная книга. С. 79–80; *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 2-е изд. Л., 1971. С. 315–316; *Miller D.* The Velikie Minei Chetii. S. 317; *Nitsche P.* Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverstandis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts // JGO. 1987. Bd. 35, H. 3. S. 323; *Филлюшкин А. И.* Модель

Г. Ленхофф, рассмотревшей возможные параллели ему в Св. Писании и святоотеческой литературе<sup>55</sup>, специально этот пассаж СК не изучался. Рассмотрим его с точки зрения изучения восприятия прошлого.

Как нетрудно заметить, в данном фрагменте фиксируется два тесно связанных друг с другом образа русской истории — в виде лестницы, ведущей к Богу, и райского сада. Рассматривая представленный в СК образ лестницы, следует отметить, что в древнерусской литературе «лествица» являлась олицетворением прочности и незыблемости. Так, в славяно-русском переводе «Пчелы» содержится следующее определение: «лѣствица утвержена и оустроена твердо на здание при троустѣ не распадеться, тако и сердце оутвержено мыслми во время доумы не оустрашиться»<sup>56</sup>. Д. С. Лихачев полагал, что в образе лестницы в СК было воплощено пространственное изображение времени<sup>57</sup> (исследователь в качестве ближайшей аналогии приводил лестницу Иакова из «Лествицы», которая, однако, лишь весьма отдаленно напоминает образ, содержащийся в СК<sup>58</sup>). Образ ведущей праведников к Богу лестницы представлен и в богослужебной литературе (например, в составленной Пахомием Сербом *Службе Варлааму Хутыньскому* фигурирует лестница, ведущая святых в горний Иерусалим<sup>59</sup>).

---

«царства» в русской средневековой книжности XV–XVI вв. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 268; *Богатырев С. Н.* Лестница в небеса (символика власти Ивана Грозного) // Родина. 2004. № 12. С. 11–12; *Прохоров Г. М.* Древнерусское летописание как жанр // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 15.

<sup>55</sup> См.: *Ленхофф Г. Д.* О библейских и святоотеческих подтекстах Предисловия к Степенной книге // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 181–189. См. также: *Усачев А. С.* Образ Русской земли в контексте диалога культур: от «Слова о законе и благодати» к Степенной книге // Межкультурный диалог в историческом контексте. Материалы научной конференции. М., 2003. С. 22–24.

<sup>56</sup> *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893. (СОРЯС. Т. 54, № 4). С. 16.

<sup>57</sup> *Лихачев Д. С.* Поэтика. С. 315.

<sup>58</sup> «Поидеже оубо Ияковъ къ Лавану оую своему и обрѣте мѣсто и оуспе ту, на камень възложивъ главу, солнце бо зашло бяше. Ту же и видѣ сонъ, и се лѣствица бяше оутвержена на земли и досягыше небесе, и бѣ верху ея лице, акы человеце, изъ огня истѣчено. Имѣяже 12 степеню, лица человеци двѣ одесную и ошюю 20 и 4 лица на лѣствици ихъ. Среднее же лице преже всѣхъ бяше, еже видехъ изъ огня до раму и до раму излиха страшно паче онѣхъ двудесяту и 4 лицъ. И еще мнѣ зрящю, и се ангели Божии всхожахуоть и низъхожахуоть по неи. Господь же оутвержашеся на неи». См.: Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н. С. Тихонравова. Т. 1. М., 1863. С. 91 (отсутствующие в издании знаки препинания расставлены нами. — *A. V.*). О возможности связи «Лествицы» с СК см. также: *Lenhoff G.* The «Stepennaja kniga» and the Idea of the Book in Medieval Russia // Germano-Slavistische Beiträge. Festschrift für Peter Rehder zum 65. Geburtstag. München, 2004. S. 452.

<sup>59</sup> См.: ОР РНБ. Ф. 728 (Софийское собрание). № 191. л. 39.



Особого внимания требует наблюдение П. Г. Васенко<sup>60</sup>: историк связал содержащийся в СК образ лестницы с уподоблением в *Житии Ольги* равноапостольной княгини, Владимира, Бориса и Глеба степеням/ступеням лестницы, ведущей к Богу<sup>61</sup>. Однако, если в жизнеописании первой русской христианки со степенями/ступенями сравнивались лишь четыре канонизированных представителя рода русских государей («четверочислении свѣтилници»<sup>62</sup>), то в СК образ ступеней распространен на прочих русских князей и положен в основу ее композиции. Это дало возможность вывести лестницу за пределы древнерусского периода, к которому относится деятельность Ольги, Владимира, Бориса и Глеба, и довести ее до Ивана IV, распространив тем самым и на историю Руси XII–XVI вв. Также нельзя не заметить, что, согласно представленному в СК взгляду, «лествицей», ведущей к Богу, становится вся череда предков первого русского царя, а не отдельные его святые «сродники».

Представление Русской земли в виде сада, а ее правителей в виде прекрасных растений характерно для целого ряда предшествующих СК памятников древнерусской оригинальной и переводной книжности. Так, с образом сада соотносится рай («многоцветный и благовонный») в «Пчеле» (ее славяно-русский перевод выполнен не позднее XIII в.)<sup>63</sup>, Русская земля представлена в виде райского сада в «Слове... еже на латину»<sup>64</sup> (ок. 1461–1462 гг.). Известно значительное число случаев уподобления ряда персонажей русской истории (не всегда это были князья) «отраслям», «древесам» и «ветвям»: в самом начале «Слова о житии» Дмитрия Ивановича (первая четверть XV в.) указано, что этот московский князь происходил от «корени святого, и Богом сажденнаго саду отрасль плодоплодна и цвет прекрасный царя Владимира...»<sup>65</sup>; русские князья в «Словесах избранных» (последняя треть XV в.) прямо именуются «святаго Владимера корене плодоплодными отраслями»<sup>66</sup>; повествуя о рождении Пафнутия Боровского, его Житие (первая четверть XVI в.) сообщает: «израсте блаженны яко от благаго ко-

<sup>60</sup> Васенко П. Г. «Книга Степенная царского родословия». С. 192–193.

<sup>61</sup> «Едино праздноство ко единому кождо празнеству близъ привнесе Господь и дарова намъ яко лѣствицу, отъ земля до небеси утвержену, еи же глава Христость, къ Нему же восходь имѣемъ, яко златыми степенями», см.: Степенная книга. Т. 1. С. 184; ОР РГБ. Ф. 98. № 124. л. 340 об.

<sup>62</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 184; ОР РГБ. Ф. 98. № 124. л. 340 об.

<sup>63</sup> Семенов В. Древняя русская Пчела. С. 2.

<sup>64</sup> Попов А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 394–395.

<sup>65</sup> Цит. по: ПСРЛ. Т. 6. С. 104.

<sup>66</sup> ПСРЛ. Т. 6, вып. 1. С. 3.

рене сад священен»<sup>67</sup>; в образе «святого корени отраслей и Богом насажденного сада цветов прекрасных» представлены рязанские князья в Повести о разорении Рязани Батыем (XVI в.)<sup>68</sup>; со словами «о, добрыйшии Василие, благороднаго корене благородно прозябение...» к Василию III обращается Максим Грек в одном из своих посланий<sup>69</sup>. В распространенной редакции Жития Владимира этот князь изображен в виде «честного древа самого рая», которое породило «святыи леторасли Бориса и Глеба»<sup>70</sup>. В основанном на этом рассказе отрывке СК данные слова изменены — в ней читается «**многорасленное** древо нетленного рая» (выделено нами. — А. У.)<sup>71</sup>. Видимо, указание на «многорасленность» древа Владимира может быть связано с развитием в произведении мотива своего источника — эволюции образа крестителя Руси как дерева, от которого исходят ветви (Борис и Глеб), к представлению равноапостольного князя в качестве корня, из которого произрастает множество деревьев (его потомков — русских «скипетродержателей»). Вероятно, в основание образа Руси как «доброрасленного и крепкого лиственным и благоцветущего» сада в СК могло быть положено изображение Владимира как «древа самага рая», а также Бориса и Глеба как его «летораслей» в источнике памятника. Этот образ писателя середины XVI в. «достроил», превратив одинокое райское дерево в «благоцветущий» сад.

Только в СК **не отдельные** персонажи, а **все** русские князья — потомки Владимира — представлены в виде райских деревьев, украшающих изображенную в виде райского сада Русскую землю<sup>72</sup>. Рассматривая СК на фоне предшествующих и современных ей сочинений о прошлом, необходимо отметить, что в них подобное сжатое, образное и в то же время целостное и законченное представление русской истории мы не находим. Последнее побуждает констатировать, что СК является не только первым крупным памятником русской историографии, знаменующим собой разрыв с летописной традицией в изображении прошлого, но и первым произведением исторической литературы, в

<sup>67</sup> Кадлубовский А. П. Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным // Сборник Историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. Нежин, 1899. Т. 2. С. 119.

<sup>68</sup> БЛДР. Т. 5. СПб., 1997. С. 154.

<sup>69</sup> Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. 2. Казань, 1896. С. 346.

<sup>70</sup> Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 16, 21.

<sup>71</sup> Степенная книга. Т. 1. С. 338.

<sup>72</sup> См.: Усачев А. С. Структура Степенной книги и традиции древнерусской книжности // Ключевские чтения — 2008. Отечественная история и культура: единое пространство в прошлом, настоящем и будущем. М., 2008. С. 158–163.

котором в виде краткого введения представлен весь ход русской истории в форме пространственно-временного образа прошлого. Важно отметить, что весь последующий текст СК, по сути, наполняет этот образ конкретно-историческим содержанием.

\* \* \*

Как явствует из проведенного выше анализа, летописное время, в категориях которого прошлое рассматривалось на Руси начиная с XI в., в середине XVI в. уходит (по крайней мере, как основной способ хронометрии исторического). На смену ему приходит иное время, приобретающее другие измерения. Время летописное начинает уступать место времени, в котором дата явно помещена на второй план; на первый план выходит помещение исторического времени в генеалогический, пространственный и аллегорический контексты. Сумма погодных записей начинает сменяться связным рассказом о прошлом, которое рассматривается как целостность, скрепленная различными нитями (генеалогическими, тематическими и др.). Это в свою очередь вело к стиранию границы между прошлым и настоящим, побуждая читателя рассматривать Древнюю Русь и Русь Московскую в виде целостного пространственно-временного феномена, спаянного единством территории, династии и ключевых явлений. Нельзя не отметить, что ряд черт, присущих СК (периодизация русской истории по правлениям государей, представление прошлого Руси в виде мифологемы «Киев — Владимир — Москва», наличие «теоретического» введения к основному тексту и т. д.), мы встречаем в исторических сочинениях XVII века и особенно в обобщающих «Историях» следующего столетия<sup>73</sup>.

Конечно, далеко не все новации, зафиксированные в предпринятом выше разборе СК, были подхвачены современниками и потомками ее автора. В период последующий за ее написанием появляется такой крупный памятник летописания как Лицевой свод, а также многочисленные летописцы XVII века, представляющие традицию, от которой отходил наш книжник. Вместе с тем нельзя не отметить, что сам факт появления целого ряда произведений о прошлом, развивающих тенденции, представленные в СК, говорит о существенных изменениях в России на исходе Средневековья в восприятии исторического времени.

---

<sup>73</sup> Подробнее см.: Усачев А. С. Московский книжник XVI в. и историки XVIII–XX вв.: опыт конструирования генеалогии одного представления в отечественной историографии // Интеллектуальная культура современной историографии. М., 2006. С. 157–175; Он же. «Долгий XVI век» российской историографии // ОНС. 2008. № 2. С. 104–115.

## ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ И ИСТОРИИ В РУССКОЙ БАРОЧНОЙ ПРОПОВЕДИ

СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ

Барочная картина мира строится в традиции христианской вертикали. Человек как микрокосм, соединенный с Божественным космосом, — повторяющаяся тема в книжных барочных текстах. Русскую культуру XVII века определяют как «переходную», объясняя антропоцентризмом «новое восприятие пространства и времени» этого периода<sup>1</sup>.

Раннее русское барокко второй половины XVII в. сформировалось благодаря юго-восточному культурному влиянию. Реальными носителями этого влияния стали приглашенные в Москву книжники, выпускники Киево-Могилянской коллегии: Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский, Дамаскин Птицкий, Симеон Полоцкий; продолжили традицию ученик Симеона Сильвестр Медведев, его последователь Карийон Истомина и, видимо, круг лиц, связанных с переводами на Печатном дворе и работавших в Верхней типографии в Кремле с разрешения самого царя. Публикация сборников проповедей Симона Полоцкого уже после его смерти Сильвестром Медведевым («Обед душевный» 1681, «Вечеря душевная» 1683) дает представление о новом пласте русской православной религиозной культуры, ибо до XVII в. роль проповедей в российской Церкви выполняли уставные чтения, в которых авторское присутствие было сведено до минимума. Прямая связь со священниками-интеллектуалами Украины, знание ее полемической и проповеднической литературы позволили проповеди появиться и в Московском царстве<sup>2</sup>. Проповеди Симеона, как и проповеди Стефана Яворского,

---

<sup>1</sup> См., например: Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени. Сб. ст. М., 1992; *Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999; *Она же.* Антропологический код древнерусской культуры. М., 2008. С. 361–363.

<sup>2</sup> *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1; *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998; *Она же.* К предыстории рецепции украинского барочного богословия в России // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С. 175–198.

открывающие следующий, XVIII в., были адресованы, разумеется, образованной, читающей части русского православного мира.

Раннее барокко, также благодаря трудам Симеона, открыло для русской книжности стихосложение<sup>3</sup>. Энциклопедическое по своему замыслу и воплощению стихотворное произведение «Вертоград многоцветный» (1678)<sup>4</sup> содержательно связано с его сборниками проповедей не только по причине общей зависимости того времени от сюжетов и тем Священного Писания, принципов христианской морали, а также нравственных поучений, адресованных человеку, но еще и потому, что правила риторики рекомендовали превращать прозу в стихи и стихи в прозу<sup>5</sup>. Кроме того, источниками большей части сюжетов для стихотворных произведений «Вертограда» стали книги католических проповедников<sup>6</sup>, что, безусловно, повлияло на общий проповеднический настрой стихотворной энциклопедии.

В древнерусских источниках время существовало ценностно разделенным. *Вечность* как вневременность имела положительные коннотации: раздумья о вечности насыщены страхами Судного дня и надеждами на спасение, их сердцевина — соединение человека с Богом. Отрицательный образ времени фиксируется словом «мимоходить» — земное время жизни людей, проходящее, но требующее от человека по-

<sup>3</sup> Сазонова Л. И. «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого (Эволюция художественного замысла) // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982; *Она же*. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). М., 1991; *Она же*. Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006. С. 519–606.

<sup>4</sup> Его называют «энциклопедическим справочником, толковым словарем»: Еремин И. П. Симеон Полоцкий — поэт и драматург // *Симеон Полоцкий*. Избранные произведения. СПб., 2004 (репринт 1953). С. 232; См. также: Киселева М. С. «Порядок букв и есть порядок мира». Круглый стол «Энциклопедия. Энциклопедизм. Высшее образование» // Высшее образование в России. 2005 № 9. С. 29–32.

<sup>5</sup> Сазонова Л. И. Литературная культура России... С. 168–169.

<sup>6</sup> См.: Тарабрин И. М. Апокрифический элемент в «Вертограде многоцветном» Симеона Полоцкого // Древности. Труды Славянской Комиссии Императорского Московского Археологического общества. М., 1902. Т. 3; Белецкий А. И. Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории // Сб. ст. в честь В. П. Бузескула Историко-филологического общества при Имп. Харьковск. ун-те. Харьков, 1914. Т. 21. Подробнее см.: Hippiisley A. A Jesuit Source of Simeon Polotsky's "Vertograd mnogotsvetnyy" // Oxford Slavonic Papers. N. S. XXVII (1994). P. 23–30. Хипписли А. Западное влияние на «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого // ТОРДЛ. СПб., 2001. Т. LI. Указания на источники большей части стихотворений сборника см. в комментариях к изданию: Hippiisley A. Commentary // *Simeon [Polockij] Vertograd mnogocvetnyj* / Ed. A. Hippiisley, L. I. Sazonova. Foreword D. S. Lichachev. Köln; Weimar; Wien, 1996–2000. Vol. 10. I–III.

стоянной оглядки на ценности вечности<sup>7</sup>. В работе «Русская культура в канун петровских реформ» А. М. Панченко достаточно жестко определяет новизну в отношениях человека с историческим временем в культуре этой эпохи: «Если прежде история определяла судьбу человека, то в канун петровских реформ человек предъявил свои права на историю, попытался овладеть ею... Важно, что “новые учителя” (речь идет о барочных книжниках. — М. К.) провозглашают идею о едином цивилизационном времени, как бы упраздня различия между вечностью и бранным существованием»<sup>8</sup>. Мемуарные записки, зародившиеся в России в конце XVII в. (Ив. Желябужский, кн. Борис Куракин и др.), постижение эсхатологии (как, например, в «Житии протопопы Аввакума...»), индивидуализация времени, связанная с осмыслением протяженности человеческой жизни («Сказание о семигодичном времени»)<sup>9</sup> позволили Л. А. Черной ввести понятие «очеловечивания» времени. В новой книге она рассматривает свойственные этому времени переход от летописной истории к «концептуальным историческим сочинениям»<sup>10</sup>, освоение барочной литературой античных авторов и исторических сюжетов, а также новаций в агиографическом жанре.

Исторической тематике в стихотворениях Симеона Полоцкого посвящена специальная работа. А. И. Белецкий рассмотрел стихотворения «Вертограда», в которых использовались исторические события, имена

<sup>7</sup> Примером может служить фрагмент из раннего памятника «Сказание о Борисе и Глебе» (XI–XII вв.). Когда Борис думает о том, вернуться ли в Киев или отдать себя в руки Святополка, он понимает, что, придя в дом отца, найдет там много людей, которые будут уговаривать его прогнать брата ради славы и княжения в этом мире. Он знает, что так поступал его отец «до Крещения». Борис же, как православный христианин, *твердо знает*: эти поступки — «мимоходить и хуже паучины». Его дальнейшие вопросы — риторика противостояния временности земного и вечности: «То камо имамъ приити по ошьствии моемъ отсюду? Какъ ли убо обрящюся тьгда? Кьи ли ми будетъ ответъ? Къде ли съкрыю множьство греха моего? Чьто бо приобретоша преже братия отьца моего или отецъ мой? Къде бо ихъ жития и слава мира сего, и багряница и брячины, серебро и золото, вина и медове, брашьна чьстная и быстрии кони, и домове красьнии и велиции, и имения многа, и дани, и чьсти бешисльны, и гьрдения, яже о болярехъ своихъ? Уже все имь, акы не было николи же: вся съ нимъ и ищезоша, и несть помощи ни отъ кого же сихъ — ни отъ имения, ни отъ множьства рабъ, ни отъ славы мира сего» (Сказание о Борисе и Глебе // ПРДЛ. М., 1978. С. 282).

<sup>8</sup> Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 51.

<sup>9</sup> Черная Л. А. Русская культура переходного периода... С. 93–96. В другой работе автор пишет о появлении «моего времени», чего не могло быть в культуре Средневековья: *Она же*. Антропологический код древнерусской культуры. С. 362.

<sup>10</sup> Там же. С. 372–379.

исторических деятелей, царей, королей, полководцев, философов, ученых, святых и пр., сосредоточив внимание на выявлении источников гражданской и Священной истории, которыми мог пользоваться Симеон. Ряд этих источников отмечены самим Симеоном на полях автографа «Вертограда»: Плутарх, Иосиф Летописец (Иосиф Флавий), Кедрен, Наклир, Бароний. В библиотеке Симеона, как следует из описи<sup>11</sup>, хранились западные книги исторического содержания. Белецкий перечисляет следующие: два тома «Библии Отеки Мунди» (*Bibliotheca Mundi Vincentii Burgundi I et IV tomi. Douai 1624*), включающие “*Speculum Historiale*”; всемирная хроника Бриеция (*Phil. Brietii Annales Mundi, sive chronicon universal. Paris, 1633, pars IV*; «Гранограф всего света» (Белецкий предполагает, что это может быть *Petri Opmeer et Laurentii Beyerlinck, Opus chronographicum orbis universi. Antwerp, 1611*), “*Annales ecclesiastici*” Барония. Кроме того, в библиотеке имелись произведения Саллюстия, Тита Ливия, Иосифа Флавия, а также польских хронистов — М. Бельского, М. Стрыйковского и М. Кромера и книги с описаниями государств («Монархия Турецкая», описание Персидского царства), «Политика» Аристотеля на польском языке, а также энциклопедические сборники (“*Polyanthea*”, “*Arophtegmata*” и др.).

Современный исследователь библиотеки Симеона А. Хипписли отвел в разделе «Предметный каталог» историческим книгам отдельную позицию, представленную тремя частями<sup>12</sup>. В первой («Церковная история, Церковные Соборы») исследователь поместил труды Барония (не только на латыни, но и в переводе на польский Петром Скаргой); четвертый том, посвященный истории, «Библиотеки Мунди» доминиканского монаха XIII века Винсента из Бовэ; «Хронику» иезуита Филиппа Бриета (1601–1668), опубликованную в Париже в 1663 г.; «Историю церковных Соборов» доминиканца Барталомео Карранца де Миранда; «Иудейскую историю» Иосифа Флавия (Базель, 1534), «Христианскую историю» Р. Лаврентия де Ла Баре (Париж, 1583); книги кардинала Роберта Беллармино и др. Во второй раздел («Агиография, чудеса») помещены: «Золотая легенда» монаха XIII века Иакова Ворангинского (1496), книги на темы житий святых, изданные в Кракове, Вильно и Киеве, как, например, известного польского иезуита Петра Скарги «Жизни святых Ветхого и Нового завета» (Краков, 1598),

<sup>11</sup> Забелин И. Е. Книги переписанные книгам, которые по указу патриарха в нынешнем 198-м году сентября в день переписаны в Спасском монастыре за Иконным рядом, подле церкви в верхней кладовой полате // *Временник Императорского Московского Общества истории и древностей российских*. М., 1853. Ч. XVI.

<sup>12</sup> Simeon Polockij's library: a catalogue / A. Hippisley, E. Luk'janova. Köln; Weimar; Wien, 2005. P. 185–188.

А. С. Радзивилла «Жития Святых» (Краков, 1653), а также книги украинских интеллектуалов Лазаря Барановича, Сильвестра Коссова и др. Третья часть («Светская история») содержит в основном книги польских авторов: «Хроника польская» М. Бельского (1507), «Хроника польская» М. Стрыйковского (1582), «Владислав IV» С. Твардовского (Лешно, 1649), а также «Историю о жизни Александра Великого» и др.

Анализируя работу Симеона с источниками для «исторических» стихотворений, Белецкий определяет «дидактический взгляд на историю», ее подчиненное место в решении задач, стоявших перед просвещенными проповедниками: «История — одна из вспомогательных наук богословия: ее задача — доставлять примеры добродетелей, показать действие Божественного Промысла в минувших событиях жизни человечества и отдельного народа... Цель истории — прежде всего этическая: нравственное совершенствование читателя, и только иногда и между прочим — расширение его умственного кругозора»<sup>13</sup>.

Контекст барочной культуры с ее антропологизмом еще более сблизил поучительность исторического прошлого и нравственную задачу проповеди. Выявление смысла и назначения исторических примеров на материале сборников проповедей Симеона Полоцкого «Обед душевный», «Вечеря душевная» и стихотворной энциклопедии «Вертоград многоцветный» позволяет приблизиться к пониманию «образов времени», которые воспроизводились в русской барочной проповеди.

\* \* \*

В проповеднических трудах Симеона отражена традиционная для христианской культуры связь истории земных дел со Священным Писанием. Мифологема тождественности Жизни и Слова, идущая из глубин времени и осмысленная по-новому в христианской традиции через жизнь и жертвенный подвиг Христа, работает и в текстах Симеона. Течение жизни зафиксировано в Слове: проживание каждого года, месяца, недели и дня должно соответствовать «глубоким» смыслам Священного Писания. Сами сборники проповедей — годовые чтения, выполняющие не только функцию нравственного поучения верующих, но и организацию ритмов православного года, воспроизводящих праздники христианского календаря. «Обед Душевный» подчинен недельному календарю Пасхального цикла (далее об этом подробнее), сборник проповедей «Вечеря душевная» — годичный цикл проповедей, расположенный по месяцам от сентября до августа, от новолетия до его завершения. Подчинение

---

<sup>13</sup> Белецкий А. И. Стихотворения Симеона Полоцкого... С. 617.



ритма земной жизни человека «глубинным» смыслом Священного Писания и есть реализация мифологемы тождества Жизни и Слова.

Цикл проповедей «Вечери душевной» открывается Словом в день нового лета (на 1 сентября) с благодарностью Господу за прошедший год и молением о мире, здравии и благословении на грядущий год. Автор обращается к Божественному Писанию, как источнику самых разных богатств, питающих душу верующего. Человек обретает себя самого, проживая свою жизнь праведно, для чего с необходимостью обращается к Писанию. Там он находит важнейшие ответы, вопрошая о Боге, его творениях, о человеке, о мире настоящем и будущем, о тайном, скрытом знании и др. Писание показывает ему «лице наше внутренне», давая наставление, как совершенствовать себя через обличение пороков, наказание их, как праведно жить. Скрытые в «глубокой пучине Писания» смыслы требуют от человека усилий к их пониманию<sup>14</sup>.

В «Вертограде» в цикле стихов под названием «Писание» Симеон развивает главную метафору своего труда — сотворение «книги-сада». Райский сад — и есть Священное писание: «Священно Писание кто рай нарицает, // нимало от истинны словом погрешает...»<sup>15</sup>. Ибо в нем насажены «различная древесна»: «жития лиц, от века бывших, помянна». Среди этих древес есть особое — «древо жизни, житие Христово», воплощенное в Слове. Эта же тема разрабатывается в «Обеде душевном» в Слове 2 в неделю 28 по Сошествию Св. Духа. Идея стихотворения, как показал А. Хипписли, это парафраз проповеди № 8 «Documenta на Евангелие от Матфея (6. 24-33)» на 14 неделю по Пятидесятнице Матфея Фабера из его сборника “Concionum opus tripartitum”<sup>16</sup>. Из «чувственна» райского сада «изплывають» четыре реки, «напаяющие» землю водой; из «духовного рая» — четыре «реки живоносные». Классическое для средневековой герменевтики толкование Писания в четырех смыслах (Симеон говорит о четырех разумах, возникающих в духовном рае: «разум исплывает четверогубый») явля-

<sup>14</sup> См. об этом также: *Елеонская А. С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII в. М., 1990. С. 102.

<sup>15</sup> *Simeon [Polockij] Vertograd mnogocvetnyj*. II. S. 492. Далее ссылка на это издание в тексте: Верт., с указанием тома и страницы.

<sup>16</sup> А. Хипписли в комментарии приводит тему проповеди Фабера: «Св. Бернгард прав, когда в 33 проповеди на Песнь Песней называет Священную историю садом жениха и раем Господним, ибо как из рая истекают четыре реки, коими омывается весь круг земель, так и Священное Писание имеет четыре смысла — буквальный, аллегорический, тропологический, анагогический, коими ум человеческий орошается, наставляется и оплодотворяется, дабы принести плоды добродетели». (Благодарю за перевод с латыни О. Шульман.)

ется основным смыслом этого стихотворения. Симеон строит сложную визуализацию. Именно с первым разумом, который он называет «писменный», связывается история, называемая автором «действенная» — «иже деяния исторические миру дают Писания» (Верт. II, 492).

Для культуры барокко эта «четверогубость» — источник как сложных метафор, так и схоластической строгости в рассуждении. Важно, что историческое толкование Писания всегда связано с остальными смыслами: аллегорическим, нравственным и анагогическим. Исторические деяния нужны автору не как позитивные факты, а в их нравоучительном, аллегорическом («под покровом иноглаголения») и в анагогическом смысле, рисуящем образ Иерусалима — Святой Церкви. Земной град и Небесный в этом толковании взаимно перетекают друг в друга, письменный (исторический ум) нравственно воспитанной душе «показует // Церковь, яже в небести светло торжествует» (Верт. II, 493). Такое фундаментальное основание для понимания исторических деяний формировало весь круг проблематики, связанной с переживанием времени и нахождением для его выражения разнообразных барочных образов, метафор, поэтических формул, насыщенных визуальностью и мощной нравственной поучительностью.

«Писменный разум» как буквальное прочтение истории был широко востребован в проповеднических трудах Симеона. В. Попов, очевидно в соответствии с позитивистскими установками историографии XIX века, писал, что способом раскрытия мысли в проповедях Симеона служит история: «Кажется он (Симеон. — М. К.) считал священной обязанностью обставлять каждую свою мысль историческим фактом... Историзм замечен нами и в поучениях чисто нравственного содержания. Нравственные истины либо подтверждаются историческими фактами, либо выводятся из фактов»<sup>17</sup>. Думаю, что, в соответствии с принципами риторической культуры барокко, Симеон имел дело не с историческим фактом, и уж тем более не с «историзмом», а с *примером* (*поучительной историей*), почерпнутым в текстах Священного Писания, античной или средневековой истории. Не столько «фактичность», сколько *буквальность* была целью включения тех или иных исторических примеров в тексты проповедей или в стихи «Вертограда многоцветного». Эта буквальность соответствовала заданной теме проповеди с ее моральным поучением, адресованным читателю или слушателю. Заметим, что исторические примеры, излюбленные Симеоном, кочуют из проповеди в проповедь в «Обеде...» и «Вечере...», а затем обретают рифму в поэтической энциклопедии «Вертограда многоцветного».

<sup>17</sup> Попов В. Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886. С. 76–77.

Ближайшим образцом искусства гомилетики, хорошо известным Симеону, был сборник проповедей южнороссийского «казнодея» Иоанникия Галятковского «Ключ разумения» (первое издание 1659 г., затем переиздания 1663 и 1665 гг.), в приложении к которому, под названием «Наука, албо способ сложения казания»<sup>18</sup>, автор собрал правила, советы и «приклады» — материал, необходимый любому практикующему проповеднику для написания своей проповеди. Именно «приклады» — небольшие истории-примеры из прошлого или изложение событий, в которых слушатели могли узнать самих себя, были тем необходимым риторическим приемом, который позволял нравственное назидание, содержащееся в проповеди, сделать наиболее доходчивым, с одной стороны, а с другой, ввести слушателя через этот материал в широкий контекст событий христианской истории. Именно такого рода «приклады» Симеон и вводит в тексты проповедей «Обеда» и «Вечери» и в поучительные верши «Вертограда многоцветного».

Вот, например, в Слове 2 в неделю 26 по сошествии Святого Духа, посвященной обличению богатства, Симеон обращается к жизни Александра Македонского, известного «от философов», покорителя не одного, но многих миров. «Плакася горце» этот победитель, что «мало бо время жития», нельзя успеть покорить «те миры» (следует понимать, что вечность ему не покорилась). Симеон восклицает: «Оле ненасытства! Оле любоимения!»<sup>19</sup>. «Что ожидает человека богатого?» — спрашивает проповедник. Ответ заимствован у «великомудрого» Василия в «Беседах»: «три локти земли во гробе ожидают» (там же). Тщета земных побед и равная смертельная участь бедных и богатых — вот тематическая разработка проповеди, в которой жизнь Александра Македонского является одним из примеров, приведенных в соответствии с риторическими правилами искусства проповеди. В «Вертограде» стихотворение «Александр» имеет несколько другой смысл. Посылка та же, что и в проповеди «Обеда» — Александр, ненасытный завоеватель всей земли (Верг. I, 50):

Александр Макидонский елма услышаше  
много миры вне сего бытия, въздыхаше:  
Горе ми есть, глаголя, яко ни едина  
Доселе сотворих мя мира господина.  
Земный о земных плака.

Однако назидание здесь несколько иное. «Нам же» («слушателям православным» — так обращается Симеон к пастве) надлежит думать не о земном, а о небесном:

<sup>18</sup> *Иоанникий Галятковский*. Ключ разумения. Львов, 1665. Л. 211–234.

<sup>19</sup> *Симеон Полоцкий*. Обед душевный. Л. 434. Далее: (ОД и указание листа).

«Яко в нем обители душам не стяжахом,  
яже много в небеси от Христа познахом».

Другой пример находим в Слове 2 в неделю 3 по сошествии Святого Духа. Порищая богатство и стяжание злата, проповедник старается объяснить слушателям ценности мира земного, в котором праведный человек не должен позволять себе излишков, но и не должен впадать в абсолютную нищету. Примером из истории и объектом критики становится на этот раз Диоген. Известную легенду об отказе Диогена пить из чаши, довольствуясь только пригоршней воды, Симеон комментирует так: «Оле окаяннаго Диогени! Оле неискуснаго философии!.. яко не ведех до селе, естественную от Бога дану ми бытии чашу» (л. 144). И далее сообщает слушателям известную историю о царе Мидасе, «кравле фригийском», с его любовью к золоту, за которую тот заплатился, не имея возможности даже утолить голод, поскольку все, к чему он прикасался, превращалось в золото, а потому «упроси у вакха прежней природней возвратитися силе» (л. 165). Одна история уравнивает другую, а мораль — не нужны крайности в стремлении достичь абсолютного аскетизма или несметного богатства. Обращение к Богу, следование Христу — вот путь спасения человека.

В стихотворении «Царство» Симеон рассуждает о суете мира, о том самом быстротекущем времени, которое оставляет в прошлом величие и царей, и древних государств, и огромных империй. И снова речь заходит об Александре Македонском, Августе-кесаре, о царствах переживших эпоху мощи и ушедших в небытие (Верг. III, 363):

Александр Макидонский где днесь пребывает,  
ниже гроба, ни костей егова кто знает?  
Где он пресилный Август, мечь в место вложивый,  
во всей вселенной брани и кровь утоливый?  
В перси земней изгле весь, червие снетоша,  
таможде и прочии князи отъидоша.  
Или Ассирийское где есть ныне царство?  
Где Греческое оно славно государство?  
Во чужде впаде руце, иже работаше  
Греческу царству мечем, той скипетр прияше.  
Точне с инеми царствы под солнцем ся деет,  
Ни едино недвижно стояти умеет.  
Едино токмо царство постоянно зело,  
Неизменно будущее, непленимо, цело.

На принципе контраста времени / вечности Симеон создает образ земного и Небесного Царств (парафраз Града Небесного и Града земного Августина). Единое целое Царства Небесного, где «жизнь бесконечна», «собрание всех благ вечно обитает», а «мудрость всевечна» противостоит проходящей и быстронесущейся реке времени.

Концентрированное собрание исторических примеров заключено в цикле «Царие, или Кесари Рима ветхаго», состоящем из 41 стиха — краткого сообщения (от 4 до 11 строк) о жизни и деяниях римских императоров от Юлия до Константина Хиора и Максимиана Галера. Основным интересом автора является отношение его персонажей к христианам, он негодует на гонителей ранних христиан (Адриана, Марка Аврелия, Диоклетиана и др.) и положительно отзывается об их сторонниках. Следующий цикл «Царие Рима нового» открывается стихом об императоре Константине, построившем Константинополь, собравшем Никейский собор (Верг. III, 362), и закрывается временем турецкого завоевания при последнем Константине («Константин последний»):

На Константине царство в Царьграде начася,  
на тезоименитом онаго скончася.  
Сему бо царствовашу, Цариград пленися,  
царь, силно мечем деяв, от врагов убися.  
Во множестве труп тело его обретеся,  
глава отсеченная на древо вонзеся.  
Отголе христиане царствия лишени  
на Востоце, а Турки на престол всаждени.

Эти два цикла, как и «Вивлия» (приложение к «Вертограду», собрание стихов на сюжеты Священного Писания), в большей степени, чем остальные тексты, могут быть отнесены к историческим представлениям барочного стихотворства. Просветительское начало, краткое изложение событий жизни каждого персонажа, акцент на церковной истории внутри Римского Царства делают похожими эти циклы на короткие справочные пособия, созданные в стихах для лучшего запоминания последовательности имен императоров и царей. Обратим внимание, что Симеон не пользуется понятием «Первый» и «Второй» Рим. Он пишет о ветхом и новом Риме, воспроизводя разделение Священного Писания на Ветхий и Новый Заветы<sup>20</sup>.

Белецкий справедливо замечает, что «Вертоград» был предназначен, прежде всего, «для его царственных учеников и учениц, их родителей и близких людей», а поэтому большая часть исторических примеров дана на материале истории царей, их приближенных, чтобы сделать наглядным образ идеального правителя и отвратить своих читателей от подражания жестоким и несправедливым правителям<sup>21</sup>. Поэтому так часто в его стихах на разные темы и сюжеты действуют цари, короли, их ближайшие родственники, слуги и рабы. Христианские доб-

<sup>20</sup> См. подробнее: *Белецкий А. И.* Стихотворения Симеона Полоцкого...

<sup>21</sup> Там же. С. 595–596.

родители, прежде всего, свойственны царям. Они — примеры смирения и добрых деяний, справедливого судейства и умения строго и правильно выполнять свои обязанности по управлению царством, обличения льстецов и демонстрации любви к подданным. В стихотворениях «Вертограда» встречаем имена царя Феодориха и его раба («Ариан»), Франциска I («Делати»), короля Канута Великого («Обличение»), особенно часто он упоминает Александра, Филиппа, Юлия Кесаря, Августа и других римских царей. Однако из русских царей и князей он назвал только Св. Владимира и упомянул польского Попела<sup>22</sup>.

Отметим те исторические примеры в проповедях, где Симеон говорит о необходимости просвещения, учения и знания. Эта своего рода «интеллектуальная история» представлена именами языческих мудрецов Фалеса Милетского, Платона, Аристотеля, Эпикура, Феофраста, Аристиппа, Диогена и др. В стихотворении «Философия. 2» рассказывается известная история об обогащении Фалеса, когда он предвидел урожай и скупил масличные сады, однако его обогащение было только демонстрацией возможностей ума философа, а не целью его жизни. Эта моральная сторона безразличия к богатству и являет моральную назидательность. Любопытный факт, почерпнутый у Фабера<sup>23</sup>, о землетрясении того района Афин, где расположил Платон свою Академию, используется Симеоном в стихотворении «Академия» (Верг. I, 49):

Платон философии иде же учаше,  
Академия то ся место нарицаше.  
Трус земли там часто обыче бывати,  
учившись мудрости страх мног содевати.  
Им же они к мудрости себе устрояху,  
яко же учителем заповедь прияху.

Примеры можно продолжать, однако главная мысль ясна: истории известных людей прошлого, события их жизни появляются в текстах проповедей, выполняя дидактическую задачу объединить прошлое и настоящее в едином контексте воспитательно-назидательного воздействия на читателя. Сам текст проповеди и назидательного стиха можно рассматривать в качестве «нравственной истории», в которой прошлое являет пример для читателя всех времен. Этот нравственно маркированный текст в контексте русской барочной культуры XVII века достаточно противоречив и выполняет две разные задачи.

С одной стороны, гомилетики нуждались в расширении своих «исторических» знаний и обращались к новым текстам, в которых

<sup>22</sup> Там же. С. 612.

<sup>23</sup> *Hippisley A. Commentary...* I. S. 318.

можно было найти эти примеры. Южнорусское влияние с его освоением западных источников, как исторических, так и гомилетических, насыщение библиотек выходцев из Киево-Могилянской коллегии западными источниками и активный (в сравнении с предшествующими веками) перевод западной, в том числе исторической, литературы<sup>24</sup> говорят о безусловном познавательном интересе русских книжников к историческим повествованиям. Более того, исследователи отмечают в XVII столетии появление историко-фантастических повестей, связанного исторического повествования в летописях, подробные описания новых территорий, к примеру, Сибири (где «история» переплетается с «географией»), городов и исторических событий<sup>25</sup>.

С другой стороны, проповедь — особый тип текста: он принадлежит церковному году, ориентированному на вечное повторение событий. Исторические примеры в гомилетике, взятые из повествований, привязанных к конкретным временам и лицам, несут «внеисторический» смысл. Проповедь по своим задачам противоположна осознанию исторических деяний как принадлежащих прошедшему, исторически осуществленному времени. Вечная актуальность Священной истории трудно совместима с фактическим восприятием времени (как прошедшего и неповторяющегося события). Барочная книжная культура соединяет в себе возможности развития исторического сознания<sup>26</sup> в формах христианского мифологизма. Семиотическая нагруженность барочной культуры позволяет понять возможность присутствия в ней как разнообразия исторических событий и примеров, так и господ-

---

<sup>24</sup> Примером может служить сборник «Римские деяния», переведенный с польского языка, скорее всего, с несохранившегося краковского издания 1663 года. Исследователи говорят о двух переводах 1681 и 1691 гг. Сборник включал отрывки из латинских авторов, легендарные повести западного и восточного происхождения, псевдоисторические рассказы о римских императорах, переработанные античные сюжеты. Исторические имена и «римский» контекст дали наименование сборнику («Gesta Romanorum» — составлен на латыни в XIII в.). См. подробнее: Из «Римских деяний» // ПЛДР. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 133–175, а также комментарии Л. В. Соколовой (Там же. С. 600–602); Ромодановская Е. К. «Римские деяния» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3 (XVII в.) Часть 3. П – С. С. 304–307.

<sup>25</sup> Лихачев Д. С. Семнадцатый век в русской литературе // ПЛДР. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 6, 24.

<sup>26</sup> В своих богословских трактатах Феофан Прокопович широко обращается к историческим примерам, увлекаясь подробным описанием событий и порой воспроизводя локусы «историко-географического исследования» в библейских темах, как, например, в вопросе о местонахождении Рая. См. об этом: Киселева М. С. Феофан Прокопович: влияние Могилянской школы на становление российской учености // Диалог со временем. 2006. Вып. 16. С. 80–84.

ствующую христианскую мифологию времени Священного Писания<sup>27</sup>.

В текстах Симеона Полоцкого, в соответствии с правилами искусства проповеди, а также барочным антропологизмом, образы времени прямо связаны с состояниями человека и его душевными переживаниями: длительности собственной жизни; нравственной модальности земной жизни; возможности/невозможности достичь спасения и вечной жизни; необходимости совершать праведные дела; будущего Страшного суда и конца мира. Практическая необходимость «организовать» жизнь в соответствии с годовым циклом, в котором соединялся природный и церковный календарь, соотносила «свое» время, время земной и время Священной истории. Поэтому основанием для всех стихотворных и проповеднических текстов остается дихотомия земного «временного» и небесного вечного. Руководствуясь Священным Писанием, проповедник определяет три основные точки этого взаимодействия. Первая — до падения Адама, это — райская вечность. После падения Адама — земная временная жизнь, данная всем потомкам первого человека с надеждой на Спасение и обретение вечной жизни. В ней различается время *древнейшее*, до потопа, и *новейшее*, время исторических деяний. Наконец, время Страшного Суда знаменует наступление «новых времен», которые возвращают к вечности, но осуществляющей себя в двух противоположных модальностях: для праведников — вечная радость в Раю, для грешников — вечные муки в Аду.

Соотнесенность временной проблематики с жизнью человека так понятна еще и потому, что проповеднические тексты адресованы человеку, и даже самые сложные догматические вопросы переводятся автором в близкое и понятное человеку измерение, нагруженное нравственными христианскими смыслами. Стихотворение «Век сокращенный» в сборнике «Вертоград» открывается вопросом, отсылающим любопытствующего читателя к Ветхозаветной истории: «Иже прежде потопа во мире живяху, //чесо ради век долгий жизни си имяху?» (Верт. I, 190) По правилам риторического искусства Симеон «исследует» этот вопрос и находит свои причины («вины») для полного ответа на него. Первая «вина» — моральная: человек «в последних вещех излиха растлился», из-за чего его жизнь заметно сократилась. Вторая «вина», можно сказать современным языком, «гастрономическая»: «по мере ядоша и пиша // Перва века людие», но теперь «...меры не знают; //много ядят, а

---

<sup>27</sup> На возможность совмещения исторического и «космологического» сознания в христианской догматике обращал внимание Б. А. Успенский: *Успенский Б. А. История и семиотика // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 20–23.*



больше того испивают». Третья «вина» — «экологическая»: после потопа земля «повредися», отчего плоды ее стали не столь питательны для людей и только частицу тех сил, что имели «древние», дает. Четвертая — «астрономическая»: «...на небе //действие светил лучшее бе живших потребе», да и страна, в которой тогда жили люди была «изряднейшая». Пятая «вина» — «социально-демографического» свойства, ибо людей стало больше, а места людям на земле едва хватает, чтобы жить в мире: «Тем же лета изволи Господь скратити, //да бы сицевым злобам во людех не бытии» (там же, 190-191).

Вообще же длительность человеческой жизни — востребованная тема в барочной книжности. Сравнения и метафоры скоротечности и суетности человеческой жизни (*vanitas* западной барочной культуры) многообразны в проповеднической книжности. Симеон сравнивает «век» человека, с цветом селны, что «скоро оцветает» (Верг. I, 191). Устойчиво для всей христианской культуры сравнение течения человеческой жизни со сменой времен года. В стихотворении «Год века образ» Симеон определяет весну как «образ детства», когда деревьям прививают полезные ветви и убирают вредные. Это — прямое сравнение с воспитанием детей, когда следует истреблять «нравы злыя», а «благие» насаждать в сердце. Юность «подобна» лету, когда труд должен смирить страсти, томящие молодого человека, как летняя жара и солнечные лучи томят природу. Осень — время собирать плоды, это время мужества, принесения «благих деяний» государству и дому, возможность «всепольным быти». Наконец, зима — старость, «...белыми покривает власы // главу и ознобляет тело в своя часы» (Верг. I, 213-214). Завершение стиха — лирично; тема конца жизни написана от автора, позволявшего себе, правда не часто, подобную поэтическую свободу:

В зиме каждо ко огню рад ся приближает,  
в старости к молитв огню всяк да притекает.  
Тех теплою может душу си согрети  
и яко лебед сладко с Симеоном пети:  
Ныне отпускаеши раба Си, Владыко,  
С миром. Прими дух мой в царство Ти велико».

Земное время человека соответствует не только смене времен года. Распространенной метафорой человеческой жизни в барочной поэзии, как и в проповедях, является суточный цикл, смена дня и ночи. Четыре коротких стиха составляют цикл «День и ночь». «Денница» открывает день к трудам, «нудит люди ко делу», причем у каждого человека эти обязанности разнообразны, но кто ничего не делает с утра и просыпает утренний час, тот «поживет убого». «Полудень» определен как время отдыха, когда солнце «палит нивы, а скоты лучми зело гре-

ет». «Вечер» — время заканчивать дела, жнец возвращается домой, пастух приводит стада в хлев. Для человека наступает время сна: «сон бо Богом дадеся в покой труду дневну» (Верг. I. 264). «Ночь» — время темных сил, воплощение злых умыслов, но и «утехи ночь знает», которые «временем есть полезна». Мораль: человек должен соблюдать себя в ночное время, а более всего любить день с его трудами.

Жесткая связь времени-слова-дела является сквозной как для многих проповедей, так и для сборника «Вертоград». В цикле стихов, объединенных общим названием «Время», Симеон задает формулу этой связи, следуя проповеди Фабера, основанной на речении Екклесиаста: «Время говорить и время молчать» (Ек. 3. 7):

«Всяческое дело время устрояет,  
безвремя же оно истребляет.  
Добро есть во ино время глаголати,  
во ино же лучше слово удержати»

(Верг. I, 187)

Указывая на быстротечность времени, необходимость вовремя делать добрые дела, Симеон дает традиционные метафоры образа времени — «быстрой реки», «летающего», «крылатого», наставляя слушателей к разумному деянию. В стихотворении «День смерти» проповедник в шести строках дает контрастное противопоставление лучшего дня — дня смерти и дня рождения, когда вместе с человеком рождаются беды, что заставляют плыть человека по морю «зел бурному» (Верг. I, 264). Продолжение этих мыслей в стихотворении «Дни злии и добрии», в которых Симеон разделяет настоящее — «дни века сего», полные огня, голода, мора, печали, бед и болезней, и будущее — «дни будущего века, иже в небе», залогом которых должны быть добрые дела<sup>28</sup>.

Эсхатологическая проблематика чрезвычайно напряженно развивалась в культуре Московского царства переходного времени. Этому есть свои объяснения, прежде всего, связанные с реформой церкви патриархом Никоном: 1666 год от Рождества Христова ожидался верующими годом конца света, завершением земных времен. Само же число воспринималось числом зверя<sup>29</sup>.

Литургическое переживание того, что есть Страшный Суд имело свое место в церковном календаре. Проповедь на тему Страшного Суда

<sup>28</sup> О связи веры и дела нам уже приходилось писать: *Киселева М. С.* Барочная антропология: нравственное богословие в проповедях Симеона Полоцкого // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 126–127.

<sup>29</sup> См.: *Опарина Т. А.* Число 1666 в русской книжности середины — третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей. М., 2003. С. 287–317.

(«Егда придет сын человечески во славе своей, и вси святые аггели с ним, тогда сядет на престоле славы своея») произносится Симеоном в последнюю неделю перед Постом. Осмысление времени дается в проповеди на контрасте двух пришествий Христа на землю. Если в первый раз Христос пришел «кроткий и милосердный» «яко агнец» в «День Благодати», то Второе пришествие — «День гнева и ярости», день воздаяний, чтобы «отмщение сотворити» «яко лев» (Од. Л. 550). На главный вопрос о времени Второго пришествия Симеон не дает ответа, точнее говорит, что это время неизвестно. Но «сценарий» последних времен, проработка этого образа дается во всех подробностях. Симеон рисует противостояние двух сил Высшего Судии, сидящего на троне Христа, и предстоящего ему «супостата», «нашего Дьявола», предъявляющего Богу грехи каждого человека со словами, обращенными к Богу: «Осуди его моего бытия за вину, иже твой не хоте бытия благодатию Твой есть по естеству, мой есть по окаянству» (Од. Л. 551). Однако Судия Праведнейший судит не по его «клеветам», а «по делом». Время Суда распределяет людей в пространстве: «одесную» — праведники, обретающие жизнь вечную, «ошуюю» — грешники, обреченные на муку вечную. За пределами этого Судного дня открывается вечность.

Вечные времена — суть и смысл христианского учения. Представление вечности в проповедях Симеона дано в образе Пира, подобия первоначального Рая, который подробно живописуется в Словах на 28 неделю по Сошествии Св. Духа в сборнике «Обеда душевного». «Пир вечный вечери», «от сложения мира уготовленной» (Од. Л. 458 об.) противопоставлен временности тяжелых дневных трудов. Блаженство вкушений сладостей, звуков музыки, «мягкому сидению» в Царстве Небесном за небесной трапезой есть награда за труды земные. Ленивые, поучает проповедник, не вкусят Небесного блаженства, ибо и земного брашна не достойны, ссылаясь на ап. Павла, который говорит солунянам: «не хочешь кто делать, ниже да яст». Пиршество небесное не есть только пиршество чувственное, созерцая свет лица Божьего, укрепляется ум блаженных. Время вечной вечери имеет свое место, о котором Симеон сообщает как о «небесе емпυрийской». Известное изречение о том, что первые придут последними, а последние — первыми, имеет не только семантическую нагрузку различения богатых и бедных, немощных (хромых, слепых) и здоровых, но и маркирует вечность, где невозможно соблюдение временной и пространственной последовательности. Зовет Бог всех на Святую Вечерю, но только те способны услышать Слова Бога, кто не любит «вещей земных», ибо «лип» (слипаются) его духовные крылья, и вечность становится ему недоступна: «Вечеря то есть не онаго Артаксеркса царя великаго, обла-

давшего сто двадцать и седмью странами от Индии до Ефиопии: вечера царя царствующих и господ господствующих, небесе и земли оубладателя, от востока даже до запада, от севера даже до юга правительствующа» (Од. Л. 461 об.) Собранных на Вечерю Симеон называет «гражданами небесными и земными» и описывает вечность через переживание и состояние людей, предстоящих этому вечному пиршеству: «обемлюща руками, приемлюща и целующа радостью, и глаголюща изнесите одежду первую еже есть невинность, облечите в ризу славы, дадите перть обручения и вечность на руце, и сапоги безтрудоного вечносточяния во свете немерцающем...» (там же).

В «Вертограде...» в стихотворении «Вечеря небесная» Симеон также обращается к персонажам Священной истории, упоминая пиры царей Артаксеркса (Есф. 1:1-9), Валтасара (Дан. 5)... Есть некая параллель между пиршеством земных царей и Божественной трапезой, куда будут призваны праведники. Пирь земных царей сопровождаются множеством яств, обильным питьем в прекрасных сосудах, вереницей вносимых все новых и новых блюд, многочисленностью гостей. Эти пиры отличны от жертвенных трапез, обращенных к Богу (например, Аарона — языческим тельцам). Различие сущностно: язычники просят у Бога земных благ, которые, знает Симеон, временны. Вечеря небесная взыскует вечности. Стихотворение, как показал Хипписли, является парафразом проповеди католического священника Меффрета, вслед за которым Симеон рассматривает здесь 12 «пищ духовных»<sup>30</sup>. Они «поставятся» на той Вечере, определяя ее как «блаженство небесных хвалы», угодованную от Господа «славу» и вневременность состояния блаженства. Прежде всего, пир вкушают святые, о чем сообщается в начале и в конце стихотворения. Однако все остальные если не будут «искать», ждать, надеяться, верить в возможное присутствие на этом пире, то они непременно попадут в ад и будут там пребывать вечно, «яко пси алчни, бытии гладе» (Верт. I, 149-150).

<sup>30</sup> В комментариях приведены следующие отрывки из проповеди Меффрета: «Первое яство, которое вкушают на небесах святые и избранные, допущенные к трапезе Божией, — услады без болезни... Второе яство, предложенное на этом царском пире избранным, — юность без старости... Третье яство — сытость без пресыщения... Четвертое яство — красота без увядания... Пятое яство, предложенное святым на пире, — бесстрашие и бессмертие... Шестое яство — изобилие без нужды... Седьмое — мир без тревог... Восьмое — безопасность, изгоняющая страх... Девятое — познание, изгоняющее невежество... Десятое яство, что предлагается на пиршестве небесном, — слава, ограждающая от позора... Одиннадцатое — радость без печали... Двенадцатое яство — свобода, коей способствуют легкость и тонкость тела» [пер. с лат. О. И. Шульман]. *Hippisley A. Commentary...* I. S. 332.

Итак, *первая пища* адресуется святым, которые собраны на этот пир: «здравие без немощи... вечно в человецех»; *вторая пища* — «юность без старости», состояние красоты молодости, которого, пишет Симеон, достигнет даже тот на этой Вечере небесной, кто прожил в мире (земном) хоть один час. *Третья пища* — «сытость без остуды // угодникам Господним будет за их труды». Это — пища души и состоит она в бесконечном насыщении славой Господней. *Четвертая пища* — «красота вечная // никакого порока в себе имущая». Это красота праведников, которые «возсияют светло», «яко солнце имут светли быти», никогда их тьма не может омрачить. *Пятая пища* — «плоти безстрастие // и... от силы души безсмертие». *Шестое* Симеон называет «брашно», в котором реализуется ничем не ограниченная возможность получения всего, «что-либо душе и телу есть тебе // всего изобилие будет в светлом небе». *Седьмое брашно* — «мирно сожитие // без разгласия всяка, во Бозе бытие». *Осмое* — «безбоязнство»: «никто бо там крадет, никто разбивает, // вечный покой всехъ сердца превозвеселяет». *Девятая снесь* — «знание совершенно, // ему же невежество не будет смешено». Святые имеют там знание, ибо на то есть желание Бога. *Десятая снесь* — «слава имать бытии // ея же безславию не будет мрачати». *Одиннадцатая снесь* — «сладкое веселие», не омрачаемо никакими печальми, так как Господь не дает ей никакого «места». *Двенадцатая снесь* — «свобода вечная». Как видим, действительно, полное совпадение с порядком, принятым в проповеди Меффрета.

\* \* \*

Предельная визуализация и метафоричность всего, что связывает человека с текущим земным временем, близкая и понятная связь возрастов человека с временами года, с суточным циклом, приближает его к *переживанию* телесно зафиксированного «мимоидущего» времени. Разумная, душевная потребность человека направляет его искать истину в Слове Божиим, кое есть пища душевная. Вкушая ее «православный слушатель» способен преодолеть временность своего существования и получить дар жизни вечной. Так «Обед душевный» подготавливает «Вечерю...»: тема вкушения Слова Божьего как пищи духовной создает образ вечности как осуществления свободы от временности, радости и веселья, красоты, мира, бессмертия и совершенного знания.

## «СВЯЗЬ ВРЕМЕН» И «ГОРИЗОНТЫ ОЖИДАНИЙ» РУССКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ XIX ВЕКА

XIX век занимает особое место в истории русского общества и культуры, так как именно тогда происходит становление национальной русской культуры, формирование интеллигенции как особой социальной группы, складываются основные направления русского общественного движения и общественной мысли. Причем становление русской культуры XIX века имеет ярко выраженный исторический характер, что позволило В. Г. Белинскому назвать XIX век «веком историческим». «История сделалась как бы общим основанием и единственным условием всякого живого знания: без нее стало невозможным постижение ни искусства, ни философии. Мало того, само искусство теперь сделалось преимущественно историческим»<sup>1</sup>.

Действительно, в первой половине XIX в. можно заметить значительную историзацию общественного сознания, формирование и распространение образов национального и европейского прошлого, становление исторической науки и исторического образования. Актуальность исторических размышлений определялась напряженностью интеллектуального поиска русского общества, находящегося в ситуации «вызова времени», проходящего трудный путь модернизации. Трудности реформирования страны, постоянная опасность революции либо реакции, необходимость принятия новых решений с учетом исторического опыта обуславливали постоянную востребованность исторического знания. Не случайно современник Н. М. Карамзина А. И. Тургенев писал своему брату С. И. Тургеневу в 1816 г. об «Истории Государства Российского»: «Она объяснит нам понятия о России, или, лучше, даст нам оных. Мы узнаем, что мы были, как переходили до настоящего status quo и чем мы можем быть, не прибегая к насильственным преобразованиям»<sup>2</sup>. Но стратегия принятия массовых решений, социального поведения зависит не столько от уровня развития исторического знания, сколько от уровня исторического сознания общества.

---

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Руководство к всеобщей истории г. Лоренца // Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1979. Т. 4. С. 390.

<sup>2</sup> Тургенев А. Политическая проза. М., 1989. С. 161.

Историческое сознание русского общества во многом формировалось и выражалось русской интеллигенцией. По словам П. Н. Миллюкова, «интеллигенция каждой нации идет впереди *своей* массы, но она отражает на себе *ее* уровень культуры»<sup>3</sup>. Изучение исторического сознания формирующейся русской интеллигенции начала XIX века представляется продуктивным в рамках общего культурно-интеллектуального ландшафта эпохи, позволяющего объяснить возникновение и трансляцию, особенности восприятия образов времени. Реконструкция интеллектуального ландшафта эпохи с учетом основных смыслообразующих категорий подразумевает изучение соответствующей системы координат культуры, образующей своеобразный каркас, основу смыслового поля. Тогда «карта» исследуемого интеллектуального пространства будет заполняться в системе координат, состоящей из вертикальной временной оси и горизонтальной пространственной. Особую важность в этом случае приобретает использование семиотического подхода.

«Внешний мир, в который погружен человек, чтобы стать фактором культуры, подвергается семиотизации — разделяется на область объектов, нечто означающих, символизирующих, указывающих, то есть имеющих смысл, и объектов, представляющих лишь самих себя. При этом разные языки, заполняющие семиосферу... выделяют во внележащей реальности различное. Появляющаяся таким образом стереоскопическая картина присваивает себе право говорить от имени культуры в целом. Одновременно, при всем различии субструктур семиосферы, они организованы в общей системе координат: на временной оси — прошедшее, настоящее, будущее, на пространственной — внутреннее пространство, внешнее и граница между ними»<sup>4</sup>.

Описание интеллектуально-смыслового ландшафта в пространственно-временной сетке координат (или сетке координат хронотопа), предоставляет возможность составления ментальной карты этого ландшафта, заполненной знаками «внутреннего — внешнего», «своего — чужого», «открытого — закрытого», а также составления темпоральной карты культуры с образами прошлого, настоящего, будущего.

В России во второй половине XVIII – первой половине XIX в. формировалось новое интеллектуальное пространство, в котором в полной мере получила воплощение просветительская парадигма. «Проект Просвещения», реализуемый в русской интеллектуальной среде со второй половины XVIII в., во многом определил создание своеобразного «мыслительного инструментария» и появление нового типа личности — «человека эпохи Просвещения». Чтение и путешествие как основные культурные практики этого времени позволили русскому

<sup>3</sup> Миллюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вехи. Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. М., 1991. С. 300.

<sup>4</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 259.

образованному человеку открыть для себя и освоить категории и понятия, базовые для европейской культуры Просвещения. При этом в процессе усвоения (присвоения) этих понятий в русской культуре они могли наполняться новым смыслом, интерпретироваться в зависимости от российской социальной и культурной реальности, специфики логики культуры. Хотя В. О. Ключевский, характеризуя русское образованное общество XVIII века, скептически писал о распространении вольнодумных рационалистических и моралистических идей, воспринятых от гувернера или кадетского учителя, либо вычитанных из свежей французской книжки: «Эти бродячие идеи и получили особо важное значение: они не только бродили в умах, но и производили брожение, благодаря которому хаотическая смесь понятий, чувств и привычек, столпившихся в русских умах, начала разделяться и кристаллизоваться, складываясь в определенные взгляды и убеждения»<sup>5</sup>. XVIII век стал временем создания новой «картины мира» в просвещенных слоях русского общества. Важнейшей характеристикой этого процесса была «европеизация» высших социальных слоев, формирование их новой культурной идентичности, что требовало инкорпорации в социальные представления не только европейского прошлого, но и будущего.

В первой половине XIX в. в представлениях русских интеллектуалов особое место занимают образы прошлого, подчеркивая его значимость для настоящего и будущего. Исторические примеры составляют основу образования и нравственного воспитания, к прошлому обращает получившая распространение парадигма Просвещения, ценность прошлого утверждает и востребованное эпохой классицизма античное наследие. Античные авторы сыграли важную роль в актуализации исторического знания для русского образованного общества, в формировании прагматического отношения к истории. История как *magistra vitae* воспринималась и греческими, и римскими историками<sup>6</sup>. Переводы и издание сочинений античных историков в России получили достаточно широкое распространение, оказывая влияние на формирование исторического сознания. Можно вспомнить деятельность «Собрания,

---

<sup>5</sup> Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 111.

<sup>6</sup> «Но зачем так долго жаловаться на прошлое, если от этого нет пользы для настоящего. Ввиду будущего следует помочь настоящему и не жалеть новых трудов». Фукидид. История. 1, 123. М., 1915. С. 77. Поучительный характер исторических сочинений утверждает и Ливием: «В том и состоит главная польза и лучший плод знакомства с событиями минувшего, что видишь всякого рода поучительные примеры в обрамленье величественного целого; здесь и для себя, и для государства ты найдешь, чему подражать, здесь же — чего избегать: бесславные начала, бесславные концы...». Тут Ливий. История от основания Рима. Предисловие // Историки античности. М., 1989. Т. 2. С. 52.



старающегося о переводе иностранных книг на русский язык», выпустившего с 1768 г. в течение 15 лет более 112 книг, в том числе и сочинения античных авторов, переводы В. К. Тредиаковского. «В России XVIII века античность была универсальной питательной средой, за счет которой происходило формирование общественного сознания. Какую бы область культуры или идеологии мы ни взяли, везде мы обнаружили бы присутствие античных форм, наличие античного материала в качестве исходного пункта для развития оригинальных представлений»<sup>7</sup>. Это положение в полной мере относится и к области исторического сознания, для формирования и развития которого античные образы времени, истории имели основополагающее значение.

Со второй половины XVIII в. в России идет интенсивное освоение и даже присвоение античного прошлого, которое воспринимается в контексте идей Просвещения, активно транслируемых западноевропейской культурой. Античное прошлое, воспринимаемое как прошлое европейское и как прошлое общечеловеческое, составляет важнейший компонент образа прошлого для русской интеллигенции. Благодаря просветительской парадигме, определяющей ядро модели мира русской интеллигенции, оно воспринимается как прошлое свое, а не чужое<sup>8</sup>.

Русское просвещенное общество, воспитанное на трудах античных историков, долгое время не видело ничего примечательного в древней русской истории. По выражению С. Н. Глинки, «исполинский призрак древнего Рима заслонял от нас родную страну»<sup>9</sup>. Эту особенность образа прошлого и исторического сознания в целом (заимствование, замещение прошлого) можно объяснить несколькими причинами. Причины этого не только в отсутствии ярких и живых описаний исторических событий и личностей отечественного прошлого (по крайней мере, такое мнение утвердилось об исторических сочинениях XVIII в.), но и в представлении об отсутствии Просвещения в России до XVIII в., что имело первостепенное значение для русской интеллигенции. Процесс европеизации русской культуры, европейская основа образования русских интеллектуалов, нечеткость образов национального прошлого (особенно древнерусского) — все это создавало почву для принятия античности в качестве своего общеевропейского прошлого. Важно заметить, что процесс формирования образов национального прошлого

---

<sup>7</sup> Фролов Э. Д. Русская наука об античности: Историографические очерки. СПб., 1999. С. 108–109.

<sup>8</sup> «...Мы пленялись «Илиадою» и «Энеидою», вместе с афинянами слушали Демосфена, с римлянами — Цицерона». Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма / Вступ. ст., коммент. А. С. Смирнова. М., 1982. С. 147.

<sup>9</sup> Глинка С. Н. Записки. СПб., 1895. С. 63.

совпадает с процессом формирования национальной интеллигенции, которая, собственно, и создает эти образы, поэтому формирующаяся русская интеллигенция первой половины XIX века не могла иметь завершенных образов национального прошлого.

Прошлое привлекает русскую интеллигенцию как время, в котором находятся причины настоящего состояния, время, позволяющее понять и объяснить настоящее, и даже это настоящее изменить, т.е. привести в соответствие с прошлым. Идея связи времен — прошлого и настоящего — определяет темпоральные представления: «...чтобы знать настоящее, необходимо иметь сведения о прошедшем»<sup>10</sup>. Обращает на себя внимание осмысление прошлого как особого времени, как категории исторической, определяемой чаще всего как «минувшее», отделение прошлого от настоящего, отражающее процесс темпорализации общественного сознания. Появление такой темпоральной границы принципиально важно для формирования исторического сознания<sup>11</sup>.

Прошлое выделялось как особое время, а русское прошлое разделялось на две части: прошлое старой и прошлое новой России. Если образ древнерусского прошлого долгое время оставался достаточно «темным зеркалом», то образ нового прошлого европейской России был более ясным и сформированным, учитывая не только близость этого прошлого (что, впрочем, не всегда является определяющим, близкое прошлое может быть и «временем умолчания», забывания, связь с ним может подчеркнута игнорироваться), но и необходимость легитимации политического курса, решение идеологических задач. В исторических представлениях утвердилось мнение о связи Просвещения в России и реформ Петра, что естественно формировало негативное восприятие древнерусского прошлого. Кроме того, именно XVIII веку уделялось особое внимание как времени начала истории Российской империи, времени вхождения России в число европейских держав и, наконец, времени рождения русского просвещенного общества, слоя интеллектуалов, позднее получившего название «интеллигенция». «Осьмнадцатое столетие» стало временем формирования как государственной идентификации, так и групповой идентификации интеллигенции.

Русская история до Петра мало что может дать для ума и сердца, считали многие русские интеллектуалы начала XIX в. Так, К. Н. Батюш-

---

<sup>10</sup> Карамзин Н. М. Соч.: В 2-х т. / Сост., коммент. Г. П. Макогоненко. Л., 1984. Т. 2. С. 189.

<sup>11</sup> «Первым элементом формирования исторического сознания стала дифференциация прошлого, настоящего и будущего как качественно различных и в то же время обладающих свойством преемственности периодов». Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 197.

ков в письме Н. И. Гнедичу признается в невозможности читать русскую историю «хладнокровно, то есть с рассуждением. Я сто раз принимался: все напрасно. Она делается интересною только со времен Петра Великого. Подивись, подивимся мелким людям, которые роются в этой пыли. Читай римскую, читай греческую историю, и сердце чувствует, и разум находит пищу. Читай историю средних веков, читай басни, ложь, невежество наших праотцев, читай набеги Половцев, Татар, Литвы и проч., и если книга не выпадет из рук твоих, то я скажу: или ты великий, или мелкий человек. Нет середины! Великий, ибо видишь, чувствуешь то, чего я не вижу; мелкий, ибо занимаешься пустяками»<sup>12</sup>.

В то же время, активная трансляция и усвоение античного прошлого способствует переходу к следующему этапу культурного диалога, созданию образа собственного прошлого, прошлого национального, не ограниченного XVIII столетием. Образ античного прошлого закономерно постепенно смещается на периферию, что отражается на темпоральной карте, а центр, ядро семиосферы начинает занимать образ национального прошлого. Этот процесс национализации прошлого характерен для культуры европейского Просвещения, в России он начинается несколько позже, в XIX в., с появлением «Истории» Н. М. Карамзина, так как историографические труды В. Н. Татищева, М. М. Щербатова, И. Н. Болтина не оказали такого влияния на темпоральные представления русского просвещенного общества.

Знаменитая фраза А. С. Пушкина об открытии русской истории Карамзиным, как Америки Колумбом, указывает на отсутствие четких исторических представлений об отечественном прошлом в русском обществе. Кроме того, огромное значение имеет тот факт, что Колумбом Карамзин стал для формирующейся русской интеллигенции первой четверти XIX в.: именно поколение «дней Александровых» открывало для себя русскую историю по Карамзину. Важно помнить, не умаляя заслуг Карамзина в формировании русского исторического сознания, что у него была уже сформирована читательская аудитория, обладавшая определенными знаниями или стремлением к ним, интересом к историческим происшествиям. Такой «плодородной почвы» не было у исторических сочинений второй половины XVIII в., читателей которых было еще очень мало. «Почти все они поименно названы среди “пронумератов” (подписчиков) наиболее известных исторических изданий того времени. На новиковскую “Древнюю Российскую вивлиофику” в “лучшие” времена подписывалось 198 человек. Пожалуй, наибольший читательский успех выпал на долю “Деяний Петра Великого” И. Голикова: на

---

<sup>12</sup> Батюшков К. Н. Избранная проза. М., 1988. С. 290.

них подписалось 636 «пронумеров» из 70 городов России»<sup>13</sup>. Хотя успех труда И. Голикова легко объясним самой темой исторического сочинения, обращением к личности Петра, к новому периоду в истории России, вызывавшей особый интерес. События древнерусской истории не вызывали такого интереса у русской читающей публики.

Важно не только отметить значение «Истории» Н. М. Карамзина в формировании национального образа прошлого, но и обратить внимание на появившуюся потребность в новом образе прошлого — прошлого национального, не совпадающего с античным прошлым. В русской интеллектуальной элите постепенно зреет убеждение в том, что русская история не менее достойна для изображения, чем история античная, что связано с процессом формирования национального самосознания, и историческое сознание выступает важнейшей его частью. Мысли Карамзина, высказанные в «Письмах русского путешественника»<sup>14</sup> выражают формирование целого направления в отечественной историографии, а реализация его замысла русской истории стала важнейшим фактором становления русского исторического и национального самосознания.

А. И. Тургенев в письме к родителям (1804 г.), по сути, формулирует другой подход к русской истории, ставя на первый план не столько морализаторскую ее функцию, характерную для века Просвещения, сколько функцию легитимации, необходимость философского осмысления прошлого для настоящего: «Оттого же, что мы не имели еще историков, а только одних хроникописцев и должны историю свою читать в Татищевых, Елагиных и Леклерках, она нам и кажется только цепью злодейств и междуусобий. Но бросим покрывало на братоубийцев и, проходя историю нашего отечества, будем стараться решить великий вопрос: как в течение тысячелетия, несмотря на все внешние и

---

<sup>13</sup> Мезин С. А. Карамзин и историческое сознание русского общества второй половины XVIII – первой четверти XIX в. // Исторические воззрения как форма общественного сознания. Саратов, 1995. Ч. 1. С. 49.

<sup>14</sup> «Больно, но должно по справедливости сказать, что у нас до сего времени нет хорошей Российской Истории, то есть, писанной с философским умом, с критикою, с благородным красноречием. Тацит, Юм, Робертсон, Гиббон — вот образцы! Говорят, что наша История сама по себе менее других занимательна: не думаю; нужен только ум, вкус, талант. Можно выбрать, одушевить, раскрасить; и читатель удивится, как из Нестора, Никона и проч. могло выти нечто привлекательное, сильное, достойное внимания не только Русских, но и чужестранцев. Родословная князей, их ссоры, междуусобие, набеги Половцев, не очень любопытны: соглашаюсь; но зачем наполнять ими целые томы? Что не важно, то сократить, как сделал Юм в Английской Истории; но все черты, которые означают свойство народа Русского, характер древних наших Героев, отменных людей, происшествия действительно любопытны описать живо, разительно». Карамзин Н. М. Письма русского путешественника / Вступ. ст. Г. П. Макогоненко; прим. М. В. Иванова. М., 1988. С. 340.

внутренние потрясения, несмотря на множество завистливых и сильных соседей, которые предчувствовали, может быть, беду свою, — Россия из неприметного уголка земли там, на берегу шумного Волхова, соделалась Россией? Тогда получит для нас наша история совсем другой интерес; тогда найдем мы чем пленяться в ней»<sup>15</sup>.

Традиционно перемены в русском историческом сознании связывают с Отечественной войной 1812 года, пробудившей русские национальные чувства, и в том числе к собственной истории. Безусловно, патриотический подъем имел огромное значение для развития исторического сознания как сознания национального, развития исторического самосознания, как было блестяще показано Н. Я. Эйдельманом. Но важно учитывать, что Отечественная война актуализировала представления, которые начали накапливаться с конца XVIII века, когда, помимо упоминавшихся исторических сочинений, публиковались статьи, рецензии на исторические темы в периодической печати. Ярким примером служит «Вестник Европы», поместивший на своих страницах еще до 1812 года многочисленные материалы, посвященные древней русской истории, «Повести временных лет», происхождению и занятиям славянских племен. Большое внимание уделялось сочинениям античных историков, подготовившим почву для открытия собственного национального прошлого: например, в 1807 г. в «Вестнике Европы» публикуется рецензия на французский перевод «Заговора Катилины» Саллюстия, перевод с французского сочинения Бернарди «Тит Ливий и Тацит».

В то же время обязательность знания античной истории для просвещенного человека дополняется представлениями о необходимости знания европейской истории. Пример интереса к европейской истории — публичные лекции Шлецера в Московском университете в 1803 г., прочитанные по Введению Робертсона в историю Карла V (его русский перевод с французского, вышедший еще в 1775 г., в 1797 г. со вниманием и выписками читал Карамзин, наряду с сочинениями Джиллиса, Гиббона, Фергюсона<sup>16</sup>). О том же труде упоминает «Вестник Европы» в 1805 г., ссылаясь на него как на лучшее произведение истекшего века<sup>17</sup>. Через много лет именно 2-й том Робертсона прислали Кюхельбекеру в ссылку вместе с «Евгением Онегиным» Пушкина<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Тургенев А. Политическая проза. М., 1989. С. 129–130.

<sup>16</sup> Неизданные сочинения и переписка Н. М. Карамзина. СПб., 1862. Ч. 1. С. 203.

<sup>17</sup> А. И. Тургенев обещал в 1810 г. прислать «Историю» Робертсона своему другу К. Я. Булгакову из Петербурга в Москву: «теперь не посылаю от того, что у меня взяли первую часть». А. И. Тургенев — К. Я. Булгакову 27 июля 1810 года. СПб // Письма А. Тургенева Булгаковым. М., 1939. С. 106.

<sup>18</sup> Дельвиг А. А., Кюхельбекер В. К. Избранное. М., 1987. С. 506.

О лекциях Шлецера «Вестник Европы» сообщал своим читателям: «Мысль, преподать сию важную часть Истории в Московском университете для публики и наиболее для молодых людей, была весьма счастливою мыслью. Всякий хорошо воспитанный человек имеет понятие о древних государствах, о судьбе Афин, Спарты, Рима; но многие ли умеют ясно вообразить себе происшествия, которые следовали за падением Римской империи и преобразили Европу?»<sup>19</sup> Кроме появления в исторических представлениях новых периодов, проявление интереса к европейской истории после Рима свидетельствует и об утверждении представления о связи времен в историческом сознании, о соединении античной истории с дальнейшей историей Европы.

Интерес к истории вообще, как черта культуры Просвещения, получившая распространение в России, способствует формированию интереса к национальной истории. Не случайно в 1810 г. В. А. Жуковский задумал большую историческую поэму «Владимир», к написанию которой готовился весьма основательно, о чем свидетельствуют просьбы к А. И. Тургеневу о доставлении ему исторических сочинений. Обращает на себя внимание и факт сравнения Жуковским князя Владимира с Карлом Великим, с одной стороны, как очередное проявление в историческом сознании связи русской и европейской истории, общности русского и европейского прошлого, с другой стороны, как реминисценция Карамзина<sup>20</sup>. Интересно, что Жуковский сам объяснял свое обращение к истории, как важнейшей из наук, задачей приобрести философский взгляд на происшествия в их взаимосвязи: «Для литератора и поэта история необходимее всякой другой науки: она возвышает душу, расширяет понятие и предохраняет от излишней мечтательности, обращая ум на существенное. Я хочу прочесть всех классиков-историков; но для того, чтобы извлечь из них всю возможную пользу и чтобы идея об истории была не смутная, а ясная, хочу предварительно составить себе общий план всех происшествий в связи»<sup>21</sup>. Жуковский имел в своем распоряжении для подготовки к созданию поэмы: Нестора по Радзивилловскому и Софийскому спискам, Никоновскую летопись, Синописис, «Русскую Правду», сочинения Щербатова и Болтина, Шлецера, прочитав предварительно Гаттерера, Герена, Ремера. Но русская история представляется ему в 1810 г. совершенно неразработан-

<sup>19</sup> О публичном преподавании наук в Московском университете // Вестник Европы. 1803. Ч. 12. № 23–24. С. 266.

<sup>20</sup> «Владимир есть наш Карл Великий, а богатыри его те же рыцари, которые были при дворе Карла». (Письма В. А. Жуковского к А. И. Тургеневу. М., 1895. С. 61.) Ср.: «У нас был свой Карл Великий: Владимир...» (Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. С. 340.)

<sup>21</sup> Письма В. А. Жуковского к А. И. Тургеневу. М., 1895. С. 75.

ной. В. А. Жуковский писал А. И. Тургеневу после прочтения европейских историков: «Русская история однако будет другого рода занятием. Тут уже нечего думать о классиках, а надобно добираться самому до источников. Но и для Русской истории, прежде нежели погрузусь в океан летописей, намерен я составить такой же точно план, для которого мне нужна будет какая-нибудь краткая, но хотя несколько сносная Русская историйка. Не знаешь ли чего-нибудь в этом роде?»<sup>22</sup>.

К древнерусскому прошлому обратился в «Думах» К. Ф. Рылеев, указав в предисловии на обязанность писателя быть полезным соотечественникам, необходимость распространения просвещения как преграды деспотизму, и соответственно знаний о деяниях предков, чтобы «гордиться славным своим происхождением и еще более любить родину свою»<sup>23</sup>. Заметим, что на Рылеева оказал сильное влияние Карамзин: дума «Курбский» стала результатом чтения 9-го тома, по собственному признанию Рылеева, а уже в крепости после восстания декабристов он просил жену передать ему все 11 томов «Истории» Карамзина<sup>24</sup>.

Итак, можно заметить характерный процесс формирования образа национального прошлого на базе представлений об античном и в целом европейском прошлом. Для создания сочинений о русской истории использовался язык и образы античной историографии и историографии Нового времени. «Не подражай Тациту, но пиши, как писал бы он на твоём месте!» есть правило Гения<sup>25</sup>. Правило, сформулированное и воплощенное Карамзиным в его историческом творчестве, во многом определило развитие отечественной историографии<sup>26</sup>. Европейский язык культуры стал в первой половине XIX в. языком русской истории.

---

<sup>22</sup> Там же. С. 76.

<sup>23</sup> Рылеев К. Ф. Сочинения: Стихотворения и поэмы; Проза; Письма / Сост., вступ. ст., коммент. С. А. Фомичева. Л., 1987. С. 254.

<sup>24</sup> Рылеев К. Ф. Сочинения... С. 293, 337.

<sup>25</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. М., 1989. С. 19.

<sup>26</sup> Если в начале XIX в. Тацит воспринимался, прежде всего, как историк, то к середине XIX в. для русских профессиональных историков Тацит был художником в историографии. Об этом свидетельствуют слова Т. Н. Грановского, приведенные Я. М. Неверовым: «Для истории вообще теперь мало работаю, потому что Тацита я читаю и перечитываю не как историка, а как художника... Латынью я занимался много и не без успеха, зато и награда была хороша: я прочел и понял в подлиннике Тацита. Какая душа была у этого человека! После Шекспира мне никто не давал такого наслаждения. Я хотел было делать из него выписки, изучать как историка, и не сделал ничего, потому что читал его как поэта. У него более истинно человеческой грустной поэзии, чем у всех римских поэтов вместе. У него мало любви, но зато какая благородная ненависть, какое прекрасное презрение» (Неверов Я. М. Т. Н. Грановский // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 344–345).

Таким образом, формирование образа национального прошлого для русских интеллектуалов первой половины XIX в. представляет собой путь от античного, европейского прошлого через собственный XVIII век как век европейской истории к прошлому древнерусскому. Показательно установление в общественном сознании «связи времен»: античное прошлое связывается с прошлым общеевропейским, а также с российским настоящим, актуализируясь в культуре классицизма и нормативности дворянского поведения. С российским настоящим также связывается XVIII век как «время творения» (космогонический миф в истории России), век, непосредственно предшествующий настоящему, а еще живущие представители поколения XVIII века поддерживают эту связь. Несомненным является осознание прошлого как особого времени и осознание связи между прошлым и настоящим. С другой стороны, в первой половине XIX века в историческом сознании постепенно устанавливается связь и между двумя частями отечественного прошлого, прошлого древней и новой России. Стремление соединить обе «попы времени» присуще многим представителям русской культуры первой половины XIX в., поэтому связь внутри прошлого, связь между далеким и близким прошлым, создание его целостного образа, оказываются не менее значимыми, чем связь прошлого и настоящего.

Можно предположить, что связь между двумя «прошлыми» (старым и новым, далеким и близким), не только важна для национальной идентификации и государственной легитимации, но и выражает стремление к целостному, нерасколотому, внутренне непротиворечивому прошлому, соединенному с настоящим. Целостный образ прошлого является более комфортным для исторического сознания, создает прочный фундамент для настоящего. Кроме того, возможно, XVIII век как близкое прошлое еще окончательно не отделился от настоящего, не стал в полной мере временем минувшим, канувшим в Лету, следовательно, установление связи между далеким древним прошлым России и близким прошлым новой России можно интерпретировать и как одно из проявлений связи прошлого и настоящего. В итоге связь прошлого и настоящего, утвердившаяся в историческом сознании русских интеллектуалов первой половины XIX в., благодаря рецепции Античности, Просвещения, стала определяющей, а история, показывающая эту связь времен, стала привлекательной и необходимой областью знания.

С другой стороны, пробуждение интереса к истории в русском обществе первой половины XIX в. еще не означало устойчивого интереса к историческим сочинениям, сформированности исторического сознания. Не случайно защитники «Истории Государства Российского» призывали к осмотрительности в критике труда Карамзина, так как «сперва должно пристрастить к чтению «Истории», а там уже, при свете критики,



наводит зрение на толковое рассмотрение красот и недостатков»<sup>27</sup>. Показательно, что даже в 1836 г. Вяземский по-прежнему придерживался этого мнения, горячо выступая против критиков Карамзина: «ваши замечания не заставят народ полюбить свою историю, а без этой любви кому нужда и в ваших критических воззрениях, будь они и справедливы, и светозарны. Напишите другую историю — это так, если вы в силах превзойти Карамзина, но не отгоняйте малого числа читателей, которых она имеет, критикуя ее в хвост и в голову, особенно в хвост, потому что до головы вам далеко и высоко»<sup>28</sup>. Обращает на себя внимание фраза о малом числе читателей «Истории», свидетельствуя о малой степени распространения исторических знаний в русском обществе, несмотря на рост просвещения и развитие исторического образования.

Отражением становления представлений о постепенности исторического развития, характере взаимосвязи времен служит изменение в историческом сознании и взгляда на реформы Петра Великого, начавшийся переход к критическому осмыслению этой фигуры в истории России, отказ от радикальных, внеисторических оценок первой четверти XVIII в. Образы этой эпохи, созданные XVIII веком, фактически сводились к одному — «мгновенному, чудесному и полному преобразению России под властью императора Петра. Синтетическую формулу нашел Кантемир: “Мудры не спускает с рук указы Петровы, / Коими стали мы вдруг народ уже новый...”. Образ “новой России” и “нового народа” сделался своеобразным мифом, который возник уже в начале XVIII столетия и был завещан последующему культурному сознанию»<sup>29</sup>. Сохранение представлений о резкости перемен, произведенных Петром, отражают и «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина: «Одна только ревностная, деятельная воля и беспредельная власть Царя Русского могла произвести такую внезапную, быструю перемену. Сообщение наше с другими европейскими землями было очень не свободно и затруднительно; их просвещение могло действовать на Россию только слабо; и в два века по естественному, непринужденному ходу вещей, едва ли сделалось бы то, что Государь наш сделал в 20 лет. Как Спарта без Ликурга, так Россия без Петра не могла бы прославиться»<sup>30</sup>. Сочетание идеи связи времен с представлением о внезапных переменах характерно для рационалистической историографии

---

<sup>27</sup> П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу 13 декабря 1822 года, Остафьево // Остафьевский архив князей Вяземских СПб., 1899. Т. 2. С. 288–289.

<sup>28</sup> П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу 9 ноября 1836 года, СПб // Остафьевский архив... Т. 3. С. 356.

<sup>29</sup> Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 106.

<sup>30</sup> Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. С. 342.

Просвещения, антропоцентризм которой одновременно связывал и разделял исторические эпохи. Единая сущность человека, независимая от времени, позволяющая извлекать уроки из исторического прошлого, соединяла прошлое и настоящее. Значение великих людей в истории объясняло существование разрывов между эпохами.

Преодоление мифологизированного образа Петра и его эпохи в сознании русской интеллигенции намечается в первой трети XIX в., что связано с развитием отечественной историографии в целом, знакомством с трудами европейских историков, распространением исторических знаний и принципа историзма. Показательно, что А. И. Тургенев после чтения труда Прадта в 1827 г., частично соглашаясь с ним, в то же время замечает: «Мы не такие варвары были тогда, как думают — и не так далеко ушли с тех пор»<sup>31</sup>.

В 1830-е гг. обращение к истории в русском обществе становится одним из способов осмысления настоящего. Поиск причин настоящего положения страны и определение возможных путей дальнейшего исторического развития уводит русскую интеллигенцию в отечественное прошлое, соединяя три модальности времени. «Все люди, мало-мальски пробужденные к мысли, принялись около этого времени искать, с жаром и алчностью голодных умов, основ для сознательного разумного существования на Руси. Само собою разумеется, что с первых же шагов они приведены были к необходимости, прежде всего, добраться до внутреннего смысла русской истории, до ясных воззрений на старые учреждения, управлявшие некогда политической и домашней жизнью народа, и до правильного понимания новых учреждений, заменивших прежде бывшие. Только с помощью убеждений, приобретенных таким анализом, и можно было составить себе представление о месте, которое мы занимаем в среде европейских народов, и о способах самовоспитания и самоопределения, которые должны быть выбраны нами для того, чтобы это место сделать во всех отношениях почетным»<sup>32</sup>.

В середине XIX в. очень четко прослеживается влияние исторической науки на историческую мысль, исторической мысли на исторические представления общества, что чутко уловил В.Г. Белинский. «Для обществ как будто исчезло различие между прошедшим, настоящим и будущим: общества равно живут теперь во всех трех этих отношениях времени — и настоящее для них есть результат прошедшего, на основании которого должно осуществиться и их будущее. Прогресс и движение сделались теперь словами ежедневными. Новизна никого не пугает; предела усовершенствованиям никто не видит. ...Какая же

<sup>31</sup> Письма А. И. Тургенева к Н. И. Тургеневу. Лейпциг, 1872. С. 9.

<sup>32</sup> Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1989. С. 192–193.

причина этого скорого движения? — Созревшее историческое сознание вследствие успеха, в последнее время, истории как науки»<sup>33</sup>.

Важным фактором формирования исторического сознания интеллигенции становятся и публичные чтения на исторические темы. Значимость такой формы коммуникации, способствующей распространению не просто знаний, а определенных идей, отмечалась современниками. Успех лекций Т. Н. Грановского, С. П. Шевырева был связан с их востребованностью обществом, актуальностью исторических вопросов для понимания современности, с массовым отношением к истории как виду литературы. По-прежнему художественность исторических сочинений являлась обязательным требованием. Это свойство исторических произведений было заложено еще античной историографией, развито историками Просвещения, а в России ярко реализовано Карамзиным. Историк первой половины XIX в. должен был облекать свои сочинения в литературную форму. С другой стороны, эта традиция, сохранявшаяся в отечественной историографии, способствовала распространению исторических знаний, усиливала влияние исторической мысли на обыденные исторические представления.

Б. Н. Чичерин вспоминал: «В предшествующую зиму Грановский читал публичные лекции об истории Средних веков. Это была первая попытка вывести научные вопросы из тесного литературного круга и сделать их достоянием целого общества. Попытка удалась как нельзя более. Блестящий талант профессора, его художественное изложение, его обаятельная внешность производили глубокое впечатление на слушателей. Светские дамы толпами стекались в университетскую аудиторию»<sup>34</sup>. А. И. Герцен писал об успехе лекций Грановского: «Его лекции в самом деле событие, как говорит Чаадаев; слыханное ли дело, чтоб на лекции, без опытов физических или химических, сошлось множество людей, из которых 50 заплатили за вход по 50 рублей?»<sup>35</sup>. Герцен посвятил чтениям Грановского две статьи, написанные в форме писем в Петербург. В этих чтениях современники видели не только изложение средневековой западноевропейской истории, но и материал для сопоставления исторического развития России и Западной Европы. Изучение европейского прошлого помогало пониманию прошлого отечественного, а понимание собственного прошлого давало ключ к пониманию настоящего и будущего:

<sup>33</sup> *Белинский В. Г.* Руководство к всеобщей истории... С. 392.

<sup>34</sup> Русское общество 40-50-х годов XIX в. Часть 2. Воспоминания Б. Н. Чичерина. М., 1991. С. 11–12.

<sup>35</sup> *Герцен А. И.* Дневник. Ноябрь 1843 г. // *Герцен А. И.* Собр. соч. в 30 т. М., 1954. Т. 2. С. 316.

«В наше время история поглотила внимание всего человечества, и тем сильнее развивается жадное пытанье прошедшего, чем яснее видят, что бывшее пророчески, что, устремляя взгляд назад, мы, как Янус, смотрим вперед. Дух, понимая свое достоинство, хочет оправдать свою биографию, осветить ее восходящим солнцем мысли, освободить от могильного тлена бессмертную душу прошедшего, как то наследие его, которое не точится молью. История — если не страшный суд человечества, то страшное оправдание, все-хскорбящее прощение его. История — чистилище, в котором мало-помалу временное и случайное воскресает вечным и необходимым, тело смертное преобразуется в тело бессмертное. Память человечества есть память поэта и мыслителя, в которой прошедшее живет как художественное произведение»<sup>36</sup>.

Периодическая печать также знакомит читателей с новейшими исследованиями на исторические темы, как отечественными, так и зарубежными, признавая высокий уровень развития европейской исторической науки, но и недостаточное знакомство с ней русской читающей публики. При этом основным критерием оценки западных исторических трудов является не столько философское осмысление исторических событий, сколько художественная манера изложения:

«Известность Огюстина Тьерри, столь справедливо заслуженная новым его взглядом на события французской истории и увлекательным рассказом самих событий, давно дошла до нас; но на этом поверхностном знакомстве мы и остановились; ни одно сочинение Огюстина Тьерри не переведено на русский язык. Положим, что его «Письма об истории Франции», его «Десятилетние исторические труды» для нашей публики слишком специальны и отчасти лишены интереса, потому что обсуживают и разрешают вопросы, не возникавшие в ней, и к которым она равнодушна; но его «Завоевание Англии норманнами» и «Рассказы о временах меровингских», изданные в прошлом году, — великие, обширные эпопеи, в которых события и индивидуальности воссоздаются с какой-то художественной рельефностью, в которых давнопрошедшие века выходят из могилы, стряхают с себя пыль и прах, обрастают плотью и снова живут перед вашими глазами; эти эпопеи имеют интерес всеобщий, как художественные реставрации Вальтера Скотта, как мрачные портреты Тацита. Желая передать в «Отечественных записках» несколько рассказов о Меровингах, мы обращаем внимание читателей на *чисто повествовательный* характер исторических сочинений Огюстина Тьерри — в этом тайна его чрезвычайного успеха, в этом свидетельство его ясного сознания французского духа и его симпатия с ним; он остался верен ему, несмотря на общее увлечение молодой школы к теоретическим мудрованиям в истории, он писал *рассказы*, а не философствования по поводу истории (как, например, Мишле)»<sup>37</sup>.

Прагматизм и художественность — два главных требования к историческим сочинениям в России в первой половине XIX в., но они

<sup>36</sup> Герцен А. И. Публичные чтения г. Грановского (Письмо в Петербург) // Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 112–113.

<sup>37</sup> Герцен А. И. Рассказы о временах меровингских // Там же. С. 7–8.

сочетаются с требованием изучения истории как процесса, связывающей прошлое, настоящее и будущее.

Особое значение для формирования исторического сознания имела художественная литература. Именно на рубеже XVIII–XIX вв. появляется исторический роман как самостоятельный литературный жанр, который качественно отличался от исторических произведений предшествующих эпох. Образы европейского прошлого складывались в русском обществе под влиянием романов В. Скотта, а образы отечественного прошлого в 1830-е годы формировали романы М. Загоскина («Юрий Милославский, или Русские в 1612 году», «Рославлев, или Русские в 1812 году», «Аскольдова могила»), И. Лажечникова («Последний Новик», «Ледяной дом»). Хотя еще ранее поэзия Жуковского открывала страницы древнерусской истории и формировала чувство прошлого, наряду с повестями Н. М. Карамзина<sup>38</sup>. Русский театр также обращается к исторической тематике (пьеса В. Озерова «Димитрий Донской», опера Верстовского «Аскольдова могила» и др.) Романтизм привел к появлению и новых произведений в жанре исторической живописи (Бруни, Брюллов, Иванов). Как отмечал В. С. Турчин: «Культура восприятия прошлого необыкновенно усложнилась. Искусство чутко реагировало на все изменения исторического сознания и само принимало активное участие в его формировании»<sup>39</sup>.

Формируются новые художественные направления, ориентирующиеся на возрождение художественных стилей прошлого. Античные идеалы и образцы ставятся под сомнение, не считаются единственной основой для творчества. Архитекторы обращаются к историческим стилям, выполняя здания в духе барокко, Ренессанса, готики, или даже соединяя в одном строении элементы различных архитектур. Изменение идеала, представлений о красоте стало важным фактором возникновения архитектуры «свободного выбора» форм. Подобные культурные заимствования существовали и ранее, но только к середине XIX в. они сделались неотъемлемой, обязательной чертой архитектуры. В николаевскую эпоху весьма популярным было обращение к традициям средневековой — романской и готической архитектуры. Пространство художественной культуры погружало в прошлое, укрепляя его связь с настоящим. Но собственное национальное прошлое продолжало оставаться расколотым, темпоральная граница проходила через XVIII век, разделяя прошлое на старое и новое, чужое и свое.

<sup>38</sup> «Мы не имели средних веков: Жуковский дал нам их...». *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. VII. С. 221.

<sup>39</sup> *Турчин В. С.* Эпоха романтизма в России. К истории русского искусства первой трети XIX столетия. Очерки. М., 1981. С. 403.

Идея темпорального разрыва проходит, например, через все творчество П. Я. Чаадаева и связывается с деятельностью Петра: «Своим могучим дуновением он смел все наши учреждения; он вырыл пропасть между нашим прошлым и нашим настоящим и грудой бросил туда все наши предания»<sup>40</sup>. В. Г. Белинский в работе с характерным названием «Россия до Петра Великого», утверждая резкий разрыв в отечественном прошлом, произведенный реформами Петра, и роль личности царя-преобразователя<sup>41</sup>, упрекал современников в неразработанности истории XVIII века и сосредоточении внимания на древнем периоде русской истории, который не представляет такого интереса, так как русская история начинается, по его мнению, с эпохи Петра:

«А между тем этот первый и бесплодный период русской истории поглощает, или по крайней мере поглощал, всю деятельность большей части наших ученых исследователей, которые и знать не хотят того, что имена Рюриков, Олегов, Игорей и подобных им героев наводят скуку и грусть на мыслящую часть публики и что русская история начинается с возвышения Москвы и централизации около нее удельных княжеств, то есть с Иоанна Калиты и Симеона Гордого. ... Даже собственно история московского царства есть только введение, разумеется, несравненно важнее первого, — введение в историю государства русского, которое началось с Петра»<sup>42</sup>.

К середине XIX в. два основных образа национального прошлого, граница между которыми проходит на рубеже XVII–XVIII вв. (Россия до и после Петра Великого), характеризуют темпоральные представления русских интеллектуалов, составляют расколотое ядро семиосферы. Прошлое, трактуемое как национальное самобытное и национальное европейское, по-прежнему определяет восприятие времени. Показательно, что эти два образа национального прошлого фактически противопоставляются и взаимоисключаются, отражая стремление к цельному, единому прошлому. При этом на первый план в общественном сознании выходит категория должного, через которую осмыслиется связь времен. Настоящее должно соответствовать прошлому (или прошлое должно соответствовать настоящему).

Такая ярко выраженная аксиологическая окраска прошлого вызвала особую остроту и непримиримость споров о прошлом к середине XIX в. Представители различных идейных течений искали и находили

---

<sup>40</sup> Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 141.

<sup>41</sup> «Петр Великий есть величайшее явление не нашей только истории, но и истории всего человечества; он божество, воззавшее нас к жизни, вдунувшее душу живую в колоссальное, но поверженное в смертную дремоту тело древней России». Белинский В. Г. Россия до Петра Великого // Белинский В. Г. Собр. соч. Т. 4. С. 9.

<sup>42</sup> Там же. С. 10.

в историческом прошлом подтверждение своих теоретических построений, анализа настоящего и предвидения будущего:

«История очень легко делается орудием партии. События бывшие немые и темные, люди настоящего освещают их как хотят; прошедшее, чтоб получить гласность, переходит через гортань настоящего поколения, а оно часто хочет быть не просто органом чужой речи, а суфлером; оно заставляет прошедшее лжесвидетельствовать в пользу своих интересов. Такое вызывание прошедшего из могилы унижительно, но есть возможность извинить эти чернокнижные попытки при известных обстоятельствах: феодализм, папская власть, аристократия, среднее состояние и проч. не просто предметы изучения и науки для Запада, а знамена партий, вопросы на жизнь и смерть»<sup>43</sup>.

При этом все деятели русской общественной мысли, независимо от содержательной оценки прошлого и настоящего, признавали факт их неразрывной связи, неизбежность влияния прошлого на настоящее и обязательность учета прошлого для построения будущего. «Все настоящее имеет свои корни в старине; даже самое неожиданное и странное явление, будучи хорошо исследовано, приводит вас к своему зародышу, который есть не что иное, как плод прошедшего времени, или к своей прививке, или к явлению древнейшему, которое в нем поглотилось»<sup>44</sup>.

Причем, если для западников первостепенное значение имела связь прошлого и настоящего, а затем настоящего и будущего, то для славянофилов первостепенное значение приобретала связь прошлого и будущего при частичном игнорировании настоящего:

«Нам стыдно бы было не перегнуть Запада. Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою. Чем дальше они оглядываются, тем хуже и безнравственнее представляется им общество. Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено, уничтожено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь»<sup>45</sup>.

В то же время славянофилы, опираясь на прошлое, проходя настоящее, большое значение в своих временных представлениях отводили будущему<sup>46</sup>.

Рассуждения о ценности прошлого, его поэтизация необходимы были для обоснования будущего, которое между тем представлялось недостаточно ясно. Возможно, такая неопределенность особого будуще-

---

<sup>43</sup> Герцен А. И. О публичных чтениях г. Грановского (Письмо второе) // *Герцен А. И. Собр. соч.* Т. 2. С. 126.

<sup>44</sup> Хомяков А. С. Семирамида // *Хомяков А. С. Соч.* в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 34.

<sup>45</sup> Хомяков А. С. О старом и новом // Там же. С. 463.

<sup>46</sup> Там же.

го России во многом связана с той же степенью неопределенности ее прошлого, обусловленного неразработанностью источников, преобладанием литературных образов древней русской истории. С другой стороны, непредсказуемость будущего в России создавала парадоксальную ситуацию непредсказуемого прошлого, которое могло трансформироваться исходя из определенного видения будущего развития страны.

При анализе темпоральных представлений интеллектуалов, представлений о связи прошлого и будущего необходимо учитывать те изменения, которые произошли в темпоральности европейского общества под воздействием эпохи Просвещения и Французской революции. Становление исторического сознания Нового времени выражается в создании целостных темпоральных конструкций, в которых прошлое, настоящее и будущее, с одной стороны, рассматриваются и воспринимаются как отдельные самостоятельные модусы, а, с другой стороны, оказываются неразрывно связанными движением человеческого общества от прошлого через настоящее к будущему. Причем будущее определяется на основе экстраполяции существовавших или существующих тенденций<sup>47</sup>. Идея прогресса, характерная для эпохи Просвещения, получившая распространение в многочисленных философских сочинениях, стала важнейшим фактором восприятия прошлого, настоящего и тем более будущего, позволяла не только прогнозировать будущее, но и принимать активное участие в его создании в настоящем. Хотя, безусловно, утверждение понимания линейного, необратимого и прогрессивного хода истории не только имело свои предпосылки в предшествующей картине мира, но и парадоксально сочеталось с устойчивыми космологическими элементами в общественном сознании, создавая объемную, многослойную культуру Нового времени. «Рациональная модель прогресса, определившая историческое сознание Нового времени, сосуществовала с утопической моделью и нередко была просто пронизана ею»<sup>48</sup>.

Принципиально важным является рассмотрение представлений о будущем, тех форм, в которых общество проецировало себя, выяснение того, насколько будущее воспринималось открытым, непредсказуемым, подвластным воздействию человека, существующим в необратимом времени. Ж.-К. Шмитт справедливо подчеркивает, что изучение представлений о будущем позволяет выявить специфику изучаемых обществ, те проблемы, которые волновали их в настоящем<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> См.: Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история: В 2 т. СПб., 2006. Т. 2. С. 352.

<sup>48</sup> Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время... С. 310.

<sup>49</sup> Шмитт Ж.-К. Овладение будущим // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2008. С. 132.



Определим характер представлений о будущем русского образованного общества первой половины XIX в., проясняя степень влияния идей Просвещения на «горизонты ожидания». Стремлением к решению социальных проблем настоящего, прогнозированию будущего было продиктовано внимание к своему прошлому, обращение к историческому опыту. Важно отметить, что будущее в этом случае историк предсказывает на основании знания прошлого, и это свидетельствует об изменении типа мышления, перехода от предсказаний будущего на основании толкований знамений или сновидений, т. е. предсказания будущего как своеобразного откровения, недоступного обыденному знанию, к овладению будущим на основе рационального исторического знания, способного повлиять на поступки людей, которые могут приблизить или наоборот отдалить «светлое» будущее. Но при этом предсказание будущего у Н. М. Карамзина выглядит скорее как наставление, при котором сохраняется возможность того или иного варианта развития событий, не во всем зависящего от человека, его разума и воли. Провидение по-прежнему играло важную роль в представлениях об историческом процессе. Об этом убедительно свидетельствует фраза Н. М. Карамзина: «Всё зависит от провидения! Будущее не наше»<sup>50</sup>.

Тип прогнозирования, сформировавшийся в Новое время, отличается от пророчества как способа предсказания будущего, приобретая «рациональный и нейтральный смысл»<sup>51</sup>, и основывается на научном знании. Поэтому в исследовании представлений о будущем чрезвычайно важен переход от пророчества к прогнозированию. Особого внимания в этом случае заслуживает предсказание, сделанное А. И. Тургеневым осенью 1812 года после пожара Москвы, уже в то время содержащее уверенность в победе над Наполеоном. В письме П. А. Вяземскому А. И. Тургенев писал: «...но Москва снова возникнет из пепла, а в чувстве мщения найдем мы источник славы и будущего нашего величия. Ее развалины будут для нас залогом нашего искупления, нравственного и политического; а зарево Москвы, Смоленска и пр. рано или поздно осветит нам путь к Парижу. Это не пустые слова, но я в этом совершенно уверен, и события оправдают мою надежду. Война, сделавшись национальной, приняла теперь такой оборот, который должен кончиться торжеством Севера и блистательным отомщением за бесполезные злодеяния и преступления южных варваров»<sup>52</sup>. По мнению П. А. Вяземского, в этом было что-то и пророческое, и зрело обдуманное, и фактически никто, кроме Тургенева, не предвидел такой развязки исторических событий. Обратим

<sup>50</sup> Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма. С. 222.

<sup>51</sup> Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. С. 324.

<sup>52</sup> Тургенев А. И. Политическая проза. С. 171.

внимание на восприятие слов Тургенева как сочетание пророчества и результата работы мысли, что точно отражает переходный характер эпохи, изменение темпоральных представлений. Показательно, что именно эти слова А. И. Тургенева стали основой для известного в тот период стихотворения Н. Ф. Остолопова, в котором были такие строки: «Но что еще предвижу? / Нам зарево Москвы осветит путь к Парижу».

Просветительская парадигма определяла не только уверенность в прогрессивном ходе истории, универсальности идеи прогресса, включая тем самым будущее России в общее будущее европейской цивилизации, но и формировала стремление приблизить это будущее для России, диктовала необходимость деятельности, способствующей появлению элементов будущего в настоящем. Важно, что формируется не пассивно-созерцательное отношение к настоящему, а отношение деятельное, призванное изменить настоящее для изменения будущего: «Ибо мы точно назначены судьбою быть приготовителями праздника, который недалек от нас. Того и смотри, что придет врасплох. Все, что ни сделается в той цели... есть благо и с лихвою отзовется в грядущем, которое в наше время удивительно как напирает на настоящее»<sup>53</sup>.

П. А. Вяземский, очень точно чувствовавший все изменения в культурном пространстве своей эпохи, и в этом случае зафиксировал характерное ощущение времени, его ускорение и, что особенно важно, приближение будущего к настоящему (*грядущее «напирает на настоящее»*). В том же письме он писал: «Завтра приходит часто сегодня»<sup>54</sup>. С этими словами перекликаются и строки из письма П. Я. Чаадаева, также фиксирующего ускорение хода времени: «Вы знаете, что время несется вскачь. Будьте осторожны, ведь оно может унести Вас на крупе своего коня, — а тогда прощай наши общие идеи, общие надежды. Во что все они превратятся? В грустные воспоминания, быть может, в раскаяние. Мир, без сомнения, вращается очень быстро, — у того, кто ощущает это вращение, может закружиться голова»<sup>55</sup>.

Важное значение в аргументации деятельности, необходимой для будущего переустройства общества, имеет не просто тезис об общест-

<sup>53</sup> П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу. Первая половина марта 1821 г. // Остафьевский архив... Т. 2. С. 178.

<sup>54</sup> Там же. С. 178. Именно эту черту темпоральности Нового времени отмечали И. М. Савельева и А. В. Полетаев: «В результате будущее в сценариях периода Нового времени характеризуется не просто качеством изменения, но все возрастающей скоростью, с которой оно “приближается” к настоящему. Это самоускоряющееся время лишает настоящее возможности быть пережитым как настоящее». Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом... Т. 2. С. 353.

<sup>55</sup> П. Я. Чаадаев — И. В. Киреевскому. 1832 г. // Режим доступа: [http://az.lib.ru/c/chaadaew\\_p\\_j/](http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/) (март, 2010).

венном благе, характерный для философии Просвещения, но о благе следующих поколений, и, соответственно, оценка потомками. Видя свою основную задачу в распространении просвещения, русские интеллектуалы неоднократно обращались к издательской деятельности, учитывая роль журналов в формировании общественного мнения. П. А. Вяземский писал из Варшавы А. И. Тургеневу: «Что же оный журнал, о коем хлопотал твой брат? Неужели и эта надежда в воду канет? Что мы за ...такие, что ничего ...порядочно не можем? Оставим потомству след жизни, завладеем мнением, которое разогреется и очнется в руках наших! Теперь самая пора: дети нам спасибо скажут»<sup>56</sup>.

Идея деятельности ради следующих поколений, готовность к самопожертвованию, отказу от личного блага звучит в интеллигентском дискурсе первой половины XIX в., особенно когда речь идет о необходимости преобразований или служении отечеству в военное время. А. И. Тургенев, приводя примеры подвигов в войне 1812 года, подчеркивает совершение их не ради славы, а ради спасения и блага отечества, что и давало ему основания быть уверенным в победном исходе войны. Таким образом, модель поведения определялась ценностью будущего, и события в настоящем рассматривались как основа будущего и в свете этого будущего, такого, каким ему должно было быть. «...И если мы совершенно откажемся от эгоизма и решимся действовать для младших братьев и детей наших и в собственных настоящих делах видеть только одно отдаленное счастье грядущего поколения, то частные неудачи не остановят нас на нашем поприще»<sup>57</sup>. А. И. Тургенев, известный своими корреспонденциями из Европы, публиковавшимися как «Хроника русского», в одном из писем приводил и комментировал цитату из французской книги: «La Critique consiste a sentir dans le present les arrêts de l'avenir. Elle est une prophétie et c'est pourquoi elle est essentiellement contemporaine» [Критика состоит в том, чтобы предчувствовать в настоящем приговоры грядущего. Она — пророчество и потому преимущественно современна]. Это не противоречие, а, по моему мнению, глубокая истина. Пусть критик угадает, отыщет в настоящем то, что подтвердит в нем и потомство, и тогда, оказав услугу современникам, получит он право на признательность тех, кои после нас его читать будут»<sup>58</sup>.

Требование к критике искать и показывать в настоящем элементы будущего могло быть обусловлено только твердой уверенностью в про-

---

<sup>56</sup> П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу 19 декабря 1819 г. // Остафьевский архив... Т. 1. С. 377.

<sup>57</sup> Тургенев А. И. Политическая проза. С. 171.

<sup>58</sup> Тургенев А. И. Хроника русского. Дневники (1825–1826 гг.). М.; Л., 1964. С. 11–12.

грессивном развитии человеческого общества. Сам А. И. Тургенев неукоснительно следовал этому правилу, стремясь в своих письмах рассказать обо всех новинках европейской культуры, новостях науки, тем самым показать основания для будущего развития общества и культуры, то, что будет способствовать прогрессу. Так, например, сообщая о съезде естествоиспытателей в Германии, он особо отмечал: «Сколько открытий в первом зародыше, сколько новых метод, трудолюбием и гением германским усовершенствованных! Эти семена не затеряются: они сохранятся в журналах, созреют и принесут плод во время свое неуклонным стремлением немецких ученых к расширению области наук и к улучшению метод, столь сильно содействующих порывам гения...»<sup>59</sup>.

Думается, что эти метафоры из области естественных наук использовались Тургеневым не только потому, что речь шла о съезде натуралистов. Вероятно, он тем самым подчеркивал естественный, органический характер общественного развития, неизбежность прогресса. Читая сочинение Вильмена «Ласкарис», он стремился найти в нем изображение последовательного, прогрессивного развития, элементов будущего в прошлом, подтверждение идеи связи времен. Несоответствие ожиданиям вызвало разочарование и критику книги: «Это слабое произведение... Это не роман и не картина того времени, богатого зародышами для будущего (курсив мой. — Т. С.)»<sup>60</sup>.

Таким образом, представления о настоящем определяют взгляд на прошлое, а точнее, изображение будущего в прошлом, направления исторического развития. Напротив, книга Гизо, посвященная истории английской революции, с точки зрения А. И. Тургенева, прекрасно раскрывала ход истории, не разрывая связь прошлого, настоящего и будущего, показывая причины и следствия революционных событий, не находя их внезапными. В этом смысле английская и французская революция полностью вписывались в исторический процесс, только ускоряя ход веков: «они двинули вперед цивилизацию по тому пути, по которому она следует уже 14 веков; они придерживались правил и продвинули работы, которым человек во все времена был обязан развитием природы и улучшением своей судьбы»<sup>61</sup>.

Ценностная ориентация на будущее, основанная на идее закономерности исторического развития, была весьма привлекательна для исторического сознания образованного общества, давая твердую «уверенность в завтрашнем дне». В. Г. Белинский полагал, что современное состояние человечества является необходимым результатом разумного

---

<sup>59</sup> Там же. С. 13.

<sup>60</sup> Там же. С. 341.

<sup>61</sup> Там же. С. 432.

развития, и от его настоящего состояния можно делать посылки к его будущему состоянию; «свет победит тьму, разум победит предрассудки, свободное сознание сделает людей братьями по духу — и будет новая земля и новое небо...»<sup>62</sup>. Обратим внимание, что в этом высказывании Белинского парадоксальным образом сочетается просветительская идея прогресса с религиозным утопизмом, проявляющимся в характерной фразе, которая напоминает библейский текст (*и будет новая земля и новое небо*). Хотя, по мнению Л. И. Новиковой и И. Н. Сиземской, русский утопический социализм отказался от мысли о внезапном, не подготовленном предшествующим развитием цивилизации идеальном обществе в пользу идеи «прорастания» будущего из настоящего<sup>63</sup>.

Таким образом, категория будущего начинает постепенно занимать все большее место в общественном сознании, и в этом случае принципиальную важность приобретает характер связи настоящего и будущего, представление о постепенном движении или резком разрыве, ценности настоящего для будущего или пренебрежения настоящим во имя будущих поколений. Значение будущего времени определяется либо распространяющейся теорией закономерности исторического развития, либо невозможностью реализации личности, группы в настоящем времени, что порождает надежду на будущее, его идеализированный образ. Ориентация же на будущее, но, минуя настоящее, приводит к утопичности и мечтательности русской интеллигенции, с одной стороны, и стремлению к всеокрушающим и молниеносным переменам — с другой. Как справедливо заметил С. М. Усманов, «безысходность неизбежно порождает мечтательность. Русская интеллигенция мечтала очень много»<sup>64</sup>. «Литературные мечтания» Белинского, «Мечты и звуки» Некрасова, «Мечта» Хомякова, «Мечты и думы» Коневского — все эти названия достаточно ярко выражают доминанту будущего в представлениях о времени. Характерная для исторического сознания связь времен оказывается разорванной.

Опасность такого пренебрежительного отношения к настоящему отмечал в своем дневнике А. И. Герцен в 1844 г.: «Настоящим надобно чрезвычайно дорожить, а мы с ним поступаем негоже и жертвуем его мечтам о будущем, которое никогда не устроится по нашим мыслям, а

<sup>62</sup> Белинский В. Г. Руководство к всеобщей истории. С. 395–396.

<sup>63</sup> «Модели будущего теперь находят в реальном бытии не только исходный материал, но и почву для своей апробации. Прежде смутные и расплывчатые идеи об обустройстве будущего общества начинают корректировать с возможностями и тенденциями развития существующего». Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Российские ритмы социальной истории. М., 2004. С. 71–72.

<sup>64</sup> Усманов С. М. Безысходные мечтания. Русская интеллигенция между Востоком и Западом во второй половине XIX – начале XX вв. Иваново, 1998. С. 5.

как придется, давая сверх ожидания и попирая ногами справедливейшие надежды»<sup>65</sup>. Интересно, что с этими мыслями А. И. Герцена перекликаются размышления А. В. Никитенко, также утверждавшего необходимость осторожного отношения к будущему и опасность игнорирования настоящего: «То, что может произойти хорошего от всех этих теорий, утопий, проповедуемых этими строителями и перестроителями человеческих обществ, очень сомнительно и во всяком случае принадлежит отдаленному будущему, а зло, ими порожаемое, делается теперь же, каждый день. Мудрено ли, что так называемые консерваторы и разумные либералы относятся ко всему этому критически, осторожно. И какое вы имеете право жертвовать настоящими поколениями в видах сомнительного блага будущих поколений?»<sup>66</sup>.

Рассмотрим другой пласт представлений, связанный с будущим индивидуальным, т.е. то, как представления о будущем отражались в повседневных практиках, личных планах, определении жизненных стратегий. И здесь мы можем наблюдать парадоксальное сочетание уверенности в определенном будущем как социальной и культурной реальности, постижимости и необратимости хода истории с весьма неопределенными представлениями о собственном будущем, невозможности его прогнозирования. Во многом этот тип отношения к будущему определялся отношениями интеллектуалов с властью, наличием оппозиционных настроений и ощущением невостребованности. П. А. Вяземский, служа в Варшаве, пишет: «или за Байроном пуститься по всему свету вдогонку за солнцем, или в Губернском правлении — за здравым рассудком и правдою, бежавшими из России, или... Развернитесь скорее передо мною, туманные завесы будущего!»<sup>67</sup>.

Двойственность положения интеллектуала в русском обществе создавала альтернативность будущего, которое могло быть связано с государственной службой, давало возможность реализации собственных устремлений в русле служения общественному благу, открывало дорогу к значительным свершениям и влиянию на то самое будущее, но ограничивало личную свободу, независимость мысли и мнения. В другом случае, при выборе свободном или вынужденном, отказ от службы, отставка, и будущее разворачивалось либо в виде картин усадебной жизни, своеобразной идиллии, либо путешествия — странствия. Эта альтернативность осознается самими интеллектуалами. А. И. Тургенев, имевший после окончания Геттингенского университе-

<sup>65</sup> Герцен А. И. Дневник. Март 1844 г. // Собр. соч. Т. 2. С. 346.

<sup>66</sup> Никитенко А. В. Дневник. М., 1956. Т. 3. С. 149.

<sup>67</sup> П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу 11 октября 1819 г. // Остафьевский архив... Т. 1. С. 327.

та блестящие перспективы по службе в Комиссии по составлению законов, размышлял о своем будущем в письме к К. Я. Булгакову: «Есть ли [если] планы мои, — как все те, кои я по сию пору делал в голове моей, не взлетят на воздух, то через два года с половиною я — или один из первых законодателей России или, с посохом в руках, — опять тот же скромный путешественник — и опять с тобою на время, потом с твоим братом, с Почковским и т. д., и, наконец, опять к любезным гулякам в Венгрию пить за твое здоровье токайское, — а там, наконец, опять с Нестором заруюсь в гетингскую (sic) библиотеку»<sup>68</sup>.

Дальнейшие события показали, что и этим планам Тургенева не удалось осуществиться, как задумывалось, хотя отчасти предсказание было верным. Внезапная и нелепая отставка его в 1825 г., а затем восстание декабристов, по делу которых был осужден как государственный преступник его брат Н. И. Тургенев, вынудили А. И. Тургенева провести остальную часть жизни преимущественно за границей, в путешествиях («с посохом в руках»), лишь временами возвращаясь и живя в России. Но показательно, что после 1825 года Тургенев очень осторожно строит планы на будущее. В Париже в 1827 г. в письме к брату Николаю он писал: «Я не строю проэтов для будущего: оно придет как Богу угодно»<sup>69</sup>. Но важно отметить, что в этом же письме Тургенева содержится рассуждение о дальнейшей жизни вместе с братом за границей и желании путешествовать по Италии и Франции, т.е. фактически тот самый проект будущего (по крайней мере, близкого). В последующие годы упоминания о будущем все реже встречаются в письмах и дневниках А. И. Тургенева, и будущее, как правило, воспринимается как не зависящее от человека: «Перечитал кучу книг, перемыслил все прошедшее, но не мог обдумать будущего, ибо оно не от нас зависит»<sup>70</sup>.

В письмах П. Я. Чаадаева также можно заметить уверенность в будущем России, оно ему представляется весьма определенным, как и будущее Европы, и отражает историко-философские воззрения Чаадаева. «Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся ее политическим средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу»<sup>71</sup>. При этом достаточно типично для русских интеллектуалов сочетание уверенности в

<sup>68</sup> А. И. Тургенев — К. Я. Булгакову. 3 июня 1805 г. // Письма А. Тургенева Булгаковым. С. 55.

<sup>69</sup> Письма А. И. Тургенева к Н. И. Тургеневу. С. 318.

<sup>70</sup> А. И. Тургенев — А. Я. Булгакову. 26 августа / 5 сентября 1841 г. // Письма А. Тургенева Булгаковым. С. 251.

<sup>71</sup> П. Я. Чаадаев — А. И. Тургеневу, октябрь — ноябрь 1835 г. // Режим доступа: [http://az.lib.ru/c/chaadaew\\_p\\_j/](http://az.lib.ru/c/chaadaew_p_j/) (март, 2010).

будущем России с неуверенностью и страхом в отношении личного будущего, своей собственной судьбы. Уверенно предсказывая судьбу страны, они не берутся предсказать свое будущее, которое выступает открытым «грядущим», неподвластным человеку. В письме к брату П. Я. Чаадаев признавался: «Страх будущего не дает мне покоя ни дено, ни ночью»<sup>72</sup>. Конечно, необходимо учитывать серьезные финансовые затруднения, которые испытывал Чаадаев, и наличие материальной зависимости от брата, чем во многом определялось содержание писем.

П. Я. Чаадаев, конечно, строит планы на будущее, особенно в молодости, отправляясь в заграничное путешествие, но эти планы краткосрочны и относятся только к выбору маршрута путешествия и длительности пребывания в той или иной стране. То, что часто в письмах русских интеллектуалов, написанных в путешествии, присутствуют размышления о планах на будущее, можно объяснить как необходимостью планирования путешествия, так и большей степенью свободы путешественника, возможностью самостоятельно планировать свое будущее, хотя бы ближайшее. Подобные планы путешествия содержатся и в письмах П. Я. Чаадаева: «Вот мои планы. В Лондоне пробуду сначала не более трех дней, чтобы успеть в Брайтоне покататься в море с месяц; остальную часть осени стану ходить по Англии, а на зиму — в Париж»; «Весну всю проживу здесь, а в конце мая поплечусь в Швейцарию, там пробуду лето. Вот покамест мои планы»<sup>73</sup>.

Представляют интерес и планы Н. В. Станкевича, связанные не столько со службой, которая не имеет для него особого значения вследствие целого ряда причин (материальная обеспеченность, слабое здоровье и пр.), сколько с личностным интеллектуальным и духовным развитием. В письме к Я. М. Неверову Станкевич писал: «Между тем меня утвердил министр в должности почетного смотрителя, а так как я не могу оставаться в деревне, то возьму сначала отпуск на месяц, потом на 4, наконец, если мне нельзя будет, несмотря на отсрочку, считаться на службе, выйду в отставку: чин мне не нужен. Я надеюсь через год где нибудь держать экзамен на магистра. Вот ближайший план внешней жизни моей, дальних я уж не делаю: их столько рушилось»<sup>74</sup>.

Н. В. Станкевич стремился соединить прошлое, настоящее и будущее под влиянием изучения философии, прежде всего, на личност-

---

<sup>72</sup> П. Я. Чаадаев — М. Я. Чаадаеву. 18 августа 1848 г. // Там же.

<sup>73</sup> П. Я. Чаадаев — М. Я. Чаадаеву. 19/31 июля 1823; Париж. 1 Января 1824 года // Там же.

<sup>74</sup> Н. В. Станкевич — А. М. Неверову. 17 июля 1835 г., Удеревка // Переписка Николая Владимировича Станкевича. 1830–1840 / Сост. А. Я. Станкевич. М., 1913. С. 327.



ном уровне, видя возможность такого соединения в духовном развитии человека. В итоге именно человек, его духовная сущность становятся воплощением связи времен, и будущее понимается не как конкретно-событийная сфера, а как сфера духовного. В письме брату Станкевич, давая наставления, писал: «При том, чтобы наслаждаться настоящим, не как животное, надобно его расширить, надобно заключить в нем прошедшее и будущее, надобно прочное сознание своей духовной самостоятельности, которая равна себе вчера и сегодня — словом, надобно духовное развитие»<sup>75</sup>.

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

В представлениях русских интеллектуалов о времени сохраняется особое значение прошлого, как времени, определяющего настоящее и будущее. Но изменяется аксиологическая окраска прошлого, появляется избирательность восприятия, а самое главное, начинает преобладать установка на будущее. Прошлое вытесняется из центра, ядра семиосферы на периферию, его место постепенно занимает категория будущего времени.

Ценностная ориентация на будущее, основанная на идее Прогресса, закономерности исторического развития, была весьма привлекательна для массового исторического сознания, давая твердую «уверенность в завтрашнем дне». Идея связи времен утверждается в историческом сознании, но если в начале XIX в. на первом плане находилась идея связи прошлого и настоящего, то к середине столетия на первый план вышла идея связи прошлого, настоящего и будущего. Интеллектуальная элита, осваивая и интерпретируя европейские идеи, в

---

<sup>75</sup> Н. В. Станкевич — А. В. Станкевичу. 8 марта 1838 г., Берлин // Там же. С. 171–172.

том числе идею закономерного, непрерывного исторического развития, применяла их к русской истории, осмысляя связь прошлого, настоящего, будущего. «Настоящее и будущее должны иметь связь с прошедшим. Не перестроив планеты, нельзя радикально перестроить ни человека, ни общества. Всякие крайние и абсолютные покушения в этом роде ведут к рабству, бедствиям и гибели. Зачем это?» — писал в своем дневнике А. В. Никитенко<sup>76</sup>. Основная же часть интеллигенции воспроизводила во многом архаические идеи мгновенного преображения, исторического прыжка, разрывая связь времен<sup>77</sup>.

Со второй половины XIX в. начинает меняться и восприятие хода времени, время уже не «идет», а «бежит» и «летит». (Показательно сохранение представлений о времени в конкретных категориях пространства). Увеличение скорости времени связано как с общим темпом развития страны, переменами в социальной и технической сфере, так и с темпоральной ориентацией на будущее. Культура, направленная в будущее, стремится быстрее прийти к нему, подгоняет время. Это ощущение быстрого времени особенно ярко выражается в культуре начала XX в.: «Время порывисто дует в лицо. / Годы несутся огромными птицами»<sup>78</sup>. С другой стороны, само восприятие времени сохраняет архаические черты, так как время воспринимается не столько как абстрактная, сколько предметно-образная категория, о чем свидетельствует употребление соответствующих глагольных форм. Ускорение времени создает разрыв между прошлым, настоящим и будущим, а потеря «связи времен» приведет к ощущению «безвременья», вызванного утратой ощущения настоящего. «Нет больше домашнего очага. Необычайно липкий паук поселился на месте святом и безмятежном, которое было символом Золотого века... и самое время остановилось. Радость остыла, потухли очаги. Времени больше нет»<sup>79</sup>. Игнорирование настоящего времени привело к «остановке времени» в темпоральных представлениях интеллигенции конца XIX — начала XX в., к апокалипсическим настроениям. Пренебрежение настоящим, о котором предупреждал А. И. Герцен, приводит не только к его утрате, но и ощущению утраты времени в целом — конца истории. По мнению Ю. М. Лотмана, характерная черта взрывных моментов в бинарных системах — «их переживание себя как

<sup>76</sup> Никитенко А. В. Дневник. М., 1955. Т. 2. С. 429.

<sup>77</sup> «Отождествление экстремальности с принципиальностью и презрительное отношение к "постепеновцам" — черты русской общественной жизни XIX в., чутко зафиксированные Тургеневым». Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 46.

<sup>78</sup> Волошин М. Когда время останавливается // Волошин М. Стихотворения. М., 1989. С. 37.

<sup>79</sup> Блок А. Безвременье // Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 70.

уникального, ни с чем не сравнимого момента во всей истории человечества. Отменным объявляется не какой-либо конкретный пласт исторического развития, а само существование истории»<sup>80</sup>.

К началу XX века для темпоральных представлений характерна амбивалентность, ощущение быстроты времени соединяется с чувством его утраты, остановки: «Быть заключенным в темнице мгновенья, / Мчаться в потоке струящихся дней. / В прошлом разомкнуты древние звенья, / В будущем смутные лики теней»<sup>81</sup>. Показательно в этих строках М. Волошина отразилось и разрушение прежнего образа прошлого, отсутствие его целостности, и отсутствие образа настоящего, и неопределенность образа будущего. От осмысления различия и связи времен, которое началось в XIX в., от чувства времени, ощущения его движения, русская интеллигенция пришла в начале XX в. к осознанию «разрыва времен», чувству безвременья, ощущению остановившегося времени. Незавершенность процесса формирования исторического сознания русской интеллигенции, исторической культуры русского общества, отсутствие устойчивых образов прошлого, как и связи прошлого, настоящего, будущего — все это стало серьезным фактором революционаризации общественного сознания, и, следовательно, социальных потрясений в России. В свою очередь, социальные потрясения усиливали ощущение темпорального разрыва, формировали фактически новую темпоральность.

---

<sup>80</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 142.

<sup>81</sup> Волошин М. Когда время останавливается // Волошин М. Стихотворения. М., 1989. С. 38.

## «КОММУНИЗМ НЕ ЗА ГОРАМИ»

### ОБРАЗЫ «СВЕТЛОГО БУДУЩЕГО» В СССР НА РУБЕЖЕ 1950–60-Х ГОДОВ

Идеологической основой Советского Союза выступала идея коммунизма. Он, с одной стороны, завершал исторический процесс, а с другой — открывал период подлинной истории<sup>1</sup>.

Курс на построение коммунистического общества провозглашался с самого начала советской власти. Можно сказать, что в первые послереволюционные годы ожидание «светлого будущего» было наиболее отчетливым, поскольку многие не сомневались в скорой победе мировой революции. Затем острота ожидания снизилась, но все равно коммунизм оставался значительной частью советского дискурса. Ш. Фицпатрик, рассуждая о предполагаемом советском будущем, отмечала: «Она [мечта о будущем. — А. Ф.] не только была составляющей сталинизма, причем очень важной составляющей, но и частью повседневного опыта каждого человека в 30-е гг. Советский гражданин мог верить или не верить в светлое будущее, но не мог не знать, что такое ему обещано»<sup>2</sup>. В октябре 1961 г. проходит XXII съезд КПСС и принимается III Программа КПСС, в которой было указано, что в течение 20-ти лет будет завершено строительство коммунизма. Это был принципиально новый момент, поскольку впервые власть назвала конкретную дату.

Современные исследователи уделяют мало внимания изучению коммунизма и хрущевского десятилетия. Налицо историографический перекосяк в сторону сталинизма. Даже при обращении к периоду правления Н. С. Хрущева основной акцент при изучении внутренней политики делается на его доклад на XX съезде КПСС, что тоже можно считать исследованием сталинизма. Между тем, период 1950–60-х гг. ставит перед исследователем не меньше вопросов, чем предыдущие эпохи. Од-

---

<sup>1</sup> Марксистская идеология рассматривает коммунизм как конечную точку в развитии мирового сообщества, однако переход в коммунизм вовсе не предполагает конец истории — наоборот, только тогда и начнется подлинная история человечества, освобожденного от всех оков и вступившего в эпоху свободы и равенства. Такое понимание истории позволило обозначить позиции К. Маркса как «футурологический социализм». Шубин А. В. Социализм. «Золотой век» теории. М., 2007. С. 85.

<sup>2</sup> Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история советской России в 30-е годы: город. М., 2001. С. 84.

ной из актуальных проблем является изучение эпохи «развернутого строительства коммунизма». В противовес историографической традиции, которая в качестве ключевого события хрущевской эпохи рассматривает XX съезд КПСС, мы предлагаем концепцию, согласно которой именно в решении перейти к строительству коммунизма соединились все тенденции этого периода. Таким образом, XXII съезд и новая программа партии были апогеем правления Н. С. Хрущева. В историографии тема строительства «светлого будущего» на рубеже 1950–60-х гг. рассматривалась только как часть III Программы КПСС и соответственно в контексте политической или экономической истории<sup>3</sup>. Идеологическая предвзятость работ советского периода не позволяет нам удовлетвориться их выводами. А в постсоветскую эпоху «исследование Советского Союза чаще всего подменяется антикоммунизмом»<sup>4</sup>.

Сегодня активно исследуется культурная память, то есть то, как оформляется прошлое. Но помимо прошлого время традиционно делится еще на настоящее и будущее. Если с настоящим все более или менее ясно, поскольку оно становится прошлым и попадает в поле зрения историков, то будущее представляет собой более сложное явление. Можно предложить две точки зрения на природу будущего. С одной стороны, можно воспринимать будущее как настоящее, которое еще не наступило, с другой — это представление о том, что должно произойти. Для нас интерес представляет именно второй вариант восприятия будущего. Коммунизм, который на рубеже 1950–60-х гг. воспринимался как неотвратимое «светлое будущее», для нас оказался неосуществленным проектом. Развитие времени раздваивается: если брать за точку отсчета рубеж 50–60-х гг., то появляется два будущих. Одно из них — то будущее, которое предполагалось, но не осуществилось (Б<sup>2</sup>), его можно назвать «Будущее ДВА», а другое — то, которое не предполагалось, но произошло (Б<sup>1</sup>).

<sup>3</sup> См.: Н. С. Хрущев о проекте третьей Программы КПСС // Вопросы истории КПСС. 1989. № 8; Барсуков Н. Коммунистические иллюзии Хрущева // Диалог. 1991. № 5; Пыжиков А. В. Оттепель: идеологические новации и проекты (1953–1964). М., 1998; Трофимов А. В. Советское общество 1953–1964 годов в отечественной историографии: политика и экономика. Дисс. ...докт. ист. наук. Екатеринбург, 1999; Луцина Т. Ю. Миф «развернутого строительства коммунизма» в советском обществе в середине 50-х – 60-х годов. Дисс. ...канд. ист. наук. Ижевск, 2002; Аксиutin Ю. В. Хрущевская «оттепель» и общественная настроения в СССР в 1953–1964 гг. М., 2004. Отметим, что существует очень интересная работа, посвященная коммунизму, но в другой исторический период. В своей диссертации Н. Е. Шаповалова на основе анализа крестьянских писем изучает то, как русские крестьяне воспринимали планы советской власти по строительству коммунистического общества. Шаповалова Н. Е. Коммунистическая перспектива в представлениях крестьян Европейской части России (1921–1927 гг.). Дисс. канд. ...ист. наук. Армавир, 2001.

<sup>4</sup> Левин М. Советский век. М., 2008. С. 597.

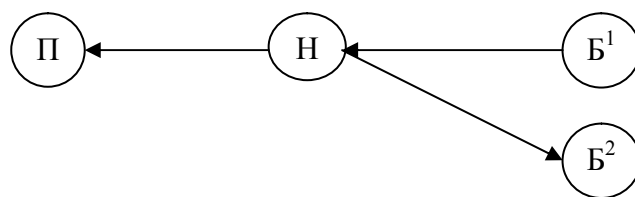


Рис. 1.

Связь двух типов будущего с настоящим и прошлым.

«Будущее Два», в отличие от «Будущего Один», не стало настоящим и прошлым, а так и осталось будущим, только будущим в прошлом. Представляется, что в этом случае необходимо различать еще два варианта будущего. Во-первых, личное будущее, которое относится к ближайшему временному отрезку. Во-вторых, культурное будущее, которое, в свою очередь, относится к большим временным отрезкам и, как показывает исторический процесс, редко реализуется.

Такой подход, несомненно, связан с творческим наследием Р. Козеллека<sup>5</sup>, который выдвинул концепцию «прошедшего будущего» и понятие «горизонт ожидания» — особое семантическое поле, которое формирует будущее. Конечно, до него было много мыслителей, рассуждавших о времени: Аристотель, Августин, Бергсон, Гуссерль. Но именно Р. Козеллек рассматривает время с исторической точки зрения. Как отмечают М. В. Байтеева и И. К. Калимонов, «ожидание» и «опыт» у Р. Козеллека обладают двумя системными качествами: способностью конституировать историю и способностью ограничивать ее развитие. Конституировать, по Р. Козеллеку, значит обозначать и устанавливать внутреннюю взаимосвязь прошлого и будущего<sup>6</sup>.

Это выводит на еще одну важную тему — взаимосвязь времен как культурный феномен. Уже не является открытием, что настоящее оказывает влияние на наше представление о прошлом, которое формируется исходя из опыта. Будущее, как отмечалось выше, тоже подвержено влиянию опыта. Можно развить эту идею и предположить, что взаимодействие прошлого, настоящего и будущего несколько сложнее. Так, например, М. А. Барг писал: «Общественный индивид в состоянии жить, смотря вперед, только в том случае, если его мысль оглядывается

<sup>5</sup> Kosellek R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt / M., 1989.

<sup>6</sup> См.: Байтеева М. В., Калимонов И. К. Концепция «Прошедшего будущего» немецкого историка Рейнхарта Козеллека // [www.ksu.ru/f4/bin\\_files/37.rtf](http://www.ksu.ru/f4/bin_files/37.rtf) (март, 2010).

назад»<sup>7</sup>. Вслед за ним укажем, что все три категории времени взаимосвязаны. Будущее конструируется из элементов личного или социально усвоенного опыта. Человек как элемент социума — это одновременно субъект и объект формирования социальной памяти, которая является хранителем социального прошлого. Сконструированное на основании прошлого представление о будущем определяет модусы поведения человека. Социальная память, как и природная, обладает способностью избирательно забывать некоторые факты прошлого. Потребности настоящего влияют на выбор элементов пережитого опыта, определяя образ социального прошлого. Все три времени оказываются взаимосвязаны. Схожую мысль можно обнаружить и у Р. Коззелека<sup>8</sup>.

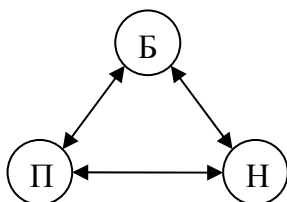


Рис. 2. Взаимосвязь времен.

Если учесть наше разделение будущего на два, а при этом не надо забывать, что и прошлое разделяется на «реальное» ( $\Pi^1$ ) и культурное ( $\Pi^2$ ), схема приобретет немного иной вид.

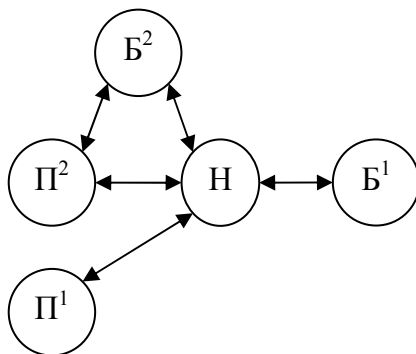


Рис. 3. Взаимосвязь времен 2.

<sup>7</sup> Барз М.А. Историческое сознание как проблема историографии // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2005. С. 13.

<sup>8</sup> Kosellek R. Указ. соч. S. 352.

Теперь перейдем от теоретических схем к их практическому воплощению, поскольку именно в эпоху «развернутого строительства коммунизма» «Будущее Два» проявилось наиболее ярко.

\* \* \*

Из всех официальных документов, созданных советской властью, III Программа КПСС наиболее конкретно говорит о коммунистическом будущем. Н. С. Хрущев отмечал: «Общие принципы коммунизма были сформулированы классиками марксизма-ленинизма, и они нашли отражение в проекте Программы. Но проект Программы не ограничивается воспроизведением этих принципов, он раскрывает реальную картину коммунистического общества, наполняет общие принципы конкретным содержанием»<sup>9</sup>. Анализ текста Программы позволит понять, что именно в официальном дискурсе вкладывалось в понятие коммунизма.

В Программе было зафиксировано определение коммунизма, призванное раскрыть его сущность, и определены меры по достижению новой стадии в развитии. Поскольку данное определение является концентрированным выражением всего второго раздела Программы КПСС, следует процитировать его полностью: «Коммунизм — это бесклассовый общественный строй с единой общенародной собственностью на средства производства, полным социальным равенством всех членов общества, где вместе с всесторонним развитием людей вырастут и производительные силы на основе постоянно развивающейся науки и техники, все источники общественного богатства польются полным потоком и осуществится великий принцип “от каждого по способностям, каждому по потребностям”. Коммунизм — это высокоорганизованное общество свободных и сознательных тружеников, в котором утвердится общественное самоуправление, труд на благо общества станет для всех первой жизненной потребностью, осознанной необходимостью, способности каждого будут применяться с наибольшей пользой для народа»<sup>10</sup>.

Предполагалось, что на пути к коммунизму необходимо решить три группы задач: создание материально-технической базы коммунизма; развитие коммунистических общественных отношений; воспитание нового человека. Более развернуто эти идеи озвучил Н. С. Хрущев на XXII съезде КПСС. Построение коммунизма означает следующее:

— в области экономической будет создана материально-техническая база коммунизма. Советский Союз превысит экономический уровень наиболее развитых капиталистических стран и займет первое место в

<sup>9</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 210. Л. 15.

<sup>10</sup> XXII съезд КПСС. 17–31 октября 1961 года. Стенографический отчет. В 3-х тт. М., 1962. Т. 3. С. 274.



- мире по производству продукции на душу населения, будет обеспечен самый высокий жизненный уровень народа и будут созданы условия для достижения изобилия материальных и культурных благ;
- в области социальных отношений будет происходить ликвидация существующих еще остатков различий между классами, слияние их в бесклассовое общество тружеников коммунизма, в основном будут ликвидированы существующие различия между городом и деревней, а затем между физическим и умственным трудом, возрастет экономическая и идейная общность наций, разовьются черты человека коммунистического общества, гармонично сочетающего в себе высокую идейность, широкую образованность, моральную чистоту и физическое совершенство;
  - в области политической это означает, что все граждане будут принимать участие в управлении общественными делами, в результате широчайшего развития социалистической демократии общество подготовится к полному осуществлению принципов коммунистического самоуправления»<sup>11</sup>.

Главной экономической задачей партии и советского народа на ближайшее время являлось создание материально-технической базы коммунизма<sup>12</sup>. Одной из важных черт в образе строящегося коммунизма, без сомнения, был индустриальный характер будущего общества. Заводы и фабрики должны были стать той почвой, на которой вырастут плоды всеобщего благосостояния. Предприятия коммунистической эпохи, созданные с учетом научных достижений и оснащенные по последнему слову техники, должны были стать «дворцами производства». Создание наряду с могучей промышленностью процветающего, всесторонне развитого и высокопродуктивного сельского хозяйства, согласно Программе партии, составляло обязательное условие построения коммунизма<sup>13</sup>. При сохранении ведущей роли тяжелой промышленности, быстрый рост сельского хозяйства являлся важнейшей предпосылкой создания коммунистического изобилия продуктов<sup>14</sup>.

Промышленный способ производства должен был быть распространен и на сельское хозяйство и перевести колхозников в разряд сельскохозяйственных рабочих<sup>15</sup>; «колхозы и совхозы по своим производственным отношениям, по характеру труда, по уровню благосостояния и культуры работников все больше будут становиться предпри-

<sup>11</sup> Там же. Т. 1. С. 167.

<sup>12</sup> См.: Там же. Т. 3. С. 276.

<sup>13</sup> См.: Там же. С. 284.

<sup>14</sup> См.: Козлов Г. О закономерностях развития производительных сил коммунистической формации // Коммунист. 1961. № 3. С. 35.

<sup>15</sup> См.: Н. С. Хрущев (1894–1971): Материалы научной конференции посвященной 100-летию со дня рождения Н.С. Хрущева. 18 апреля 1994 года. М., 1994. С. 46.

иятиями коммунистического типа»<sup>16</sup>. Декларация стирания разницы между городом и деревней была одной из самых распространенных идеологием в политической риторике III Программы КПСС, концентрируясь в разделе о новых общественных отношениях<sup>17</sup>. Приближение деревни к городу должно было проходить через создание агрогородов, которые по уровню жизни не будут отличаться от города, а основной сферой деятельности жителей будет сельское хозяйство.

Срок в 20 лет, необходимый для построения коммунизма «в основном», согласно Н. С. Хрущеву, был обозначен в соответствии со строгими научными расчетами<sup>18</sup>. Можно утверждать, что и истоки образа будущего лежат в экономических данных, только не предполагаемого будущего, а прошлого. Постановка конкретных сроков построения основ коммунизма не может быть объяснена только желанием политической верхушки мобилизовать население. III Программа была основана на реальном положении дел в стране и мире и не являлась продуктом политической фантазии или новым витком утопизма, основанным на том, что руководству виделось. Скорее, следует согласиться с мыслью Н. Барсукова о том, что в основу «коммунистических иллюзий» Н.С. Хрущева легло пролонгирование достигнутых к концу 50-х гг. темпов роста производства на 10 и 20 лет вперед<sup>19</sup>. Это еще раз подтверждает, что советское общество в целом и официальный дискурс в частности функционировали в системе взаимосвязи времен.

III Программа партии ставила задачу построить коммунизм в течение 20 лет, но с добавлением «в основном»<sup>20</sup>. Это значит, что «коммунизм» в официальном дискурсе дифференцируется. Под этим термином, на основе трудов классиков марксизма-ленинизма, понималась и совокупность социализма с коммунизмом, и собственно второй этап в коммунизме. Программа КПСС развила это положение, разделив, в свою очередь, коммунизм как следующий этап после социализма, на два подэтапа: коммунизм «в основном» и «полная победа» коммунизма. Визуально это можно представить в виде схемы.

---

<sup>16</sup> Н.С. Хрущев о проекте третьей Программы КПСС // Вопросы истории КПСС. 1989 № 8. С. 6.

<sup>17</sup> См.: XXII съезд КПСС. Т. 3. С. 291.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> См.: Барсуков Н. Коммунистические иллюзии Хрущева // Диалог. 1991. № 5. С. 82.

<sup>20</sup> Материалы XXII съезда КПСС. С. 368.

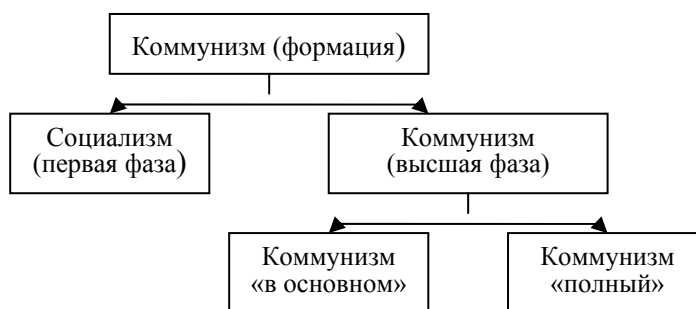


Рис. 4. Дифференциация коммунизма.

О. В. Куусинен отмечал, что «следовало бы всюду во II части возможно точнее разграничивать ближайшие задачи, реально рассчитанные на выполнение в течение предстоящего двадцатилетнего периода, и более далекие перспективы. В проекте это не делается последовательно»<sup>21</sup>. Коммунизм «в основном» — это уровень производства 1980-х гг., это построение условий в материально-технической и общественной сфере, когда удовлетворятся непосредственные запросы, материальные и духовные потребности первой необходимости<sup>22</sup>. При достижении коммунизма производство не будет горизонтально развиваться, оно будет все время расти вверх до полной победы коммунизма, где будут преодолены все противоречия и удовлетворены все человеческие потребности. Обратимся к поправкам Н. С. Хрущева к Программе партии: «80-е годы, это все-таки 20 лет, и поэтому нельзя сказать, что так же будет и через 40 лет. ...А через 40 лет что будет? То же, что через 20 лет? Неправильно это. Это будет идти все по возрастающей линии. Видимо, раздел о материально-техническом обеспечении должен быть разбит на периоды или фазы коммунизма»<sup>23</sup>.

Программа в этом случае приобретает прагматичный характер по сравнению с ее утопическим определением в историографии. Одной из главных кризисных ошибок называют то, что в Программу партии закладывали «классическую» марксистско-ленинскую схему перехода от социализма к коммунизму без учета того, что в СССР не был создан тот социализм, от которого можно было бы переходить к коммунизму<sup>24</sup>. Однако одной из ошибок в интерпретации Программы надо признать то,

<sup>21</sup> РГАНИ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 13. Л. 13.

<sup>22</sup> См.: РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 201. Л. 13.

<sup>23</sup> Там же. Л. 14.

<sup>24</sup> См.: Н. С. Хрущев (1894–1971): Материалы научной конференции. С. 43.

что исследователи видели в коммунизме 1980-х гг. «классический» коммунизм марксистско-ленинской традиции, который, по мысли авторов Программы, должен был наступить значительно позднее.

Создание материально-технической базы коммунизма, являясь важнейшей задачей в осуществлении перехода в «светлое будущее», служило всего лишь средством изменения общественных отношений. Предполагалось, что рост производительных сил, создание материально-технической базы коммунизма, согласно естественноисторическим законам, будет сопровождаться и изменением всех социальных отношений<sup>25</sup>. В качестве основных элементов общественных отношений, которые необходимо было создать, назывались исчезновение частной собственности, слияние государственной и кооперативно-колхозной в единую коммунистическую собственность; постепенная замена товарно-денежных отношений распределением товаров, с полным переходом к распределению по потребностям; ликвидация существующих остатков различий между классами, слияние их в бесклассовое общество тружеников коммунизма; исчезновение существующих различий между городом и деревней, а затем — между физическим и умственным трудом; возрастание экономической и идейной общности наций<sup>26</sup>.

Преодоление в будущем разницы между городом и деревней, умственным и физическим трудом позволит избавиться от всех различий между людьми, за исключением физиологических, что в совокупности с материальным изобилием обеспечит наступление царства истинной свободы и равенства — коммунизма.

В Программе партии закреплялся тезис о перерастании государства диктатуры пролетариата в общенародное государство. Государство меняло свою роль: вместо орудия классовой борьбы появлялся институт, выражающий интересы всего населения Советского Союза<sup>27</sup>. Государство до полной победы коммунизма продолжит выполнять широкий спектр функций в экономике, связанных с созданием материально-технической базы коммунизма, преобразованием общественных отношений в коммунистические и осуществлением других процессов, обеспечивающих переход к коммунизму<sup>28</sup>. По мере продвижения к цели руководство будет постепенно переходить из государственных органов в органы общественного самоуправления.

---

<sup>25</sup> См.: Юдин П. Закономерный характер перехода от социализма к коммунизму // Коммунист. 1961. № 12. С. 49.

<sup>26</sup> См.: XXII съезд КПСС. Т. 1. С. 167.

<sup>27</sup> Там же. С. 206.

<sup>28</sup> См.: Всемирная история экономической мысли. М., 1997. Т. 6. Кн. 1. С. 467.

Подобную судьбу предусматривала партия для самой себя в своей Программе. Разница заключалась в том, что КПСС как политической организации существовать не будет, она постепенно преобразуется, сольется с другими общественными органами в едином общественном самоуправлении. Партия как авангард всего народа и носитель огромного опыта и знания образует основное руководящее ядро коммунистического самоуправления<sup>29</sup>. Можно сделать заключение, что Программа КПСС предусматривала приоритет партии над государством. Определенную роль здесь мог сыграть тот факт, что при И. В. Сталине обнаруживается обратная тенденция, что, в свою очередь, могло восприниматься как искажение теории и практики В. И. Ленина. Следовательно, возвращение партии ее руководящих и направляющих функций было призвано внести еще одно исправление в искаженную общую доктрину достижения коммунизма.

Программа партии освещала не только теоретические вопросы, связанные с проблемами развития государства и экономики, она касалась и быта. Бытовые условия, в совокупности с питанием и потреблением, воспринимались населением как индикатор продвижения к намеченной цели. Поскольку никто не мог увидеть миллионы тонн выплавленной стали или миллиарды киловатт электроэнергии, гораздо ближе для простого человека была позиция «чем лучше быт, тем ближе коммунизм». Линия противостояния между старым и новым пролегла в области быта. Это не могли не осознавать партийные руководители. Многими отмечалась забота Н. С. Хрущева о повышении уровня жизни советских граждан, но можно привести еще одно его высказывание: «Коммунизм — это вполне реальные и конкретные условия жизни народа: это короткий рабочий день, хорошее жилье, самая низкая в мире квартирная плата, хорошая одежда, накормленные и напоенные дети, бесплатное обучение для них, государственные стипендии для студентов, бесплатная медицинская помощь, пенсионное обеспечение, отмена налогов с населения, которых у нас через пять лет не будет совсем, — вот что такое элементы коммунизма на деле, в жизни»<sup>30</sup>.

Решение бытовых вопросов в очередной раз виделось в коллективности и индустриализации процессов. Основу перестройки быта составляли предприятия бытового обслуживания населения. Это должны были быть именно предприятия, сравнимые с промышленными, способные обслужить потребности сотен тысяч человек. Главным звеном этих предприятий должна была стать сеть общественного питания.

---

<sup>29</sup> См.: РГАСПИ. Ф. 599. Оп. 1. Д. 219. Л. 21.

<sup>30</sup> Цит. по: Коммунизм входит в нашу жизнь. М., 1961. С. 4–5.

Еще Ф. Энгельс в одной из своих работ рассуждал так: «Можно смело предположить, что при общественном приготовлении пищи и при общественном обслуживании легко было бы освободить две трети занятых этим делом рабочих, причем остальная треть могла бы лучше и внимательнее исполнять свою работу»<sup>31</sup>. Представляется, что эта цитата одновременно являлась и источником, из которого черпалось представление о будущем устройстве, и авторитетной ссылкой, придававшей статус незыблемой истинности.

Вслед за столовыми развитие должны были получить предприятия по ремонту и изготовлению вещей личного пользования, в первую очередь, одежды. Пункты проката предоставят возможность удовлетворить потребности человека в необходимой ему на ограниченный срок вещи, тем самым освободив его жилище от ненужных вещей. В личном быту человека будет окружать небольшое количество абсолютно необходимых ему предметов<sup>32</sup>.

Воспитание подрастающего поколения должно было осуществляться в общественных учреждениях: детских садах, школах-интернатах и лагерях. С родителей не снималась ответственность за судьбу детей, но по желанию они могли перепоручить ее обществу. В целом, сама семья с наступлением коммунизма должна претерпеть определенные изменения. Прямо об этом в тексте Программы не говорится, но можно сделать предположение, как эти изменения мыслились.

Самой трудной задачей являлось создание нового человека, но ей были подчинены остальные, на что указывает следующее замечание Н. С. Хрущева к тексту Программы: «Что главное в коммунистическом обществе? Человек. И поэтому все усилия физические и умственные и материальные средства должны быть направлены на лучшее удовлетворение потребностей человека и всего коммунистического общества в целом. Так надо сказать»<sup>33</sup>. Ведь на плечи советского человека легло выполнение задач по созданию материально-технической базы коммунизма и коммунистических общественных отношений. С прихода большевиков к власти и до принятия III Программы партии новый человек коммунистического будущего воспринимался не иначе как герой.

Создание нового человека не стоит воспринимать как изменение физиологии человека с целью подняться на следующую ступень эволюции, наделив его выносливостью, силой, ловкостью и т. д. Подобные

---

<sup>31</sup> Энгельс Ф. Эльберфельдские речи // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 542–543.

<sup>32</sup> См.: Лифанов М. О быте при коммунизме // За коммунистический быт. Л., 1963. С. 61.

<sup>33</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 210. Л. 11.

эксперименты по улучшению человеческого материала пытались продельвать в 1920–30-х гг. разные группы, применяя разнообразные достижения науки. Правда, физическое совершенство фигурировало в списке качеств жителя «светлого будущего», для этого развивали сеть спортивных, медицинских и профилактических учреждений, призванных заботиться о здоровье гражданина и довести возраст его жизни до 150 лет, а то и больше<sup>34</sup>. Однако физическая сторона дела не рассматривалась как самоцель, советское общество не создавало культ человеческого тела. Тело воспринималось как орудие производства, следовательно, как заботятся о станке, так должны были заботиться и о теле — сугубо инструментально. Болезни и усталость не должны были влиять на показатели народного хозяйства. Развитие тела, повышение его устойчивости и прочности являлось своего рода модернизацией оборудования. Наряду с «модернизацией» физической стороны, новый человек должен был развиваться и интеллектуально. При сокращении времени на материальное производство расширялись возможности для развития способностей, дарований, талантов в области производства, науки, техники, литературы и искусства. Досуг человека будет посвящен умственному развитию и научно-техническому творчеству<sup>35</sup>.

Главным в советском человеке должна была стать мораль. Формировать новую коммунистическую мораль был призван «Моральный кодекс строителя коммунизма». С момента появления этого документа стали проводиться аналогии с библейскими заповедями. Прямое сопоставление коммунистической идеологии и религиозной системы христианства может выступать лишь как не очень глубокая исследовательская игра. Большинство действий человека — поедание пищи, политические выступления и даже включение света в доме — имеют мифологическую подоплеку<sup>36</sup>, в этом свете правильнее будет говорить о советской мифологии, а не о коммунистической религии. Основной функцией мифологической системы является упорядочение мира, уменьшение энтропии. Посредством установления запретов, ритуалов и т. п. воздвигаются границы упорядоченного. Коммунистическая мораль должна была стать на страже достижений общества в построении «светлого будущего», дабы не повторить печальный опыт коммун прошлого. Опасность неверного, упрощенного понимания грядущего беспокоило руководство партии. Существовал определенный разрыв между пониманием коммунизма как теоретической конструкции марксистско-ленинской филосо-

<sup>34</sup> См.: *Струков Э. В.* Человек коммунистического общества М., 1961. С. 62.

<sup>35</sup> См.: XXII съезд КПСС. Т. 3. С. 319.

<sup>36</sup> См.: *Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001. С. 40–42.

фии, которую необходимо воплощать в жизнь, своеобразного «рая земного», грядущего совсем скоро — с потребительским отношением населения. Позиция, когда в лозунге «от каждого по способностям, каждому по потребностям» игнорируется первая часть, а воспринимается только вторая, сводит все успехи строительства коммунизма на нет, несмотря на все достижения науки и техники.

Моральный кодекс строителя коммунизма представлял собой набор из 12-ти весьма расплывчатых нравственных принципов. Само понятие коммунистической морали противостоит морали некоммунистической. Коммунистическая мораль в ходе строительства коммунизма должна была обогатиться новыми принципами, новым содержанием. Как считала партия, это новое содержание выражается в следующем: преданность делу коммунизма, любовь к социалистической Родине, к странам социализма; добросовестный труд на благо общества по принципу «кто не работает, тот не ест»; забота каждого о сохранении и умножении общественного достояния; высокое сознание общественного долга, нетерпимость к нарушениям общественных интересов; коллективизм и товарищеская взаимопомощь на основе лозунга «каждый за всех, все за одного»; гуманные отношения и взаимное уважение между людьми по принципу «человек человеку — друг, товарищ и брат»; честность и правдивость, нравственная чистота, простота и скромность в общественной и личной жизни; взаимное уважение в семье, забота о воспитании детей; непримиримость к несправедливости, тунеядству, нечестности, карьеризму, стяжательству; дружба и братство всех народов СССР, нетерпимость к национальной и расовой неприязни; непримиримость к врагам коммунизма, дела мира и свободы народов; братская солидарность с трудящимися всех стран, со всеми народами<sup>37</sup>.

Если принять последовательность перечисления принципов за иерархию, то получится интересная картина. На первом месте стоит преданность делу коммунизма, которая выше любви к социалистической Родине и странам социализма. То есть, новый человек — это, в первую очередь, коммунист, и если интересы коммунизма вступят в противоречие с интересами Родины, то надо выбирать в пользу коммунизма. Советский человек должен быть носителем идеократического мировоззрения. Далее идут его производственные обязанности, затем личные и семейные принципы, и в конце — интернациональные установки. Несмотря на всю заботу о благе человека, для партии главным назначением индивида была работа, и только во внерабочее время он имел право на личную жизнь. Это подтверждается и расположением тезисов в па-

---

<sup>37</sup> См.: XXII съезд КПСС. Т. 3. С. 317–318.



раграфе о задачах партии в области воспитания коммунистической морали. Сначала планировалось сформировать научное мировоззрение, что соответствовало овладению марксизмом-ленинизмом, дальше шло трудовое воспитание, а лишь затем — утверждение коммунистической морали, всестороннее и гармоничное развитие личности и преодоление пережитков капитализма в сознании и поведении людей<sup>38</sup>.

\* \* \*

Одной из главных задач III Программы КПСС было сфокусировать и направить усилие в заданное русло. Для того чтобы идея приобрела материальную силу, она должна овладеть умами масс<sup>39</sup>. Эту мысль классиков марксизма советское руководство не могло не осознавать. Следовательно, необходимы были медиаторы между коммунистическими идеями, которые порождал официальный дискурс, и сознанием населения. Представляется, что некорректно воспринимать функции медиатора исключительно как направленные в одну сторону — сверху вниз, в виде механизмов донесения и разъяснения неких теоретических построений для основной массы граждан.

В рамках гуманитарной парадигмы четкое и однозначное определение понятия «медиатор» отсутствует. Это и трансляторы, независимо от того, в какую сторону они направлены, и ретрансляторы, выполняющие функцию передачи информации не напрямую, а опосредованно. Синонимически понятию «медиатор» близок и оракул, проводник непререкаемой и абсолютной истины, который обеспечивает вербализацию «истинного» знания, указывая остальным «верный» путь, а также «медиум», в чью компетенцию входит не просто передача информации, полученной «сверху», а обеспечение возможности диалога обычных людей и «иной» реальности.

Программа была важнейшим транслятором, но она одна не могла обеспечить необходимый результат. Являясь основой плана коммунистического строительства, она нуждалась в целом комплексе объясняющих, развивающих и дополняющих материалов. В отчетном докладе на XXII съезде КПСС Н. С. Хрущев говорил: «Сейчас на первый план в идеологической работе выдвигается задача глубокого разъяснения трудящимся новой Программы»<sup>40</sup>.

Программу КПСС читали немногие. О восприятии ее следует говорить, имея в виду пересказ текста, то есть то, что осталось в сознании

<sup>38</sup> См.: Там же. С. 316–319.

<sup>39</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 422.

<sup>40</sup> Материалы XXII съезда КПСС. С. 110.

после бесконечного бормотания по радио и телевидению, заклинаний в лозунгах и газетах<sup>41</sup>. На предприятиях, в учреждениях и просто в местах скопления людей проводились диспуты, читались лекции, посвященные коммунизму или его отдельным сторонам. Открывались учебные заведения, призванные разъяснить основные положения коммунизма. В доме культуры типографии «Красный пролетарий» проходил диспут на тему «Готов ли ты жить при коммунизме?», где обсуждался человек будущего<sup>42</sup>. На заводе Уралсельмаш действовал университет «Коммунизм и быт». Его слушателями являлась заводская молодежь, которой предстояло жить при коммунизме. В нем читались лекции по моральному кодексу строителей коммунизма, выполнению ленинских заветов молодежью и т. п.<sup>43</sup>.

За этим внешним благополучием скрывается тот факт, что во многих политшколах по мере увеличения их количества и обучающихся в них росло и число коммунистов, разочарованных содержательной частью занятий. Во многих политшколах занятия по материалам съезда проводились на низком идейно-теоретическом уровне, нередко сводились к простой читке, многие слушатели к ним не готовились<sup>44</sup>. Зачастую это было вызвано низким уровнем подготовки идеологических работников, за исправление данной ситуации взялись позднее.

Одним из знаковых явлений был выход серии «Библиотечка знаний о коммунизме». В основном, в нее входили небольшие брошюры, где авторы касались общих вопросов, либо, наоборот, останавливались на одной конкретной теме. Примечательно, что Госполитиздат начал выпускать серию «Библиотечка знаний о коммунизме», которая приходит на смену серии «Библиотечка по научному социализму». Видимо, предполагалось, что население Советского Союза полностью освоило теорию научного социализма, завершило его построение, и в его распространении уже не было необходимости, теперь настала очередь коммунизма. В обозначенный период вышло больше сотни изданий, касающихся коммунизма, в дальнейшем, примерно до 1964 года, продолжался активный выпуск подобной литературы.

Наиболее показательными примерами представляются сочинения Э. В. Струкова и М. Лифанова<sup>45</sup>. Оба автора предлагали читателю по-

<sup>41</sup> См.: *Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. М., 1998. С. 17.

<sup>42</sup> См.: *Струков Э. В.* Человек коммунистического общества М., 1961. С. 3.

<sup>43</sup> См.: *Дрындин В. Л.* История пропагандирования постулатов государственной идеологии в условиях начала демократизации советского общества (на материале Южного Урала, середина 50-х – середина 60-х гг.) Дисс. ...канд. исторических наук. Оренбург, 1997. С. 142.

<sup>44</sup> Там же. С. 111–112.

<sup>45</sup> См.: *Струков Э. В.* Указ. соч.; *Лифанов М.* Указ. соч.

наблюдать за жизнью обычного человека в коммунистическом обществе. Желание отразить как можно больше сторон будущей жизни определяет композицию повествования, которое выстроено как путешествие. Остановками в этой экскурсии по будущему служат квартира в коммунистическом доме, прогулка по улицам коммунистического города с любованием на его красоту и перечислением непреходящих атрибутов коммунистического уклада жизни. У Э. В. Струкова в повествовании присутствует не просто описание внешней стороны коммунизма, но и небольшие сценки из жизни людей коммунистического общества, проливающие свет на их мировоззрение. Так, описывается, как молодой инженер А. Орлов стал вместо шести часов работать по 10–12, составляя расчеты и схемы для новой машины. В результате он перестал заниматься гимнастикой, посещать театры и концерты, не прочел лекцию, похудел, перестал нормально питаться и отдыхать. На собрании коллектива А. Орлову было предъявлено обвинение в уклонении от требования гармоничного развития личности и вынесен приговор: «Решением коллектива вы лишаетесь самой высокой человеческой радости — трудиться творчески в течение месяца»<sup>46</sup>.

Периодическая печать охватывала более широкий круг населения, чем любая просветительская книга, но страдала от ограниченности объемов для размещения материалов. Однако, если учесть, что в 1960 г. в стране насчитывалось более 7 тыс. газет и около 4 тыс. журналов и изданий журнального типа<sup>47</sup>, то малый объем материала компенсировался огромным распространением и тиражами. Печать виделась наиболее мощным идейным орудием партии, она превращалась в орудие насаждения передовой культуры, научных знаний, в средство воспитания социалистической идеологии, распространения передовых методов труда, мобилизации масс на решение задач экономического и культурного строительства<sup>48</sup>. Функции трансляторов брали на себя не только общественно-политические журналы, такие как «Коммунист», «Агитатор», «Вопросы истории КПСС», и главные газеты — «Правда» и «Известия», но и большинство других. Каждое издание считало своим долгом внести лепту в дело распространения коммунистических ожиданий. Такие журналы и газеты, как «Труд», «Комсомольская правда», «Красная звезда», «Советский патриот», «Советский спорт», «Литературная газета», «Крестьянка», «Работница» и т. д., не только принимали и публиковали письма населения в связи с обсуждением проекта программы

<sup>46</sup> Струков Э. В. Указ. соч. С. 67.

<sup>47</sup> См.: История мировой журналистики / Под ред. А. Г. Беспаловой. Ростов-на-Дону, 2003. С. 285.

<sup>48</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 9. Л. 18.

партии, но и затрагивали, в соответствии со своими особенностями, некоторые элементы, составляющие образ коммунизма. Редакция газеты «Правда» выпустила шесть специальных номеров под названиями: «Коммунизм утверждает на земле Мир», «Коммунизм утверждает на земле Равенство», «Коммунизм утверждает на земле Счастье» и пр.<sup>49</sup>. Печать, и в первую очередь официальные издания, подобные «Коммунисту» и «Правде», пытались соединить идеологические постулаты с надеждами и чаяниями советских людей.

С конца 1950-х гг., благодаря научно-техническому прогрессу, происходило бурное развитие радио и телевидения, росли их аудитория и, соответственно, идеологическое влияние на население. В сентябре 1961 г. был начат цикл передач «Здравствуй, будущее!», для подготовки которого была создана специальная группа квалифицированных радиожурналистов из всех отраслей Главной редакции пропаганды. В дальнейшем появились передачи «Забота о подъеме жизненного уровня народа — закон деятельности партии», «У великого рубежа», «Коммунизм — наше лучезарное завтра», «Человек человеку — друг, товарищ и брат», «Единой семьей к единой цели», «Коммунизм и труд»<sup>50</sup>.

Коммунистические перспективы раскрывались в таких телепередачах, как «Коммунизм — прямое продолжение социализма», «Труд при коммунизме», «Каждому по потребностям — коммунистический принцип распределения». Местное телевидение поддерживало тенденции центра. На основе решений, принятых на XXII съезде КПСС, с экранов разяснялись идеи новой Программы партии, а также демонстрировалась деятельность трудящихся по ее осуществлению. Широко практиковались выступления по телевидению руководителей партии, общественных организаций, хозяйственных руководителей, ученых, писателей, публицистов с беседами по конкретным практическим вопросам осуществления решений съезда и Программы, с ответами на вопросы, интересующие население.

Наибольший простор для различных трактовок предоставляет художественный текст, поскольку он априорно меньше всего связан с действительностью, что снимает определенную долю ответственности за отступление от «официальных коммунистических перспектив». В XX в. почти исчез жанр классических утопических произведений, которые под покровом художественного текста скрывали бы политико-социально-экономические трактаты. Вместо них монополией на описание далекого и не очень далекого будущего завладевает фантастиче-

<sup>49</sup> См.: История мировой журналистики. С. 287.

<sup>50</sup> Гуревич П., Ружников В. Советское радиовещание. М., 1976. С. 318–319.

ская литература. Фантастическая литература как транслятор могла выполнять свои функции гораздо эффективнее, чем переизданные сочинения социалистических утопистов. Поскольку авторы фантастической литературы являлись членами советского общества, они были носителями мировоззрения эпохи и, в частности, коммунистического образа будущего. В силу определенных правил игры в литературном поле авторы концентрировали людские ожидания и, отражая их от официального дискурса, возвращали обратно населению.

Видное место в советской фантастике рубежа 1950–60-х гг. занимает И. Ефремов, с именем которого связана первая и самая известная «коммунистическая утопия» — «Туманность Андромеды», опубликованная в 1957 г в журнале «Техника — молодежи», а в 1958 г. изданная отдельной книгой. Действие романа отодвигалось от времени написания на тысячелетия, в последнем варианте И. Ефремов остановился на 30-х веках, что возвестило о смелом прорыве границ фантастики «ближнего прицела»<sup>51</sup>. В то же время в поле фантастической литературы появляются А. и Б. Стругацкие, авторы цикла новелл «Полдень 22-й век», широкой панорамы далекого будущего, которая охватывала многие аспекты жизни — от грандиозной созидательной деятельности человечества на Земле и в космосе до быта, морали, системы воспитания детей, спорта, досуга и т. п. В целом, мир «Полдня» представляет собой социальный идеал интеллигентов-«шестидесятников», для которых творческий труд не требует иных стимулов, кроме свободы заниматься им. Поэтому люди будущего у Стругацких мало чем отличаются от лучших людей рубежа 50–60-х гг.<sup>52</sup>

Появлялись и произведения менее известных авторов: «Путешествие в завтра» В. Захарченко, «Репортаж из XXI века» М. Васильева и С. Гущева, «Мы — из Солнечной системы» Г. Гуревича<sup>53</sup>. Писатели социалистического лагеря тоже привлекались для идеологической подпитки. Так, С. Лем в романе «Магелланово облако» и Я. Вейс в «Стране внуков» представляли свой взгляд на общество и людей будущего<sup>54</sup>. Большинство этих авторов, за исключением С. Лема, сегодня практически неизвестны и не могут быть поставлены в один ряд с И. Ефремовым

<sup>51</sup> См.: Энциклопедия фантастики. Минск, 1995. С. 231. И. Ефремов в своих произведениях возрождал традицию литературы как программного документа. Он был не только фантастом, но и философом и социальным мыслителем. См.: *Фишман Л. Г.* Указ. соч. С. 35.

<sup>52</sup> См.: Энциклопедия фантастики. С. 538-539.

<sup>53</sup> *Дмитриевский В., Брандис Е.* Современность и научная фантастика // Коммунист. 1960. № 1. С. 73.

<sup>54</sup> Там же. С. 71.

и братьями Стругацкими ни по качеству литературы, ни по влиянию на сознание современников. Братья Стругацкие и И. Ефремов, находясь в рамках коммунистического дискурса, не шли бездумно у него на поводу, а пытались дополнить его сообразно своим идеям. Это позволяет отнести их произведения именно к медиаторам, поскольку они занимали промежуточное положение между официальной доктриной и народными стереотипами, взаимодействуя и с теми, и с другими.

Еще одним вариантом утопии в СССР можно признать «продовольственную утопию», в наиболее законченном виде оформленную в «Книге о вкусной и здоровой пище». Появившись в сталинскую эпоху, вместе с кинофильмом «Кубанские казаки» и ВДНХ, она должна была демонстрировать, что «жить стало лучше, жить стало веселее», и что народное хозяйство постепенно превращается в своеобразный «рог изобилия», из которого нескончаемым потоком на советских людей будут изливаться блага. «Книга о вкусной и здоровой пище» должна была подготовить к этому и научить советских граждан, что делать с продуктовым достатком. Мотив сказочного изобилия, традиционный для утопического жанра, красной нитью проходит через всю советскую культуру, своеобразно преломляясь в художественных текстах периода «оттепели». Еще одной важной задачей, связанной с «Книгой о вкусной и здоровой пище», являлось развитие у населения новых вкусов, создание спроса на новые пищевые продукты. Помимо обеспечения вкусной и здоровой пищи, «продовольственная утопия» должна была освободить женщин от «кухонного рабства». Если не питаться в общественных столовых, то можно сэкономить время воспользоваться полуфабрикатами. Книга апеллировала к «потребительскому», как к одному из наиболее распространенных вариантов «светлого будущего», и к «женскому», как специфично направленному варианту коммунизма, стараясь при этом связать эти варианты с официальными коммунистическими перспективами.

На службу коммунистическому строительству пытались поставить все, что могло оказать воздействие на человека. Юмор и смех тоже должны были помочь в решении поставленных Программой партии задач. В одном из своих выступлений Н. С. Хрущев говорил о необходимости «поддерживать честных, передовых людей труда и обличать лодырей и тунеядцев, всех, кто мешает нашему продвижению вперед. Стихи, басни, рассказы должны служить людям в великом и благородном деле строительства коммунизма. <...> Сатира, товарищи, свое дело делает. И поэтому тех, кто трудится без напряжения, полезно бывает немножко высмеять, ужалить»<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Цит. по: Крокодил. 1961. № 34. С. 2.

Советскую смеховую культуру можно разделить на две большие категории: юмор и сатиру. Сатира была призвана обличать пороки, а юмор — поднимать настроение.

Для руководства важнее, конечно, была сатира. С помощью сатиры должны были быть уничтожены сами основы, вызывающие негативные явления действительности. Представлялось, что роль сатиры по мере продвижения к коммунизму будет увеличиваться и «при коммунизме человека общественные суды будут приговаривать к фельетону, все равно как сейчас нарсуд осуждает на три года отсидки»<sup>56</sup>. В 1962 г. на киноэкраны выходит «Фитиль», призванный «обличать и клеймить» имеющиеся недостатки советской действительности. Главным сатирическим оружием, конечно, выступал журнал «Крокодил». Его содержание можно разделить на два раздела: в первом печатались социальные фельетоны и демонстрировались определенные недостатки советской жизни, вторая часть была призвана веселить советского читателя. В рамках данной работы интерес, прежде всего, вызывают сатирические материалы, связанные с коммунистическими представлениями.

В качестве основных объектов критики, а значит и главных противников «светлого будущего», на страницах журнала представляли бюрократы, алкоголики, тунеядцы, спекулянты и т. д. Так, один из авторов в конце своей заметки о потребительском отношении некоторых граждан к грядущему принципу коммунистического распределения пишет: «Стоп! Дальше тунеядческая колымага не пойдет! Граждане тунеядцы, пересаживайтесь на трудовой поезд»<sup>57</sup>. До сознания населения, таким образом, доводилась идея, что в коммунизм попадут далеко не все, а билетом станет соответствие моральному идеалу человека коммунистического общества. Это, в свою очередь, должно было способствовать стремлению к самосовершенствованию.

Исходя из вышеизложенного, сделаем вывод: III Программа партии должна была определить важнейшие задачи в области культурного строительства, литературы и искусства, что, в свою очередь, было связано с завершающим этапом великой культурной революции в период развернутого строительства коммунизма<sup>58</sup>. Текст Программы партии, с одной стороны, ограничивал рамки официально разрешенной фантазии, с другой — в этих границах представлял готовый материал, из которого можно было конструировать образы будущего, благодаря его высокой пластичности. Официальный дискурс, выраженный в Про-

<sup>56</sup> Ленч Л. Перья к бою // Крокодил. 1961. № 25. С. 2.

<sup>57</sup> Шатров С. Стоп! Дальше колымага не пойдет! // Крокодил. 1961. № 24. С. 2.

<sup>58</sup> См.: Рожин В. П. Развитие XXII съездом КПСС марксистско-ленинской теории. Л., 1963. С. 26.

грамме партии, использовал полученные образы в своих интересах, зачастую разрешая определенные отступления в тактических целях, для чего официальные структуры вынуждены были способствовать распространению и усвоению населением коммунистических перспектив, изложенных в художественных текстах.

III Программа КПСС как документ, призванный мобилизовать население, нуждался в механизме донесения идей коммунизма до населения СССР. Распространение идей шло двумя путями: «явным» и «скрытым». В первом случае идеи распространялись посредством официальной пропаганды. В стране была развернута кампания по разъяснению и внедрению положений Программы партии. Это делалось как в выступлениях советских лидеров, так и в СМИ.

Второй «путь» предполагал внедрение идей коммунистического строительства опосредованно. Распространению подлежали те же идеи без ссылки на III Программу КПСС. Основным механизмом выступал корпус художественных текстов. Через литературу и кинематограф советский человек должен был приобщаться к идеалам нового общества. Представляется, что это происходило через мифологизацию посредством «похищения языка», которое описал в своей работе Р. Барт<sup>59</sup>.

И первый, и второй «путь» функционировали на принципах взаимосвязи между официальной идеологией и населением. Обе группы текстов занимали промежуточное положение, они циркулировали между властью и населением, обеспечивая взаимодействие между ними. Таким образом, идея коммунизма приспособлялась к конкретной ситуации, с тем чтобы выполнить свою главную функцию — мобилизовать советских граждан на строительство «светлого будущего».

\* \* \*

Если официальный дискурс о коммунизме должен был быть единым, дабы люди точно знали, куда и как двигаться, то у населения так и не сложилось однозначное понимание коммунизма. Несколько упрощая, что неизбежно при любой попытке упорядочить материал, можно констатировать, что население к коммунистическим перспективам Программы партии относилось либо положительно, либо скептически. В литературе можно выделить две тенденции в характеристике отношения населения к коммунизму. Ф. Бурлацкий пишет, что «новая Программа КПСС была встречена с энтузиазмом во всей партии и в народе, с надеждой и верой в то, что в короткие исторические сроки удастся добиться крупнейших результатов в экономическом и социальном раз-

---

<sup>59</sup> Барт Р. Мифологии. М., 2000. С. 240–250.



витии страны, радикально поднять уровень народного благосостояния. В этом были уверены, кажется, все»<sup>60</sup>. Этому мнению противостоит позиция других современников — П. Вайля и А. Гениса: «В самом прямом смысле в конкретные цифры Программы никто не поверил... Надо отдавать себе отчет в том, что никто и не заблуждался насчет построения коммунизма в 20 лет. Любой мог выглянуть в окно и убедиться в том, что пока все на месте: разбитая мостовая, очередь за картошкой, алкаши у пивной. И даже ортодокс понимал, что пейзаж не изменится радикально за два десятилетия»<sup>61</sup>. Сводить все к одному мнению неправомерно, поскольку источники позволяют проследить и положительное, и скептическое отношение населения к обещанному коммунизму.

Советская жизнь предоставляла достаточный материал как для оптимизма, так и для скептицизма. Рубеж десятилетий ознаменовался уменьшением пенсионного возраста, увеличением пенсии и зарплаты, возросло потребление продуктов<sup>62</sup>, и все это венчал полет Ю. Гагарина.

Вместе с тем, в советской действительности было множество нелицеприятных моментов, постоянные столкновения с которыми в повседневной жизни мешали восприятию коммунистической «утопии». Простые люди ощущали, особенно после кризисных явлений первой половины 1960-х гг., невыполнимость поставленных задач. Это можно проиллюстрировать письмами в редакцию журнала «Коммунист»: «Как можно требовать от советских людей какой-то социалистической идеологии, когда социализм не дал реального обеспечения для развития человеческой личности... Возьмем не вашу государственную статистику, а возьмем реальную жизнь советских людей в массе. Возьмем “конкретную экономику” советских людей, возьмем в массе советскую интеллигенцию: инженеров, врачей, учителей и т. д. Ведь это сплошная нищета»<sup>63</sup>. В другом анонимном письме писалось: «Часто по радио болтают, что у нас подходят к коммунизму, да подохнем до коммунизма. У Вас, конечно, коммунизм, ну а у нас голодизм и дороговизм»<sup>64</sup>.

Определенную роль в процессе «уверования» в коммунизм играла потребность человека в некоем идеале, мечте, надежде на лучшее, которую можно было противопоставить действительности, как отметила Г. Н. Шербакова: «В хорошую жизнь в будущем верили, а как она будет называться — коммунизм или нет — для нас было не важно»<sup>65</sup>. В суще-

<sup>60</sup> Бурлацкий Ф. Глоток свободы. М., 1997. Кн. 1. С. 101.

<sup>61</sup> Вайль П., Генис А. Указ. соч. С. 13, 16.

<sup>62</sup> Пыжиков А. В. Указ. соч. С. 97; Аксютин Ю. В. Указ. соч. С. 345.

<sup>63</sup> Цит. по: Пыжиков А. В. Указ. соч. С. 100.

<sup>64</sup> Там же. С. 101.

<sup>65</sup> Цит. по: Аксютин Ю. В. Указ. соч. С. 333.

ствовании множества разноплановых образов коммунизма можно видеть одно из объяснений стремления власти придать импульсу строительства коммунизма единообразию и унификацию.

Еще одним фактором являлся процесс мифологизации понимания коммунизма, в результате его тождественным синонимом стало «светлое будущее». Этот процесс начался еще в первые годы советской власти и заложил основы для дальнейшего восприятия официальных постулатов. В результате преобразования идеологием ленинизма в крестьянском сознании складывался псевдорелигиозный тип миропонимания, в котором образы будущего выступали в языковых значениях традиционно христианской и марксистской терминологии. Марксистская терминология осваивалась в традиционно христианских смыслах. Образовывался ряд, в котором «социализм», «коммунизм» и «рай» оказывались тождественными. Тема «Коммунизм — рай земной», «Царство Божие на земле» была одним из часто употребляемых в прямом, а также в метафорическом и неявном виде комплексов-индикаторов, зафиксированных в письмах крестьян<sup>66</sup>. Сравнивая содержание писем крестьян 1920-х гг. и корреспонденцию, полученную в результате всенародного обсуждения проекта Программы партии, можно обнаружить множество совпадений.

Часть населения создавала собственные образы коммунизма, в том числе исходя из официального дискурса. Так, например, И. А. Резник из Днепропетровска в ходе всенародного обсуждения предоставил текст на 119-ти страницах «Коммунистическое общество и Программа КПСС»<sup>67</sup>. К сожалению, отыскать этот, как представляется, очень интересный документ не удалось, как и присланные Ф. Шаховым и тов. Сирадзе собственные готовые тексты новой Программы партии, составленные ими до опубликования в печати проекта III Программы КПСС, одобренного Пленумом ЦК КПСС<sup>68</sup>. Без сомнения, не имея представлений о перспективах строительства коммунизма в СССР, написать развернутый текст, выходящий за рамки жалоб или обычной риторики, было невозможно.

Положительное отношение можно разделить на две большие группы. Первая представлена «аскетическим» коммунизмом «энтузиастов», готовых строить его, «не шадя живота своего», коммунизмом, в котором все будут находиться в равных условиях. Их идеалом является идея коммуны с ее уравнительными тенденциями в духе булгаковского героя из «Собачьего сердца». Уравнительные тенденции официальным дискурсом всячески отрицались, поскольку были связаны с разнообразными

<sup>66</sup> См.: Шаповалова Н. Е. Указ. соч. С. 62, 65.

<sup>67</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 302. Л. 84.

<sup>68</sup> Там же. Д. 298. Л. 33.

утопиями. Но применительно к населению рубежа 1950–60-х гг. это скорее рецидивы крестьянского сознания с его общинными традициями.

Вторая группа воспринимала коммунизм потребительски, видя в нем «кормушку», к которой можно было припасть и насладиться благами. Причем, чем ближе был обещанный срок завершения строительства коммунизма, тем больше должна была эта кормушка наполняться.

«Потребительский» коммунизм в своем стремлении к бесплатным благам тоже был неоднороден. Одни хотели удовлетворить индивидуальные потребности, другие же ожидали благ для всех жителей страны. Но и в том, и другом случае коммунизм выступал своеобразным символом, обращение к которому автоматически приводит к решению насущных проблем. В таком понимании коммунизм предстает как общество, где будут решены основные проблемы.

Самым популярным и распространенным был момент, выраженный в лозунге, в сознании большей части людей связанном с коммунизмом, — «от каждого по способностям, каждому по потребностям». Поэтому Ю. М. Тихомиров своим письмом пытался закрепить в Программе партии следующее определение: коммунизм — это общество, где человек «волен работать или не работать вовсе»<sup>69</sup>. Стремление к распределению по потребностям порождало у некоторых граждан нетерпение; особенно это можно обнаружить в письмах людей пожилого возраста, которые говорили, что они, к сожалению, не смогут дожить до коммунизма, и поэтому хотели уже во время своей жизни посмотреть на жизнь в будущем и насладиться коммунистическим изобилием. Так, группа участников Гражданской войны и революционного подполья на основании своих былых заслуг перед Родиной предлагала предусмотреть в Программе льготы для себя: «бесплатное жилье, бесплатный проезд на всех видах городского транспорта, лечение в санаториях»<sup>70</sup>.

Имеющиеся источники позволяют провести разделение «светлого будущего» еще на два варианта: индивидуальный и общественный «потребительский коммунизм». В первом случае главными признавались личные потребности одного конкретного человека — автора послания. В сводке поступивших писем группа, в которой выделяется индивидуалистический вариант, охарактеризована следующим образом: «Имеются письма, появление которых обусловлено, видимо, личной неустраенностью, бытовыми трудностями, носящие по существу характер жалоб»<sup>71</sup>. Зачастую личное неблагополучие авторов писем и их жалобы на свое положение в посланиях связывалось с коммуниз-

<sup>69</sup> Там же. Д. 302. Л. 84.

<sup>70</sup> Там же. Л. 161.

<sup>71</sup> Там же. Д. 298. Л. 24.

мом. Примером может служить письмо О.Д. Гордова, где он, жалуясь на отсутствие в своем районе бани и прачечной, пишет: «Очевидно, через 20 лет, т. е. при коммунизме, люди вообще не будут мыться, если нас уже сейчас лишили этого элементарного гигиенического удобства»<sup>72</sup>. Таким образом, человек, обращаясь к официальным властям, апеллировал к коммунистическому будущему как к некому идеалу общественного устройства, для того чтобы изменить свое настоящее. Помимо вполне обоснованных просьб по улучшению жилищных, продуктовых и других бытовых условий, попадаются весьма курьезные послания, демонстрирующие крайнюю степень «индивидуалистического потребительского коммунизма». Некоторые трудящиеся интересовались, будут ли при коммунизме бани, и нельзя ли в 1960-х гг. уже ввести бесплатное пользование ими<sup>73</sup>. Н. Я. Прилепов из Риги в своем письме обращал внимание на необходимость по мере продвижения к коммунизму улучшать сбор сырья с населения, поскольку в 1960-х гг. «с населения принимаются только утильсырье, макулатура, металл и бутылки исправные, отечественные. Отечественные я называю потому, что другие бутылки из братских стран не принимаются, а их очень много у нас»<sup>74</sup>.

«Общественный потребительский коммунизм» заключался в получении благ не только конкретным индивидом, но и всем обществом в целом. Н. И. Шершов предлагал в течение 5-ти лет обеспечить гражданам Советского Союза и приезжающим в Советский Союз выдачу хлеба стоимостью до 17 копеек за 1 кг бесплатно<sup>75</sup>. А Б. Л. Кербер прямо указывает, что он представляет себе коммунистическое общество не как общественную формацию, в условиях которой можно будет кушать все, что хочешь, и в неограниченных количествах. Это, на его взгляд, наименее значимая сторона, «но вот возможность быстро связаться по телефону в любое время суток, как по служебным, так и по личным вопросам — это одно из очень важных обстоятельств»<sup>76</sup>. Собственно, такой вариант «потребительского коммунизма» в значительной степени пересекался с официальным образом и образами в редакции ряда медиаторов.

Советские граждане указывали, что такое мировоззрение не позволит выполнить поставленные Программой партии задачи, а тем более в установленные сроки. Ю. В. Аксютин в своей работе приводит следующие высказывания советских людей: «С нашими людьми строить коммунизм нельзя», «С такими людьми коммунизм не построить»,

<sup>72</sup> Там же. Ф. 599. Оп. 1. Д. 211. С. 40.

<sup>73</sup> Там же. Ф. 586. Оп. 1. Д. 300. Л. 32.

<sup>74</sup> Там же. Л. 73.

<sup>75</sup> Там же. Л. 3.

<sup>76</sup> Там же. Ф. 599. Оп. 1. Д. 179. Л. 42.

«Коммунизм — это когда народ сознательный, бескорыстный, патриот своей родины», «Ни фи́га мы не построим, все пропьем», «С нашим народом нельзя коммунизм построить, надо перевоспитать сначала»<sup>77</sup>.

Противостоять этому должны были коммунисты и комсомольцы, которые позиционировались как «лучшие люди страны». Коммунисты, отказавшиеся от своих имущественных прав, должны были демонстрировать возможность и преимущества общественного удовлетворения потребностей. Часть населения хотела уже в 1960-х гг. частично воплотить коммунизм. Причем частичное воплощение подразумевало как постепенное внедрение коммунистического принципа распределения, так и его географическую локализованность: коммунизм в Советском Союзе предполагалось создавать первоначально не повсеместно, а в отдельных местах. В письмах имеются предложения «начать в виде эксперимента создание баз, районов и коллективов, где будут иметь место коммунистические отношения людей в производстве и в быту... образовать на территории СССР опытные районы коммунизма с участием всех рас и всех классов нашей планеты, обеспечив эти районы всем необходимым»<sup>78</sup>. Такие предложения явственно отсылают к утопиям прошлого, в частности к «Городу Солнца».

Помимо обращения к утопиям, в оборот вновь вводится идеал коммуны. Е. А. Лиокумович в своей работе отмечает, что «коммунизм представлялся как жизнь в условиях всеобщего благоденствия, изобилия в братском единстве и без государственной власти. Это была утопия возврата к общине, что и было верным пониманием слова “коммуна”»<sup>79</sup>. Стремление к равенству и справедливости было обусловлено несоответствием образов, которые транслировала официальная власть, с образами, возникающими на основе восприятия населением окружающей обстановки. Но также и негативным отношением к разрыву в положении между различными группами населения при постоянном постулировании идей бесклассового общества без привилегированных слоев в советском обществе, где преимущества даются только за личные заслуги. Если некоторые авторы писем предлагали коммунистам добровольно отказаться от своего имущества, то другие настаивали на его изъятии<sup>80</sup>. Всех тех, кого на своих страницах высмеивал «Крокодил», простой человек видел в своей жизни. И неприятие к людям, имеющим благосостояние, выливалось, в соответствии с коммунисти-

<sup>77</sup> Цит. по: Аксютин Ю. В. Указ. соч. С. 336–337.

<sup>78</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 302. Л. 86.

<sup>79</sup> Лиокумович Е. А. Диссидентская утопия в советском культурном пространстве. Дисс. ... канд. философ. наук. М., 2005. С. 51.

<sup>80</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 298. Л. 36.

ческими идеями уравниательства, в ожидание экспроприации в духе первых лет советской власти. Многие трудящиеся спрашивали, почему бы не ограничить уровень зарплаты высокооплачиваемых работников, и за этот счет повысить ее у низкооплачиваемых<sup>81</sup>. С. К. Игнатюк в своем письме выразил данную мысль следующим образом: «Одни уже сейчас имеют по потребностям и им не страшны 20 лет, а другие должны терпеть недостатки»<sup>82</sup>. Г. Наканов писал, что руководители «утрачивают вкус к борьбе за счастье народа, за коммунизм. Если бы они были такими же простоватыми и наивными, как Галушка из “Калиновой рощи” Корнейчука, то они сказали бы, наверное: “Какой вам еще коммунизм нужен, мы и так уже в коммунизме?”»<sup>83</sup>. Значит, те, кто пользуется этими богатствами, своим стремлением к излишкам и роскоши мешают осуществлению Программы партии. И если просто изъять все несправедливо нажитое имущество и распределить его среди остального населения, согласно логике общины или коммуны, это будет практически коммунизм.

Подобная позиция советских граждан может быть рассмотрена как аналогия действиям англичан XVIII века, описанным в работе Э. П. Томпсона. Речь идет о восстаниях из-за повышения цен или нехватки продовольствия, которые протекали в рамках народных представлений о законности или незаконности чего-либо. Общее согласие относительно этих представлений было основано на традиционном понимании социальных норм, а также на представлениях о хозяйственных функциях, долге и особых обязанностях некоторых членов общества. Сумма этих представлений и составляла то, что автор называет «моральной экономией бедноты». Грубые нарушения этих основных моральных понятий вызывали волнения столь же часто, сколь и действительная нужда. И главной целью бунтов было восстановление строгого соблюдения норм этой «моральной экономии»<sup>84</sup>.

Тунеядству части населения в сознании людей противостоял трудовой энтузиазм. Согласно III Программе КПСС, постепенное развитие науки и техники приведет к совершенствованию орудий труда, автоматизации производства, что позволит существенно сократить рабочий день примерно до 3–4-х часов. Та часть населения, которая являлась носителем «потребительского» коммунизма, положительно отнеслась к этому тезису, но «энтузиасты» предложили альтернативный вариант. Они намеревались сократить сроки построения основ коммунизма в

<sup>81</sup> Там же. Д. 299. Л. 111.

<sup>82</sup> Там же. Д. 302. Л. 150.

<sup>83</sup> Там же. Ф. 599. Оп. 1. Д. 172. Л. 37.

<sup>84</sup> См.: *Оболенская С.В.* *Философия практики, революция и история* // [http://www.situation.ru/app/j\\_art\\_725.htm](http://www.situation.ru/app/j_art_725.htm) (март, 2010).

СССР путем более производительного и целеустремленного труда и решительной борьбы против всего, что мешает строительству коммунизма<sup>85</sup>. В письмах можно найти предложения не проводить дальнейшего сокращения рабочего дня. П. М. Буровцев прямо писал: «Не сокращать рабочий день в нашей стране до тех пор, пока не будет создана материально-техническая база коммунизма»<sup>86</sup>. Труд в течение 7-го и даже 8-го часа работы предполагалось использовать для расширения производства материальных благ и укрепления обороноспособности страны, или же сэкономленные на этом средства направить на поднятие зарплаты низкооплачиваемым категориям работников и на пособия многодетным семьям. Возникла даже идея ввести «час коммунистического труда», дополнительный час рабочего времени, который не будет оплачиваться, а созданные за этот час средства должны были бы передаваться в распоряжение государства<sup>87</sup>. В целом, подобные идеи свидетельствуют о стремлении распространить практику бесплатного труда, примером которого могли выступать «коммунистические субботники», которые изначально и задумывались как своеобразная школа коммунистического труда и средство помощи в развитии народного хозяйства.

«Коммунистическое нетерпение», бытовавшее среди части населения, выражалось не только в стремлении уже в настоящее ввести элементы коммунистической жизни, но и, как уже отмечалось, «героическим» трудом и беспощадной борьбой с негативными пережитками прошлого досрочно «ступить в светлое здание коммунизма». 20-летний срок многим казался слишком долгим. С энтузиазмом, желанием работать и верой в «светлое будущее», имея Программу партии, можно было сократить срок построения коммунизма на 5-10 лет. А. И. Миссавров предлагал записать в тексте III Программы КПСС, что ликвидация частной собственности и замена ее общенародной осуществится за 5 лет, но «советский народ идет вперед, не задерживаясь на достигнутом, и, бесспорно, построит коммунистическое общество за 10 лет (1961–1970 гг.)»<sup>88</sup>. «Товарищ Сирадзе» был осторожнее в прогнозах, говоря о сроке в 15 лет, зато отмечал, как можно найти средства за счет сокращения непроизводительных расходов на производстве: он предлагал организовать более эффективный учет и отчетность, реорганизовав партийный и государственный аппарат, иначе, по его мнению, «коммунизм для нас превратится снова в мечту»<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 298. Л. 43.

<sup>86</sup> РГАНИ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 72. Л. 5.

<sup>87</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 302. Л. 9-10.

<sup>88</sup> Там же. Л. 86.

<sup>89</sup> Там же.

Помимо коммунизма «энтузиастов» и «потребителей», можно выделить еще несколько вариантов рецепции. Так, например, можно рассмотреть этот вопрос с позиции гендерного подхода. Выше говорилось, что предполагалось освободить женщин от «кухонного рабства», особые женские проблемы выделяются и в письмах, поэтому можно обозначить существование «женского коммунизма».

Выделение «женского коммунизма» из общих вариантов не означает, что эти общие образы являются «мужским коммунизмом». Скорее, их можно обозначить как «андрогинный коммунизм», поскольку в них не выделяется гендерная принадлежность тех, кто его строит, такой коммунизм распространяется на всех, кто при нем будет жить. Существование «мужского коммунизма» можно обнаружить в восприятии «героических» профессий. Чего же, собственно, жаждали советские женщины от коммунизма? Р. Зубкова и Л. Крутьева предлагали дополнить моральный кодекс указанием на справедливое распределение в семье домашнего труда<sup>90</sup>. Конечно, не все женщины активно требовали перемен, вероятно, для многих никакого «женского коммунизма» и не было, но индивидуальные и коллективные письма позволяют говорить о некоем комплексе ожиданий, который позволительно анализировать в рамках исследовательской конструкции «женского коммунизма».

Комплекс писем в различные издания, и в первую очередь в журнал «Работница», демонстрирует наиболее распространенные меры, которые, по мысли авторов писем, должны были быть осуществлены в период «развернутого строительства коммунизма», а следовательно, являлись неотъемлемой частью коммунизма. Выражалась надежда, что государство предоставит возможность в ближайшее современникам время бесплатного содержания детей в дошкольных учреждениях и в школах-интернатах и обеспечит детей в школах бесплатным питанием, одеждой и школьными принадлежностями<sup>91</sup>, оплатит бюллетень по уходу за детьми за все время болезни ребенка, ликвидирует ночные смены для женщин, продлит декретный отпуск после родов<sup>92</sup>. Видно, что «женский коммунизм» населения, в отличие от официального, в первую очередь, ориентировался не на кухонно-коммунальную сферу, а на воспроизводство населения.

«Женский коммунизм» зачастую ставил интересы детей выше остальных. Так, в ряде писем предлагалось исключить из текста Программы партии положение о бесплатном транспорте и бесплатных коммунальных услугах, о бесплатных обедах и санаториях, вместо чего

<sup>90</sup> Там же. Д. 298. Л. 6.

<sup>91</sup> Там же. Д. 302. Л. 146.

<sup>92</sup> РГАНИ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 81. Л. 185.



«категорически записать о расширении сети детских яслей, садов, пионерских лагерей, бесплатном школьном образовании, с выдачей детям завтраков, одежды, учебников»<sup>93</sup>. Такая позиция демонстрирует не только наличие «женского», или «материнского коммунизма», но и фрагментацию в сознании части населения образа коммунизма, предлагаемого официальным дискурсом. «Официальный коммунизм», как детский конструктор, состоял из набора элементов, которые в случае необходимости можно было менять местами, выстраивая из них свой собственный образ коммунизма.

Особо можно выделить два сценария «скептического коммунизма». Носителями первого варианта были люди, скептически настроенные не по отношению к коммунизму как теоретическому конструкту, а к возможности его реального воплощения. Об этих вариантах восприятия Программная группа писала так: «Встречаются письма демагогического, злопыхательского, клеветнического, антипартийного характера. Характер этих писем требует, чтобы о них были информированы местные партийные органы»<sup>94</sup>. Больше сведений об этом варианте рецепции коммунизма можно найти не в письмах в официальные органы, а в народном творчестве, и в первую очередь в анекдоте.

В анекдотах обнаруживаем две группы объектов для шуток. К первой относится коммунизм как таковой, а также корпус связанных с ним идей. Вторая группа состоит из конкретных примеров строительства коммунизма, здесь обыгрываются отдельные положения Программы партии или высказывания Н. С. Хрущева. Такое разделение может быть сопоставлено со «скептическим» вариантом коммунизма, который прослеживается в письмах: там тоже либо отрицается сама идея «светлого будущего», либо ставятся под сомнение его отдельные элементы.

Ярким примером, иллюстрирующим содержание скепсиса первой группы, могут служить два взаимодополняющих анекдота: «Самый короткий анекдот — коммунизм» и «Самый длинный анекдот — Программа строительства коммунизма, принятая на XXII съезде партии»<sup>95</sup>. Построенные по одному принципу, эти анекдоты апеллируют к тому, что у части населения само слово «коммунизм» уже вызывает смех, а Программа партии, основой которой являлась постановка задачи построения коммунизма, растягивала этот анекдот на значительное количество страниц, тем самым становясь самым длинным анекдотом и нарушая один из основных принципов анекдота — краткость.

<sup>93</sup> РГАСПИ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 302. Л. 165.

<sup>94</sup> Там же. Д. 298. Л. 24.

<sup>95</sup> 1001 избранный советский политический анекдот // <http://www.gramotey.com/books/311133715182.html> (март, 2010).

Особо популярным было саркастическое высмеивание представления о коммунизме как о «светлом будущем»:

«Что такое вобла? Это кит, доплывший до коммунизма».

«Скажите, это уже коммунизм или будет еще хуже?».

«Один старый большевик другому: — Нет, дорогой, мы-то с вами до коммунизма не доживем, а дети... Детей жалко!»<sup>96</sup>.

Очевидно, что вместо официально-народного представления о коммунизме как «рае на земле» анекдоты выражают скептическое отношение к этой идее, воплощая иные коммунистические перспективы. На основе исторического опыта, переживаемой реальности и планирования будущего создавался образ коммунизма как некоего негативного общества, которое не только уступает Западу по уровню жизни населения, но и проигрывает «построенному» в Советском Союзе социализму. Данную мысль можно проиллюстрировать следующим анекдотом: «Социалист, капиталист и коммунист договорились встретиться. Социалист опоздал.

— Извините за опоздание, стоял в очереди за колбасой.

— А что такое очередь? — спросил капиталист.

— А что такое колбаса? — спросил коммунист»<sup>97</sup>.

Уровень жизни, по которому народ оценивал свое счастье, зачастую выражался в «потребительском коммунизме» и особой его разновидности — «продовольственной утопии». Разрыв между официальными лозунгами о скором продуктово-изобилии и продовольственными трудностями основной массы населения СССР не мог не вызывать скепсиса по отношению к выдвигаемым властью положениям, что, в свою очередь, порождало антиутопию, выраженную в анекдотах примерно такого содержания: «Хрущев послал новый сорт колбасы на анализ за границу. Оттуда пришел ответ: “Господин Хрущев, в вашем кале глистов не обнаружено”»<sup>98</sup>. В «продуктовых анекдотах» зачастую саркастически обрабатывались наиболее распространенные положения о полном удовлетворении человеческих потребностей в коммунистическом обществе:

«Расцвет коммунизма. Объявление на дверях продуктового магазина: сегодня в масле потребности нет».

«Один еврей другому:

— При коммунизме у меня будет свой самолет!

— Зачем тебе самолет?

— А вдруг, скажем, в Калуге муку дают. Полчаса лету — и я там!».

«Правда ли, что при коммунизме продукты можно будет заказывать по телефону? — Правда. Но выдавать их будут по телевизору».

<sup>96</sup> Там же.

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Там же.

«Наступил коммунизм. — Алло, Манька, включай скорей свой цветной телевизор — красную икру показывают»<sup>99</sup>.

Продовольственную тему вслед за анекдотами подхватывал и другой жанр фольклора — частушка, который, конечно, затрагивал и другие темы. В качестве примера приведем некоторые из них:

Мы Америку догнали В производстве молока, А по мясу не догнали — Х...й сломался у быка.	Кукуруза, ман...оха, Вышла замуж за гороха. Об...ла все поля И не родит ни х...я.
Вышла б замуж за Хрущева, Да боялась одного: Говорят, что вместо х...я Кукуруза у него.	Обижается народ: Мало партия дает. Наша партия не бл...дь, Чтобы каждому давать.
Выходите, девки, замуж За Ивана Кузина. У Ивана Кузина Большая кукурузина.	К коммунизму мы идем, Птицефермы строятся, А колхозник видит яйца, Когда в бане моется <sup>100</sup> .

Очевидно, что частушки хрущевского периода более экспрессивны, чем анекдоты, по части фразеологии и делают акцент на соединении сексуальной тематики и сельского хозяйства. Наиболее распространенным объектом выступала кукуруза, которая, с одной стороны, является фаллическим символом, с другой — символом хрущевских сельскохозяйственных начинаний. Этот факт может быть объяснен различием носителей данных видов фольклора. Если анекдот — это продукт, прежде всего, городской культуры, требующий определенного контекста, то частушка — произведение деревенского устного народного творчества<sup>101</sup>. Деревне были близки моменты высмеивания тех явлений действительности, которые касались их непосредственно, поэтому в частушках есть саркастический образ кукурузы, и нет иронии по поводу недостатка продовольствия в магазинах. К тому же деревенская культура ближе городской к глубинным пластам и табуированным темам, поэтому в частушках так широко представлена ненормативная лексика.

Близки к анекдотам о «продуктовом изобилии» при коммунизме анекдоты о распределении товаров по потребностям. Самым ярким примером может служить анекдот, который существует в нескольких редакциях, не меняющих его сути:

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> Русские озорные частушки // [www.thelib.ru/books/avtor\\_neizvesten/russkie\\_ozornie\\_chastushki-read.html](http://www.thelib.ru/books/avtor_neizvesten/russkie_ozornie_chastushki-read.html) (март, 2010).

<sup>101</sup> См.: *Дмитриев А. В.* Социология политического юмора. М., 1998. С. 46.

Американский миллионер купил ГУМ и объявил бесплатную раздачу товаров. Вскоре ГУМ и подступы к нему были завалены телами убитых и раненых. Миллионера спросили:

— Зачем вам это было нужно?

— Мне было интересно, что будет, когда вы перейдете к распределению “каждому по потребностям”<sup>102</sup>.

В этом анекдоте заложена мысль, которую можно обнаружить и в рассмотренных выше письмах, о психологии советских людей, делающей невозможным построение коммунизма.

Большая группа анекдотов построена на переосмыслении коммунистических лозунгов, в них высмеивался не столько сам коммунизм, сколько попытки трансляции его официальным дискурсом:

«Лектор говорит, что коммунизм уже на горизонте. Ему задают вопрос: «А что такое горизонт?» — «Это воображаемая линия, в которой небо сходится с землей и которая удаляется от нас, когда мы пытаемся к ней приблизиться».

«На гранитном берегу канала — трехметровые буквы: “Да здравствует советский народ — вечный строитель коммунизма!”».

«Одной ногой мы стоим в социализме, а другой уже шагнули в коммунизм», — говорит лектор. Старушка его спрашивает: «И долго, милоч, нам эдак раскорякой стоять?».

«Плакат на Артиллерийской Академии: «Наша цель — коммунизм!».

«Армянское радио спрашивают: Будет ли в Армении коммунизм? Армянское радио отвечает: Нет, потому что коммунизм не за горами, а Армения — за горами»<sup>103</sup>.

Абсурдность, проявляющаяся в ряде лозунгов, вырванных из контекста, послужила основой для создания данных анекдотов. Анекдот здесь выступает антимедиатором, разрывая связь между населением и официальным дискурсом, поскольку после высмеивания адекватно воспринимать пропагандистские лозунги можно было с трудом.

С анекдотами, основанными на переосмыслении коммунистических лозунгов, идейно сближаются анекдоты о приходе коммунизма:

«Рабинович работает в Кремле — он сидит на Спасской башне и смотрит вдаль, чтобы своевременно сигнализировать о приближении коммунизма. Его пытаются переманить американцы — пусть предупреждает о приближении экономических кризисов. «Нет, — говорит Рабинович, — мне нужна постоянная работа».

«Когда наступит коммунизм? — Об этом будет сообщено в закрытом письме ЦК».

«Как мы узнаем, что коммунизм уже наступил? — Будет объявлено по радио и в газетах. Если у людей останутся телевизоры, сообщат и по телевидению».

<sup>102</sup> 1001 избранный советский политический анекдот...

<sup>103</sup> Там же.

«На повестке дня колхозного партсобрания два вопроса: строительство сарая и строительство коммунизма. Ввиду отсутствия досок сразу перешли ко второму вопросу»<sup>104</sup>.

Такие анекдоты свидетельствуют, во-первых, о скептическом отношении к коммунизму; во-вторых, о сложности и неясности отдельных элементов официального образа коммунизма, которые следовало разъяснять и комментировать.

III Программа КПСС наметила основные контуры грядущего коммунизма, не дав четких и конкретных картин будущего. Этот расплывчатый образ, преломленный в текстах, вызвал у населения ответную реакцию. Многие видели в коммунизме решение собственных проблем, часто бытового характера, другие же стремились поскорее воплотить в жизнь идеал коллективного «светлого будущего». Но неопределенность и фрагментарность народных представлений позволяет говорить о том, что реконструировать образ коммунизма отдельного советского человека не представляется возможным. Из множества индивидуальных образов, как мозаику, можно собрать коллективное представление о коммунизме, но это будет искусственный конструкт, поскольку зачастую понимание одного и того же вопроса у разных людей расходится.

Многие же вообще скептически относились к коммунизму. Видя повседневную действительность, они расценивали заявления Программы партии как попытку скрыть слабость власти с помощью апелляции к населению. Открытое проявление скепсиса в Советском Союзе могло иметь негативные последствия, поэтому население выражало его через фольклор, в частности анекдоты, в которых высмеиванию подвергались основные постулаты государственной идеологии. Это был своеобразный защитный механизм против избыточного давления идеологии.

\* \* \*

Решение задач Программы партии, по мысли ее авторов, позволило бы провозгласить завершение в СССР строительства коммунизма «в основном». Это уточнение — «в основном» — зачастую выпадает из поля зрения исследователей, но оно существенно корректирует восприятие коммунистических перспектив, особенно в рамках тех 20-ти лет, которые отводились Программой партии на строительство коммунизма. Вместо коммунизма классиков марксизма-ленинизма за 20 лет планировалось лишь создать такие условия, которые позволили бы удовлетворить основные потребности человека и социума.

Очевидная разница между «полным» коммунизмом и коммунизмом «в основном» позволяет по-иному взглянуть на один из важней-

---

<sup>104</sup> Там же.

ших аспектов в изучении коммунистических представлений рубежа 1950–60-х гг. Изучение источников и, прежде всего, архивных материалов о работе над текстом проекта Программы партии делает возможным заключение о том, что у советского руководства была уверенность в реальности выполнения поставленных в Программе партии задач. Эта уверенность базировалась, прежде всего, на темпах экономического роста СССР в 1950-х гг., сохранение которых в 1960–70-х гг. позволило бы ставить задачи «коммунистического строительства». Поэтому III Программа партии может быть рассмотрена не как «коммунистическая утопия», а как прагматический документ, отражающий официальное представление о коммунизме.

Население, наряду с официальными перспективами и усилиями посредников, также порождало и тиражировало образы коммунизма. Официальные коммунистические перспективы выступали, скорее, как оболочка, и текст Программы партии воспринимался как своеобразное «откровение». Население обращало внимание не на те моменты, которые считали важными ее авторы, а на второстепенные, связанные с обыденной стороной жизни. Наиболее популярной была идея коммунистического распределения, выраженная в лозунге «от каждого по способностям, каждому по потребностям».

На рубеже 1950–60-х гг. в Советском Союзе существовал не один, а несколько образов коммунизма. Эти образы были разнородны, что вызывало трудности их синхронизации и делало нереальным соединение их в рамках одного официального образа «светлого будущего».

## СВЕРХБЫСТРОЕ ВРЕМЯ — НОВЫЕ ВРЕМЕНА?

Долгая длительность, понятие Ф. Броделя, оказавшее заметное воздействие на историческую мысль второй половины XX века, имеет антипод. Это короткая длительность, быстрое время. В отличие от долгой длительности, которой французский историк посвятил монументальные труды, узнать о быстром времени из его разъяснений удастся только то, что оно «является наиболее капризной, наиболее обманчивой из длительностей»<sup>1</sup>. Считается, что, вынося быстрое время за скобки исторического объяснения, школа «Анналов» дистанцировалась от политической и событийной истории своих предшественников<sup>2</sup>.

Нынешняя наука совсем не боится, напротив, стремится исследовать событийность, единичность, уникальность, но броделевское противопоставление двух времён она едва ли преодолела. Ведь Бродель не просто констатировал смену научных парадигм, а думал о пределе исторической интеллигибельности. Течения же с приставкой «пост-», хоть и принимают обвинения в разрушении исторического времени, просто расширяют кратковременность до размеров, требуемых, чтобы поместить её в ряд микросоциальных, психологических, нарративных, дискурсивных или иных сериаций, оставаясь со своими оппонентами по эту сторону научной рациональности<sup>3</sup>.

У феномена *сверхбыстрого времени* больше оснований помещаться по ту сторону интеллигибельности. Сверхбыстрое время с трудом укладывается в макро- и микроисторические масштабы, хотя и

<sup>1</sup> Braudel F. La longue durée // Annales: E. S. C. 1958. № 2. P. 14.

<sup>2</sup> «Бродель неустанно бил в одну точку. Самая поверхностная история — это история в индивидуальном измерении. Событийная история — это история, рассматриваемая как краткие, быстрые и энергичные колебания; она наиболее человечна, но и наиболее опасна». Рикёр П. *Время и рассказ*. М., 1985. Т. 1. С. 122.

<sup>3</sup> Хотя тлеющие стычки между классической наукой и постмодернизмом продолжаются, генеральную битву, пожалуй, можно считать оконченной. Поле после битвы не выглядит руиной знания, как предсказывали алармисты. Более того, на нём зеленеет много новых побегов. Полемика оказалась полезной. Историческая наука освежилась, дискуссия потребовала теоретической сконцентрированности и рефлексии, которые для работающего с эмпирическим материалом историка (как и вообще для всякого эмпирического ученого) вообще-то не данность.

может быть названо социальным. Оно качественно отличается от быстрой длительности, отождествляемой с индивидуально-психологической протяжённостью события. Сверхбыстрое время неподобно индивиду, отсюда трудности с его спецификацией, притом, что его присутствие в начале XXI века трудно игнорировать. Это время скоростных информационных потоков, экстремальных и катастрофических происшествий, пронсящих по экранам телевизоров и компьютеров. Отличаясь от существовавших до него длительностей, сверхбыстрое время сводит темпоральности, казавшиеся несовместимыми, в общий класс и позволяет переформулировать вопрос об отношении индивидуальной и исторической длительностей.

Обильная глубокомысленными суждениями и учёными трудами проблема времени имеет психологическим ядром осознание человеком своей изменчивости и его попытки определить свой преходящий жизненный срок с помощью вне его находящихся мер. Трактую время таким способом, мы приступаем к разметке диапазона психокультурной динамики в двух пределах. Нижний — это психологический минимум «Я», верхний — его максимальное социокультурное расширение.

### ЭКСКУРС В ИСТОРИЮ ИДЕИ ВРЕМЕНИ

Одним из первых подступился к противоречивой логике человеческого самоизменения Аристотель. Главные апории времени были разобраны им в четвёртой книге «Физики». Аристотель открыл, что времени как бы не существует. Одна его часть, прошлое, «была, и её уже нет» (*Аристотель* 218a), а другая, будущее, «будет, и её ещё нет» (там же). Но наиболее парадоксально «теперь». Оно в постоянном изменении. Уловить его, найти для него единую меру Аристотель затрудняется. Греческому мыслителю ясно, что время как-то относится к человеку, к ходу его мысли. Например, во сне времени нет. Переживания насчёт временности существования Стагирита не волнуют, не добрался он и до Большой истории, хотя коснулся повествовательных жанров. Аристотель — научный объективист; однако эмоции удивления по отношению к неуловимому «теперь» ему не чужды. Он хорошо передаёт эпистемологическую озадаченность странным феноменом и попытку подступиться к нему с житейским опытом и элементарной логикой. Философ представляет в своих рассуждениях позицию обыденного наблюдателя и тем самым открывает дорогу темпоральному персонализму — подходу ко времени с точки зрения человека и через человека. Эта первичная аналитика позволяет выделить стыки сознания с окружающей изменчивостью мира. В «теперь» заключен секрет я-присутствия. Критики классической гносеологии называют такой под-



ход ко времени вульгарным. Однако вульгарность очень устойчива. В ней обыденное открытие «Я» встречается с формальной логикой.

Попробуем разобрать структуру мгновения. В ней соединятся, по крайней мере: а) предельный момент сознания; б) его семантический индекс-темпоратив (то есть суждение присутствия от первого лица); в) мельчайшая счётная хроно-единица (секунда; меньшие размерности для обыденного человека не имеют значения) и г) единичное сокращение сердца, слышимое и прощупываемое у каждого как артериальный пульс.

Проходя, настоящее воплощает в себе главную особенность времени — его проходимость. Однако настоящее имеет власть над человеком: проходя, оно приковывает сознание и мысль к своей транзитности. Для человека его «Я» предстаёт темпоральным залогом существования («темпоративом»). Иначе говоря, в своём наличии наше самосознание зависит от времени, существует в страдательном залоге. Временные же длительности маркируются через самосознание и его обозначения. *Carpe diem, memento mori*, «остановись, мгновенье» — так обозначает человек перипетии своей безуспешной и постоянной борьбы за овладение утекающей жизнью. Кто требует, зачем требует от него бороться за недостижимое, — тоже загадка сознания и личности. На этих переживаниях выращиваются не только морально-религиозные максимы, но и фигуры аналитической мысли. Сокращения от того, что всё так быстро проходит, коррелятивны по отношению к размышлениям вполне академического свойства: о части и целом, о непрерывности и дискретности, о пределах деления вещи при сохранении её определённости, о невидимых подобиях видимых вещей; они скрепляют человеческим смыслом набор тем, в которых резюмирует себя ранняя философия.

Вместе с апориями времени логика парадокса проникает в ядро человеческого самоопределения. Время требует от человека только одного — быть, но само и подтачивает устойчивость существования. Оно превращает сознание, Я, жизнь в проблему. Чтобы быть, человеку необходимо проходить и оставаться. Много усилий потрачено на то, чтобы найти «материю» этого движущегося парадокса. Она («материя» времени) есть, но не в физическом смысле предметности, как пространство, а потому что непрерывно течет, размывается.

В таком качестве Я подвержено парадоксу настоящего. Иначе говоря, как подметил Аристотель, в его поисках мы доходим до мгновения. При моментализации сознания, превращении коллективного представления в я-секунду, мы понимаем, что наша личность находится на стыке непосредственного и запечатлеваемого, неповторимо личного и общеупотребительного. Мгновения или ещё нет, или уже нет. Ускользающий стык времён растворяется в будущих и прошедших формах.

В этом смысле произнесённое нами местоимение первого лица единственного числа, возможно, оказывается обозначением моментального Я. Но так же обозначают и более долговременный опыт, не всегда припомиаемый и признаваемый человеком. В самом деле, как относятся к нашему «подлинному и живому» Я казённые бумаги личного дела, хотя бы и написанные собственной рукой? Или размышления национального поэта от первого лица, отлитые в металле и расставленные в публичных местах? Или абсолютное Я философии? Или ещё какие-нибудь понятия, символы, эмблемы личного начала в человеке, претендующие если не на вечность, то, по меньшей мере, на долговременность?

Очевидно, что всё это вопросы о времени, о сохранении нашей личности в истории. Они и метафизичны, поскольку говорят о сущности, но и эмпиричны, поскольку вычленяют «темпоральный примитив», клеточку, в которой конструируется минимальная человекомерность истории. И они побуждают искать психологические инварианты личности во всей толще культуры, в её памятниках и на всём протяжении истории, искать способы претворения психики в материи цивилизации. Однако, разрабатывая понятие времени в таком ключе, приходится считаться с тем, что существуют две принципиальные взаимоисключающие позиции: экзистенциальная и натуралистически-объективистская. Первая рисует время смыслонасыщенным, персональным процессом; экзистенциальное время имеет онтологический атрибут, но оно не относится к безличной природе. Второй, более популярный подход, распространяет время на весь материальный мир.

Преобладающее большинство людей, в том числе учёных, понимает время как последовательность событий в природе и обществе. Соответственно, время разделяется на физическое и социальное. Думаю, и большинство читателей удовлетворится объяснением, что время — длительность процессов, событий и последовательность (порядок следования) этих процессов, событий, где бы они ни происходили. Добавив слова «всеобщий атрибут материи», советский марксизм превращал обыденное суждение в философскую категорию.

Однако вернемся к мыслителям, для которых время начинается с психологического самоощущения жизни. Для них время — не очевидное, а очень загадочное явление человеческого мира; оно несёт в себе ключ к пониманию свободы и, в сущности, является синонимом сознания. Такие мыслители ведут свои теории от Аврелия Августина. В отличие от Аристотеля, этот христианский мыслитель IV–V вв. остро переживал *memento mori*. Мнение о том, что время есть движение тел, он отвергает. Нигде, кроме человеческой души, отыскать время в мире невозможно. Нет среди природных явлений ни прошлого, ни будущего;

они есть, потому что человек видит их умственным взором. Три модальности времени переводятся в качественный регистр. Это состояния души. Даже применять к ним привычные слова, обозначающие физическую последовательность, надо с поправкой. «Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу; настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание» (Августин XI, XX, 26). Августин называл время растяжением (*distentio*) души. Оно (растяжение) происходит в три такта: прошлое-настоящее-будущее. Душа живёт в осознании преходящего, краткого срока человеческой жизни, сравнивая его с вечностью Бога. Сознание временности свидетельствует человеку о том, что ему недоступно, но и сталкивает с абсолютной свободой, т. е. ставит над регулярностями движений, которым подчиняется физический мир, в т. ч. и человеческое тело. Таким образом, время есть проявления целостного духовного существа человека, а не один из мирских атрибутов. Время — синоним особой ситуации человека в мире. Земное существование проходит (такова участь всего живого), но только человек это знает и указанным пониманием поддерживает собственную духовную целокупность. В качестве последней у Августина выступает душа. В переводе на современную терминологию душа — несоциализованное Я. Действительно, душа принадлежит не социуму, а Богу. В нерелигиозном же экзистенциализме — это непосредственное духовное существо человека, его собственное, индивидуальное Я.

Общество пользуется указанным персоналистическим прототипом (темпоральностью), чтобы создавать структуры психики и сознания. Под вторичными конструктами всегда сохраняется фундаментальная праоснова смысла; не структурная, а холистическая, поддерживающая режим *целостности-в-изменении*. Духовная целостность (темпоральность) превосходит необратимость линейной последовательности. Её такт, если возвратиться к августиновской *дистенции*, более напоминает дыхание живого организма, сжатия-разжатия сердечной мышцы. «Прошлое-настоящее-будущее» — это как бы пульс первосмысла, а не вторичные структурные расчленения внешнего (социального) знания.

В нерелигиозном экзистенциализме время коррелирует с имманентной сознанию склонностью порождать проекты. Целеполагание предсоциально по своей ритмике; дискретности, содержательному разнообразию знания противопоставляется универсальный холизм смысла. На любой материал накладывается один и тот же рисунок. Проектные циклы сознания напоминают «растяжение души» по Августину,

однако следует помнить, что в атеистическом экзистенциализме Бог заменён безличным миром природных вещей. Человек сравнивает свой конечный жизненный срок не с вечностью Бога, а с Ничто, с абсурдом. Он обречён быть свободным, т. е. повторять усилия самоутверждения, которые всегда возвращают его к исходному состоянию. Символ такой свободы — мифический Сизиф, раз за разом вкатывающий свой камень на вершину холма. Проект осуществляется в трёхтактности прошлого-настоящего-будущего. Однако нельзя сказать, что время составляется из этих трех элементов. Темпоральность, т. е. ситуация временности, первична по отношению к темпоральным моментам. Она есть человеческое переживание мира. Структурно расчлененная последовательность событий обозначится потом, когда смысловая predisposition существования втянет человека в столкновение с миром подобных ему существ, а также неподобным ему миром предметов. Но за вторичными событийными расчленениями вырисовывается первичная целостность и самое первое из возможных опосредований смылосуществования: прошлое-настоящее-будущее, извечная триграмма человеческой судьбы, в которую можно нагрузить какое угодно содержание.

Экзистенциализм считает, что он превзошёл частно-атрибутивную трактовку времени и понял главный парадокс познания. Человек определяет себя в одном из трёх качеств (в прошлом, будущем, настоящем) и комбинирует их. Но его сознание не привязано намертво к одному из трёх темпоральных состояний или определённой их последовательности, и потому свободно. Общий атрибут историчности создаёт феномен человеческого существования и предшествует более конкретным формам времени. Экзистенциализм не признаёт атемпорального бытия, как и внечеловеческую темпоральность. *Dasein* М. Хайдеггера является онтологически определённой темпоральностью до разделения на прошлое, настоящее, будущее. В энграмме «прошлое-настоящее-будущее» первичный человеческий смысл — временность — по-разному переносится на первые отчуждения смысла в жизни. Эти временные модальности в экзистенциализме Хайдеггера и Сартра обозначают движение смылосбытия, различные определения присутствия в мире<sup>4</sup>.

Итак, различия между прошлым, настоящим и будущим качественные; это обозначения разных состояний человека в мире. Они объединены переживанием временности, бытием-к-смерти. Признавая свою смертность, человек проникается сутью здесь-бытия. Неподлинным его существование становится от преобладания одного модуса времени над

---

<sup>4</sup> Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2002; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

другими. Тогда прошлое гнетёт и привязывает к фактам, настоящее обрекает на падение в повседневность, будущее выражается в конкретных страхах (а не в онтологически продуктивной тревоге).

Личность отождествлена с её сознанием, бытием-для-себя. Мир природы (в-себе) времени не имеет. Он наделяется временем в модальности прошлого сознанием. Прошлое надделено свойством фактицизма, настоящее — свободы. Будущее состоит из проекта соединения фактицизма и свободы. Однако, пытаясь осуществить его с Другим, человек наталкивается на собственный проект Другого. Получить гарантированную свободу не удаётся, и человек приступает к очередному из проектов, составляющих его жизненный срок. Но социальная последовательность жизненных неудач (а всякая человеческая жизнь, по Сартру, есть история поражения) не есть суммирующая полнота временности, из которой вырастают темпоральные модусы. Таковой является рефлексия человеческого удела, т. е. свободы. Она пронизывает экзистенциально насыщенные ситуации, для описания которых используем концовку «Мифа о Сизифе» А. Камю. В ней писатель-экзистенциалист завершает размышления о человеческом уделе нотой стоического оптимизма. Мифический Сизиф спускается с вершины к подножью горы, где его ждёт в очередной раз скатившийся вниз камень. Он идёт гордой походкой свободного человека, поскольку идёт добровольно. «Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым»<sup>5</sup>.

Натурализм и экзистенциализм полемически заостряют отдельные стороны темпорального бытия. В первом случае последовательности и длительности даны «объективно», без человека; во втором — время растворено в его человеческом переживании. Компромиссный подход исходит из того, что человеческое время лучше не смешивать с последовательностями природы. Но поскольку это не получается, темпоральность следует разделить на собственно время и квазивремя (на деле — пространство) естествознания (и всех находящихся под его влиянием наук), материалистической философии и обыденного словоупотребления<sup>6</sup>.

Опыты свободы, описываемые экзистенциальной мыслью, и замеры хронорегулярностей, производимые практикой и наукой, в контек-

<sup>5</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 92.

<sup>6</sup> «Если время в представлении рассудочного сознания есть среда, в которой наши состояния сознания четко следуют друг за другом, так что мы их можем считать; если, с другой стороны, наше понимание числа расплывает в пространстве все, что может быть непосредственно подвергнуто счету, то следует предположить, что время, понятое как среда, в которой совершается процесс различения и счета, есть не что иное, как пространство». — Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. сочинений. М., 1992. Т. 1. С. 89.

сте психолого-исторического определения темпоральности составляют два полюса, от которых, с двух сторон, строится общий концепт времени. Вокруг одного полюса нарастает слой иррегулярностей и свободы, вокруг другого — регулярностей и контроля. Мы получаем возможность толковать историогенез времени как встречное развитие и сочетание двух указанных антропокультурных планов и, таким образом, за весьма размытыми представлениями усмотреть универсальную задачу организации и самоорганизации человека, в том числе его самых непредсказуемых, спонтанных, креативных проявлений. В плоскости регулярностей действует тандем “физическое-социальное время”; их противовес — экзистенциальное время, собирающее уникальные моменты свободы и выбора не для общества, а для личности.

*Время — это измерение, предвидение, осознание срока, порядка и последовательности нашего человеческого существования в сопоставлении с другими (не нашими) сроками, порядками и последовательностями.* Внешние сроки становятся мерами нашей жизни, нашего срока. Однако человеческое время невозможно свести к интериоризованным в психическую структуру ритмам природно-социальных явлений. Человек — не только в струе жизни, но и поперек её течения самоощущением и сознанием себя. Прерогатива свободы позволяет ему переставлять «правильную» последовательность вещей для поддержания присущего ему осмысленно-целостного способа существования. Смысловый прототип социально-исторических индивидуальностей можно трактовать как образ вечности, данный свыше, или как наследие эволюции, как феноменологическое априори реальной истории или как социальную конструкцию, ретроспективно помещённую в начало культуры. Какую версию предпочитает исследователь — не столь уж важно для анализа конкретного материала. В любом случае происхождение указанного прототипа остаётся за скобками доступной нам истории. Однако он составляет ядро персоналогического материала, с которым работает история<sup>7</sup>.

Осознание конечности и пределов существования отличает человеческую темпоральность от биоритмики. Оно даёт экзистенциальную подоплёку хронометрии и закрепляет разделение биофизических ритмов на прошлое, настоящее, будущее. История человеческой идентич-

---

<sup>7</sup> Время было наибольшим эпистемологическим обобщением, до которого дошла дискуссия «старых» и «новых» в современной истории. Постмодернисты опровергали запальчивое обвинение оппонентов в разрушении времени. Нет, такое прометеево деяние не в их намерениях и силах. Постмодернизм покушается только на историческое время, на «человеческое время как историю». См.: Carr D. [Rez.]: Ermarth E. D. *Sequel to History. Postmodernism and the Crisis of Historical Time*. N.J.: Princeton Univ. Press 1992 // *History and Theory*. 1993. Vol. 32. № 2. P. 179.

ности может быть прочитана как опыт по конструированию жизненных последовательностей и техник перемещения в потоке перемен конечным, но целостным существом. В нижнем пределе человеческого времени устанавливается минимальная единица нашего Я. Она определяется феноменологически, семантически, хронометрически. И ещё один аспект мгновения чрезвычайно важен для историко-культурного изучения человека: нижний предел психологического времени оказывается минимальным сроком для перевода впечатлений нашего «Я» в культурные коды, то есть для его опосредствования. Что касается верхнего предела, то речь идёт о другой временной длительности.

Гегель уделял времени не много места и даже высказывался об этой категории с пренебрежением. Для Гегеля на первом месте — Идея, а Идея вечна. Прошлое и будущее отнесены к издержкам отчуждённого состояния духа; это — внешние формы, которые он вынужден конструировать, чтобы познавать себя чувственно, со стороны.

Как и для Аристотеля, для Гегеля основа аналитики времени — «теперь», исчезающее настоящее. Но гегельянское время — часть истории Абсолютного Духа. Время появляется, когда этот универсальный субъект переходит от первого, непосредственного состояния к своему инобытию в природе. Назначение времени — задерживать, «временить» пребывание Идеи в оболочке чувственных предметов: время и есть пребывание Идеи в своём внешне-предметном инобытии. Благодаря времени Абсолютный Дух чувственно воспринимает самого себя, как зритель зрелище, т. е. он воспринимает материю, в которой две абстрактные формы внешнего бытия соединяются, чтобы дать его, Духа, «фактуру» в наблюдении. Пространство и время не существуют порознь, они «снимают» друг друга; пространство опосредствуется временем, время — пространством<sup>8</sup>. Время — такой агент, который создаёт духу позицию внешнего наблюдателя, тогда как пространство — предметы наблюдения. Объективное тело материи — функция пространства, а наделение её субъективной активностью наблюдения, движением — функция времени<sup>9</sup>. Трактовка времени Гегелем субстанциалистская.

Время онтологически отомрёт, когда Абсолютный Дух настолько наполнится рефлексией, что начнёт созерцать себя прямо, духовно, без посредничества. В паузе на создание гносеологического подспорья для абсолютного субъекта исчезнет надобность — и времени не будет. В число пауз, впрочем, входят природа и общество со своими изделиями: природными и культурными телами. Перспектива смерти природы, этот

<sup>8</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. II. М., 1975. С. 52.

<sup>9</sup> Там же. С. 45.

кошмар экологического сознания конца XX – начала XXI в., Гегеля несколько не волнует. Философски бесстрастен он и к отмиранию общества. История есть верхний интервал, предельная мера опосредствования субъекта, осуществляемого в его же, субъекта, произведениях.

По Гегелю, наполнение абстрактной время-субъективности содержанием следует в результате мировой истории, которая и есть возвращение духа от абстрактного к всеобщему. В этом движении будет пройден существующий тип человека. Толкование исторического времени как промежутка в заполнении формализма содержанием даёт намёк на соединение истории и психологии как задачу всемирно-исторического процесса. Оно может быть принято в качестве любопытной гипотезы о времени как отрывающейся от природной жизни персональности. Эта гипотеза у Гегеля историософски зашифрована. Занятый своим грандиозным делом — онтологией Абсолютного Духа — Гегель не задерживается ни на переживаниях психологическим индивидом своей временности, ни на культурном опосредствовании времени пространством (и наоборот). Вместо этого мы найдём у него не лишённые драматических интонаций пассажи о диалектических протагонистах: «Пространство является в самом себе противоречием между равнодушной рядоположностью и не имеющей в себе никаких различий непрерывностью; оно заключает в себе чистое отрицание самого себя и *переход прежде всего во время*. И точно так же время представляет собой непосредственное падение в безразличие, в неразличённую внеположность, или в *пространство*, так как его совмещённые в единстве противоположные моменты непосредственно снимают себя»<sup>10</sup>.

Пространство, «снимающее» (опосредствующее) время, и время, «снимающее» (опосредствующее) пространство, говоря современным языком, есть хронотоп (время-пространство). Хронотоп даёт соединение пространства и времени, возвращение к слитному существованию. В гуманитарное знание это понятие было введено М. М. Бахтиным. Хронотоп понимается им как повествовательное время, выращенное в текстуальной пространственности. Рассказ развивается сюжетом определенного жанра, в таком качестве он — время<sup>11</sup>. Но рассказ несёт в себе и своеобразные сценические площадки, на которых развивается сюжет, в этом смысле он — пространство:

«О событии можно сообщить, осведомить, можно при этом дать точные указания о месте и времени его свершения. Но событие не становится образом. Хронотоп же даёт существенную почву для показа-изображения собы-

<sup>10</sup> Там же. С. 59.

<sup>11</sup> Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 122.



тий. И это именно благодаря особому сгущению и конкретизации — времени человеческой жизни, исторического времени — на определённых участках пространства. Это и даёт возможность строить изображение событий в хронотопе (вокруг хронотопа). Он служит преимущественной точкой для развёртывания «сцен» в романе»<sup>12</sup>.

То, что описывает Бахтин — только один из культурных хронотопов, литературно-романный. Универсальность хронотопии в том, что она — первый культурный шаг к освоению познанием смыслов: «всякое вступление в сферу смыслов совершается только через ворота хронотопов»<sup>13</sup>. Другая особенность бахтинской трактовки хронотопа — её противостояние естественнонаучному оригиналу.

В физике А. Эйнштейна отдельные пространство и время доходят до такого момента, когда сливаются и становятся сверхбыстрым движением, превосходящим пространственно-временную определённость, называемую человеком. Человек при релятивистских скоростях может сохраниться, разве что впадая в анабиоз, как описывается в научно-фантастических романах. Астронавт, спящий в барокамере космического корабля, мчащегося со сверхсветовой скоростью — такова метафора времени, выдавленного из физического пространства. Последнему уже нет человеческих мер. Пространство-время разогнано так быстро, что культурные площадки в нем не могут сформироваться и устоять; существу земных масштабов ничего не остаётся, как «выпасть» из него.

Мир, бесконечно увеличенный или уменьшенный сравнительно с размерностью человека, не может быть его временем-местом. Релятивистский хронотоп — определённая пространственно-гравитационная субстанция — создаёт и свою последовательность событий. Последние уже не соотносятся с длительностью человека, они разрывают его исходную форму, индивидуальную целокупность, называемую Я.

Реальные земные обстоятельства — среднего масштаба и умеренной скорости. Верхним пределом (хронотопом) цивилизации служат человеческая история и человеческое местообитание (планета), нижним — форма человеческой индивидуальности. Последняя, в свою очередь, объединена в хронотопе отдельной человеческой жизни с микроединицей субъективности — мгновением. О слиянии пространства и времени в подобии сновидного самосозерцания мыслил и Гегель. Он не догадывался о релятивистских скоростях, для него рефлексивный синтез был завершением природы, истории и индивидуального человеческого сознания (субъективного духа). Бахтинский хронотоп — своеоб-

---

<sup>12</sup> Там же. С. 282–283.

<sup>13</sup> Там же. С. 290.

разная культурно-историческая поправка к Гегелю. Но коррективы к философской классике вносит и постсовременная гуманитаристика, насыщенная о теории относительности и наблюдающая за развитием цивилизации на рубеже XX и XXI вв.

#### ГУЛЛИВЕР И АЛИСА: ЭФФЕКТЫ ТРАНСФОРМАЦИЙ

При дальнейшей историко-культурной корректировке гегелевского опосредствования дискретные единицы времени не обязаны больше рассматриваться в логике (формальной или диалектической) парадокса, а нижний и верхний пределы Я способны неожиданно сближаться. То, что раньше констатировалось индивидуальным наблюдателем как эффект его сознания, в конце XX – начале XXI в. начинают связывать с большими культурными размерностями.

Ритм цивилизации ускоряется. Город на рубеже веков спроектирован как своеобразная коробка переключения передач, пункт «на пересечении прохождений времени, иными словами — скорости»<sup>14</sup>. Вытягивание территории в пучки скоростных транспортных магистралей, автомобилизация, появление улиц с одной проезжей частью, разрастание транспортных узлов, откуда люди быстро перебрасываются из одного места в другое — симптомы «пожирания» пространства временем. С другого фланга на физическое пространство наступает электроника. Сообщения массовой коммуникации передаются стремительно, как бы игнорируя расстояние и сжимая дистанцию между передатчиком и приёмником. Физическому месту просто не хватает времени, чтобы «проявиться» и стать устойчивой картинкой за иллюминатором самолета, скоростного поезда и автомобиля; пространство не присутствует в передаче электронного сообщения. Отпадает много причин для знакомства с ландшафтом из тех, что были у наших предков, и возникает эффект релятивизации социальной перцепции: «В век абсолютной скорости света нет больше необходимости для кого-нибудь совершать путешествие, поскольку этот кто-то уже прибыл»<sup>15</sup>.

Если прибегнуть к терминологии Гегеля, симметрия между двумя внешними формами, в которые отчуждает себя дух, нарушается; время больше не опосредствуется пространством, поскольку из протяжённого становится мгновенным. Однако «вечное настоящее» светящихся экранов, о котором говорят теоретики и критики постмодернизма, едва ли понравилось бы немецкому философу. Оно не похоже на вечность, об-

<sup>14</sup> Virilio P., Lotringer S. Pure War. N. Y., 1997. P. 67.

<sup>15</sup> Virilio, цит. по: Armitage J. Paul Virilio. An introduction // Theory, Culture & Society. 1999. Vol. 15. №5–6. P. 11.

ретаемую духом в состоянии абсолютного самосозерцания. Оказывается, что понятия вечности, настоящего, мгновения достаточно условны и зависимы от культурного контекста, а потенциал идеи опосредствования богаче её конкретных трактовок.

Антропологическая суть революции времени состоит не в том, что электронное сообщение переносится из одного конца земного шара в другой за считанные доли секунды, а в том, что минимальная психологическая размерность времени оказывается много больше единицы технического быстрогодействия. Когда-то реакции, действия, ощущения человека, осознания личностью своих состояний были самыми быстрыми мерами культуры. Им подбирались соответствия — секунда, логический парадокс, семантический темпоратив, или же констатировалось, что человеческий миг неопределим, остановить мгновение не удаётся. Сейчас положение кардинально изменилось. У Гулливера — новая размерность. Эффект Гулливера — резкая смена масштаба, в котором человек определяет себя. Герой романа Дж. Свифта из страны лилипутов переносится к великанам, а личность XX – начала XXI в. путешествует в обратном направлении. Единица её самоотсчёта, бывшая долгое время на нижней грани или за гранью культурного разрешения, оказалась великански громадной и медленной для новой коммуникации. Что здесь меняется и что остаётся неизменным?

Существует различие между эффектом Гулливера и тем, что происходит с героиней другого произведения со сдвигающимися размерностями — «Алисы в стране чудес» Л. Кэррола. Алиса то увеличивает, то уменьшается. Гулливер остаётся сам собой, в полном сознании своего неизменного габарита — и у крохотных человечков, и у громадных, и у бессмертных, и среди мудрых лошадей. Обновляется мера — культурный пейзаж вокруг него, к нему рассудительный англичанин приспосабливается. Темпорально-смысловый прототип личности не может трансформироваться радикально и быстро, это означало бы разрушение единства человечества. Гулливер в конце концов изменил представление о норме, но постепенно, сравнивая миры разных масштабов. В распоряжении человека любой эпохи — не одна, а много шкал для определения себя. Они по-разному удалены от ядра нашего Я, причём приоритетные средства разметки внутреннего мира достаточно инерционные, культурно пожилые. Техника же не ждёт, пока психика человека интериоризует её новинки. Она создаёт шкалы и размерности, ошеломительные для людей, начинавших жить в иных темпах и ритмах, она воздвигает вокруг них непривычный мир.

Человеческое тело давно перестало быть коллективной мерой силы, расстояния, скорости передвижения, человеческий глаз — яркости, цве-

торазличения, ухо — громкости, мысль — переработки информации. А если брать постсовременную цивилизацию в целом, то она обгоняет своего создателя и пользователя. Её шаг быстрее индивидуальной человеческой жизни. События свершаются раньше, чем человек может их осмыслить и даже заметить. Всемирная история становится вещью-в-себе.

Парадокс в том, что возможностей наблюдать ключевые моменты эпохи у человека аудиовизуальной эпохи неизмеримо больше, чем у его предшественников: всё важное, сенсационное, необычное в мире показывают ему на телеэкране, зачастую в режиме реального времени. Но он не успевает заметить. Возможность осмыслить происходящее в ворохе мелькающих новостей мала. Если раньше история была для современников слишком широка, медленна и необозрима, то сейчас человек слишком медленен для её темпов. Человек прошлого пребывал в бытовом окружении, где «судьбоносные» дела случались редко, а если происходили, то подавались ему в идеологической аранжировке, тщательно и подробно ему толковались. Нас же бомбардируют густки ежедневных сенсаций с минимумом объяснений. События проносятся так быстро, что наблюдатель истории может фиксировать как бы отдельные детали и следы произошедшего, но целое остаётся за пределами его восприятий. Последовательность общественного процесса рассыпается из-за того, что утрачена соразмерность жизненных темпов индивидуального человека и цивилизации. Моментальная история заступает место длительной.

Изменяется содержание счётных единиц времени. Верхний предел человеческого Я, всемирная история, начинает сближаться с нижним порогом человеческого самовосприятия, его «теперь». Индивидуальный стык прошлого и будущего, интервал, в котором человек успевает обозначить своё Я каким-то вразумительным способом, заимствуется цивилизацией для маркировки её глобальных картин.

Некоторые исследователи информационного общества объявляют переход к глобальному «теперь» ведущей стороной мировых процессов конца XX — начала XXI в.: «Процесс глобализации в меньшей степени имеет дело с экономической и политической гомогенностью и в большей — с продвижением к «единовременной системе» («one time system») настоящего мгновенья»<sup>16</sup>. Мы приучаемся жить в «реальном времени» видеозрелищ, теряем ощущение территории и пространства: «в дополнение к хорошо известным эффектам “телескопии” и “микроскопии”, которые революционизировали наше восприятие мира после XVII века, недолго осталось ждать, как эхо “видеоскопии” проявится в создании

---

<sup>16</sup> Bartram R. Visuality, dromology and time compression. Paul Virilio's new ocularcentrism // *Time & Society*. 2004. V. 13. №2/3. P. 291.

мгновенного, интерактивного «пространства-времени», которое не имеет ничего общего с топографическим пространством географической и даже геометрической дистанции»<sup>17</sup>. Релятивистский хронотоп, предрекаемый П. Вирилио, будет состоять из мелькающих экранных «теперь», которые не сливаются в протяжённость «прошло-настоящего-будущего», но и не дают отчётливых площадок-сцен зрелища. Следует отметить, что «видеоскопию» — быструю смену картин перед глазами зрителя — в её воздействии на время ещё в начале XX века предугадал А. Бергсон. Детская забава — изображение жизни при помощи вырезанных фигурок — становится популярным занятием, когда моментальные фотографии начинают быстро показывать на экране с помощью аппарата. Фигурки создают иллюзию жизни, их ряд искусственный, внешний, он не сливается с собственным внутренним временем Я:

«Процесс, в сущности, заключается в том, чтобы извлечь из всех движений, принадлежащих всем фигурам, одно безличное движение, абстрактное и простое, — так сказать, *движение вообще*, поместить его в аппарат и восстановить индивидуальность каждого частного движения путём комбинации этого анонимного движения с личными положениями. Таково искусство кинематографа. И таково также искусство нашего познания. Вместо того чтобы слиться с внутренним становлением вещей, мы помещаемся вне них и воспроизводим их становление искусственно. Мы схватываем почти мгновенные отпечатки с проходящей реальности, и так как эти отпечатки являются характерными для этой реальности, то нам достаточно нанизать их вдоль абстрактного единообразного невидимого становления находящегося в глубине аппарата познания, чтобы подражать тому, что есть характерного в самом этом становлении. Восприятие, мышление, язык действуют таким образом. Идёт ли речь о том, чтобы мыслить становление или выражать его, или даже воспринимать, мы приводим в действие нечто вроде внутреннего кинематографа»<sup>18</sup>.

Бергсон едва ли мог предполагать, что менее чем через век моментальные фотографии заполнят культуру и значительно превзойдут пропускную мощность нашего внутреннего кинематографа. Французский мыслитель понимал под кинематографическим механизмом принцип познания — весьма несовершенного, механистического, но не угрожающего нашей сокровенной интуитивной темпоральности. «Видеоскопия» ей угрожает, поскольку выходит за пределы собственно познания и претендует на пересоздание человеческого «теперь».

Но возникает вопрос, не преувеличено ли разрушительное влияние массовой коммуникации на строение человеческого времени? Речь, разумеется, идёт не о пропадании прошлого и будущего, но о затруднениях в соединении этих темпоральных модальностей с настоящим

<sup>17</sup> Virilio P. *Polar Inertia*. L., 1999. P. 58.

<sup>18</sup> Бергсон А. *Творческая эволюция*. М., 1998. С. 293–294.

при ускорении подачи информации. Предлагаемые электронной коммуникацией интервалы малы для осмысления, осознания и даже восприятия материала человеком. Это означает, что утрачиваются культурный масштаб Я и его минимальная единица. Хронотопные «ворота» открываются и закрываются слишком быстро, чтобы пропустить первосмыслы. Возникает рассогласование между электронно утверждённым «теперь» и индивидуальным счётом мгновений, который со времён Аристотеля был выделен учёной мыслью и распространялся цивилизацией как нижняя мера самосознания, ещё попадающая под социокультурное опосредствование. Этот счёт чрезвычайно устойчив, поскольку в нём рефлексивный минимум Я сведён с ударом пульса, единицей хроноизмерения, логикой парадокса и оксюморонами языка. Миг формулируется с трудом, поскольку он культурно предельно мал, но всё-таки формулируется, и каждый раз индивидуально. Глобальные же моментализмы — на пределе индивидуального восприятия, поскольку они культурно громадны, нечеловечески велики по своему содержанию и спрессованы во времени. О глобальном настоящем можно говорить как интервале опосредствования массовой коммуникации. Индивидуальное настоящее отделено от него не столько психофизиологически, сколько потому, что выражается в другом культурном материале: обыденном языке, литературе, поэзии, логических парадоксах.

Позиция настоящего может быть уточнена в двух дромологических масштабах, с суммированием характеристик быстрой и сверхбыстрой темпоральностей:

1) Быстрое время. Индивидуальное «теперь» быстро переходит в прошлое, сменяясь другим «теперь». Человек овладел техникой выделения смысловых дискретных единиц, он фиксирует их как собственный индивидуальный модус Я, выделяющий смысловой прототип из контекста социальности. Мгновение остаётся уникальным, запечатлённым в логике парадокса и экзистенциальном переживании. Что есть прошлое? Индивидуальные «теперь», утерянные, недопойманные, но закрепленные в стандартных координатах. Прошлое социально стабильно, но обезличено. Настоящее и прошлое разделяются как индивидуальное смысловое Я (мгновенное, но моё) и его социализованное продолжение («не моё моё»). Характер будущего промежуточный, зависит от взаимодействия между прошлым и настоящим.

2) Сверхбыстрое время. Вычлененное «теперь» становится коллективной картиной мира, а прошлое и будущее разлетаются как индивидуальные экзистенциалы. Что есть прошлое? То, что не удалось запомнить, рассмотреть, запечатлеть в быстром потоке информации, в стремительно мелькающей ленте новостей. Что есть будущее? То, что

не удалось взять для жизни из информационного материала. Большой экран мира, транслирующий «теперь», мерцает в центре, за его рамкой — рой из осколков индивидуального, невоплощенного.

В первом случае настоящее индивидуально, исчезающе мало. Во втором прошлое и будущее индивидуальны, исчезающе малы. Гулливер уже не может подстроиться к слишком быстро меняющимся вокруг него мирам. Он привык жить в историческом мире, регулирующем его Я мифоповествовательными циклами внутри продвигающей линии «прошлое-настоящее-будущее»<sup>19</sup>. Алисе же предложено стать столь эластичной, так быстро менять размерности, что из викторианской девочки должно выйти нечто подобное постмодернистскому *saturated self*, — скорее контейнеру для эмбриональных «я», быстро развертывающихся по сигналам среды, чем устойчивому сознанию.

\* \* \*

Можно назвать, по крайней мере, одно событие начала XXI века, в котором индивидуально-психологическое и глобально-электронное «теперь» совпали.

11 сентября 2001 года телевидение всех стран мира транслировало самолётную атаку террористов на небоскрёбы Всемирного торгового центра в Нью-Йорке. Американскую трагедию в режиме реального времени наблюдали миллиарды людей. Наглядностью и шоковой внезапностью она превзошла гораздо более масштабные катастрофы прошлого. Событие было одновременно всемирно-историческим и экзистенциальным. До сих пор историзм события оценивался постфактум.

---

<sup>19</sup> Классическая история говорила о необратимом времени. Постмодернизм это время преодолевает и реконструирует, создавая исторические произведения в виде коллажей разнородных текстов и фантазий «экспериментальной истории». Значительная часть историков относится к такому эпатажу традиционной работы с источниками негативно. Однако постмодернизм смог произвести революцию даже в тех умах, которые его категорически отрицают. Он поколебал уверенность в линейном характере истории. Речь идёт о размонтировании историцистской спайки «прошлое-настоящее-будущее», которое если не *de jure*, то *de facto* производят направления, не замеченные в симпатиях к постмодернизму. Фрагменты указанной последовательности, которая для классической мысли является синонимом объективного необратимого времени, перекомпоновываются в циклы обратимого времени, хорошо известного мифу, искусству, литературе, обыденному сознанию. Свои выгоды из постмодернистских сражений с долгим линейным временем извлекли микроистория, история повседневности, живая история и другие направления, приближающие большое время истории ко времени индивидуального человека. Того самого, который спокойно разбивает последовательность «прошлое-настоящее-будущее» и строит своё существование вокруг настоящего, совершая экскурсии в другие времена, не обращая внимания на «правильный порядок» историографии.

Только потом — и заглавные исполнители судьбоносного действия, и статисты — узнавали, какие минуты роковые им довелось пережить. Их эмоции и впечатления были подвёрстаны под уже установленный масштаб произошедшего. Манхэттенский случай выбивается из указанной последовательности. Здесь размер события устанавливается не умозаключениями. Он *увиден* всеми и сразу. Его глобальная визуальность не позволяет подвергнуть масштаб 11 сентября сколько-нибудь существенному рациональному пересмотру. Динамика психологических переживаний слита с конструированием исторического события.

11 сентября создаёт методологическую коллизию. Раньше историографическая фактура конструировалась постепенно, при устойчивом разделении труда участников дела. Историки собирали свидетельства, восстанавливали ход события, составляли архив. Бумаги копились, складывались, пылились и время от времени ворошились. Фактическое течение событий пропускалось через детерминистские обобщения. В этом процессе история и психология были отделены друг от друга методологией и процедурой своего исследования, социальными функциями. Науке о прошлом отводилась работа превращения индивидуальных свидетельств в коллективный опыт. За психологией оставалась прерогатива непосредственности. В лучшем случае ей отводился отдельный слой исторической детерминации. В гиперсобытийной истории, или пост-истории<sup>20</sup>, такое разделение труда уже под вопросом, поскольку её мега- и микроизмерения сводятся внезапно, необычайно быстро и глобально. Непосредственное переживание события человеком, феноменология его восприятия если и не совпадают, то входят в острое соприкосновение со складыванием мегафактуры истории.

Разумеется, это не значит, что в XXI веке все крупные общественные вехи будут состоять из взрывов и катастроф, транслируемых масс-медиа в режиме реального времени. Но несомненно, что 11 сентября был открыт особый формат события. Он является предельным, рамочным. С одной стороны, он глобален, то есть отвечает критерию всемирно-историчности, с другой, он экзистенциален, то есть затрагивает практически каждое индивидуальное Я на планете. Более медленные, собственно исторические, режимы опосредствования индивидуального коллективным оказываются внутри гиперсобытийной размерности. Для традиционных методов работы с историей — это совсем не благо. Они оказываются как бы закупоренными и задавленными в «теперь» огромной массой свидетельств.

Выпуск к годовщине события книги и DVD “In Memoriam: New York City 9/11/01” предвещивался экранным сообщением о том, что

---

<sup>20</sup> Шкуратов В. А. От Манхэттена до Норд-Оста. Самара, 2002.



террористическая атака на ВТЦ есть самое документированное событие человеческой истории. Роковой день отснят и показан по минутам и секундам, в мириадах ракурсов и позиций, глазами и во мнениях тысяч его свидетелей и участников, снаружи и внутри падающих небоскрёбов. «Однако, — уныло констатировал исследователь этого документального изобилия, — ирония в том, что насыщенное информационное освещение, последовавшее за атакой 11 сентября, и несметная фиксированная документация (и воспоминания очевидцев) этого дня служат коллапсу памяти о нём... Пространство истории и для истории, похоже, сжимается. Мерцающие кадры телевидения сооружают мгновенную историю, которая насыщает наш интенсивно и экстенсивно транслируемый век и, в конечном итоге, сокрушает память визуальными образами, часто взятыми из телевидения или воображаемыми там»<sup>21</sup>.

Такое замешательство понятно, но оно огорчает. В тот момент, когда идеальный хроникёр истории, о котором мечтал А. Данто<sup>22</sup>, наконец, заработал, оказывается, что его исчерпывающие отчёты только мешают. Конечно, речь идёт о такой науке, для которой и быстрое время — слишком непредсказуемо и эфемерно. Ведь она работает не столько с восприятием и памятью, сколько с забыванием. Ей нужна не абсолютная документированность, а следы исчезнувшей жизни в умеренном количестве. Поэтому сверхбыстрое время для неё такое же бедствие, как атаки террористов для мировых держав.

Феномен сверхбыстрого времени проявляется слишком экстремально и очевидно. Ни Гулливер, ни Алиса не готовы пока видоизменить своё Я по гиперсобытийному шаблону, тем более, если власть стремится предохранить их от шоковых эфирных излучений. Это понятно. Наука также стремится укрыться в тени привычных форматов. А вот это — менее извинительно и понятно. Ведь очевидно, что новая размерность мира, увы, не является фикцией модного теоретизирования. Фикцией является мир, от которого осталась тень.

---

<sup>21</sup> *Hoskins A.* Television and the Collapse of Memory // *Time & Society*. 2004. Vol. 13, № 1. P. 120–121.

<sup>22</sup> *Danto A. C.* *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965.

# ЧАСТЬ III

## ОБРАЗЫ ПРОШЛОГО И ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

---

### ГЛАВА 18

## ДИНАСТИЙНЫЕ ИСТОРИИ — ХРАНИТЕЛИ ПАМЯТИ О ПРОШЛОМ КИТАЯ\*

*Государство погибнуть может,  
(его) история погибнуть не может.*  
Ван Э (1190–1273)

Отношение к прошлому — важная отличительная черта любой цивилизации. Обладающий древнейшей цивилизацией Китай в мировую историю вошел как страна традиций — так оценивается свойственная этой стране необычайная приверженность своему прошлому. На протяжении 50 веков своей истории китайское общество напряженно всматривалось в глубины своего прошлого, стремясь в нем найти ответы на вопросы, которое ставило перед ним быстро бегущее время. Китайцев всегда отличали необычайно развитое историческое сознание, чувство исторического времени. Питало эти качества историописание — в Китае оно было практически единственным средством приобщения общества к его прошлому. Историописание возникло там очень рано, пройденный им путь измеряется несколькими тысячелетиями.

Свое начало китайское историописание берет в период становления государственности и первые шаги делает в русле политической практики и официального ритуала. В Китае историописание являлось делом государственным, а его концептуальной базой была официальная доктрина империи, основанная на этико-политическом учении Конфуция. В Китае по-своему понимали предназначение истории — в ней видели не просто источник информации о прошлом, а прежде всего вместилище опыта предков и наставника. Китайскому историописанию было присуще функциональное начало.

---

\* Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 06–01–00453а).

Под крылом государства на Земле Поднебесной взросло мощное и необыкновенно плодовитое древо истории. Среди представленных в китайском историописании 15-ти основных жанров исторических сочинений особое место занимают династийные истории — сочинения, аналогов которым мировая историография не знает. Это — главное творение китайского историописания, в Китае династийные истории рассматривают как одно из важнейших достижений китайской цивилизации. Их значение выходит далеко за рамки историописания, за 20 веков своего существования этот жанр исторических сочинений оставил глубокий след в жизни общества и государства.

Династийным историям посвящена огромная литература, но сложившиеся представления о них не всегда адекватно оценивают эти сочинения и их специфику. Поэтому сколько-нибудь полно охарактеризовать этот удивительный и грандиозный по своим масштабам феномен в настоящее время не представляется возможным. Попытаемся лишь наметить его контуры, показать наиболее примечательные его особенности<sup>1</sup>. Представленные здесь суждения не во всем будут совпадать с тем, как оцениваются династийные истории в имеющейся литературе. Начнем с истории жанра — она может рассказать о нем многое. Начинается она в империи Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.).

То был очень важный рубеж в истории Китая, время, когда страна окончательно расставалась со своим многовековым прошлым и обрела облик, который она сохранит до начала XX в. При династии Хань закладывались основы централизованного государства — монархии, построенной на конфуцианских принципах, а само это учение утверждалось в качестве государственной доктрины (этот статус оно обрело в 132 г. до н. э.). Становление империи шло на фоне сложных процессов во всех сферах жизни общества, порождавших немало проблем, многие из которых доселе были Китаю неведомы. Пришедшая к власти в 206 г. до н. э. династия Хань обрела престол в ходе острого противостояния представленных на политической арене сил и фактически впервые пыталась объединить под своим контролем огромную страну, многие века до этого пребывавшую в состоянии раскола. Она остро нуждалась в обретении особого статуса, легитимации своей власти. Это было тем более важно, что становление династии Хань проходило в иной, принципиально отличной от прежней, геополитической ситуации. Консолидация общества, недавно осознавшего себя единым народом, требовала специальных мер по обоснованию его идентичности.

---

<sup>1</sup> При работе над текстом использованы два издания династийных историй: 1) Суин бонабань эрши сы ши (Фототипическое издание 24 династийных историй). Шанхай, 1958. Т. 1–24; 2) Эрши у ши (25 династийных историй). Шанхай, 1987.

В соответствии со сложившимися к тому времени нормами политической культуры решение этих и многих других проблем власти империи Хань видели в обращении к прошлому. На это же ориентировало их и набиравшее в то время силу конфуцианство. Интерес к прошлому в начале правления династии стремительно рос, оно было востребовано как никогда. Но основной хранитель этого прошлого — историописание — к этому оказалось не готово; хотя к тому времени оно уже прошло немалый путь, в его арсенале не было средств, необходимых для решения стоявших перед династией проблем. Решать эту грандиозную по масштабам и трудности задачу выпало на долю великого китайского историка Сыма Цяня (145 или 135 – ок. 90 г. до н. э.). Он служил историографом при дворе правителя империи Хань (206 г. до н. э. – 8 г. н. э.) императора У-ди (годы правления 140 – 85 гг. до н. э.), сменив на этом посту своего отца Сыма Тяня (?–110 г. до н. э.)<sup>2</sup>.

О том, как он видел свою задачу и как собирался ее решать Сыма Цянь обстоятельно рассказал в заключительной главе своего труда, где сообщил, что образцом для него была летопись «Весны и осени» (*Чунь цю*), в которой рассказывалось о событиях в 722–481 гг. до н. э. в царстве Лу, откуда родом был Конфуций. Во времена Сыма Цяня эта летопись уже входила в состав конфуцианского канона, а ее автором считался сам великий мыслитель. Ее текст представляет собой лаконичное изложение фактов, расположенных в хронологическом порядке, однако считалось, что в «Веснах и осенях» Конфуций в завуалированной форме изложил свое понимание норм, определяющих исправное функционирование общества и государства, и тем самым пытался преодолеть негативные явления в социальной и политической жизни царства Лу. Сыма Цянь так оценивал значение этого труда:

Конфуций «собрал все случаи проявления справедливости и несправедливости за двести сорок два года и представил их в виде примера для всей Поднебесной. Он порицал Сына Неба, отеснял на задний план владетельных князей, карал сановников, стараясь добиться пути управления, достойного истинного правителя... «Чунь цю» (Весны и осени) прежде всего освещает справедливый путь трех ванов<sup>3</sup>, затем классифицируются людские деяния, отделяется истина от лжи, устраняются сомнения и колебания. Там все названо своими словами: добро — добром, зло — злом, добродетель — добродетелью, осуж-

---

<sup>2</sup> Официальное название должности Сыма Цяня — «великий астролог» (тай ши гун). Эти чиновники входили в ближайшее окружение императора и наделены были многими важными функциями. Среди главных их занятий было историописание. Принято считать, что инициатива создания фундаментального исторического труда, посвященного прошлому Китая, принадлежала этим двум историкам, однако, находясь на государственной службе, сделать этого они не могли, решение принималось скорее всего самим императором.

<sup>3</sup> Имеются в виду основатели первых трех династий: Ся, Шан-Инь и Чжоу.

дается непочтительность к родителям. Кун-цзы (Конфуций) сохраняет царства, которые давно погибли; продолжает роды, которые давно прекратили свое существование. Он старается залатать прорехи и восстановить давно отжившее... В “Чунь цю” правда ограничивается от лжи, справедливость от несправедливости, — главное внимание здесь уделяется вопросам управления людьми... Нет книги, которая подошла бы так близко к исправлению нарушений порядка в мире, как “Чунь цю”... Поэтому говорят: “Если подданный убивает государя или сын убивает отца — причину этому не следует искать в пределах одного дня, она возникает постепенно, в течение длительного времени”. Вот почему правителю нельзя не знать “Чунь цю”<sup>4</sup>.

Обратившись к летописи «Весны и осени», Сыма Цянь не мог не знать о богатой комментаторской традиции, сложившейся к тому времени вокруг этого «творения Конфуция». Три ставшие классическими комментария к «Веснам и осеням» дали начало нескольким школам раннего конфуцианства и позже также вошли в состав канона. Приверженцем одной из них — школы Гунъян — был учитель Сыма Цяня Дун Чжуншу (ок. 180 – ок. 120 г. до н. э.), чьи взгляды были положены в основу государственной доктрины империи Хань, а сам он вошел в историю как «ханьский Конфуций». И хотя некоторые исследователи полагают, что Сыма Цянь испытывал сильное влияние даосизма, он был твердым последователем своего учителя<sup>5</sup>; заимствованные из учения Дун Чжуншу доктрины официального конфуцианства составили концептуальную базу, опираясь на которую он создавал свой труд. К этому Сыма Цяня обязывала и его должность придворного историка<sup>5</sup>.

В широком спектре доктрин ханьского конфуцианства, определивших характер творчества Сыма Цяня, центральное место заняла доктрина «Мандата Неба» (*Тянь мин*), одна из древнейших в духовной культуре Китая: корнями она уходит к началу эпохи Чжоу (XI–III вв. до н. э.). Позже ее взяли на вооружение конфуцианцы, и в созданном ими этико-политическом учении ей была отведена особая роль.

Доктрина «Мандата Неба» исходила из представления о вечности и незыблемости китайского престола и непрерывности легитимной власти, которую он олицетворял. Единственным источником и гарантом этой власти выступало Небо: легитимным обладателем престола мог стать только его избранник, от воли людей или каких-либо иных сил обретение престола не зависело; права на существование в Китае нелегитимной власти эта доктрина не давала. Выбор Неба определялся наличием у претендентов на престол особых качеств и, прежде всего,

<sup>4</sup> Сыма Цянь. Избранная проза. М., 1956. С. 43-45.

<sup>5</sup> См.: Ван Гаосинь. Чжунго шисюэ сысян тунши (Сводная история исторической мысли Китая). Период Цинь-Хань. Хэфэй, 2002; Сяо Ли. Сыма Цянь // Чжунго шисюэцзя пинчжуань (Биографии китайских историков) / Ред. Чэнь Цинцюань и др. Чжунчжоу, 1985. Т. 1. С. 18–52; Крель Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1976.

благой силы *дэ*, важнейшим признаком наличия которой была верность фундаментальным ценностям китайской цивилизации (в их конфуцианской интерпретации). Ни родовитость претендента, ни его заслуги на поле брани или государственной службе значения для Неба не имели, не учитывало оно и его этнической принадлежности. И, оказавшись на престоле, правящий дом должен был постоянно подтверждать наличие у него этого качества. Обретение престола по воле Неба придавало правителю особый, необычайно высокий статус. В Китае обладателя престола называли «Сын Неба» (*Тянь цзы*), он выступал как посредник между Небом и всем сущим на Земле, был способен определять ход событий и выступал как субъект исторического процесса. Поддержка Неба и наличие благой силы *дэ* наделяли правителя мироустроительными и консолидирующими функциями, которые позволяли ему обеспечить «великое единение» (*да итун*) территории государства и общества.

Декларируя незыблемость китайского престола, права на вечное обладание им одним правящим домом доктрина «Мандата Неба» не предусматривала, в ней была заложена идея периодической смены династий. Она предполагала, что с течением времени правящий дом неизбежно утрачивает имевшийся у него изначально запас благой силы *дэ*, небо лишало его своего «мандата», и судьба династии была предрешена: престол переходил к другому избраннику Неба, который и становился основателем новой династии. При этом смена обладателей престола должна была происходить синхронно — безвластная доктрина «Мандата Неба» не допускала. Таким образом, острейший политический и социальный кризис, неизбежно сопровождавший смену правящего дома, приобретал рутинный законосообразный и необратимый характер, что имело немалое значение для состояния дел в государстве.

Однако, согласно представлениям сторонников учения Конфуция, не только доктрина «Мандата Неба» определяла развитие исторического процесса, ее действие развертывалось на фоне общих закономерностей, которым подчинялся как мир небесных тел, так и все сущее на Земле. Это натурфилософское в своей основе учение было разработано сложившейся в конфуцианском каноноведении школой «Иньян цзя», а придал ему окончательный вид и включил в состав ханьского конфуцианства Дун Чжуншу. В основе этих закономерностей лежало представление о взаимодействии и взаимозаменяемости темного (женского — *инь*) и светлого (мужского — *ян*) начал и циркуляции взаимопорождающих «пяти стихий» (*у син* — вода, огонь, металл, дерево, земля). Их взаимодействие придавало процессам, идущим в природе и обществе, циклический характер. Такой характер, по представлениям ханьских конфуцианцев, имел и политический процесс: подчиняясь круговому движению космических сил, династии последовательно сменяли друг

друга, периодически воспроизводя качества, ранее присущие одной из предшественниц. По этой же схеме, согласно воззрениям школы «Иньян цзя», и развивались события внутри династийного цикла, причем речь шла лишь о периодической смене качеств, отличающих каждую династию (дата начала календарного года, цвет, моральная доминанта и пр.). Их набор был стандартным, и к нему по прошествии некоторого времени обладатели престола должны были возвращаться, но развитие политического процесса определяла доктрина «Мандата Неба», которая не содержала идеи цикличности — смену династий она трактовала лишь как возврат к норме (обладание благой силой *дэ*), а не необходимость воспроизведения уже пройденного.

Взгляды школы «Иньян цзя» послужили основой разработанной Дун Чжуншу доктрины о «взаимоотношении Неба и человека» (*тянь жэнь ганъинь*) и тесно примыкающего к ней «закона воздаяния». Дун Чжуншу утверждал, что первоосновой конфуцианской морали (*ли*) являются «три устоя и пять постоянств» (*сань ган у чан*). Их соблюдение или пренебрежение ими, добрые или дурные поступки человека неизбежно вызывают ответную реакцию Неба в виде соответствующего воздаяния. Причем оно могло последовать не сразу, а много поколений спустя, и, таким образом, поступок далекого предка мог стать источником либо вечной славы всего рода, либо оставить на его репутации несмываемое пятно. В условиях китайского общества, основанного на мощных патронимических и земляческих связях, подобные доктрины являлись весьма эффективным средством социального контроля.

Таковы были некоторые особенности того концептуального багажа, с которым Сыма Цянь приступил к подготовке истории Китая. Составлявшие его доктрины были ориентированы на утверждение конфуцианского видения природы власти и ее роли в жизни общества, а также норм морали и социального поведения, на страже которых стояло это учение, и, как считали ханьские последователи Конфуция, имели универсальное значение и вневременной характер.

К подготовке своего труда Сыма Цянь приступил вскоре после вступления в должность придворного историка, а завершил его в период между 104 и 91 гг. до н. э. и назвал «Книга великого астролога» (*Тай ши гун шу*), однако позже она получила другое название — «Исторические записки» (*Ши цзи*). Это был огромный для того времени труд — из 130 глав (более 500 тыс. иероглифов)<sup>6</sup>. Задачи, которые ставил перед собой автор, определили отбор исторического материала и его организацию. Он отказался от господствовавшей в то время в китайской исто-

---

<sup>6</sup> Впервые в мировой синологии переведен на русский язык Р. В. Вяткиным (тт. 1–2 совм. с В. С. Таскиным). К настоящему времени опубликованы 8 томов.

риографии летописной формы изложения и создал новую. «Исторические записки» состоят из пяти разделов: «Анналы» (*Бэнь цзи*), «Хронологические таблицы» (*Бяо*), «Трактаты» (*Шу*), «Наследственные дома» (*Ши цзя*) и «Жизнеописания» (*Ле чжуань*).

В разделе «Анналы» Сыма Цянь прослеживает исторический путь, пройденный Китаем за 25 веков — со времен пяти мифических правителей (середина III тыс. до н. э.) до начала правления династии Хань (сер. III–II вв. до н. э.). Все известные и с его точки зрения наиболее значимые события он расположил здесь в хронологическом порядке, по династиям и правителям, создав, таким образом, хронологический каркас древней истории Китая, ее схему, содержание которой раскрывается в остальных разделах «Исторических записок». Весь путь, пройденный Китаем к тому времени, предстает перед читателем этого раздела как цепь сменяющих друг друга на китайском престоле династий и правителей, которые получили на то санкцию Неба. При этом основное внимание Сыма Цянь уделил интерпретации династийных кризисов периода смены династий. Предназначение этого раздела он определил так: «/ Я хотел / в деяниях царей уяснить причину начала и рассмотреть конец, увидеть расцвет и обозреть падение...».

Во втором разделе Сыма Цянь поместил 10 таблиц, своего рода генеалогий древнекитайской знати, которые, по сути, представляют собой хронологию истории древнего Китая, ее систематизацию и унификацию. Р. В. Вяткин характеризует данный раздел так:

«“Таблицы” в их совокупности отражают представление Сыма Цяня и его современников о времени, о длительности существования своего государства и народа... его понятия об историческом времени. Сведенные к этому времени в определенную систему легенды начинают собой эту историю. Открывает ее легендарный первопредок китайцев — Желтый император, Хуан-ди... Далее (Сыма Цянь) переходит к перечню правлений и некоторых событий, их сопровождавших в достаточно известные ему по источникам периоды — времена династий Инь, Чжоу, Цинь, а кончает “Таблицы” своим временем — господством дома Хань, охватив около тысячелетия вполне исторического времени. Течение этого времени у Сыма Цяня предстает длинной цепью смен правлений сначала глав родов, потом царств и княжеств, наконец, империй... Все это, должно было, по мнению Сыма Цяня, “отразить общий закон расцвета и падения государств” ...если раньше, в гл. 8 анналов ...историк изложил моральные принципы управления государством и показал их циклическую смену... то теперь, в “Таблицах”, в концентрированном виде он иллюстрирует свои положения картиной смены правлений в их временном и пространственном протяжении... Во внешне кажущейся бесконечной цепи возвышений и падений царств и княжеств, в пестром калейдоскопе имен сменяющихся правителей-князей и императоров, представленных в хронологических таблицах Сыма Цяня, вырисовывается то понимание хода истории, которое было присуще мыслителям и историкам Китая последних веков прошлой эры... Для них уже существовали связи простран-



ственные (история рода, дома, княжества) и временные (прошлое и настоящее). Они понимали протяженность времени, для них оно протекало по циклам, связываемым с волей Неба, с пятью стихиями, с кругооборотом этих сил и саморазвитием моральных устоев и, наконец, с законами возвышения и падения царств и княжеств, т. е. власти...»<sup>7</sup>.

Материалы раздела «Трактаты» организованы по тематическому принципу и представляют собой серию очерков, которые посвящены важнейшим, с точки зрения автора, аспектам жизни общества и государства древнего Китая. Сыма Цянь определил их содержание так: «О достоинствах и изъянах в обрядах и музыке, об изменениях и переменах в музыкальных трубках и в календаре, о военной силе, о горах и реках, о небесных и земных духах, о пределах Неба и человека, о восприятии низкого и постижении перемен / в жизни / — обо всем этом я и составил восемь шу — трактатов»<sup>8</sup>, «Трактат о жертвоприношениях», «Трактат о реках и каналах», «Трактат о сбалансированности / хозяйства /». Таким образом, этот раздел является своего рода справочником, где аккумулирован огромный опыт предыдущих поколений в важнейших сферах жизни. Он также стал нововведением Сыма Цяня.

В 30-ти очерках раздела «Наследственные дома» дана история царств эпохи Чжоу (XI–III вв. до н. э.) и биографии крупных представителей наследственной знати. Сыма Цянь так объяснил необходимость данного раздела: «Подобно тому, как двадцать восемь созвездий кружатся вокруг северного полюса, как тридцать спиц колеса соединены на одной ступице и кружатся бесконечно, не останавливаясь, /так и / слуги правителя, помогая ему подобно рукам и ногам, соединены с ним воедино. Они с преданностью и верой осуществляют моральные принципы, служа тем самым своему господину и повелителю. Поэтому я и составил тридцать глав “Ши цзя” (“Наследственных домов”»<sup>12</sup>. К наследственной знати Сыма Цянь отнес также Конфуция и Чэнь Шэ, одного из предводителей повстанцев, свергших династию Цинь (221–207 гг. до н. э.), создав тем самым очень важный прецедент — многие составители дина-

<sup>7</sup> Вяткин Р. В. О разделе «Хронологические таблицы» в «Исторических записках Сыма Цяня» // *Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи)*. М., 1984. С. 12–13.

<sup>8</sup> Это «Трактат об обрядах», «Трактат о музыке» (о роли музыки в делах правления), «Трактат о музыкальных звуках и трубках» (здесь развивается космогоническая теория древней музыки, сообщаются сведения о ее математических основах, но главная тема — воздействие космических сил, представленных в древней китайской натурфилософии на жизнь общества и государства), «Трактат о календаре» (здесь Сыма Цянь дает исторический очерк календарных систем и рассказывает о календаре, который составлялся при его участии), «Трактат о небесных явлениях» (посвящен астрономическим и астрологическим представлениям древних китайцев).

<sup>12</sup> Вяткин Р. В. О разделе «Наследственные дома» // *Сыма Цянь. Исторические записки*. Т. 5. С. 9.

стейных историй будут включать в свои труды биографии повстанческих вождей-сокрушителей династий, которые утратили Мандат Неба.

Завершает «Исторические записки» раздел «Жизнеописания» (*Ле чжуань*), он занимает 70 из 130-ти глав этого труда. Основную их часть составляют материалы биографического характера, а последние 6 глав посвящены некоторым народам, обитавшим на просторах Поднебесной, а также соседним государствам, находившимся в вассальной зависимости от Китая. До Сыма Цяня сочинений подобного вида китайское историописание не знало. Ключевое слово «чжуань», которое Сыма Цянь использовал в названии данного раздела, означало тогда «передавать традицию», а свое современное значение «биография» приобрело позже. Видимо, именно такой смысл данного термина и позволил историку объединить в пределах одного раздела столь разные материалы.

Понятие «биография» как описание жизни человека для традиционной китайской культуры было неприемлемо в принципе. Для родовых структур, определявших жизнь китайского общества, и для формировавшейся на их основе государственности значимы были лишь социальная роль человека и его социальное поведение, отношение к нормам, определявшим жизнь общества. Позже эта проблематика оказалась в центре внимания конфуцианцев и, как уже говорилось, разработанная Дун Чжуншу государственная доктрина империи Хань содержала целый блок социально ориентированных доктрин. Ими Сыма Цянь и руководствовался при работе над разделом «Жизнеописания»; ни в одном другом разделе «Исторических записок» он так настойчиво не апеллирует к Конфуцию и его учению.

Этот раздел Сыма Цянь начинает с рассказа о прославленном Конфуцием герое мифической древности Бо И и дает здесь свое видение проблемы человека в историописании: «Благородный муж страшитесь мысли, что когда он уйдет из жизни, его имя будет забыто»<sup>13</sup>. Это суждение было навеяно популярным в ханьском конфуцианстве «законом воздаяния», согласно которому, за совершенное при жизни человека и его потомков непременно ждет воздаяние Неба, а его поступки станут для общества источником позитивного или негативного опыта. И далее Сыма Цянь приводит мысль, также заимствованную из конфуцианства: «...Без опоры на уже прославившегося мужа, разве могут они (благородные мужи. — *Б. Д.*) надеяться на сохранение своего имени в последующих поколениях?...»<sup>14</sup>. То есть, для сохранения имени необходим эталон, образец, которому может следовать благородный муж, и в ореоле славы которого он прославится на века. С этих

<sup>13</sup> *Сыма Цянь. Исторические записки. Т. VII. С. 33.*

<sup>14</sup> Там же. С. 31.

позиций Сыма Цянь и готовил жизнеописания: ему предстояло в 25-вековой истории Китая найти героев, которые отвечали бы его требованиям. Большая часть собранных здесь материалов относится к людям недавнего прошлого, участникам борьбы за престол в период, когда основатели династии Хань прокладывали себе путь к власти: поведение героев этого периода было особенно важно для решения центральной задачи, стоявшей перед историком — легитимации этой династии. Основательно поработал Сыма Цянь и над композицией этого раздела: некоторым биографиям он посвятил целую главу, многие главы содержат по несколько биографий, есть в разделе и коллективные биографии, а часть биографий своих героев он систематизировал по общим, присущим им всем признакам и объединил в особые группы.

Подготовленные Сыма Цянем жизнеописания не содержат сведений о всем жизненном пути исторического персонажа; их основу, как правило, составляют несколько тщательно отобранных и определенным образом интерпретированных эпизодов из жизни государства соответствующего периода, которые характеризуют его социальную роль, наличие или отсутствие у него определенных конфуцианских добродетелей. А все материалы, которые не отвечали этому требованию или были излишними, Сыма Цянь опускал, или переносил в жизнеописание другого героя. Качества, которые характеризуют исторического персонажа, присущи ему изначально, и никакие жизненные перипетии изменить их не могут, они закреплены за ним навечно. На такой подход к описанию своих героев ориентировал Сыма Цянь заимствованный им из летописи «Весны и осени» принцип «хвалить-осуждать» (*бао бянь*), который предполагает предельно контрастный, «черно-белый» характер оценок. Свои качества отобранные Сыма Цянем персонажи демонстрируют в конкретных исторических ситуациях, они выступают как активные участники происходивших в Поднебесной событий, как подданные находившейся в то время на престоле династии, своим поведением характеризующие состояние дел ее правления. По словам Ю. Л. Кроля, это были функционально ориентированные биографии-характеристики, что делало их похожими на европейскую житийную литературу. Но «жития» эти были конфуцианские, человек в них трактуется с позиций именно этого этико-политического учения. Созданные Сыма Цянем жизнеописания представляют собой своеобразный учебник нормативного конфуцианского поведения, рассчитанный на века. Функциональный характер жизнеописаний позволил Сыма Цяню аккумулировать в данном разделе большую часть собранного им фактического материала. Но представленная здесь история персонифицирована, исторические данные используются для характеристики героя,

а не исторического процесса, они рассредоточены по разным биографиям, и составить представление о том, что происходило в древнем Китае на разных этапах его истории, довольно трудно.

Таким образом, «Исторические записки» — весьма сложный по композиции труд: пять его разделов автономны, каждый посвящен особой теме, имеет собственную отличную от других разделов структуру и ориентирован на решение определенного круга вопросов. Но все они, дополняя друг друга, решают главную задачу — поставить прошлое на службу утверждавшейся в то время в Китае «конфуцианской монархии». Пожалуй, никто из предшественников или современников Сыма Цяня не пытался реализовать присущее китайскому историописанию функциональное начало так последовательно и целеустремленно. Здесь Сыма Цянь пошел значительно дальше своего образца — летописи «Весны и осени»: он выступает как убежденный конфуцианец, для которого прошлое — прежде всего источник опыта предков и наставник грядущих поколений<sup>15</sup>. Важной особенностью текста «Исторических записок» является видимое отсутствие в нем авторской позиции. Как и в летописи «Весны и осени», которую Сыма Цянь взял за образец, здесь многое значат компоновка текста, расставляемые автором акценты, использованный им понятийный аппарат. Свои суждения историк излагает в своеобразных лаконичных резюме (они написаны четырехсложными рифмованными фразами), которые начинаются словами «Господин великий астролог [должность Сыма Цяня] говорит...».

«Исторические записки», первая история всего Китая — это и первый в китайском историописании труд, автор которого попытался взглянуть на прошлое сквозь призму конфуцианства. Опираясь на заложенные в конфуцианстве идеи, историк настойчиво проводит мысль, что все описываемые им события происходят на едином историко-культурном пространстве, подконтрольном Небу, организованном в строгом соответствии с нормами конфуцианства и противостоящем варварской периферии. Исторический процесс на просторах Поднебесной виделся Сыма Цяню как история китайской государственности, череда правителей и династий, сменяющих друг друга на китайском престоле по воле Неба. Именно смена династий и связанная с этим преемственность власти при-

---

<sup>15</sup> Ю. Л. Кроль, обстоятельно исследовавший «Исторические записки», характеризует этот труд как «произведение теоретической мысли», в котором автор «стремился исследовать историю с точки зрения определенной философии, а также дать всему нравственно-политические оценки и таким путем высказать свой взгляд на состояние современного общества, вопросы управления страной и на поведение людей... здесь Сыма Цянь развивает идею управления, основанную на конфуцианских принципах». *Кроль Ю. Л. Указ. соч.*

влекли наибольшее внимание Сыма Цяня. Особое место в «Исторических записках» он отвел описанию прихода к власти венчающей этот процесс династии Хань. Сыма Цянь был, видимо, первым, кто разработал методику описания этих драматических событий.

Субъектом исторического процесса выступает у Сыма Цяня правитель, избранник Неба, он наделен консолидирующими и мироустроительными функциями и определяет жизнь Поднебесной. Иных правителей — начиная с самых первых — в истории древнего Китая Сыма Цянь не увидел. «Поднебесная, — пишет он, — драгоценный сосуд, правитель — великое объединяющее начало»<sup>16</sup>. Сыма Цянь создавал историю политическую, посвященную делам правления.

Начав свой труд с пяти совершенномудрых мифических императоров-культуротворцев седой древности, Сыма Цянь впервые четко обозначил начальный рубеж китайской истории, а последовательно осуществленное им членение исторического процесса протяженностью почти в 30 веков на династийные циклы заложило прочные основы исторического времени: Сыма Цянь соотносит его ход со сменой династий, а внутри династийного цикла — со сменой правителей (начиная с «года Гунхэ» — 842–841 гг. до н. э.). Такой отсчет времени получил в императорском Китае официальный статус. Использовал Сыма Цянь и традиционный китайский календарь, где время отсчитывается по 60-летним циклам, а его ход определял движение космических сил — темного и светлого начала (*инь ян*) и пяти стихий (*у син*). В качестве придворного астролога Сыма Цянь участвовал в составлении одного из таких календарей, о нем он рассказал в «Трактате календарей».

«Исторические записки» отличает их социальная направленность, особое внимание к человеку — эта тема присутствует в трех из пяти разделов этого труда. Именно данные разделы (прежде всего «Жизнеописания») несут в себе основной дидактический заряд этого труда, они должны были утверждать в обществе нормы конфуцианской морали и социального поведения.

Начав свое повествование об истории древнего Китая с пяти мифических императоров-культуротворцев, которые в «Исторических записках» ничем не отличаются от императоров ханьских, и описав Поднебесную как регион, с древности живущий «по Конфуцию», Сыма Цянь окончательно стер границы, отделяющие миф от реальной исто-

---

<sup>16</sup> См.: Доронин Б. Г. Историческое время и его содержание в императорском Китае // Доронин Б. Г. Историография императорского Китая XVII–XVIII вв. СПб., 2002. С. 270–277; Кроль Ю. Л. Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 53–127.

рии, и завершил процесс *историзации мифа*, начавшийся задолго до него и имевший принципиальное значение не только для историописания, но и для всего последующего развития духовной культуры Китая.

Создав историю Китая от Желтого императора до начала правления династии Хань, Сыма Цянь тем самым не только установил связь времен, но и продемонстрировал современникам и потомкам, что правящая династия является наследницей не династии Цинь (221–207 гг. до н. э.), которую резко осуждали конфуцианцы, а всего описанного им великого прошлого, и ее корни уходят вглубь веков к временам правления совершенномудрых государей — героев древних мифов. Это имело принципиальное значение не только для легитимации династии Хань, но и для всей последующей истории «конфуцианской монархии».

Созданный Сыма Цянем новый вид исторических сочинений по названию двух основных разделов исторических записок получил в китайской историографии название «аннало-биографический» (*цзи чжуань*). Позже подготовленные последователями Сыма Цяня сочинения, которые отличала не только их композиция, но и ярко выраженный функциональный характер, жесткая ориентация на решение государственных проблем и особое отношение властей, получают название «официальные истории» (*чжэн ши*). В отечественном китаеведении подобные сочинения получили название «династийные истории», а в англоязычной литературе — “Standard Histories”.

Труд Сыма Цяня и до наших дней остается едва ли не главным источником по истории древнего Китая, авторитет этого сочинения непререкаем, в богатейшем историографическом наследии императорского Китая ему неизменно отводится особое место, а за его автором закрепился почетный титул «отца китайской истории». Но значение труда Сыма Цяня историописанием не ограничивается; в Китае его считают достоянием национальной культурной традиции, а его автора почитают как крупнейшего мастера художественного слова.

Между тем, время шло, Китай все дальше уходил от того состояния, в котором он находился при Сыма Цяне, и созданный им жанр исторических сочинений нуждался в корректировке. Ключевую роль в этом процессе сыграл один из самых известных историков императорского Китая, мыслитель и крупный государственный деятель династии Восточная (Поздняя) Хань (25–220 гг.) Бань Гу (32–92 гг.)<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> См.: Синицын Е. П. Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975; Ань Цзочжан. Бань Гу // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 1. С. 71–97; Цюй Линьдунь. Лунь эршилю ши (О 26 династийных историях) // Цюй Линь дун. Шисюэ юй шисюэ пинлунь (Историческая наука и историческая критика). Хэфэй, 1998. С. 47–52.

Династия, которой служил Бань Гу, оказалась на китайском престоле после острейшего кризиса, поразившего империю Хань на рубеже нашей эры. Правивший тогда дом Лю на время утратил престол, и он оказался в руках предводителей повстанцев. Но просуществовала созданная ими династия недолго, и дом Лю вернул себе власть. Однако выступать представителями основательно дискредитировавшей себя династии Хань победители, видимо, посчитали для себя опасным и приняли решение подвести черту под историей первых двух веков правления династии Хань. В 25 г. они перенесли столицу империи на восток, в город Лоян, и объявили о создании новой династии. В историю Китая она вошла как Восточная (или Поздняя) Хань, а предыдущий период стали называть Западной (или Ранней) Хань<sup>18</sup>. Возвращение на престол в условиях все еще окончательно не преодоленного кризиса, необходимость дистанцироваться от предыдущего этапа правления дома Лю и обосновать свое право на престол после реставрации ставили перед новой династией немало сложных проблем, и правители Восточной Хань решили обратиться к уже апробированному средству и подготовить официальную версию истории предыдущего периода.

Историю династии Хань начали писать еще до ее падения. После Сыма Цяня истории династии Хань посвящали свои сочинения многие ученые, а разразившийся на рубеже нашей эры кризис сообщил дополнительный импульс этому процессу, и ко времени утверждения на престоле династии Поздняя Хань уже сформировался значительный фонд трудов по истории ее предшественницы, среди которых были и фундаментальные труды, выполненные в аннало-биографическом жанре. Но статуса, равного «Историческим запискам» Сыма Цяня, они не имели.

Основы официальной истории этого периода заложил отец Бань Гу — известный историк и знаток конфуцианского канона Бань Бяо (?–54). Будучи придворным историком, он начал готовить «Продолжение «Исторических записок»» (*Ши цзи хоу чжуань*). В ситуации, когда от интерпретации прошлого зависело столь многое, готовить продолжение труда Сыма Цяня без санкции властей Бань Бяо вряд ли бы рискнул. Тем не менее, традиция считает инициаторами создания официальной истории предыдущей династии именно Бань Бяо. Пользуясь своим положением, он сумел использовать широкий круг источников, многие из

---

<sup>18</sup> В истории императорского Китая немало династий имеют в своем названии подобные индексы (западный-восточный, северный-южный, ранний-поздний и т. д.). Очевидно, это было необходимо для трактовки исторического процесса как легитимной преемственности власти (*чжэн тун*), что далеко не всегда соответствовало действительности. Что касается пребывания на престоле дома Лю, то в китайской историографии, наряду с делением на Западную и Восточную Хань, его нередко трактуют как единый период.

которых не были доступны Сыма Цяню и его многочисленным последователям. Но завершить начатый труд Бань Бяо не смог, завещав сыну продолжить начатое им дело. В то время Бань Гу не состоял в штате придворных историков, но поручение отца было для него законом, и он принялся его выполнять. В императорском Китае такая инициатива рассматривалась как тягчайшее преступление, и Бань Гу оказался в тюрьме. Позже, когда его брат Бань Чао, служивший при дворе, сумел познакомить императора с подготовленными Бань Гу текстами, тот сменил гнев на милость, Бань Гу вновь оказался на свободе и был зачислен в штат придворных историков. Отныне его главной обязанностью стала подготовка официальной истории династии Хань, а не продолжения «Исторических записок». Бань Гу предстояло применить разработанные Сыма Цянем принципы и методы описания древнего Китая для создания истории качественно иного периода — становления имперской государственности, организованной по конфуцианской модели. Этому Бань Гу посвятил более 20 лет, но закончить ее так и не успел: сначала ему мешали другие ответственные поручения благоволившего к нему императора, а при новом правителе он впал в немилость, по ложному обвинению вновь оказался в тюрьме, где и закончил свою жизнь. Но труд, который готовил Бань Гу, властям был необходим, и его завершение император поручил сестре Бань Гу, первой в Китае женщине-историку Бань Чжао (49 – ок. 120). Она была известным ученым, вела занятия с обитательницами женской половины дворца, и ее хорошо знали при дворе. В помощь ей дали также известного ученого-историка Ма Сюя. Прежде всего Бань Чжао занялась разделом «Таблицы», который не успел подготовить брат, необходимо было также дополнить и отредактировать другие разделы его труда. Приблизительно к 90-м гг. Бань Чжао работу завершила и представила императору полный текст «Истории династии Хань» (*Хань шу*). Хотя в ней рассказывалось лишь о трех веках правления одной династии, этот труд был на треть больше «Исторических записок», повествовавших о 25 веках китайской истории<sup>19</sup>.

Задуманная как продолжение «Исторических записок», «История династии Хань» существенно отличается от своего образца; Бань Гу внес много нового в этот вид исторических сочинений. Прежде всего это касается концептуальной базы «Истории династии Хань». Историки подчеркивают ее мощную конфуцианскую доминанту. Если перевержен-

---

<sup>19</sup> Текст «Истории династии Хань» делится не на главы (*пянь* — бамбуковая дощечка для письма, позже — «глава»), как это было в «Исторических записках», а на «цзюани». Термин этот изначально имел значение «свиток, книга», позже — «книга», «том», «глава». Таких цзюаней в «Истории династии Хань» 120, но по объему они значительно превосходят 130 глав труда Сыма Цяня.



ность Сыма Цяня официальной доктрине некоторыми специалистами ставится под сомнение, то относительно Бань Гу сомнения нет — он прославился не только как историк, но и как один из крупнейших ученых-конфуцианцев, немало сделавший для утверждения этого учения<sup>20</sup>.

Кризис империи Хань придал проблемам конфуцианства необычайную остроту, им была посвящена состоявшаяся в 79 г. дискуссия в Зале Белого Тигра — одно из крупнейших событий в истории официального конфуцианства. Бань Гу был активным участником этой дискуссии и по поручению императора подготовил посвященный ей специальный труд, который прославил его не меньше, чем «История династии Хань». В нем получили существенное развитие доктрины, составляющие концептуальную базу официального историописания, подчеркивалось особое значение норм конфуцианской морали, как основы социального порядка и стабильности. Как считают, одним из важнейших результатов дискуссии в Зале Белого Тигра стало закрепление в официальной доктрине императорского Китая концепций «темного и светлого начала» (*инь ян*) и «пяти стихий» (*у син*), которые определяли весь порядок вещей в природе и обществе и стали основой свойственного китайцам миропонимания. Примечательно, что Бань Гу участвовал в дискуссии и писал посвященный ей труд как раз в то время, когда он работал над «Историей династии Хань». Свои взгляды он постарался максимально полно реализовать в этом труде.

Строгое следование официальной доктрине, ее каноническому варианту, активное использование заложенного в ней потенциала позволили Бань Гу значительно усилить конфуцианское звучание своего труда. Видимо, именно Бань Гу принадлежит заслуга окончательного утверждения государственной доктрины «конфуцианской монархии» в качестве концептуальной базы династийного историописания.

В отличие от «Исторических записок», подготовленный Бань Гу труд посвящен одной династии. Интерпретируя ее историю с позиций доктрины «Мандата Неба», он смог значительно более четко и последовательно показать действие этой доктрины в пределах одного династийного цикла, который Сыма Цянь рассматривал как основное звено исторического процесса.

В названии своего труда Бань Гу использовал иероглиф «шу» — история. Считается, что сделал он это не случайно — образцом для него послужило название «Книги истории» (*Шан шу*), древнего памятника, который к тому времени стал одной из важнейших частей конфуци-

---

<sup>20</sup> О конфуцианских взглядах Бань Гу см.: Ван Гаосинь. Чжунго шисюэ сысян туншу Цинь, Хань (Сводная история исторической мысли Китая. Периоды Цинь и Хань). Хэфэй, 2002. С. 379–433.

анского канона. Это существенно меняло статус подготовленного Бань Гу труда в глазах современников и потомков. Отныне в названиях всех (за единственным исключением) официальных историй правивших в Китае династий будет использоваться именно иероглиф «шу» (в X в. его заменит иероглиф «ши», который присутствовал в другом названии упомянутой «Книги истории» и также означал «история»).

По своей композиции «История династии Хань» практически не отличается от труда Сыма Цяня: она состоит из тех же четырех разделов, отсутствует лишь раздел «Наследственные дома» — таких в империи Хань уже не было. Такая четырехчастная структура станет нормой, на которую ориентировались составители всех династийных историй.

Свой труд, как и Сыма Цянь, Бань Гу начинает с «Анналов», где в хронологическом порядке перечисляются свершения ханьских императоров. Это своего рода временной остов всего труда. Он начинается с деяний предков-основателей династии, а завершается событиями, связанными с реставрацией дома Лю на престоле. 15 лет правления мятежной династии Синь оказались здесь лишь частью истории династии Хань, из череды легитимных обладателей престола она, таким образом, была исключена, и трактуется здесь лишь как один из признаков династийного кризиса, лишившего дом Лю власти<sup>21</sup>.

Серьезные изменения претерпел в «Истории династии Хань» раздел «Таблицы», составлявшая его Бань Чжао не стала здесь во всем следовать за Сыма Цянем. Так, в одной из созданных ею таблиц дается перечень всех выдающихся людей древнего Китая, прославившихся еще до воцарения династии Хань; в соответствии с их талантами и заслугами они здесь распределены по 9-ти категориям. Дидактическое предназначение такого приема очевидно.

По-новому выглядит у Бань Гу раздел «Трактаты». В его названии использован иероглиф «чжи» (описание, обзор), который он также заимствовал из понятийного аппарата «Книги истории» (Шан шу), и это название станет нормой для всех составителей династийных историй в будущем. Основательно поработал Бань Гу и над содержанием раздела. Он отредактировал названия трактатов, имевшиеся у Сыма Цяня, изменил содержание и пополнил их состав пятью новыми: «Наказания и законы» (*Син фа*), «Продовольствие и товары» (*Ши хо*), «Пять стихий» (*У син*), «Упорядочение земель» (*Ди ли*) и «Литература» (*И вэнь*).

Содержание первого из них в общем соответствует своему названию. Что касается трактата «Продовольствие и товары», то, хотя здесь и содержится немало сведений о состоянии хозяйства империи Хань,

---

<sup>21</sup> Подобный прием будет взят на вооружение составителями династийных историй для истолкования сложных периодов китайской истории.

посвящен он вовсе не экономике. Здесь характеризуется воздействие Сына Неба на хозяйственную сферу жизни его подданных, от чего зависели стабильность и процветание государства. Принципиальное значение для «Истории династии Хань» и всего династийного историописания имело появление трактата «Пять стихий», где Бань Гу собрал материалы, которые показывают их воздействие на состояние всех дел в государстве и обществе в период правления династии Хань, продемонстрировав тем самым универсальную ценность доктрины, оказавшейся в центре внимания участников дискуссии в Зале Белого Тигра. В названии трактата «Устроение земель» использован термин, который в современном языке имеет значение «география». Но этот трактат, как и все другие, характеризует дела правления Сына Неба, в функции которого входило именно устроение земель, с этих позиций и трактуются географические реалии. Раздел «Литература» представляет собой своеобразный каталог литературных памятников прошлого, которыми располагала династия Хань, в нем даны краткие описания наиболее важных из них. В системе «конфуцианской монархии» письменной культуре придавалось особое значение, первые описания письменных памятников появились в Китае еще во II в. до н. э., и Бань Гу постарался сохранить эту традицию. Как свидетельствует содержание раздела «Трактаты», работая над ним, Бань Гу ориентировался на «Книгу истории», где в главе «Великий план» (*Хун фань*) дан перечень восьми государственных дел, которыми следует заниматься Сыну Неба; последовательность расположения трактатов, а иногда и их названия заимствованы им оттуда<sup>22</sup>. По сравнению с «Историческими записками», представленная в «Истории династии Хань» новая редакция раздела «Трактаты» не только более информативна, но и строго соотносена с нормами официальной государственной доктрины.

Раздел «Биографии», как и у Сыма Цяня, самый большой, но если в «Исторических записках», где рассказывается о 25 веках истории Китая, этот раздел занимает 70 цзюаней, то Бань Гу посвятил историческим персонажам династии Хань, правившей всего два века, 78 цзюаней. В композицию раздела он изменений не внес, но значительно усилил его дидактическое начало, увеличив количество биографий и сгруппировав их в особые рубрики, которые объединяют исторические персонажи, наделенные определенными качествами.

Заявив себя продолжателем начатого Сыма Цянем дела, Бань Гу сумел существенно дополнить и развить принципы, заложенные его великим предшественником, более полно использовать потенциал кон-

---

<sup>22</sup> См.: Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х тт. М., 1972. Т. 1. С. 104–111.

фуцианского учения в практике династийного историописания и на этой основе откорректировать методику интерпретации исторического процесса. Отныне, отдавая дань уважения Сыма Цяню, все составители династийных историй ориентировались, прежде всего, на «Историю династии Хань». Далекое не случайно автор первого в Китае капитального исследования проблем историописания Лю Чжицзи (661–721), с мнением которого считаются и современные ученые, первой династийной историей считал именно «Историю династии Хань».

В 220 г. Восточная Хань рухнула, а вместе с нею с исторической арены ушла мощная централизованная империя, которая более четырех веков контролировала огромную территорию, где сложилась одна из наиболее ярких и мощных цивилизаций древнего мира. Страна фактически распалась, и Китай до конца VI в. утратил политический центр. На обломках великой империи возникает калейдоскоп государственных образований, и большинство из них представляли режимы эфемерные, чья жизнь нередко измерялась всего несколькими десятилетиями, а то и меньше. В этот период за Великую стену устремились северные соседи Китая — представители иных культур; они пытались закрепиться здесь и создать собственную государственность. Север стал регионом, где существовали преимущественно инородческие династии, а на юге правили китайцы. Тяжелым испытаниям подверглось в эти годы конфуцианство. Учение этико-политическое, оно оказалось особенно уязвимым перед лицом тех испытаний, с которыми столкнулся Китай; действительность ставила вопросы, на решение которых его фундаментальные доктрины не были ориентированы изначально. На севере в это время стремительно набирал силу буддизм, в других регионах активизировался даосизм. Идеологическая ситуация на просторах Поднебесной становилась все более сложной.

Распад централизованного государства и глубокий кризис «конфуцианской монархии» положили начало новому этапу в развитии историописания: с исчезновением политического центра историописание оказалось под эгидой очень разных по своему характеру региональных властей, которым далеко не всегда были близки и понятны идеи, вдохновлявшие прежде придворных историков. Традиционная историография должна была научиться жить в новых условиях<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Этот период отмечен стремлением китайских историков заново осмыслить уже сложившиеся нормы историописания и ту проблематику, которая прежде их не интересовала (национальные отношения, буддизм, даосизм, проблемы знатности и пр.). См.: *Пан Тянью*. Чжунго шисюэ сысян тунши. Вэй, Цзинь, Нань Бэй чао (Сводная история исторической мысли Китая. Период Цзинь, Вэй, Южных и Северных династий). Хэфэй, 2003.

Казалось, необходимость в династийных историях отпала, жанр должен был прекратить свое существование. Но этого не случилось: политическая и интеллектуальная элита региональных режимов хорошо понимала особое значение таких трудов для нормальной жизнедеятельности существующего на территории Китая государства, независимо от его характера и этнической принадлежности правителей. Готовить династийные истории в этот период не перестали, но строго придерживаться норм, заложенных основателями жанра, стало невозможно.

Первая династийная история, созданная в этот период, посвящена не конкретной династии, а последовавшему за крушением династии Хань периоду, когда на части ее бывшей территории возникли и вели между собой ожесточенную борьбу государства Вэй (220–265), Шу (221–263) и У (222–280). К ее созданию приступили, как только эти три царства были поглощены во второй половине III в. государством Цзинь, и внутривосточная ситуация частично стабилизировалась. Возглавил работу Чэнь Шоу (233–297)<sup>24</sup>. Ему предстояло, опираясь на доктрины, которыми руководствовались основатели жанра, описать ситуацию, этими доктринами явно непредусмотренную. Чэнь Шоу поступил следующим образом. Каждое из царств описывается в его труде отдельно в разделе, названном им «описание» (*чжи*). При этом основное внимание он уделил царству Вэй, которому посвящены 30 из 55 цзюаней, составляющих этот труд. Здесь представлены два основных для сочинений подобного жанра раздела — «Анналы», где перечислены главные события периода пребывания на престоле правящего дома, и «Жизнеописание». Правителей царства Вэй Чэнь Шоу именует императорами. В разделах, посвященных двум другим царствам, «Анналы» отсутствуют, они состоят только из «Жизнеописаний», в том числе и государей царств У и Шу. Они именуется здесь «правителями» (*чжу*), из чего читатель без труда мог сделать вывод, что их власть легитимной не была. Чэнь Шоу утверждал таким образом, что магистральный путь исторического процесса в этот период прокладывало государство Вэй, от него унаследовала престол династия Цзинь, а два других государства оказались на обочине этого пути. Эта династийная история получила название «Описание трех царств» (*Сань го чжи*)<sup>25</sup>.

Официальная история периода, предшествовавшего Троецарствию, когда престолом владела династия Восточная (Поздняя) Хань, появилась лишь через 150 лет после ее падения; готовили этот труд придворные

<sup>24</sup> См.: Мiao Юэ. Чэнь Шоу // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 1. С. 113–126; Пан Тянью. Указ. соч. С. 168–204.

<sup>25</sup> Подобное название имеет только эта династийная история, такое же название закрепилось в китайской историографии и за всем периодом.

историки небольшого государства Сун (420–479), возникшего в южном Китае после окончательного крушения династии Цзинь (265–420).

Работа началась в 432 г. под руководством Фань Е (398–445). К этому времени историки разных государств, существовавших тогда в Китае, уже создали значительный фонд трудов, посвященных Восточной Хань. Наибольшим авторитетом среди них пользовались «Записки по истории династии Хань из павильона Дунгуань» (*Дунгуань Хань цзи*)<sup>26</sup>, ставшие основным источником для составителей официального труда по истории этого периода. Работа над текстом много времени не заняла, и уже через несколько лет Фань Е представил его императору. Но раздел «Трактаты» в нем отсутствовал, становление канонического варианта этого труда растянулось на века и было завершено лишь в начале II тысячелетия<sup>27</sup>, причем основной текст, подготовленный Фань Е, за все эти годы существенных изменений не претерпел.

Следующие три династийные истории — «История династии Сун» (*Сун шу*), «История династии Лян» (*Лян шу*) и «История династии Вэй» (*Вэй шу*) — были подготовлены придворными историками существовавших тогда в различных частях Китая небольших государств, правители которых, как правило, владели престолом очень недолго<sup>28</sup>. Особое место среди них занимает труд, повествующий о созданном сяньбийцами в северном Китае государстве Вэй (386–534): это была первая династийная история, посвященная не китайской династии, которую создали придворные историки династии Ци (550–577), также основанной инородцами. Работа началась уже через год после вступления династии на престол, руководил ею Вэй Шоу (506–572)<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Чжао Чжихань. Линь Цзяньмин. Фань Е // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 1. С. 184–209; Пан Тянью. Указ. соч. С. 232–259.

<sup>27</sup> «Записки о династии Хань из павильона Дунгуань» — коллективный труд придворных историков династии Восточная Хань, выполненный, как и «Исторические записки» Сыма Цяня в аннало-биографическом жанре. В течение некоторого времени его считали династийной историей и вместе с произведениями Сыма Цяня и Бань Гу именовали «три истории» (*сань ши*).

<sup>28</sup> См.: Цюй Линьдун. Указ. соч. С. 52–57. «История династии Сун» (*Сун шу*) посвящена событиям, происходившим в этом государстве в 420–479 гг. Ее составили в 488 г. по распоряжению правителей династии Южная Ци (479–502), которая считается преемницей Сун. Труд был выполнен под руководством Шэнь Юэ (441–513) и по своему объему (100 цзюаней) лишь немного уступал «Историческим запискам» Сыма Цяня. А династия Лян (502–557), получившая престол после падения Южной Ци, позаботилась о создании истории своей предшественницы. Она была подготовлена под руководством Сяо Цзысяна (489–537).

<sup>29</sup> См.: Тун Чао. Вэй Шоу // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 1. С. 261–274; Пан Тянью. Указ. соч. С. 325–372.

Составителям этого труда предстояло, руководствуясь доктринами официального конфуцианства, написать историю мощной сяньбийской державы, владевшей значительной частью северного Китая без малого 200 лет, в период, когда в окружающем ее мире шли не имевшие места в прошлом процессы. Тем не менее, составители довольно быстро справились с поставленной задачей и в 554 г. представили императору созданный ими труд. Он состоял из 130-ти цзюаней и содержал богатый материал о пребывании сяньбийских правителей на китайском престоле. Его примечательной особенностью являются несколько трактатов, тематика которых плохо согласуется с принципами, положенными в основу данного вида сочинений. Это, прежде всего, «Трактат о буддизме и даосизме» (*Ши и чжи*). Ни в одной другой династийной истории подобных трактатов нет. Его появление в «Истории династии Вэй» обусловлено было не только той ролью, которую эти религии играли в жизни сяньбийского государства, но и ослаблением позиций официального конфуцианства. Еще один новый для династийных историй трактат «Чиновничьи роды» (*Гуань ши*) повествует не только о сяньбийской аристократии, но и о бюрократической системе государства Вэй.

Современные китайские историки оценивают «Историю династии Вэй» достаточно высоко, но прежде ее подвергли суровой критике и называли «позорной историей» (*хуэй ши*). Полагают, что негативную оценку «История династии Вэй» заслужила потому, что она отличалась от предыдущих династийных историй и содержала недостоверные, по мнению современников, факты. Возможно, сказалась также плохая репутация самого Вэй Шоу среди части политической элиты того времени. Тем не менее, эта династийная история своего статуса не утратила и занимает положенное ей место среди трудов данного жанра.

Итак, сочинения жанра династийных историй оказались востребованы не только централизованными монархиями, которым служили Сыма Цянь и Бань Гу, но и в период, когда единая государственность в была утрачена. Вклад в развитие жанра внесли не только китайские, но и инородческие династии. В подготовленных при их дворах сочинениях историки сумели дать конфуцианскую трактовку событиям, с которыми этому учению еще не приходилось иметь дело. Династийное историописание в этот период окрепло, обрело более широкий взгляд на мир и стало более универсальным. Для многих государств этого периода династийные истории становятся все более важным средством не только оставить свое имя в памяти потомков, но и обосновать преемственность власти и ее легитимность. Но описать все четыре века дезинтеграции центральной власти историки того времени не смогли, непрерывная линия легитимного наследования власти после крушения

империи Хань отслежена ими не была — это возможно было сделать лишь при наличии единого политического центра. Поэтому созданные в этот период династийные истории не сыграли той роли в жизни страны, которая отводилась подобным сочинениям основателями жанра.

Период безвременья продолжался в Китае до конца VI в., когда династия Суй (589–618) — один из многочисленных режимов того времени — приступила к «собираанию земель», а пришедшая ей на смену династия Тан (618–907) завершила этот процесс. Она сумела не только установить контроль над территорией страны, но и возродила империю (после четырех веков отсутствия в Китае единой власти) на обновленных, адаптированных к изменившейся ситуации началах, превратив ее в политический и культурный центр дальневосточного региона. Но этим свершениям предшествовал очень долгий процесс утверждения династии Тан на китайском престоле. Существенная роль в этом процессе была отведена династийному историописанию, к которому новая династия обратилась, едва обретя престол<sup>30</sup>.

Уже вскоре после провозглашения династии один из приближенных нового правителя Китая Линху Дэфэнь (583–666) обратился к нему с докладом, в котором предупреждал об опасности «утраты истории» и рекомендовал незамедлительно приступить к созданию официальных историй легитимных династий, владевших престолом в предыдущие века. По его мнению, это были династии Лян (502–557), Чэнь (557–589), Северная Ци (550–577), Северная Чжоу (557–581) и Суй (581–618). Император рекомендации Линху Дэфэня принял, и в 629 г. последовал его указ, который предписывал придворным историкам приступить к составлению этих трудов<sup>31</sup>. Для этого в системе центральных государственных учреждений учреждалась специальная историографическая служба (*ши гуань*), общее руководство которой возлагалось на Линху Дэфэня. Каждую из династийных историй составляла особая группа придворных историков, состоявших в штате этой службы<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> См.: Ню Жуньчжэнь, У Хайлань, Хэ Сяотао. Чжунго шисюэ сысян тунши. Суй, Тан (Сводная история исторической мысли Китая. Период Суй, Тан). Хэфэй, 2004. С. 67–168.

<sup>31</sup> См.: Тан хуэй яо (Собрание важнейших сведений о династии Тан). Пекин, 1957. Т. 2. С. 1090–1092.

<sup>32</sup> См.: Цюй Линьдун. Лунь эрши лю ши (о 26 династийных историях) // Цюй Линьдун. Шисюэ юй шисюэ пинлунь (История и историческая критика). Хэфэй, 1998. С. 52–57; Цан Сюлян, Вэй Дэлян. Чжунго гудай шисюэши цзяньбянь (Краткая история историописания древнего Китая). Харбин, 1983. С. 182–192; Цюй Линьдун. Линьху Дэфэнь хэ Тан чу шисюэ (Линьху Дэфэнь и историописание начала Тан) // Цюй Линьдун. Тандай шисюэ луньгао (Заметки об историописании эпохи Тан). Пекин, 1989. С. 157–172.



Работу над всеми пятью историями завершили одновременно в 636 г.<sup>33</sup> Это были сравнительно небольшие труды, их общий объем составлял 277 цзюаней, и состояли они всего из двух разделов — «Анналы» и «Биографии» (им было отведено 214 цзюаней). Однако отсутствие в этих историях раздела «Трактаты», видимо, обеспокоило власти, и в 641 г. император повелел двум историкам восполнить этот пробел. В 656 г. они представили труд под названием «Трактаты к историям пяти династий» (*У дай ши чжи*), который включили в текст «Истории династии Суй», и в этой своей части она превратилась в источник сведений о делах правления всех пяти династий<sup>34</sup>. Среди этих десяти трактатов имеется и библиографический (*И вэнь чжи*), он появился впервые после «Истории династии Хань» и содержал сведения о всех наиболее важных письменных памятниках, переживших «смутное время». Они классифицированы здесь по новой четырехчастной схеме (канон, история, трактаты мыслителей и сборники), которая отныне стала нормой не только для всех составителей подобных трактатов, но и для тех ученых, которые обращались к систематизации письменных памятников. Раздел «История» (*Ши*) начинается в этом каталоге с династийных историй, которые именуются «чжэн ши» (официальные истории); они рассматриваются здесь как особый вид исторических сочинений<sup>35</sup>. Это было сделано впервые в истории китайского историописания. Данный трактат и поныне остается практически единственным источником сведений о состоянии письменной культуры к началу VII века.

Очевидно, создание официальных историй пяти династий не удовлетворило власти империи Тан, и в 643 г. император распорядился составить еще два труда — теперь уже не по династийному, а по региональному принципу. Это «История Южных династий» (*Нань ши*), где правили только китайцы, и «История Северных династий» (*Бэй ши*),

<sup>33</sup> Подготовкой двух трудов — «Истории династии Лян» (*Лян шу*) и «Истории династии Чэнь» (*Чэнь шу*) руководил потомственный историк Яо Сылянь (557–637), отец которого служил при дворе одной из предыдущих династий и сумел собрать богатый материал по этому периоду, что значительно облегчило работу составителей этого труда. «История династии Северная Ци» составлялась под руководством Ли Бэйяо (565–648). Он, как и Яо Сылянь, опирался на то, что сумел сделать его отец, состоявший историком при дворе этой династии. Подготовкой «Истории династии Северная Чжоу» руководил сам Линьху Дэфэнь, а «Истории династии Суй» Вэй Чжэн (580–643). Последняя имела для правителей империи Тан особое значение, поскольку они оказались ее преемниками.

<sup>34</sup> См.: Цюй Линьдун. Пин «Суй шу» ши лунь (заметки об истории создания «Истории династии Суй») // Цюй Линьдун. Тан дай шисюэ луньгао. С. 173–188.

<sup>35</sup> См.: Яо Минда. Чжунго мулусюэ ши (История китайской библиографии). Шанхай, 2005.

преимущественно инородческих<sup>36</sup>. Руководил их подготовкой Ли Яньшоу (конец VI в. – 70-е гг. VII в.). Основным источником для него стали уже созданные династийные истории этого периода, а за образец он взял «Описание трех царств». В 659 г. оба труда были представлены императору. Это не было повторением уже написанного об этих династиях, задача создать еще одну версию их истории перед Ли Яньшоу не стояла. Он должен был, взяв за основу уже сложившееся к тому времени представление об историческом процессе в «смутное время», внести необходимые коррективы и дать его унифицированную, хорошо выверенную трактовку с позиций государственной доктрины, продемонстрировать неизменно легитимный характер власти в период, когда начался ее распад. Это было тем более важно, что три из восьми династийных историй, посвященных государствам этого периода, создавались в «смутное время» и могли нести на себе его отпечаток. Все это было необычайно важно в период реставрации «конфуцианской монархии» под эгидой династии Тан.

По своей композиции подготовленные труды не отличались от только что созданных пяти династийных историй, они также состояли из двух обязательных разделов — «Анналы» и «Жизнеописания». В первом разделе составители поместили хронику основных событий периода правления каждой из династий, во втором же по династийной принадлежности сгруппированы только жизнеописания крупных исторических персонажей, а все остальные объединены в «систематизированных биографиях» (*лэй чжуань*), где рассказывается о людях схожего социального поведения.

Однако и появление этих двух сводных династийных историй южного и северного Китая тоже не решало всех проблем: в описанной придворными историками цепи легитимных династий этого периода отсутствовало важное звено — история династии Цзинь (265–420). Это был очень сложный период китайской истории: пришедшая на смену Троецарствию династия Цзинь была представлена двумя очень непохожими друг на друга режимами — Западной (265–316) и Восточной Цзинь (317–420); одновременно с нею существовали многочисленные государственные образования, созданные, как правило, вторгшимися на территорию Китая его северными соседями, которые в китайской историографии получили название «пять северных варваров, десять царств» (*у ху ши го*). Не разобравшись в этом политическом калейдоскопе проследить единую линию ортодоксальной преемственности

---

<sup>36</sup> Тан хуэй яо. Т. 2. С. 1090–1092; Цюй Линьдун. Указ. соч. С. 62–77; Цан Сюнлян, Вэй Далян. Указ. соч. С. 182–192.

власти (*чжэн тун*) от периода Троецарствия до воцарения династии Тан было невозможно. Поэтому вслед за началом работы над «Историей южных династий» и «Историей северных династий» император распорядился приступить к подготовке истории династии Цзинь. Сформированную для этого комиссию возглавил канцлер Фан Сюаньлин (579–648), и в помощь ему направили еще несколько видных чиновников, в том числе главу историографической службы империи Линху Дэфэня, курировавшего в то время подготовку практически всех династийных историй — очевидное свидетельство значения, которое придавалось созданию этой династийной истории.

Комиссия приступила к работе в 646 г. За прошедшие со времени правления династии Цзинь века придворные историки разных государств не раз обращались к ее истории, некоторые из созданных ими трудов даже претендовали на роль династийных историй. Один из них — «История династии Цзинь» (*Цзинь шу*) Цзан Жунсюя (415–488) — комиссия взяла за основу и уже в 648 г. сумела завершить работу. Сочинение получило то же название, но было дополнено фразой «Высочайше составленная» (*Юй чжуань*), что указывало на личную причастность императора к его созданию (ему принадлежат в нем несколько фрагментов текста). За всю долгую историю жанра лишь «История династии Цзинь» была удостоена такой чести.

Этот труд отличается по композиции от всех других династийных историй: помимо обязательных разделов «Анналы», «Трактаты» и «Жизнеописания» составители создали еще один — «Заметки» (*Цзай цзи*) — и отвели ему около четверти текста. Здесь сообщается о 16-ти государствах, которые существовали одновременно с династией Цзинь, но легитимными не были признаны. С ними в истории описываемого периода было связано очень многое, и составители посчитали необходимым дать свою версию истории этих государств. Но при этом сведения о них они вынесли за рамки легитимного исторического процесса, о котором повествуют традиционные разделы династийной истории<sup>37</sup>.

«История династии Цзинь» стала восьмой династийной историей, подготовленной в первые десятилетия пребывания династии Тан на престоле, все они посвящены истории «смутного времени»<sup>38</sup>. Беспрецедентными усилиями новых правителей Китая была восстановлена связь времен, и правящий дом получил наконец столь необходимую для его утверждения на престоле непрерывную историческую ретроспективу, уходящую к истокам китайской цивилизации.

<sup>37</sup> Тан хуэй яо. Т. 2. С. 1090–1092; *Цюй Линьдун*. Лунь эрши лю ши. С. 59–61.

<sup>38</sup> См.: *Цюй Линьдун*. Мантань «ба шу» «эр ши» (Рассуждения о «восьми историях» и «двух историях») // *Цюй Линьдун*. Тан дай шисюэ луныгао. С. 201–215.

Практически одновременная подготовка сразу восьми фундаментальных трудов и то значение, которое им придавалось, потребовали от властей нового подхода к организации этой работы. Как уже говорилось, создание этих династийных историй осуществлялось в созданной для этого специализированной историографической службе (*ши гуань*). В системе официального историописания некоторых династий такие службы существовали и прежде, но их деятельность носила эпизодический характер. В империи Тан историографическая служба становится неременной принадлежностью официального историописания; специализируясь сначала на создании династийных историй, она постепенно превращается в центр, где создавались все основные исторические труды. А это означало выход официального историописания на новый, более высокий уровень и серьезное повышение его статуса. Менялся статус и придворных историков: они теперь окончательно превратились в государственных чиновников, и все наиболее важные труды готовят только коллективно, под руководством назначенного императором представителя центральной администрации или двора. Некоторые китайские историки именно утверждение историографической службы в системе государственных учреждений в империи Тан считают началом официального историописания в Китае.

Опыт работы над династийными историями показал необходимость надежной источниковой базы, обеспечить которую в условиях непрерывно усложняющейся жизни в Поднебесной становилось все труднее. И уже в VII в. в постоянную практику официального историописания начинает входить подготовка специальных трудов, которые наряду с выполнением других функций должны были обеспечивать придворных историков информацией о делах правления. Это прежде всего «правдивые записи» (*ши лу*), «дневники» (*ци цзюй чжу*), «записи текущих дел правления» (*ши чжэн цзи*) и др.<sup>39</sup> Постепенно подготовка

---

<sup>39</sup> *Дневники (ци цзюй чжу)*, официальные исторические труды, в которых фиксировались ежедневные дела и речи правителя, составлялись особой группой придворных историографов, были документом секретным и в императорском Китае никогда не издавались. *Правдивые записи (ши лу)* — обстоятельная летопись деяний императора, подготовленная придворными историками после его смерти. Решение о создании такого труда принимал правящий император. Текст *правдивых записей* представлял собой сухой перечень событий, никаких авторских ремарок в нем не допускалось. Как и дневники, они являлись документом строго секретным, в императорском Китае не издавались. Основное предназначение этих трудов — аккумуляция политического опыта ушедших обладателей престола, а также обеспечение необходимыми материалами будущих составителей династийных историй. *История государства (го ши)* — так назывались своего рода заготовки будущей династийной истории, подготовленные придворными историками правящей дина-

таких трудов приобрела систематический характер, и они превращаются в неотъемлемый и очень важный компонент династийного историописания. Теперь процесс подготовки истории правящей династии фактически начинался под ее эгидой. Чиновники готовили необходимые для этого материалы, и когда после ухода династии с исторической арены приходило время готовить посвященный ей труд, придворные историки не должны были испытывать недостатка данных; им предстояло лишь их обобщить, восполнить лакуны (это касалось прежде всего последних лет правления династии, сведения о которых в полученных материалах, как правило, отсутствовали), привести в строгое соответствие с государственной доктриной и расставить необходимые акценты. Разумеется, действительность вносила в этот процесс коррективы, но принципиальных изменений — по крайней мере, формально — он не претерпел до конца династийного историописания в императорском Китае. А это предъявляло к составителям династийных историй особые требования<sup>40</sup>.

К VII в. относится и еще одно событие, которое имело самое непосредственное отношение к историописанию и сыграло огромную роль в развитии всей духовной культуры императорского Китая. Необычайно активная деятельность властей империи Тан на этом направлении потребовала создания специального учреждения, которое будет ее курировать. Таким учреждением стала академия *Ханьлинъ юань*<sup>41</sup>.

В истории созданного Сыма Цянем жанра исторических сочинений VII век стал очень важным рубежом: он не только окончательно сформировался и обрел все присущие ему черты, но и твердо занял центральное место в системе официального историописания, во многом определяя его дальнейшее развитие. Далеко не случайно крупнейший историк того времени Лю Чжицзи (661–721), обратившись в своем труде «Проникновение в историю» (*Ши тун*) к комплексному рассмотрению проблем историописания, прежде всего апеллирует к династийным историям и опыту их составителей.

---

стии. Основное внимание в них уделялось биографиям и трактатам. Собранные таким образом материалы хранились в архиве и после ухода династии с исторической арены поступали в руки составителей династийной истории. *Записи о текущих делах правления (Ши чжэн цзи)* появились, видимо, в империи Тан. Они готовились под эгидой канцлера и предназначались для составителей дневников.

<sup>40</sup> Ню Жуньчжэнь, У Хайлань, Хэ Сяотао. Указ. соч. С. 77–128; Цан Сюлян, Вэй Дэлян. Указ. соч. С. 177–182; Доронин Б. Г. Историография императорского Китая...; Yang Lien-sheng. The Organization of Chinese Official Historiography: Principles and Methods of the Standard Histories from the T'ang through the Ming dynasty // *Historians of China and Japan* / Ed. by W. G. Beasley & E. G. Pulleyblank. L., 1962. P. 44–59; Twitchett D. The Writing Official History under the T'ang. Cambridge, 1992. P. 33–190.

<sup>41</sup> Тан хуэй яо. Т. 2. С. 977–1040.

Как показала практика первых правителей империи Тан, к этому времени составление династийных историй стало нормой для каждой династии, утверждающейся на китайском престоле, свидетельством его легитимного обретения, и превращается в своего рода государственный ритуал, соблюдать который стремились все правители Поднебесной. Функциональное начало, заложенное основателем исторических сочинений этого вида Сыма Цянем, становится в империи Тан отличительной особенностью данного жанра. Видимо, именно это питало формирующееся в то время представление о том, что «быть полезным для дел правления» (*цзин ши чжи юн*) является главным предназначением исторического сочинения и его достоинством.

Империя Тан пала в 907 г. С ее уходом с исторической арены начинается наполненный драматическими событиями период истории Китая. Вновь лишившаяся политического центра страна распалась на сменяющие друг друга эфемерные режимы. Эта «эпоха 5-ти династий и 10-ти государств», продолжалась недолго, в 960 г. значительная часть страны вновь оказалась под властью одной династии — Сун, хотя стабильности это не принесло — в сопредельных регионах выросли силы, которые все активнее претендовали не только на территорию Китая, но и на китайский престол. С подобной угрозой Китай встретился впервые. Едва вступив на престол, династия Сун столкнулась с киданьским государством Ляо (916–1125), и ей пришлось уступить соседям значительную часть своей территории. А на северо-западе страны возникла мощная тангутская держава Западная Ся (1032–1227). В XII в. на территорию Китая двинулись чжурчжэни; они уничтожили государство Ляо, вытеснили династию Сун на юг за реку Янцзы, и она превращается в региональный режим, контролирующий сравнительно небольшую часть страны; в историю Китая он вошел под названием Южная Сун (1127–1279). Полновластным хозяином северного Китая стало чжурчжэньское государство Цзинь (1115–1236). Жесткое противостояние этих двух держав продолжалось до XIII в., когда на политическую арену региона выступили монголы. Объединившись под предводительством Чингисхана (1162–1227) в свой первый поход они отправились на восток и через несколько десятилетий уничтожили и тангутское, и чжурчжэньское государства. Во второй половине XIII в. та же судьба постигла и Южную Сун. В 1271 г. внук Чингисхана Великий хан монгольский Хубилай (1215–1294) объявил о создании новой общекитайской династии Юань (1271–1368) и стал ее первым императором.

Прошедшие века многое изменили в традиционных ценностях, определявших облик «конфуцианской монархии»; она обретает новые черты, и перед официальным историописанием (а оно имело практически в каждом из государств того периода) встает немало новых и

сложных вопросов. Прежде всего, это касалось династийных историй. Первый из них, посвященная истории династии Тан, появилась вскоре после ее крушения. Она была создана в государстве Поздняя Цзинь (936–946) — одним из тех, что возникли на обломках великой империи. Очевидно, его правитель стремился таким образом заявить себя ее наследником. Образованную по его распоряжению в 941 г. комиссию возглавил канцлер Лю Сюй (888–947). В отличие от своих предшественников, составители истории династии Тан располагали «правдивыми записями» и другими официальными материалами, подготовленными в период ее правления, поэтому они сумели быстро справиться с поставленной задачей и уже в 945 г. представили императору «Историю династии Тан» (*Тан шу*) объемом 214 цзюаней и около 2 миллионов иероглифов. В ней весьма обстоятельно рассказывалось о трехсотлетнем пребывании этой династии на престоле. Труд состоял из трех традиционных разделов («Анналы», «Трактаты» и «Жизнеописания»), более половины этого труда (160 цзюаней) занимали биографии<sup>42</sup>. Создание «Истории династии Тан» стало крупнейшим свершением на ниве историописания периода Пяти династий. Но издать ее не успели — через год после завершения работы над ней династия Поздняя Цзинь пала.

А в 960 г. страна вновь обрела единство под властью династии Сун (960–1279). Среди первоочередных дел, которыми пришлось заниматься ее основателям, было и составление истории своей предшественницы на китайском престоле — теперь это стало нормой. Найти такую среди пяти династий и десяти царств, очевидно, казалось делом затруднительным, и решили, что династия Сун является наследницей всего этого периода. К составлению «Истории пяти династий» (*У дай ши*) комиссия, возглавляемая Се Цзюйчжэном (912–981) приступила в 973 г., и через год труд представили императору. Составителям пришлось описывать ситуацию, напоминающую ту, что была в период Троецарствия или Южных и Северных династий, и они использовали опыт своих предшественников. Из всего многообразия политических режимов того времени свое внимание придворные историки сосредоточили лишь на пяти династиях. Каждая из них описывается отдельно, ей посвящены два традиционных для данного вида исторических сочинений раздела — «Анналы» и «Жизнеописания». Общий для всех пяти династий раздел «Трактаты» невелик (всего 12 цзюаней) — видимо, в истории пяти династий составители не смогли найти необходимый для этого раздела материал. А информация обо всех остальных государственных образованиях содержится в двух самостоятельных рубриках — «Узурпаторы»

<sup>42</sup> Се Баочэн. Лю Сюй // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 1. С. 458–273; Цян Сюлян, Вэй Дэлян. Указ. соч. С. 333–337; Twitchett D. Op. cit. P. 191–236.

(*Цзяньвэй чжуань*) и «Наследственные дома» (*Шиси чжуань*). Еще одна специальная рубрика «Иностранные государства» (*Вайго чжуань*) содержит сведения о киданях, которые в то время уже создали свое государство и стремительно превращались в серьезную угрозу для Китая, и о тангутском государстве Западное Ся<sup>43</sup>. Сложная по своей композиции «История пяти династий» не выходила, однако, за предусмотренные для данного жанра рамки: заложенный в нем потенциал позволял интерпретировать даже такие сложные страницы политической истории страны.

Казалось бы, создание «Истории пяти династий» решило историографические проблемы новой династии, но прошло всего несколько десятков лет, и она вновь обратилась к созданию официальных трудов, посвященных уже описанным придворными историками периодам Тан и Пяти династий. Подобного в истории жанра еще не было. Истинные причины, которые заставили сунские власти пойти на такой неординарный шаг, неизвестны, а те, на которые обычно ссылаются китайские историки, представляются неубедительными. Их, видимо, следует искать в той ситуации, в которой данное решение было принято.

В середине XI в. при сунском дворе разгорелась борьба политических группировок вокруг реформ, предложенных Ван Аньши (1021–1086). На время верх в ней взяли получившие поддержку императора сторонники реформ. В соответствии с нормами политической культуры императорского Китая решение стоявших перед ними проблем реформаторы искали в прошлом. К нему же апеллировали и их противники. Очевидно, то, что сообщалось в только что созданных династийных историях, одну из противостоявших группировок не устраивало. Возможно, определенной их корректировки требовало и набравшее в те годы силу неоконфуцианство. С соответствующими рекомендациями к императору обратился крупный сановник и активный участник развернувшихся при сунском дворе баталий Цзя Чанчао (998–1065), и император распорядился начать подготовку нового варианта текста «Истории династии Тан».

Комиссия во главе с Цзя Чанчао приступила к работе в 1040-е гг. Когда многое уже было сделано, к созданию труда попытались привлечь одного из крупнейших ученых того времени Оуян Сю (1007–1072) — человека очень влиятельного, долгое время выступавшего на стороне реформаторов. Полагают, что обремененный важными государственными делами Оуян Сю вряд ли смог активно участвовать в подготовке новой династийной истории, но авторитет его был столь велик, что именно с ним связывают завершение работы над нею. Представили

---

<sup>43</sup> Цян Сюлян, *Вэй Дэлян*. Указ. соч. С. 337–343; Цюй Линьдун. *Лунь эрши лю ши*. С. 83–84; Чжэн Сюэмэн. *Се Цзюйчжэн // Чжунго шисюэцзя пинчжуань*. Т. 2. С. 509–528.



императору новый труд в 1060 г., в разгар политической борьбы при дворе, и на титуле значилось имя Оуян Сю как главного составителя<sup>44</sup>.

Новый вариант «Истории династии Тан» существенно отличался от подготовленного ранее. Его композиция была приведена в строгое соответствие с требованиями жанра — он состоял из четырех обязательных для подобных сочинений разделов. Принято считать, что три из них («Анналы», «Таблицы» и «Трактаты») подготовлены под руководством Оуян Сю, за «Жизнеописания» отвечал его помощник Сун Ци (998–1061). Важные изменения претерпел раздел «Трактаты»: впервые в истории жанра в нем появились статьи, посвященные военному делу (*бин чжи*) и экзаменационной системе (*сюаньцзюй чжи*), которые с этого времени становятся обязательными практически для всех последующих династийных историй<sup>45</sup>. Были существенно переработаны и пополнены новыми материалами и все остальные разделы «Истории династии Тан».

Почти одновременно с нею появился и новый вариант «Истории пяти династий». Традиция также связывает его создание с именем Оуян Сю. Полагают, что более 20 лет он готовил свой труд, который первоначально назывался «Записки по истории Пяти династий» (*У дай ши цзи*), его текст он хранил дома. После смерти ученого сочинение затребовал двор, его представили императору и сразу же опубликовали. Утверждают, что это единственная династийная история, которая была подготовлена после Тан вне рамок государственной службы. Согласиться с этим трудно. Со времен Сыма Цяня власти императорского Китая всегда бдительно следили за подобного рода деятельностью, а особенно после того, как государственное историописание обрело официальный статус. Оуян Сю практически всю жизнь состоял на государственной службе, его хорошо знали при дворе, и нарушать существующие порядки он не мог, тем более что совсем недавно по распоряжению императора такая история уже была создана. Разумеется, решение о создании ее нового варианта принималось властями империи Сун, и работа эта осуществлялась под их контролем<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Цан Сюлян, Вэй Дэлян. Указ. соч. С. 333–337; Цюй Линьдун. Лунь эрши лю ши. С. 78–82; Го Чжэнчжун. Оуян Сю // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 2. С. 475–508.

<sup>45</sup> Появление этих трактатов в династийной истории — свидетельство нового видения дел правления, которым посвящен этот раздел. Это было обусловлено теми изменениями в характере «конфуцианской монархии», которые происходят в конце I — начале II тысячелетия: теперь к ним относят не только экзаменационную систему, но и дела военные, хотя прежде государственная доктрина осуждала использование силы, и все, что было связано с армией, авторитетом не пользовалось.

<sup>46</sup> Оуян Сю, видимо, сумел внести немалый вклад в создание этой династийной истории, что и дало повод считать его автором. См.: Го Чжэнчжун. Указ. соч.; У Хайци. Чжунго шисюэ сысян тунши. Сун, Ляо, Цзинь (Сводная история исторической мысли Китая. Период Сун, Ляо, Цзинь). Хэфэй, 2002. С. 45–85.

Новый вариант текста «Истории пяти династий» существенно отличается от предыдущей его версии: почти вдвое сократился объем, изменились содержание и организация материала. Династийные рамки, прежде разделявшие этот период, здесь размыты, и он выглядит как единое целое. Очевидно, именно такая история и была тогда необходима властям: едва познакомившись с текстом, император повелел его издать, и вскоре предыдущая версия «Истории пяти династий» постепенно выходит из употребления, одно время она была даже запрещена и едва не исчезла. Лишь в конце XVIII в., по распоряжению цинского императора Цяньлуна, текст этого труда был восстановлен и включен в состав официального комплекта династийных историй<sup>47</sup>.

Создание двух вариантов официальных историй одного и того же периода — единственный случай в истории жанра. И хотя история династии Тан и Пяти династий описывается в них по-разному, оба варианта сохранили статус династийных историй. Очевидно, раз получив его, такие сочинения, подготовленные по распоряжению императора, и им одобренные, утратить этот статус уже не могли никогда.

Оперативная подготовка династийных историй, посвященных только что ушедшим правителям Китая, — свидетельство того, что непрерывность династийного историописания стала нормой, которую власти стараются строго соблюдать, тем более что в системе «конфуцианской монархии» это было напрямую связано с решением проблемы легитимной преемственности власти. Для династии Сун эта проблема была решена — придворные историки убедительно показали, что она заняла место в длинном ряду своих предшественниц, получивших престол по воле Неба. Однако сделать это для всего периода, последовавшего за воцарением династии Сун, оказалось непросто. Существовавшие в то время на территории Китая государства были очень разные, со своей историей. Династия Сун сначала выступала как обще-китайская, контролировавшая большую часть страны, а с 1127 г. ее власть распространялась лишь на южные районы, да и сам режим несколько изменил свой характер. Все остальные государства этого периода по своей природе были инородческими, история каждого из них начиналась до их укоренения на территории Китая, на престоле они утвердились в результате кровопролитной вооруженной борьбы, и власть их простиралась лишь на северную половину страны. Но судьбы их оказались очень тесно переплетены, и показать действие доктрины

---

<sup>47</sup> В китайской историографии труды, подготовленные при участии Оуян Сю, получили название «Новая история династии Тан» и «Новая история Пяти Династий». Соответственно предыдущие варианты текста этих династий имеют в своем названии слово «старый».

Мандата Неба, определить границы династийных циклов и отследить непрерывную линию легитимного наследования власти оказалось делом необычайно сложным; для подготовки полноценных династийных историй необходимо было решить комплекс теоретических и практических вопросов, внести необходимые коррективы в методику подготовки таких трудов. В этом убедились правители чжурчжэньской династии Цзинь, когда они попытались создать историю только что уничтоженной ими киданьской державы Ляо: из этого начинания ничего не вышло.

Сложные проблемы этого периода пришлось решать монгольским ханам, восстановившим единство Китая под властью основанной ими династии Юань. Весьма распространенное представление о них как о варварах-завоевателях, поработивших огромную страну и игнорировавших ее цивилизационные ценности, вряд ли верно. Предводители монголов были не только хорошими воинами, но талантливыми государственными мужами. Они выросли в регионе, многие века находившемся в мощном силовом поле китайской цивилизации. В их окружении было немало представителей китайской элиты, способной дать монгольским правителям, заявившим претензии на китайский престол, необходимые рекомендации. И они старались соотносить свои поступки со свойственной императорскому Китаю политической культурой и сложившимися там нормами функционирования власти монарха.

Задолго до своего утверждения на китайском престоле внук Чингисхана — Великий хан монгольский Хубилай (1215–1294), едва завершив разгром чжурчжэньского государства Цзинь, повелел придворному историку Юань Вэньхао (1190–1258) подготовить его историю. Но выполнить поручение ученый не смог. Неудачными оказались и еще несколько попыток Хубилая создать эту династийную историю. Вновь к этой проблеме он обратился, вступив в 1271 г. на престол и став императором Китая. При дворе была создана историографическая комиссия, которую возглавил крупный государственный деятель того времени Ван Э (1190–1273). Ей предстояло подготовить историю не только государства Цзинь, но и киданьского Ляо. А чуть позже, когда в 1279 г. пала Южная Сун, и династия Юань установила контроль над всей территорией Китая, комиссия получила приказ составить историю и этой династии. И вновь распоряжение императора выполнено не было. Как подчеркивают современные китайские историки, главными из причин были те трудности, с которыми столкнулось официальное историописание империи Юань, когда оно обратилось к интерпретации политической истории недавнего прошлого, где многое определяли «варварские» династии, попыталось его описать, опираясь на доктрины «Мандата Неба» и «ортодоксальной преемственности власти», и, судя по имеющимся материалам, эта проблематика активно обсуждалась

при дворе, шли дискуссии среди ученых. Предлагались разные решения, одно из них было изложено в специально подготовленном по этому случаю сочинении «Относительно ортодоксальной преемственности власти в трех историях» (*Сань ши чжэнь тун лунь*). В сложившейся ситуации представители китайской элиты при юаньском дворе увидели серьезную угрозу такому важному институту традиционной государственности, как династийное историописание; императору шли доклады, в которых указывалось на недопустимость «гибели истории» ушедших государств, необходимость ее сохранения для потомков независимо от того, кто владел престолом, и как складывалась судьба династии<sup>48</sup>.

Решение всех этих проблем относилось к компетенции властей, а они до начала XIV в. оптимального его варианта так и не нашли. Лишь в 1343 г., незадолго до гибели династии Юань, в условиях стремительно обостряющегося кризиса режима, появился указ императора, в котором вновь — уже который раз — объявлялось о начале работы над историями трех династий — Сун, Ляо и Цзинь. Ее поручили комиссии, которую возглавил Тото (1314–1355) — в то время он руководил Тайным советом при императоре. Прежде, чем комиссия приступила к работе, Тото представил императору обстоятельный план, в котором определялось место каждой династии в процессе легитимной преемственности власти и композиция посвященного ей труда. В рамках комиссии Тото историю каждой династии готовила особая группа историков под руководством назначенного императором чиновника<sup>49</sup>. К 1345 г. — менее чем за три года — комиссия работу завершила, были подготовлены «История династии Сун» (*Сун ши*), «История династии Ляо» (*Ляо ши*) и «История династии Цзинь» (*Цзинь ши*) общим объемом 747 цзюаней.

Основные усилия юаньские историки сосредоточили на подготовке «Истории династии Сун», из всех созданных в императорском Китае подобных трудов она самая большая (496 цзюаней)<sup>50</sup>. Впервые в истории династийного историописания инородческая династия предприняла попытку описать правление классической «конфуцианской монар-

<sup>48</sup> См.: Чжоу Шаочуань. Чжунго шисюэ сысян тунши. Юань дай (Сводная история исторической мысли Китая. Период Юань). Хэфэй, 2002. С. 78–140.

<sup>49</sup> Цюй Шусэнь. Тото // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 2. С. 706–724; Цян Сюлян, Вэй Дзянь. Указ. соч. С. 354–361; Цюй Линьдун. Лунь эрши лю ши. С. 89–100.

<sup>50</sup> Материал организован в строгом соответствии с требованиями жанра по четырем разделам, но поражает своими масштабами. Разделу «Трактаты» отведено здесь 162 цзюаня, что больше некоторых династийных историй, трактаты «Продовольствие и товары» и «Обряды» этого раздела по объему приблизительно равны подобным трактатам остальных династийных историй, библиографический трактат содержит сведения о 9819 памятниках. Треть текста этой династийной истории (154 цзюаня) занимают жизнеописания более чем 2000 исторических персонажей.

хии». В труде отсутствует деление на Северную и Южную Сун, время, прошедшее от провозглашения династии до разгрома Хубилаем в 1279 г. сложившегося на юге режима описывается как единый период. Подобная трактовка этого трехсотлетия имела принципиальное значение для монгольских правителей Китая, особенно в условиях поразившего империю Юань в начале XVII в. кризиса. В китайской историографии отношение к этой династийной истории сложное: признавая ее высокую информативность, обилие материала, историки отмечают наличие многочисленных ошибок, осуждение вызывает и спешка, в которой она готовилась. Возможно, негативное отношение к «Истории династии Сун» обусловлено и тем, что ее создали завоеватели-монголы.

«История династии Ляо» и «История династии Цзинь» существенно отличаются от «Истории династии Сун». Хотя при работе над ними юаньские историки старались следовать требованиям жанра и придать этим государствам облик, свойственный китайским монархиям, инородческая природа этих династий в общем не скрывается, в истории этого периода им отведено особое место, отличающееся от того, которое было предопределено династии Сун<sup>51</sup>.

Таким образом, убедительно продемонстрировать действие доктрины «легитимной преемственности власти» (*чжэн тун*) в этот период создателям династийных историй не удалось, последовавший за воцарением династии Сун период предстает перед читателем неупорядоченным, весьма противоречивым, одним из самых сложных в официальной истории Китая. Тем не менее, принадлежность этих трудов к династийным историям никогда под сомнение не ставилась, они стали серьезным вкладом в историю сочинений этого жанра.

Создание трех династийных историй — последний крупный акт юаньских властей в сфере духовной культуры. Пораженная глубоким кризисом империя доживала свои дни. На борьбу с нею поднялись са-

---

<sup>51</sup> «История династии Ляо» (116 цзюаней), помимо четырех традиционных для династийных историй разделов, содержит еще «Толкование государственного языка» (*Го юй цзе*), где дается объяснение присутствующих в тексте киданьских терминов. В династийных историях такой раздел появился впервые. Необычно велик раздел «Таблицы» этого труда, их восемь, составители посчитали необходимым особо остановиться в нем на характеристике различных групп членов императорского дома и киданьской аристократии; сообщается здесь также и о народах, населявших эту империю, и о ее соседях. Четыре традиционных раздела «Истории династии Цзинь» содержат сведения о чжурчжэньской державе и окружающем ее мире. Так, в разделе «Жизнеописания» рассказывается о созданном тангутами на северо-западе Китая государстве Западное Ся и государстве Коре, которое существовало в то время на корейском полуострове. Раздел «Таблицы» посвящен не только генеалогии правящего дома, но и посольствам, посетившим империю Цзинь. Содержится здесь и толкование чжурчжэньских терминов — оно дано в приложении.

мые разные силы, и в 1368 г. одна из группировок одержала верх и возвела на престол своего лидера Чжу Юаньчжана (1328–1398) — выходца из низов, побывавшего в юности буддийским монахом. Созданная им династия Мин (1368–1644) стала в императорском Китае последней национальной династией, с ее приходом к власти начался новый этап в развитии «конфуцианской монархии».

Становление династии происходило в чрезвычайно сложной обстановке: еще сохраняли контроль над частью территории страны последние юаньские императоры, право на престол Чжу Юаньчжану приходилось отстаивать в жестокой борьбе с недавними сподвижниками, огромных усилий требовала адаптация «конфуцианской монархии» к новой ситуации, сложившейся в Китае и окружающем его мире, консолидация общества и стабилизация внутривластного положения.

Среди других неотложных проблем, которыми Чжу Юаньчжану пришлось заниматься, став императором, оказалось и составление официальной истории династии Юань. На это его ориентировали и многовековой опыт предшественников, и настоятельные рекомендации подерживавшей его политической элиты. И уже через несколько месяцев после провозглашения династии Чжу Юаньчжан распорядился создать комиссию для подготовки такого труда; возглавили ее Ван И (1323–1374), Ли Шаньчан (1314–1390) и Сун Лян (1310–1381) — люди из ближайшего окружения императора, пользовавшиеся его особым доверием<sup>52</sup>. В своем указе он говорил: «Только что взяли юаньскую столицу и обнаружили там “Правдивые записи” 13-ти (юаньских) императоров, и хотя Юани потеряли страну, их дела необходимо записать — ведь история описывает успехи и неудачи, учит поощрять добро и карать зло, все это ни в коем случае нельзя утратить». Кроме того, император обратился к членам комиссии со специальным наставлением, в котором говорилось: «Повелеваем вам ныне заняться составлением (истории); готовя историю данной династии, старайтесь правильно описать ее дела, не следует славословить или скрывать дурное, все должно соответствовать справедливости и содержать полезные уроки (для последующих поколений)»<sup>53</sup>. Как сказано в указе, комиссия располагала полным комплектом юаньских «правдивых записей» о делах императоров — их захватили при взятии столицы (по понятным причинам отсутствовало лишь описание правления последнего правителя). Чтобы выполнить распоряжение императора как можно скорее, комиссия ограничилась этим ма-

<sup>52</sup> См.: Цян Сюлян, Вэй Дэлян. Указ. соч. С. 397–399; Цюй Линьдун. Лунь эрши лю ши. С. 100–103; Чжоу Лянсяо, Чжан Дэсинь. Сун Лянь. Т. 2. С. 725–738.

<sup>53</sup> Цит. по: Вэнь Яньнань. Чжунго шисюэ сысян тунши Мин дай (Сводная история исторической мысли Китая. Период Мин). Хэфэй, 2002. С. 35.

териалом и уже в сентябре представила ему рукопись, в которой не были описаны события, непосредственно предшествовавшие приходу Чжу Юаньчжана к власти. Ознакомившись с текстом, в марте 1370 г. Чжу Юаньчжан обновил состав комиссии и распорядился продолжить работу, и уже к июлю «История династии Юань» (*Юань ши*) была завершена. После того, как император одобрил представленный текст, его сразу же издали<sup>54</sup>. В общей сложности придворные историки трудились над этой династийной историей всего 331 день, за такой срок в императорском Китае не создавался ни один подобный труд. Все говорит о том, что власти остро нуждались в таком сочинении.

Династия Юань, истории которой это сочинение было посвящено, необычная, другой такой в китайской истории не было. Ее создатель Великий хан монгольский Хубилай, вступая на китайский престол, оставался (по крайней мере номинально) правителем огромной мировой державы — Монгольской империи, а это многое меняло в характере династии и ее положении в окружающем мире. Однако составители «Истории династии Юань» постарались придать этой династии облик традиционной «конфуцианской монархии», получившей престол по воле Неба, что делало ее неотъемлемой частью китайской истории.

В соответствии со сложившимися нормами придворные историки начали с рассказа о предке-основателе династии — так поступал еще Сыма Цянь. Им стал Чингисхан. А его потомки, оказавшиеся на китайском престоле, выступают как Сыновья Неба и занимают положенное им место в череде легитимных китайских правителей. Это существенно раздвигало границы Поднебесной, в их пределы можно было включить многие земли, ранее подконтрольные монгольским ханам.

Создание официальной истории династии Юань с описанием всего периода ее пребывания на китайском престоле — от обретения Небесного Мандата до его утраты — подводило черту под ее существованием, хотя два ее последних императора еще продолжали борьбу с войсками Чжу Юаньчжана. Содержащаяся в ней традиционная трактовка династийного кризиса позволяла интерпретировать все сложные события середины XIV в., которые привели Чжу Юаньчжана на престол, как волеизъявление Неба, а его самого как Сына Неба, а не предводителя повстанцев, поднявшихся на борьбу с юаньскими властями под знаменами тайной буддийской секты «Белый лотос». Именно такой имидж был ему необходим в жестокой борьбе с многочисленными оппонентами. Предложенная придворными историками трактовка дина-

---

<sup>54</sup> Объем этого труда 210 цзюаней, он состоит из четырех традиционных для сочинений данного жанра разделов. Около половины текста «Истории династии Юань» (97 цзюаней) занимают «Жизнеописания».

сти Юань имела и внешнеполитический аспект. Изобразив Чингисхана и его внука Хубилая основателями легитимной китайской династии, они не только заложили основы долгосрочной политики династии Мин в отношении монгольских князей (а борьба с ними практически не прекращалась все 300 лет ее пребывания на престоле), но и дали импульс новому видению окружающего империю Мин мира. Однако, одобренная императором «История династии Юань», тем не менее, почти сразу же оказалась под огнем критики, в том числе и наследников Чжу Юаньчжана; видимо, ни одна другая династийная история не получала такой негативной оценки. Но попыток заменить ее другим сочинением в императорском Китае не предпринималось.

В 1644 г. последняя китайская династия Мин пала, и в соответствии с правилами династийного историописания о создании ее официальной истории предстояло позаботиться ее преемнице, династии Цин (1644–1911), которую создали правители сравнительно небольшого народа маньчжуров, обитавших на северо-восточной периферии империи. Ко времени ее появления на престоле традиционные институты «конфуцианской монархии» поразили кризис: впервые за 20-вековую историю началось весьма опасное для ее дальнейшего существования размывание устоев ее государственной доктрины. Династия Мин ушла с исторической арены, когда Китай оказался на историческом перекрестке, и новым правителям страны предстояло не только закрепить на престоле, но и определить ее дальнейший путь. Они взяли курс на реставрацию «конфуцианской монархии» и всемерное упрочение ее основ<sup>56</sup>.

Первым шагом должна была стать легитимация власти династии и демонстрация наличия у ее основателей качеств, обязательных для Сына Неба. Маньчжурскому правящему дому, сменившему на престоле национальную династию Мин, которая правила Китаем 300 лет, сделать это было нелегко. Тем не менее, основатели династии Цин прибегли к традиционным, апробированным их предшественниками способам. О своей решимости создать историю династии Мин цинские правители заявили уже в 1645 г. (менее чем через год после провозглашения династии) и сформировали для этого комиссию из нескольких пользовавшихся особым доверием императора людей (как китайцев, так и маньчжуров). Но в отличие от основателей династии Мин форсировать эту работу они не стали, она растянулась почти на сто лет<sup>57</sup>. У этой династийной исто-

---

<sup>56</sup> К середине XVII в. «конфуцианская монархия» была не только восстановлена, но и достигла в своем развитии высшей точки. Китай в то время по многим параметрам был вполне сопоставим с европейскими державами.

<sup>57</sup> Ни одна другая династийная история не создавалась так долго. Это единственная династийная история, материалы о создании которой сохранились почти



рии оказалась трудная и поучительная судьба, знакомство с ней позволяет лучше понять особенности данного жанра исторических сочинений.

Свою деятельность комиссия начала с того, что констатировала отсутствие необходимых материалов. В действительности доступных ей источников по истории династии Мин было вполне достаточно, не хватало лишь «правдивых записей» о 17 годах правления последнего минского императора. Но это заявление послужило поводом для развертывания цинскими властями кампании по изъятию всей крамольной с их точки зрения литературы. По всей стране неугодные труды изымались и либо уничтожались, либо правились, а их авторы и издатели жестоко наказывались. С перерывами эта кампания продолжалась по 70-е гг. XVIII в., и если поначалу фактическому запрету подверглись труды, содержавшие сведения о событиях, которые происходили при смене династий, то постепенно основной удар стал направляться на сочинения, авторы которых посягали на государственную доктрину. Подобные кампании сопровождали утверждение на престоле многих династий, но то, что происходило в империи Цин в XVII–XVIII вв., по своим масштабам, длительности и жестокости аналогов в истории Китая не имеет. Китайские историки дали этой кампании название «литературная инквизиция» (*вэньцзы юй*). Ее результатом стала не только основательная ревизия всех доставшихся в наследство новой династии письменных памятников, но и установление строгого государственного контроля над всей письменной культурой и ее творцами. Это был способ заставить интеллектуальную элиту империи строго придерживаться норм государственной доктрины и предписаний властей.

Интерес к составлению династийной истории на время был угас, и в работе комиссии наступила длительная пауза. Вновь в центре внимания властей эта проблема оказалась в конце 1670–80-е гг. В 1679 г. появился указ императора о проведении особого экзамена «Босюэ хунцзы» (за 300 лет существования империи Цин он проводился всего дважды). Как было заявлено, он предназначался для отбора наиболее выдающихся ученых, которые пополнят штат историографической комиссии. Однако не только это заботило тогда молодого императора Канси. Как раз в эти годы он окончательно определил приоритеты внутренней политики династии и решительно взял курс на реставрацию «конфуцианской

---

полностью, и поэтому изучена она несравненно лучше, чем любой другой аналогичный труд. См.: Хуан Юньмэй. «Мин ши» каоцжэн (Критическое исследование) Истории династии Мин». В 2-х тт. Пекин, 1979–1980; Цан Сюлян, Вэй Дэлян. Указ. соч. С. 469–474; Цюй Линьдун. Указ. соч. С. 105–108; Доронин Б. Г. «История династии Мин»: происхождение текста и некоторые его особенности // Историография и источниковедение истории стран Азии. Л., 1974. С. 91–107.

монархии», с этого рубежа началась его активная реализация. И заявленное Канси стремление продолжить работу над историей династии Мин имело к этому непосредственное отношение: оно свидетельствовало о верности традиции, у истоков которой стояли императоры великой империи Хань. Проведение экзамена «Босюэ хунцы» стало также декларацией желаний цинских властей тесно сотрудничать с китайской интеллектуальной элитой. Этот экзамен положил начало и новому этапу в работе историографической комиссии: деятельность ее была возобновлена, а штат пополнился учеными, которые его успешно сдали. Возглавил комиссию Сюй Юаньвэнь (1634–1691) — один из крупнейших государственных деятелей того времени. Но к середине 1680-х гг. активность комиссии вновь резко упала, ее деятельность свернула с проторенного пути, и по начало XVIII в. основные события происходят вне ее рамок. Адекватной оценки этот феномен пока не получил. Как считают китайские историки, именно в этот период основную часть текста династийной истории подготовил известный ученый-патриот Вань Сыгун (1638–1720), который, храня верность династии Мин, не захотел служить маньчжурскому правящему дому и отказался работать в созданной им историографической комиссии, но по соглашению с ее главой стал трудиться над подготовкой текста у него на дому<sup>58</sup>. Полагают, что именно так появился первый черновой вариант этого труда, на основе которого и шла подготовка его канонического текста.

Тем временем, возглавивший историографическую комиссию в 1694 г. крупный чиновник Ван Хунсюй (1645–1723) оказался замешан в борьбе дворцовых клик и в 1709 г. вынужден был уйти в отставку. Считается, что, покидая Пекин, Ван Хунсюй захватил с собой и все подготовленные к тому времени материалы. Как ни странно, вывоз опальным чиновником огромного фонда документов такого важного учреждения, как историографическая комиссия, ничего внимания не привлек. Пять лет спустя в 1714 г. находившийся в изгнании Ван Хунсюй представил императору Канси подготовленный им черновой вариант раздела «Жизнеописания», а в 1723 г. уже и весь труд, объемом 310 цзюаней. Несмотря на жесточайшую цензуру и запрет на неофициальные исторические труды, посвященные династии Мин, он сумел его и отпечатать<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> См.: Ян Вэнькуй. Вань Сыгун // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 2. С. 872–884.

<sup>59</sup> См.: Янь Цин. Гэ Цзэнфу. Ван Хунсюй // Там же. С. 885–911. Эта весьма популярная у китайских историков версия происхождения чернового варианта официальной истории династии Мин плохо согласуется с фактами. Она несет на себе отпечаток развернувшейся в Китае накануне революции 1911 года острой критики маньчжурских правителей Китая, когда почти все содеянное цинскими властями осуждалось, а наиболее значимые их свершения старались приписать китайцам-патриотам, рассматривали это как их личный подвиг во имя Китая.

С появлением черновика Ван Хунсюя работа над историей династии Мин вновь вошла в обычное русло: император Канси приказал возобновить работу историографической комиссии (с 1645 г. в четвертый раз); теперь ее возглавил один из самых известных государственных мужей того времени Чжан Тинъюй (1672–1755), и уже через 10 лет на основе черновика Ван Хунсюя был подготовлен окончательный вариант «Истории династии Мин (*Мин ши*)»<sup>60</sup>. В 1736 г. его представили на утверждение только что вступившему на престол императору Цяньлуну (годы правления 1736–1796), и в 1739 г. по его распоряжению дворцовая печать этот труд издала. Почти столетняя эпопея была завершена.

«История династии Мин» представляет собой фундаментальный труд, объемом 332 цзюаня. Весь процесс его подготовки проходил под жесточайшим контролем двора, в одном из своих обращений к историографической комиссии император Канси подчеркивал свою личную ответственность за результаты ее труда. Никогда еще составлению династийной истории не придавалось такого значения и не отводилась столь важная роль в политике правящего дома и решении стоявших перед ним проблем. В Китае эту династийную историю считают одной из самых совершенных, что, видимо, справедливо: она, действительно, предельно полно воплотила в себе все те качества, которые были заложены составителями жанра, а ее роль в жизни империи Цин вполне сопоставима с той, что в свое время сыграли труды Сыма Цяня и Бань Гу. В период, когда готовилась «История династии Мин», цинские правители утверждали тотальный контроль над всей сферой духовной культуры империи. В китайской историографии это явление получило название «культурный абсолютизм» (*вэньхуа чжунъчжи*), и ее появление имело к этому самое непосредственное отношение.

В 1770-е гг. в истории жанра произошло еще одно значимое событие. В то время, по указанию императора Цяньлуна, придворные ученые приступили к подготовке собрания апробированных властями и наиболее ценных, с их точки зрения, памятников письменной культуры. Оно получило название «Коллекция книг по четырем разделам» (*Сыку цюаньшу*) и должно было стать основным источником классического знания и эталоном, на который следовало равняться ученой элите в повседневной деятельности на ниве словесности. Особое внимание Цяньлун уделил династийным историям. По его указанию, тщательно выверенные тексты всех созданных к тому времени 24-х трудов были сведены в один комплект, который после утверждения императором

---

<sup>60</sup> Чжан Тинъюй верно служил трем императорам, неизменно пользуясь их полным доверием, и, по данным китайских историков, нередко определял политику двора. О нем см.: Юй Сунцин. Чжан Тинъюй // Там же. С. 942–848.

издали, одновременно он стал частью «Коллекции книг...»<sup>62</sup>. Тем самым Цяньлун еще раз подтвердил особый, необычайно высокий статус этих сочинений. В подготовленном тогда же «Аннотированном сводном каталоге всех книг по четырем разделам» (*Сыку цюань шу цзун му тияо*), который тоже утверждался императором и имел нормативный характер, династийные истории открывали его исторический раздел. В предпосланной их описанию аннотации дана лаконичная, но весьма четкая характеристика комплекта и принципов его формирования и настойчиво подчеркивается его особая государственная значимость — как утверждается, она сопоставима с конфуцианским каноном<sup>63</sup>.

«История династии Мин» стала последней династийной историей, созданной в императорском Китае. В 1912 г. на смену династии Цин пришла Китайская Республика. С уходом с исторической арены «конфуцианской монархии» этот вид исторических сочинений утратил вскормившую его питательную среду, его дальнейшее существование лишилось смысла. Однако на этом его история еще не закончилась. Место, которое династийные истории занимали в культуре Китая, было столь прочным, авторитет столь велик, что уже после краха монархии в 1911 г. к ним вновь обратились государственные мужи республиканского Китая. Подобно прежним властителям Китая они пытались использовать династийные истории для решения столь значимых проблем, как легитимация нового режима, определение его места в истории страны, консолидация общества, а также некоторых других проблем политического и гуманитарного характера.

Уже вскоре после падения монархии, по инициативе республиканских властей, составляется «Новая история династии Юань» (*Синь Юань ши*). В 1920 г. руководивший работой Кэ Шаоминь (1850–1933) представил труд в министерство образования, которое обратилось к главе режима генерал-губернатору Сюй Шичану с просьбой включить «Новую историю династии Юань» в утвержденный в XVIII в. императором Цяньлуном комплект династийных историй, что было принято, и этот труд стал считаться 25-й династийной историей<sup>64</sup>. Формально такое решение было продиктовано стремлением подвести черту под спорами вокруг созданной в XIV в. «Истории династии Юань», хотя за ним стояли, разумеется, серьезные политические причины, включая

<sup>62</sup> Общий объем 24-х династийных историй — 3257 цзюаней, что в русском переводе с комментариями может составить 250–300 томов около 30 а. л. каждый.

<sup>63</sup> Сыку цюаньшу цзунму тияо (Аннотированный сводный каталог книг по четырем разделам). Шанхай, 1938. Т. 1. С. 972.

<sup>64</sup> См.: Цюй Линьдун. Лунь эрши лю ши. С. 103–105; Чжан Шуньхуэй. Чжунго шисюэ минчжу тизе (Заметки о наиболее известных китайских исторических сочинениях). Пекин, 1984. С. 161–163.

события в Монголии, которая в 1911 г. вышла из состава империи Цин и провозгласила создание собственного государства. Составители постарались учесть критику, которой на протяжении 500 с лишним лет подвергалась предыдущая династийная история, но и новое описание правления монгольской династии в Китае содержало немало ошибок, и, едва выйдя в свет, вновь вызвало волну суровой критики.

А в 1914 г. Президент Китайской Республики Юань Шикай принял решение о создании официальной истории только что свергнутой с его участием династии Цин, и для подготовки этого труда была сформирована специальная комиссия. Ее штат состоял из нескольких сот человек, во главе с Чжао Эрсюнем (1844–1927). Составителям предстояло готовить династийную историю в республиканском Китае, где основополагающие принципы, которыми руководствовались придворные историки императорского Китая, соблюсти было невозможно. Невозможно было и, руководствуясь доктриной «Мандата Неба», описать многое из того, что происходило в империи Цин в XIX – начале XX в. К тому же некоторые реалии того времени вообще не соответствовали сложившимся представлениям о завершающей фазе династийного цикла. Осложняла работу и текущая политическая ситуация. Тем не менее, к 1927 г. комиссия свою работу завершила и представила республиканским властям огромный труд объемом 536 цзюаней. Таких династийных историй в Китае еще не составляли никогда! Очевидно, понимая, что она не соответствует всем тем требованиям, которые предъявлялись к подобным сочинениям, составители назвали ее «Черновой свод истории Династии Цин» (*Цин ши гао*). В 1928 г. этот труд был опубликован и сразу же оказался под огнем критики специалистов. Директор музея Гугун И Пэйшэнь обратился к правительству с требованием запретить его распространение. В 1934 г. была предпринята попытка переделать текст «Чернового свода...», но тогда реализовать ее не смогли, и к этой идее вернулись лишь после завершения антияпонской войны в 1947 г. Однако вскоре гоминьдановский режим, курировавший этот проект, пал, а в КНР возобновлять работу над ним не стали. Несмотря на очевидные недостатки «Чернового свода...», в Китае его иногда рассматривают как еще одну — 26-ю — династийную историю. Возможно, это обусловлено стремлением китайских историков придать столь почитаемому в Китае жанру завершенность и дополнительный авторитет<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> См.: Чжу Шичжэ. Цин ши шувэнь (Сведения об «Истории династии Цин»). Пекин, 1957; Фэн Эрдан. Цин ши шилыосюэ (Источниковедение истории династии Цин). Шэньян, 2004. С. 45–57; Цинь Баоци. Чжао Эрсюн // Чжунго шисюэцзя пинчжуань. Т. 3. С. 1123–1150. В начале XXI в. историки КНР приступили к реализации государственного проекта, предусматривающего создание 96-томной

У жанра, созданного Сыма Цянем и Бань Гу, оказалась долгая жизнь — придворные историки императорского Китая трудились над созданием династийных историй на протяжении 20-ти веков. Его история тесно связана с историей «конфуцианской монархии»: жанр возник в период ее становления, а весь процесс династийного историописания и его ритм определяли то, как складывалась ее судьба.

Все это время составление династийных историй находилось в центре внимания властей и рассматривалось как одно из важнейших государственных дел. Менялись правители и династии, на смену великим империям приходили эфемерные локальные режимы, не раз китайский престол оказывался в руках монархов-инородцев, но необходимость составления династийных историй постоянно владела умами Сынов Неба, и чем дальше, тем больше. Если «Исторические записки» появились лишь через 100 лет после провозглашения династии Хань и, как считают китайские историки, все заботы по созданию этого труда легли на плечи самого Сыма Цяня, то основатели династии Тан, едва вступив на престол, лично занимались проблемами династийного историописания и позаботились о его радикальной реорганизации. В империи Цин одной из приоритетных проблем внутренней политики двора (тогда на престоле находился маньчжурский правящий дом) целый век оставалось составление «Истории династии Цин».

Решение о создании династийной истории всегда принималось лично императором, руководили этой работой, как правило, крупнейшие сановники, а по ее завершении текст подлежал обязательному утверждению Сыном Неба (предварительно он лично знакомился с ним), после чего труд попадал в дворцовую печатню. Работа историографической комиссии всегда находилась под контролем императора, он постоянно вмешивался в ее работу, давал рекомендации ее сотрудникам, а иногда и правил текст. Проблематика, которой посвящались династийные истории, их высокое предназначение и роль, которая им отводилась в жизни «конфуцианской монархии», а также постоянное присутствие властей в процессе их создания придавали династийным историям особый авторитет: они имели статус, которым не обладал ни один другой труд придворных историков императорского Китая. Именно это и послужило основанием для выделения этих сочинений в особую категорию «чжэн ши» (официальные истории).

Концептуальной базой династийного историописания все 20 веков оставалось конфуцианство, ни одна из существовавших в Китае религий или мировоззренческих систем сколько-нибудь заметного влияния

---

истории династии Цин. При его подготовке активно использовался опыт династийного историописания в императорском Китае.

на него не оказала. Это этико-политическое учение определяло видение прошлого составителями династийных историй и выступало как важнейший жанрообразующий фактор. В свою очередь, созданные на его основе труды демонстрировали неизменное торжество фундаментальных доктрин конфуцианства, что существенно упрочивало его позиции, придавало ему новые силы и расширяло возможности. Династийное историописание и конфуцианство оказались связаны очень тесными узами, которые с течением времени становились все более прочными.

Руководствуясь пришедшей из конфуцианства доктриной Мандата Неба, составители династийных историй видели в прошлом только легитимные режимы — те, что получили престол по воле Неба и правили, строго придерживаясь конфуцианских норм. Они писали историю «конфуцианской монархии», но трактовали ее как эволюцию власти — от обретения Мандата Неба до его утраты. Это была не история периода пребывания правителей династии на престоле, а описание дел ее правления; именно это является лейтмотивом каждого такого труда, на эту генеральную тему замыкаются все содержащиеся в династийной истории материалы, с нею связаны все описываемые там события. Создание полной истории правящего дома в задачу составителей династийных историй не входило. В основе каждой династийной истории лежит описание двух главных в жизни каждой династии событий — обретение престола и его утрата, а все, что происходило между ними, особого внимания историков обычно не привлекает. В соответствии с доктриной Мандата Неба, занять престол династия могла лишь в том случае, если ее основатели обладали необходимыми качествами, и в этой части своего труда составители династийных историй стремились привести все предусмотренные доктриной свидетельства этого. Важнейшая роль здесь отводится основателю династии — избраннику Неба. Все его поступки, зарегистрированные в династийной истории, свидетельствуют о его приверженности фундаментальным ценностям китайской цивилизации, что гарантирует ему твердую поддержку Неба.

Но наибольшее внимание в династийных историях уделяется описанию кризиса династии, ее уходу с исторической арены — истолкование этих событий имело принципиальное значение для обоснования легитимности обретения престола ее преемницей, а, значит, и для демонстрации торжества основных постулатов государственной доктрины, которые в период династийного кризиса подвергались жесточайшим испытаниям, да и известны эти события составителям были лучше. Здесь рассказывается не только о полном расстройстве дел правления гибнущей династии, но и об основателях династии, идущей ей на смену. На страницах династийной истории они не враги, ведущие борьбу за

престол. Его судьбу определяет Небо. Новые претенденты на престол присутствуют во всех событиях периода династийного кризиса лишь как сила альтернативная, исполнитель воли Неба. Поэтому, хотя в реальной действительности смена династий сопровождалась войнами и крупными социальными и национальными конфликтами, по данным династийных историй процесс этот носил в основном мирный, не выходящий за рамки, определенные государственной доктриной, характер, а все катаклизмы этого сложного периода трактуются как исполнение воли Неба. Независимо от того, как реально развивались события и складывалась судьба недавних обладателей престола, разрешением династийного кризиса всегда считается провозглашение новой династии. Для «конфуцианской монархии» событие это имело сакральный смысл, ему придавалось принципиальное значение, и дата его определялась особо. Она ставила точку в истории династии, и с этого рубежа начинался новый виток истории «конфуцианской монархии».

Главным героем династийных историй является император, с раздела «Анналы», где перечисляются наиболее значимые его свершения, начинается каждый такой труд. Стать им можно было только с санкции Неба, иных правителей китайский престол не знал. Независимо от того, как реально складывались дела в государстве, акцент делался на тех качествах правителя, которые, согласно государственной доктрине, давали ему право на обладание престолом. Перед читателем династийной истории император предстает как наследник и продолжатель дела совершенномудрых правителей древности, олицетворение китайской государственности, хранитель и гарант цивилизационных ценностей. Он — субъект исторического процесса, описываемого в династийной истории, и наделен качествами, от которых зависит благополучие Поднебесной. Отличительная особенность китайского монарха — приверженность гуманитарному началу китайской государственности: славу он добывал не на поле брани, а на ниве традиционной культуры. На страницах династийных историй монарх выступает как фигура космического масштаба, его авторитет непререкаем. Иным обладатель китайского престола быть не мог, ни его этническая принадлежность, ни особенности обретения им власти значения не имели. Среди законных правителей Китая оказались и те, кто владел престолом в глубокой древности, задолго до появления «конфуцианской монархии», и правители основанной сяньбийцами династии Вэй, и предводители киданей, чжурчжэней и монголов, которые появились на арене китайской истории, уже создав собственные государства. Статус человека, получившего престол по воле Неба, делал правителя неуязвимым для критики, и, как бы ни складывалась ситуация в стране в период его правления, составители



династийных историй старались не посягать на его авторитет. Это не касалось лишь последних представителей правящего дома, оказавшихся на престоле в период династийного кризиса. Но и в этих случаях авторы воздерживались от прямой критики императора и сосредоточивали внимание читателя главным образом на расстройстве дел правления.

Важная роль в событиях, развертывающихся на страницах династийных историй, отведена историческим персонажам. Им посвящен раздел «Жизнеописания» — один из двух обязательных для каждого такого сочинения разделов, он занимает до 2/3 их текста и содержит «биографии» многих тысяч деятелей прошлого. Свои усилия придворные историки сосредоточили на характеристике социальной роли своих героев, раздел имеет четко выраженный дидактический характер. «Жизнеописания» должны были не только наставлять подданных Сына Неба, но и в наиболее доступной и убедительной форме характеризовать состояние дел правления. Так, период становления династии всегда отмечен в династийных историях преобладанием положительных героев, твердо соблюдающих нормы конфуцианской морали, людей безгранично преданных монарху и пекущихся о процветании династии. А страницы династийных историй, посвященные кризису династии, заполнены людьми порочными, которые не желают, да и не могут исполнять свои обязанности, их заботят лишь личные интересы. Как правило, в это время балом при дворе правят евнухи — люди с точки зрения конфуцианской морали неполноценные. Вспоминают здесь и тех немногих, кто, несмотря на невнимание двора и козни врагов, безуспешно пытались спасти гнущую династию, но сами были обречены на гибель. Многие из тех, кого прославили династийные истории, пополняли ряды национальных героев Китая. Еще одна типичная для династийных историй фигура периода династийного кризиса — предводитель народного восстания. Выступление народа против утратившей Мандат Неба династии конфуцианство рассматривало как важное свидетельство расстройства дел правления и считало законным. Династийные истории рассказывали о таких событиях достаточно подробно, а повстанческим вождям посвящались специальные жизнеописания. Таким образом, главный раздел династийных историй, где сосредоточен основной фактический материал о правлении династии, посвящен вовсе не ее истории, а ее подданным. Персонификация исторического процесса — одна из важных особенностей династийного историописания.

Династийные истории готовились как главный источник сведений о правящем доме, и это предъявляло особые требования к содержащейся в них информации: она должна была иметь солидную источниковую базу, быть надежной и убедительной. В историописании императорско-

го Китая проблема источника возникла впервые в связи с подготовкой «Исторических записок». Сыма Цянь специально остановился на том, как он собирал необходимые ему сведения по всей стране и даже был допущен в императорскую библиотеку — очевидное свидетельство того, что это его начинание активно поддерживал двор. В дальнейшем обеспечение династийного историописания источниками и строгий контроль за их использованием стали предметом особой заботы властей, что гарантировало составителям династийных историй доступ ко всем необходимым материалам. С VII в. основным источником для них стали «дневники», «правдивые записи» и другие труды, специально предназначенные для династийного историописания. Разумеется, свои практически неограниченные возможности составители династийных историй использовали в зависимости от ситуации, в которой им пришлось работать, а собранный материал был жестко ориентирован на раскрытие основной проблематики этих сочинений, носил «тенденциозный» характер. Но все это не умаляет значение содержащихся в династийных историях сведений. Источника, равного по информативности династийным историям, в китайском историописании нет. Не случайно их рассматривают в Китае как справочник, а один из крупнейших китайских историков XX века Гу Цзеган (1893–1980) называл династийные истории «средоточием фактов истории Китая».

Обратиться к составлению династийных историй власти императорского Китая заставили не их особое пристрастие к традициям или стремление пополнить знания о прошлом и прославить подвиги правителей того времени — они стремились, опираясь на прошлое, упрочить устои «конфуцианской монархии», найти в нем ответы на вопросы, которые ставила перед ними жизнь; в прошлом они видели константы государственной и социальной жизни, на которые следует ориентироваться в политической практике. Именно так понимал предназначение своего труда Сыма Цянь: вслед за Конфуцием он собирался создать труд, который будет наставлять современников и потомков. Позже историки императорского Китая взяли на вооружение тезис «быть полезным для дел правления» (*цзин ши чжи юн*), и это качество рассматривалось как главное достоинство подготовленных ими сочинений. Функциональное начало стало важнейшей особенностью династийного историописания. В его процессе политическая элита империи и придворные историки критически осмысливали прошлое, отбирали в нем то, что прошло испытание временем и может быть использовано для упрочения устоев «конфуцианской монархии». На протяжении 20-ти веков составители династийных историй руководствовались в этой работе одними и теми же установками, утверждали одни и те же принци-

пы жизни общества и государства, и это многократно усиливало функциональный потенциал династийного историописания; с появлением каждой новой династийной истории он неуклонно прирастал. Не менее значимым для властей, помимо задачи легитимации, было сохранение незабываемыми на вечные времена сложившихся порядков. Династийные истории писались не только для современников, но и для потомков, и уроки, которые собирались преподать их составители, должны были иметь универсальный, вневременной и созидательный характер.

Важнейшей функцией династийного историописания стало обеспечение столь необходимой для «конфуцианской монархии» связи времен, создание ее исторического и цивилизационного фундамента: без опоры на опыт прошлого и апелляции к нему в своей политической практике она существовать не могла<sup>66</sup>. Проблема эта впервые встала перед династией Хань, и ее решению посвятил свой труд Сыма Цянь, в нем он выстроил мост в прошлое к истокам китайской цивилизации протяженностью почти в три тысячелетия. И все его преемники на уровне династийного историописания настойчиво продолжали начатое им дело. Сбоев в нем власти императорского Китая старались не допускать, они рассматривали их как серьезную угрозу существующим порядкам<sup>67</sup>.

Не только на современников, но и на все грядущие поколения нацелен и мощный дидактический потенциал династийных историй (прежде всего раздела «Жизнеописания»), его роль в утверждении конфуцианской морали и стереотипов поведения была велика.

В значительной мере на потомков рассчитана была и вся аргументация законности династии, готовившей династийную историю: ее содержание становилось ведомо не сразу, нередко после очередной смены власти, и убеждать современников в легитимности происшедшего должна была декларация о начале работы над династийной историей — в соответствии с нормами политической культуры это могла делать лишь законная власть. Но, видимо, значительно важнее было воспитанное династийным историописанием знание конфуцианской схемы разрешения династийного кризиса — он всегда завершался появлением на китайском престоле законных правителей.

Хотя династийные истории посвящались весьма острым проблемам предыдущего периода, они, тем не менее, были в значительной мере сво-

---

<sup>66</sup> Овладеть престолом силой можно, но утвердиться на нем и успешно править страной без знания прошлого невозможно, — считал известный историк империи Хань Лу Цзя (? – ок. 170).

<sup>67</sup> Когда до конца XIII в. в империи Юань не сумели организовать подготовку историй своих предшественниц, это вызвало серьезное беспокойство, и в своих докладах императору чиновники указывали на недопустимость «гибели истории».

бодны от давления политической конъюнктуры. Занимаясь подготовкой истории предыдущей династии, получившей престол по воле Неба, власти хорошо знали, что со временем они также подвергнутся суду. Знали они и о значении подготовленного под их контролем труда для имиджа династии и, заботясь о своей репутации в глазах потомков, старались воздерживаться от резких выпадов в адрес своих предшественников. Правителей императорского Китая, как правило, отличало понимание значения прошлого, умение видеть за суетой повседневных дел перспективы. Этим их наделили конфуцианское отношение к прошлому и аккумулированный в династийных историях опыт предшественников. Они старались не использовать историю для сведения счетов с прошлым — в Китае хорошо знали, сколь это опасно для государства и общества.

За 20 веков династийное историописание прошло непростой путь. Менялся Китай и его правители, каждая династия, занимавшаяся подготовкой династийных историй, была не похожа на предшественниц и решала собственные проблемы, опираясь на сформированную ею политическую и интеллектуальную элиту, и каждая из 24-х династийных историй несет на себе отпечаток своего времени, имеет свою специфику. Но видение прошлого, проблематика этих трудов и понимание их предназначения все 20 веков оставались неизменными, неизменными были и принципы интерпретации исторического процесса, заложенные основателями жанра, его концептуальная база. Регламенты, которыми руководствовались составители династийных историй, в основе своей также оставались стабильными. Текст каждого из этих трудов на протяжении всей истории жанра оставался неприкосновенным, сколько-нибудь серьезно он никогда не корректировался, тем более не переписывался заново. Дважды в императорском Китае были созданы истории одного и того же периода (старая и новая история Тан и 5-ти династий), но это были, как уже говорилось, совершенно разные труды; их составители не ставили задачи переделать то, что уже было сделано их предшественниками и стало частью письменной культуры. Единообразие процесса династийного историописания, его унификация превращали 24 династийные истории в единое целое, своего рода многотомную официальную историю императорского Китая, а преподаваемые ими уроки делало необычайно убедительными и действенными.

Все события официальной истории разворачиваются на просторах Поднебесной — особом подконтрольном Небу историко-культурном пространстве. Существующее там Срединное государство (*Чжун го*) от всего окружающего его мира варваров отличаются древняя и мощная цивилизация, совершенная государственность и стабильность устоев жизни.

Начальный рубеж истории Китая — правление совершенномудрых основателей китайской цивилизации, и все последующие века Ки-

тай существует как монархия. Это была монархия конфуцианская, где престолом владели легитимные правители-избранники Неба, иной власти составители династийных историй не знали<sup>68</sup>. Эти государи выступают как оплот жизни Поднебесной, и рассказ о том, как они распорядились полученным от Неба правом на престол и как обстояли дела в Поднебесной — главная тема официальной истории Китая. Ее страницы густо населены историческими персонажами, в их жизнеописаниях сосредоточен основной фактический материал династийных историй, и облик официальной истории Китая в значительной мере определяет то, как этот материал был интерпретирован придворными историками. Магистральный путь развития Китая протяженностью в десятки тысяч лет изображен в официальной истории как череда непрерывно сменяющих друг друга на китайском престоле легитимных режимов<sup>69</sup>. Такая трактовка исторического процесса определила и темпоральную картину прошлого Китая: в официальной истории представлены компоненты разных систем летосчисления, существовавших в Китае, но его основу составляло время династийное, где события датируются по династиям и правителям, оказавшимся на престоле по воле Неба, что придавало ему особое звучание. В практику династийного историописания его ввел Сыма Цянь, и оно стало нормой не только для всего официального историописания, но и официальным временем императорского Китая<sup>70</sup>.

Обозначенные официальным временем границы правления династии очень жесткие, они разделяют не только события, но и людей: все события и персонажи четко соотнесены со «своей» династией, «приписаны» к ней, и преодолеть эти границы невозможно даже в период смены династий или синхронного существования нескольких династий сразу. Это имело принципиальное значение для характеристики дел правления «конфуцианской монархии», и династийное историописание неукоснительно придерживалось такого порядка. За 20 столетий существования династийное историописание сумело аккумулировать в официальной истории огромный политический и социальный опыт, обретенный Китаем на его долгом историческом пути. Зеркало китайской истории всегда было сфокусировано на утверждении универсальных ценностей,

---

<sup>68</sup> Со времен Сыма Цяня во многих династийных историях дается родословная основателей династии, свидетельствующая о необычном происхождении правящего дома.

<sup>69</sup> Хотя каждая династия имела свою собственную судьбу и не была похожа ни на одну другую, основанная на доктрине Мандата Неба трактовка исторического процесса создает впечатление, что все они повторяли путь, уже пройденный их предшественницами, и Китай оставался «недвижим», ему не свойственно было поступательное развитие, в китайском прошлом отсутствует динамика.

<sup>70</sup> Циклическим это время не было, хотя нередко воспринимается именно так.

составлявших основу жизни Поднебесной и обеспечивших удивительную жизнестойкость «конфуцианской монархии» (и Китая, олицетворением которой она являлась). Впервые появившись на исторической арене, она осталась на ней навсегда, и никакие невзгоды сломить ее не смогли. Это стало возможным благодаря монарху-Сыну Неба и консолидации общества вокруг престола. Обеспечивали процветание Китая свойственная ему изначально стабильность государственных и общественных институтов, а также неизменная сила духа подданных Сына Неба и твердость моральных устоев общества. В этом, как свидетельствует официальная история, и состояла главная причина благоденствия Поднебесной, политические и социальные катаклизмы ей противопоказаны. Знакомство читателя с таким прошлым убеждало его в бренности мирской суеты, ориентировало на вечные ценности и внушало чувство социального оптимизма — таким прошлым можно было только гордиться, оно не раз помогало Китаю выстоять на крутых поворотах его истории.

Династийные истории — детище «конфуцианской монархии», они созданы и выпестованы ею. Среди всех других творений официального историописания императорского Китая они оказались наиболее органичны для нее, стали ее надежной опорой и весьма эффективным инструментом решения стоявших перед нею проблем. Династийное историописание — специфический феномен китайской цивилизации: аналогов ему ни одна другая национальная историографическая традиция не знает, даже в странах дальневосточного конфуцианского региона.

\* \* \*

Проблематика династийных историй, роль, которую они играли в жизни «конфуцианской монархии», и необычайно высокий статус отличали их от всех других исторических трудов; в мощном, представленном многими жанрами официальном историописании императорского Китая равных им не было, они являлись его ядром и определяли магистральный путь его развития. В династийном историописании закладывались концептуальные и методические основы китайского историописания. Введенный Сыма Цянем отсчет исторического времени стал обязательным для всех историков, они активно использовали в своих трудах понятийный аппарат династийных историй. Трактовка прошлого, свойственные этим сочинениям принципы его интерпретации являлись для китайских историков своего рода камертоном, с которым они должны были сверять свои труды: разработка истории династии, как правило, начиналась только после появления ее официальной версии. Основанные на богатом, преимущественно официальном материале, династийные истории всегда рассматривались в Китае как глав-

ный (а для некоторых периодов единственный) источник сведений о прошлом, без обращения к которому написать солидный исторический труд невозможно. Династийные истории дали начало некоторым новым видам исторических трудов, наиболее значимыми среди них стали «книги о делах правления» (*чжэн шу*). В императорском Китае династийные истории стали олицетворением всего историописания, и термины «чжэн ши» (династийная история) и «ши» (история) воспринимались как синонимы. Таким образом, видение прошлого и практически все основные сведения о нем восходили к династийному историописанию, императорский Китай видел свое прошлое глазами составителей династийных историй. И другой истории там не было.

Но выполнить свое предназначение и стать для китайского общества основным источником сведений о прошлом и его наставником династийным историям было трудно — сочинения эти по природе своей элитарны, текст их был написан особым языком, доступным лишь людям, получившим классическое образование (а за 20 веков существования династийного историописания он претерпел немалые изменения), да и познакомиться с ними дано было далеко не всем — массовыми тиражами династийные истории не издавались. Поэтому с их появлением в императорском Китае началась работа по раскрытию их содержания, приобщению к официальной истории страны всех подданных Сына Неба. Она велась с использованием разных средств, с одобрения властей и при их активном участии, что придавало этой работе систематический и целеустремленный характер<sup>71</sup>.

Центральное ее звено — традиционная система образования, становление которой началось в империи Хань. С азами истории ребенок знакомился, едва переступив порог школы, получая элементарные сведения из тех учебников, с которых в Китае приступали к овладению грамотой<sup>72</sup>. Следующий, самый важный шаг на ниве традиционного образования делался в процессе подготовки к сдаче трехступенчатых

---

<sup>71</sup> См.: Цюй Линьдун. Чуаньтун шисюэ юй жэньшэн сюань (Традиционное историописание и воспитание человека) // Цюй Линьдун. Шисюэ юй шисюэ пинлунь. С. 261–167; Цюй Линьдун. Шисюэ юй дачжун вэньхуа (История и массовая культура) // Там же. С. 279–294.

<sup>72</sup> Учебник, по которому китайские школьники обучались грамоте все второе тысячелетие — «троеслово» (*Сань цзы цзинь*). В нем были зарифмованы 1128 иероглифов и сообщались самые необходимые сведения, в том числе и о прошлом Китая. Серия школьных учебников (их, как правило, отличала стабильность) включала в себя и такие книги: «17 династийных историй. Учебник» (*Шици ши мэньцю*) Ван Лиина, «Яо сюэ цюнлин» (Сокровищница знаний для начинающих; история там, конечно была представлена) Чэн Дэцзи, «Шици сяньцзе» (Выборки из 17 династийных историй с комментариями) Лю Цзуняня и др.

государственных экзаменов, которые обеспечивали человеку высокий социальный статус и открывали путь к чиновничьей карьере. Без знания истории преодолеть этот барьер было невозможно. Отправляясь на экзамены, приходилось знакомиться не только с серьезной исторической и комментаторской литературой, но и с династийными историями. Поэтому прошедшая через государственные экзамены элита императорского Китая была весьма эрудирована в вопросах истории: это было не только престижно, но и необходимо на государственной службе — политическая практика бюрократического аппарата «конфуцианской монархии» предполагала постоянную апелляцию к прошлому.

Историей была пропитана и вся духовная культура, прежде всего культура официальная, которая сложилась в мощном силовом поле династийного историописания и имела весьма ощутимую историческую доминанту. Классическая китайская литература (не только проза, но и поэзия), как правило, обращена в прошлое, сведения о котором авторы заимствовали из династийных историй. К высокой словесности в Китае всегда относили и сами династийные истории, фрагменты текста некоторых из них включались в разного рода сборники образцовой прозы и хрестоматии. Время китайской культуры — это время историческое, а вся ее история жестко соотнесена с пребыванием на престоле соответствующей династии (культура династии Хань, культура династии Тан и т. д.). В китайской культуре активно присутствует понятийный аппарат династийного историописания. Фразеологизмы (*чэньюй*), которые придают китайскому языку непередаваемый колорит, в значительной части также сложились на материалах официальной истории Китая.

В письменной культуре императорского Китая сложился мощный пласт специализированной справочной литературы, ориентированной на приобщение общества к официальной истории и аккумулированному в ней опыту ушедших поколений. Это и огромные многотомные энциклопедии, основные сведения в которых заимствованы из династийных историй, и сравнительно небольшие компактные справочники для тех, кто готовился к сдаче государственных экзаменов<sup>73</sup>.

Но основная часть населения Поднебесной получала сведения о прошлом своей страны из популярной исторической литературы. В ней на простом, доступном языке пересказывалось содержание династийных историй; чаще всего авторы обращались к «Жизнеописаниям». Впервые популярная историческая литература появилась в империи

---

<sup>73</sup> Один из таких справочников, в основу которого были положены династийные истории, — энциклопедия «Цэфу юаньгуй», составленная в XI в. Ван Циньжо и Ян И. В 1000 цзюаней этого сочинения собраны материалы, которые, как полагали его составители, будут помогать китайской бюрократии и двору в делах правления.



Хань, довольно быстро заняла в письменной культуре императорского Китая очень важное место и стала самым любимым простыми китайцами видом прозы. Популярная историческая литература представлена многими жанрами, рассчитанными на читателя разного уровня подготовки. Наиболее известными среди них являются: сказ (*пин хуа*)<sup>74</sup>, рассказы по истории (*лиши гуши*), притчи (*бянь вэнь*)<sup>75</sup>, исторический роман (*янь и*). Эти сочинения знакомили читателя с историческими персонажами, наиболее значимыми событиями прошлого, нередко их авторы пытались рассказать обо всем периоде правления династии. Популярная историческая литература не только удовлетворяла традиционный интерес китайского общества к его прошлому, но и направляла этот интерес в необходимое конфуцианской монархии русло.

Тех, кому недоступна была и популярная литература, с официальной историей, ее наиболее яркими событиями и героями знакомили необычайно любимые в народе рассказчики. Содержание официальной истории являлось также основой представлений, которые давал столь популярный в Китае народный театр. Его представления неизменно собирали большую аудиторию, их смотрели по много раз, из поколения в поколение (либретто обновлялись редко), и прошлое, о котором рассказывалось в этих пьесах, закреплялось в памяти простого народа навсегда, становилось частью повседневной жизни.

Возможность основательно познакомиться со своей историей китайское общество получило в империи Хань, когда свои первые шаги делало династийное историописание, и с тех пор ее официальная версия стала основным источником сведений о прошлом. Нарисованная в династийных историях картина прошлого никогда не менялась, она была строго выдержана в одних и тех же тонах. Китайцы хорошо знали, что на престоле всегда находился Сын Неба, жизнь была устроена по Конфуцию, а потому, несмотря ни на что, Китай всегда оставался велик и могуч. Менялись династии и правители, приходили и уходили завоеватели, страну сотрясали природные и социальные катаклизмы, но китайское общество оставалось твердо привержено своей истории, интерес к ней не иссякал никогда, время делало его связи с прошлым все прочнее. Практически все слои китайского общества были знакомы с основами

---

<sup>74</sup> В китайской литературе сложился цикл сочинений жанра «пин хуа», посвященных династиям, правившим в Китае с XII в. до н. э. (династия Чжоу) по XII в. н. э. (династия Сун). Особой популярностью пользовался период Троецарствия (III в.) — ему посвящено не только «Повесть о трех царствах» (*Сань го чжи пинхуа*), но и роман Ло Гуаньчжуна «Троецарствие» (его относят к жанру «янь и»).

<sup>75</sup> Одно из первых сочинений жанра «бяньвэнь» — переложение на простонародный язык биографии царевича У Цзысюя из «Исторических записок» Сыма Цяня.

официальной истории, и это позволяло накрепко усвоить те уроки, которые стремились преподать составители династийных историй.

\* \* \*

Созданные в системе государственного историописания императорского Китая как инструмент «конфуцианской монархии», династийные истории ее пережили и оказались востребованы и в Китае постимперском. Востребованы они и в наши дни, когда в Китае осуществляется радикальная модернизация страны. Китайские реформаторы полагают, что успех проводимых ими преобразований во многом зависит от сохранения связей с цивилизационными корнями и использования в процессе модернизации всего ценного, что создала эта древнейшая цивилизация. Это предполагает взятый ими на вооружение, но появившийся в далеком прошлом тезис — «поставить древность на службу современности». Без обращения к историописанию императорского Китая и его главному творению — династийным историям — реализовать этот курс невозможно. Китайские реформаторы обращаются к опыту многих поколений политической и интеллектуальной элиты, который сохранили династийные истории, активно используют заложенный в них колоссальный созидательный потенциал для решения фундаментальных проблем, стоящих на пути модернизации, консолидации общества и воспитания патриотизма.

Огромное значение в КНР придается воспитанию исторического сознания общества, и здесь династийные истории оказались незаменимы. Официальная версия национальной истории положена в основу школьных и вузовских учебников. Как и прежде, династийные истории питают популярные в КНР, рассчитанные на массового читателя труды, но масштабы этой работы беспрецедентны, такого количества популярной, выполненной на очень высоком уровне литературы Китай не видел никогда. Главными героями многих из этих сочинений являются китайские императоры. И на полках книжных магазинов эта литература не залеживается. Династийные истории вдохновляют создателей телесериалов и компьютерных игр, и их произведения неизменно пользуются огромным спросом. И в XXI веке китайцы, как, видимо, никакой другой народ, остаются привержены своему историческому прошлому, которое сохранили для них династийные истории. И руководители страны не устают подчеркивать значение этого прошлого для устремленного в будущее Китая. «Если нация забыла собственную историю, она не может познать настоящее и правильно определить путь в будущее», — заявил Цзян Цзэминь — в недавнем прошлом Генеральный секретарь ЦК КПК и Председатель КНР.

**24 ДИНАСТИЙНЫЕ ИСТОРИИ  
(ОФИЦИАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКТ)**

№ № п / п	Название соч. (и его перевод)	Хронологические рамки	Объем	Составитель
1.	Ши цзи (Исторические записки)	с правления «5 императоров» по 104 г. до н. э.	130 цз.	Сыма Цянь (145? – 87? гг. до н. э.)
2.	Хань шу (История династии Хань)	с 206 г. до н. э. по 23 г. н. э.	120 цз.	Бань Гу (32–92)
3.	Хоу Хань шу (История династии Поздняя Хань)	с 25 г. по 220 гг.	130 цз.	Фань Е (398–445)
4.	Сань го чжи (Описание трех царств)	с 184 г. по 280 гг.	65 цз.	Чэнь Шоу (233–297)
5.	Цзинь шу (История династии Цзинь)	с 265 г. по 420 гг.	130 цз.	Фан Сюаньлин (579–648)
6.	Сун шу (История династии Сун/период северных династий/)	с 405 г. по 479 гг.	100 цз.	Шэнь Юэ (441–513)
7.	Нань ци шу (История династии Южная Ци)	с 479 г. по 502 гг.	59 цз.	Сяо Цзысян (489–537)
8.	Лян шу (История династии Лян/период южных династий)	с 502 г. по 557 гг.	56 цз.	Яо Сылянь (557–637)
9.	Чэнь шу (История династии Чэнь/период южных династий/)	с 557 г. по 589 гг.	36 цз.	Яо Сылянь (557–637)
10.	Вэй шу (История династии Вэй/период северных династий)	с 386 г. по 534 гг.	130 цз.	Вэй Шоу (510–572)
11.	Бэй Ци шу (История династии Северная Ци)	с 550 г. по 577 гг.	50 цз.	Ли Байяо (565–648)
12.	Чжоу ши (История династии Чжоу/период северных династий)	с 557 г. по 581 гг.	50 цз.	Линьху Дэфэнь (583–666)
13.	Суй шу (История династии Суй)	с 581 г. по 618 гг.	85 цз.	Вэй Чжэн (580–643)
14.	Нань ши (История Южных династий)	с 420 г. по 589 гг.	80 цз.	Ли Яньшоу (кон. VI в. – 70-е гг. VII в.)

15.	Бэй ши (История Северных династий)	с 386 г. по 618 гг.	100 цз.	Ли Яньшоу (кон. VI в. – 70-е гг. VII в.)
16.	Цзю Тан шу (Старая история династии Тан)	с 618 г. по 907 гг.	200 цз.	Лю Сюй (888–947)
17.	Синь Тан шу (Новая история династии Тан)	с 618 г. по 907 гг.	225 цз.	Оуян Сю (1007–1072)
18.	Цзю У дай ши (Старая история Пяти династий)	с 907 г. по 960 гг.	150 цз.	Се Цзюйчжэн (912–981)
19.	Синь У дай ши (Новая история Пяти династий)	с 907 г. по 960 гг.	74 цз.	Оуян Сю (1007–1072)
20.	Сун ши (История династии Сун)	с 960 по 1279 гг.	496 цз.	Тото (1314–1355)
21.	Ляо ши (История династии Ляо)	с 916 по 1125 гг.	116 цз.	Тото (1314–1355)
22.	Цзинь ши (История династии Цзинь)	с 1115 г. по 1234 гг.	135 цз.	Тото (1314–1355)
23.	Юань ши (История династии Юань)	с 1271 г. по 1368 гг.	210 цз.	Сун Лянь (1310–1381)
24.	Мин ши (История династии Мин)	с 1368 г. по 1644 гг.	332 цз.	Чжан Тинъюй (1672–1755)

**ДИНАСТИЙНЫЕ ИСТОРИИ,  
СОСТАВЛЕННЫЕ В РЕСПУБЛИКАНСКОМ КИТАЕ**

№ № п / п	Название соч. (и его перевод)	Хронологические рамки	Объем	Составитель
1.	Синь Юань ши (Новая история династии Юань)	с 1271 г. по 1368 гг.	257 цз.	Кэ Шаоминь (1850–1933)
2.	Цинь ши гао (Черновой свод истории династии Цин)	с 1644 г. по 1911 гг.	536 цз.	Чжао Эрсюнь (1844–1927)

## ЕВРЕЙСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ИСТОРИЗМ И РАЗВИТИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

О каком бы периоде истории человеческой цивилизации не шла речь, о какой бы культурной общности мы не говорили, везде в той или иной форме может быть обнаружено априорное стремление людей зафиксировать (устно или письменно) свое прошлое. «Идея истории», которая и по сей день является важнейшим элементом современного мировосприятия выступает в качестве одного из родовых качеств, выделяющих человека из мира природы, и представляет собой важнейшую универсалию культуры<sup>1</sup>. Зародившаяся в глубокой древности в умах представителей разных цивилизаций, находящихся порой на противоположных сторонах ойкумены — от Средиземноморья до долин рек Янцзы и Хуанхэ — эта идея проявилась как на уровне мифосознания, так и на уровне развитого историографического дискурса. Однако следует признать и то, что степень погруженности в нее у различных народов была разной, и влияние известных национальных историографических традиций на дальнейшее развитие историзма было не одинаковым.

По-другому можно выразить эту мысль так: если «линия Геродота» имеет своим пусть не прямым, но все-таки очевидным продолжением всю последующую европейскую историографию, обретшую с определенного времени статус мировой, то влияние «линии Сыма Цяня», ограничивается рамками конфуцианско-буддийского региона.

Темой данной главы — национальная традиция, влияние которой на мировой историографический процесс бесспорно. Речь пойдет о еврейском историзме и связанных с ним доминантах национального сознания. Сегодня общепризнано, что еврейский взгляд на историю (наряду с греческой историографией) заложил основы европейского историзма<sup>2</sup>. Однако, пройдя соответствующее преломление сквозь призму христианского сознания, еврейский историзм претерпел значи-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.1. М., 1990. С. 158–230.

<sup>2</sup> Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. Вейнберг И. П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993. Шичалин Ю. А. Античность — Европа — история. М., 1999.

тельные изменения. Сохранилось линейное восприятие времени, а также библейская концепция единого человечества, то есть, пожалуй, важнейшие параметры, выделяющие еврейский историзм из широкого спектра традиционных моделей восприятия истории. Но ушли многие другие его составляющие: прежде всего, национальный аспект, вне контекста которого сама идея истории в еврейском понимании теряла свое значение. Выделить и проанализировать некоторые существенные черты еврейского религиозного историзма<sup>3</sup>, определившие его отличия от других известных исторических моделей, а также его тесную связь с эволюцией еврейского национального сознания — главная наша задача.

Начнем с констатации того факта, что до сих пор в основании научной картины, отражающей главные этапы исторического процесса библейской эпохи, лежит схема ТаНаХа<sup>4</sup>. В соответствии с ней всю историю еврейского народа можно разделить на несколько больших периодов. Первый период — с XIX по XIII вв. до н. э. — от праотца Авраама до Исхода из Египта, отражен на сегодняшний день только в еврейском священном тексте и не имеет пока серьезных альтернативных свидетельств, подтверждающих или, напротив, опровергающих данные ТаНаХа. Период этот очень важен с точки зрения его влияния на формирование еврейского национального религиозно-исторического сознания, ибо в нем есть ряд существенных вех, определивших, во многом, основные доминанты еврейского мировоззрения в целом. Собственно, именно на данном этапе своей истории, если верить Преданию, еврейский народ пережил самую радикальную «модернизацию», обусловившую всю последующую его судьбу на века и даже тысячелетия. Этот переломный момент может быть обозначен одним словом: **Синай**. С него берет отсчет история еврейского народа, пришедшая на смену рассказам об отцах-патриархах, здесь был заключен Завет между Богом и избранным им народом, отсюда евреи начали выполнение своей миссии, возложенной на них Всевышним, тогда возникло нерасторжимое единство трех понятий: «евреи», «Бог» и «история», подвергавшееся

---

<sup>3</sup> Под историзмом вообще можно понимать представления людей той или иной эпохи, принадлежащих к той или иной культурной или национальной общности, о прошлом, его связи с настоящим и будущим. Понятие же «религиозный историзм» предполагает, что данные представления включены в состав религиозного сознания в целом и определяются в основных своих параметрах присущей данной общности религиозной системой. Религиозный историзм, таким образом, оказывается присущ практически всем обществам, начиная с эпохи становления еще первобытного сознания. На протяжении многих веков и тысячелетий он менял свои формы.

<sup>4</sup> Термин ТаНаХ, используемый здесь в качестве названия еврейского Священного Канона, принятый в самой еврейской среде и, кроме того, удачно отражает тройственную структуру данного текста: Тора, Пророки (Невиим) и Писания (Кетувим).

на протяжении последних двух веков особенно интенсивным испытанием на прочность, но, не смотря ни на что, сохранявшее статус конституирующего начала еврейской цивилизации. Логическим продолжением первого этапа было завоевание евреями Ханаана и создание там независимого государства, возглавляемого династией царя Давида, а также строительство Храма в Иерусалиме. С этого времени «богоизбранный народ», «богоизбранная династия» и «богоизбранная земля» также составят нерасторжимое единство в сознании самих евреев, определив их отношение ко всем последующим событиям своей истории, как либо разрушающим данное единство, либо его восстанавливающим.

Использованное выше понятие «модернизация» было закавычено, чтобы отделить его от общеупотребительного термина, обозначающего трансформацию всего жизненного и мировоззренческого уклада, переживаемого тем или иным обществом при его переходе от стадии традиционного к нетрадиционному (или буржуазному). Однако уже сам по себе факт фундаментальной трансформации основ, даже если он является не *фактом истории*, а только *фактом исторического сознания*, имел серьезнейшие последствия в определении дальнейшей судьбы еврейской цивилизации в целом. Уже в глубокой древности стала формироваться одна из важнейших доминант еврейского национального сознания, а именно — *установка на инновацию*, и еврейский религиозный историзм сыграл в процессе ее оформления ведущую роль.

Безусловно, проблема готовности народа или цивилизации принять изменения своих конституирующих основ не как неизбежное «зло», а как насущную необходимость (именно это мы понимаем под *установкой на инновацию*), тесно связана с вопросом о социальном устройстве, о преобладающем виде экономической деятельности, о господствующем типе властных отношений, скрепляющих данное сообщество и обеспечивающих само его существование. Однако, как продемонстрировал М. Вебер, построивший альтернативную марксистской модель становления нового буржуазного общества в Европе<sup>5</sup>, идеология, а для традиционного общества — религиозная идеология, играет если не большую, то, по крайней мере, сопоставимую роль в процессе модернизации, наряду с перечисленными выше так называемыми объективными факторами.

Итак, мы выделили конкретный аспект в сознании еврейского народа<sup>6</sup>, который, как нам представляется, сыграл в дальнейшем не по-

---

<sup>5</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990. С. 61–272.

<sup>6</sup> Здесь сознательно используются оба понятия — «еврейский народ» и «еврейская цивилизация» без проведения различий между их содержанием и вне контекста идущей сегодня по этому поводу оживленной научной дискуссии.

следную роль в адаптации евреев к новым условиям «западного мира» в самом широком понимании этого слова. Очевидно, что в еврейском сознании установка на инновацию возникла не сразу. Она формировалась в течение длительного времени, то усиливаясь, то ослабевая, но всегда оставаясь неким фокусом, концентрирующим религиозное сознание евреев на задаче обновления себя и мира. Само оформление и позиционирование еврейского религиозного историзма как такового было явлением уникальным. Большинство традиционных культур характеризовалось, по меткому замечанию М. Элиаде, «отказом от истории» или ее «упразднением»<sup>7</sup>. Замкнутый сам на себя миф, являвшийся по выражению К. Леви-Стросса, «машиной для уничтожения времени»<sup>8</sup>, обеспечивал тот духовный комфорт, на расставание с которым у многих народов уходили века и даже тысячелетия. *Еврейский же миф*, не будучи еще ни на йоту подвергнут разъедающему воздействию *логоса*, оказался насквозь пропитан историей. На страницах Священного Писания мы наблюдаем разворачивание событий, связанных даже с легендарными периодами истории еврейского народа, как происходящих не в мифологических, а в конкретно-исторических времени и пространстве. Это отнюдь не означает, что у евреев уже на ранней стадии складывания их цивилизации формируется строгая историко-критическая рефлексия, и *исторический миф* вытесняется *историческим логосом*. Напротив, внимательное отношение евреев к истории как раз во многом и определяется их национальным мифом<sup>9</sup>.

Из всех историографических практик древности, еврейская отличалась тем, что для нее изначально было присуще внимательное отношение к прошлому. Уже в Торе в книге «Дварим» прямая заповедь, предписывает не только знать историю, но и размышлять над ее смыслом:

**Помни** дни давние,  
**Раздумывай** о годах минувших поколений  
(Втор 32:7).

Евреи не только писали историю. Они включили ее в свой священный текст, что само по себе беспрецедентно. По всей видимости, это свидетельствует о том, что история имела для них совершенно особый смысл. Как отмечает один из известных израильских историографов Й.-Х. Иерушалми, подчеркивая данную особенность еврейского историзма и сравнивая его с греческим: «Если Геродот был отцом истории, то отцами «смысла истории» были евреи. Именно в древнем Израиле истории было впервые приписано решающее значение, и таким

<sup>7</sup> Элиаде М. Космос и история М., 1987. С. 111, 66.

<sup>8</sup> Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. 1967. №7. С. 155.

<sup>9</sup> Милитарев А. Ю. Воплощенный миф. «Еврейская идея» в цивилизации. М., 2003.



образом сформировалось совершенно новое мировоззрение, чьи основные предпосылки были позднее заимствованы также христианством и исламом»<sup>10</sup>. Само божественное Откровение в еврейском религиозном сознании вписано в историю: «Постепенно, шаг за шагом, человек пришел к осознанию того, что Бог открывается в чередѣ времен и событий... В религии Торы невозможно вообразить даже попытку бегства от истории. Она открыта навстречу истории, насквозь пропитана и до краев полна ею. История и вера Израиля невозможны одна без другой»<sup>11</sup>. Сразу оговорюсь, что это общее утверждение израильского автора мне представляется верным лишь для «эпохи ТаНаХа». В «эпоху Талмуда» картина станет принципиально иной.

В чем была сокрыта причина столь внимательного отношения евреев к истории? Дать однозначный ответ на данный вопрос невозможно. Вероятно, объяснение этого феномена вообще лежит за пределами строгого научного знания. Поэтому позволим себе прибегнуть к конструкции, предложенной О. Шпенглером в его знаменитой работе «Закат Европы». Говоря об особом восприятии представителями той или иной цивилизации времени и пространства, Шпенглер вводит понятие *пра-символ* или *прафеномен*. В этой конструкции нас сначала будет интересовать первая ее составляющая — **время**. То, как оно воспринималось носителями той или иной культуры, должно было не в последнюю очередь обуславливать их отношение к истории.

Так, например, у древних индийцев время измерялось столь значительными величинами, что история неизбежно вытеснялась космогонией. Такой космогонической единицей в индуизме является *кальпа*, или, по-другому, «день Брахмы», равный «ночи Брахмы». Если перевести эту единицу в человеческое измерение, то она будет равняться 4 320 млн. земных лет. Но этим колоссальным промежутком традиционное индийское измерение времени не исчерпывалось. Есть еще и такие понятия как «год Брахмы», равный 360 таких «дней» и «ночей», а также «век Брахмы» продолжительностью 100 «лет»<sup>12</sup>. По окончании «века» вся Вселенная исчезает, точнее, она возвращается к изначальному абсолютно непознаваемому и непроявленному Мировому Духу. Происходит так называемая *махапралая* — великое уничтожение. Но проходит еще ровно столько же времени, сколько длился «век Брах-

---

<sup>10</sup> Иерушалми Й. Х. Захор. Еврейская история и еврейская память. М., 2004. С. 8–9.

<sup>11</sup> Иерушалми И. Х. Историческая память в Писании и талмудической литературе // Новая еврейская школа. 2000. № 8. С. 47.

<sup>12</sup> Согласно традиционному индийскому «летоисчислению» сейчас идет 51-й «год Брахмы».

мы», и рождается новый Брахма, появляется упорядоченный космос, начинается новая кальпа<sup>13</sup>. И даже если взять такие более мелкие единицы измерения прошлого, которыми оперирует традиционный индуизм, разделяя на них период «бодрствования» Брахмы, как *юги*, то окажется, что на последнюю из них — *Кали-югу*, начавшуюся по традиционному индуистскому летоисчислению в 3102 г. до н.э.<sup>14</sup>, придется вся история человеческой цивилизации. Сам век Кали-юги рассматривается традиционным индуизмом как время общей деградации и разложения. Стоит ли в таких условиях «тратить время» на фиксацию событий, единственное значение которых состоит в свидетельстве все большего удаления человечества от «Божественной Истины»?!<sup>15</sup>

Рассматривая отличительные особенности греческого мировосприятия и говоря о последствиях циклического восприятия времени, А. Ф. Лосев писал: «Поскольку в качестве идеала трактовалось *круговое движение*, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движение человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте»<sup>16</sup>.

Очевидно, что евреи совершили подлинную революцию в восприятии времени. Оно оказалось разомкнутым, динамично-направленным, а не циклично-замкнутым. Это сделало его необратимым. Каждый его конкретный момент должен был проживаться человеком как уникальный и неповторимый. Так в еврейском религиозном мышлении утверждаются обе составляющих историзма уже в современном его понимании — идея *развития* и идея *уникальности*. Отсюда же, в том числе, вытекала и идея значимости каждой конкретной личности, живущей лишь в рамках определенного времени и через него, точнее через процесс ученичества в нем, входящей в жизнь вечную. В трактате Талмуда «Пиркей Авот» такое отношение ко времени будет сформулировано в виде емкого афоризма: «День короток, а работы много; работники ленивы, но плата велика, и Хозяин торопит» (Авот 2:15).

<sup>13</sup> Мифы народов мира. М., 1994. Т. 1. С. 618. См. также: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 347–348.

<sup>14</sup> То есть как раз тогда, когда разразилась описанная в «Махабхарате» Великая битва.

<sup>15</sup> Подробнее см.: *Хазанов О. В.* Особенности индийского исторического сознания и структурные особенности индийского общества // Культура Древнего Востока. Часть I. Древняя Индия. Томск, 2005. С. 26–38.

<sup>16</sup> *Лосев А. Ф.* Критические замечания к диалогу [«Тимей»] // *Платон.* Сочинения в 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 660.

Историзм ТаНаХа — это напряженное переживание времени, при котором настоящее есть не то же самое, что прошлое, а будущее принципиально отличается от всего пережитого. Как только время разворачивается в линейной перспективе, так немедленно в сознании человека, таким образом его воспринимающего, начинает утверждаться *установка на инновацию*. История начинается с процесса Творения мира. Данный акт оценивается самим Создателем как, безусловно, положительный. Но очевидно и то, что данный процесс «семью днями» не ограничивается. В 6-й день Бог создает человека «по образу и подобию Своему», т.е. со-творцом, обладающим свободой воли. И далее драма истории в ТаНаХе разворачивается как взаимодействие и борьба между божественной и человеческой волей.

И здесь следует обратить внимание на появление в ТаНаХе еще двух новаций, введение которых структурирует все его содержание. Это, во-первых, идея **единого человечества**, являющегося **объектом** Божественного Промысла. Сутью же второго положения является то, что, согласно историософии ТаНаХа, **субъектом** истории как процесса изменения и преобразования мира может быть только **народ**, а не человечество в целом, с одной стороны, и не отдельный человек с другой. Человечество «после Вавилонской башни» оказывается разобщенным и более не способным к коллективному действию. Что же касается роли отдельной личности, то для нее с появлением представления о линейности и необратимости времени со всей остротой встала проблема смерти и ее преодоления. Праведник, каков бы он ни был, не властен над временем. Именно поэтому в обетовании, данном Богом Аврааму, сказано: «*От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли*» (Быт 18:18), а в пророчестве Исаяи (49:6) обетование повторяется вновь с важным дополнением к нему: «*Я сделаю тебя светом для народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли*». Поэтому Завет, заключенный на Синае, обращен не только к его «непосредственным участникам»: «*Ибо не только с вами одними я поставлю сегодня этот завет и этот клятвенный договор; но как с теми, кто сегодня здесь с нами стоит перед лицом Господа, Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами сегодня*» (Втор 29:14).

В полной противоположности тому, что мы наблюдали в индийской традиции (и у греков обнаруживаются схожие мотивы), в ТаНаХе идея будущего, имеющая положительную коннотацию, является безусловной доминантой. Обетование Бога Аврааму и другим патриархам, обетование народу Израиля, выходящему из Египта, обетование пророков о приходе Мессии — все это формировало еврейское религиозно-историческое сознание как оптимистическое и в то же время утверждало

в нем идею постоянного обновления. Идея «нового завета» тоже впервые была сформулирована библейским пророком (Иер 31:31–34).

Итак, к традиционному практически для всех мифологий мира сюжету о создании мира «еврейский миф» добавляет идею обетования, через которую и происходит разворачивание истории в линейной перспективе. Мир, таким образом, сквозь призму мышления ТаНаХа воспринимается как грандиозная система, причем система не статичная, а развивающаяся в процессе истории, у которой есть **начало** и есть **цель**. Реконструируя в целом историзм ТаНаХа, можно выстроить следующую логическую цепочку: стремление Бога проявить себя в мире (*первоначальный импульс*) — мир как полигон для совершенствования человека через его творческую деятельность в соответствии с заповедями (*первый результат творения*) — история как процесс взаимодействия Бога и человека, с одной стороны, и людей между собой, с другой (*процесс развития*). Примечательно, что среди десяти основных заповедей (а всего их Тора насчитывает 613!) религиозные предписания оказываются рядоположенными с этическими нормами. То есть, согласно мировоззрению евреев того времени, взаимоотношения между Богом и людьми имеют такое же значение, как и взаимоотношения людей между собой. А народ как раз и является той естественной средой, где отношения между людьми должны быть выстроены согласно божественным заповедям, от степени соответствия которым и будет зависеть судьба данного народа в истории. Отсюда проистекает органичное единство в ТаНаХе идей коллективной и индивидуальной ответственности. Отсюда же и дуалистический характер еврейского историзма. Установка на **всеобщность**, представление о единстве рода человеческого, являвшаяся одной из радикальных новаций ТаНаХа, сочетается в нем с убежденностью в **уникальности** исторической миссии народа Израиля.

Что же касается отличия от других ближневосточных историографических традиций, то еврейский историзм предполагал отображение не только героических моментов истории народа Израиля, но и прямо противоположных сюжетов. В некоторых разделах ТаНаХа они даже доминируют (прежде всего, у пророков). Ибо в центре внимания евреев той эпохи — не национальная история как таковая, а история как раскрывающийся в реальности диалог между Богом и человеком. Сами факты своей истории они включили в Священный Канон, поскольку через них надеялись лучше понять Избравшего их, а также цель своего избрания.

Мы сконцентрировали наше внимание на особом восприятии евреями времени. Но шпенглеровское понятие *прасимвол* включало и категорию «пространство». Об их переплетении в еврейском религиозно-историческом сознании и пойдет речь далее.

Начнем с того, что проследим, как происходило данное переплетение в самом содержании понятия *олам*, используемом в тексте ТаНаХа для обозначения пространства. Как пишет С. С. Аверинцев, «если мир греческой философии и греческой поэзии — это “космос”, т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это “олам”, т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри “космоса” даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри “олама” даже пространство дано в модусе временной динамики — как “вместилище” необратимых событий. Греческий бог Зевс — это “Олимпиец”, т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский Бог Яхве — это “Сотворивший небо и землю”, т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени». Мир как *олам* может быть адекватным образом схвачен и отображен только «через направленное во времени повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: “а что дальше?”»<sup>17</sup>.

Для того чтобы продолжить разговор о соотнесенности исторического пространства и исторического времени в ТаНаХе, мы должны вновь обратиться к конкретному ходу истории, в которой можно выделить еще два переломных момента, оказавших определяющее влияние на облик еврейской цивилизации. По характеру они похожи, а главное отличие состоит в масштабе социальных последствий. Имеется в виду разрушение Первого и Второго Храмов в Иерусалиме. После разрушения в 586г. до н. э. Первого Храма и увода евреев в Вавилонский плен возникает феномен еврейской диаспоры. Евреи учатся вновь жить вне Земли Израиля, нарушая, тем самым, одну из важнейших заповедей, полученных в период странствий по Синайской пустыне: «*И овладевайте землею, и поселитесь в ней, ибо вам даю Я землю эту, чтобы владеть ею*» (Числ 33:53). Ведь из диаспоры евреи были приведены в Палестину Всевышним для того, чтобы именно там они могли осуществить возложенную на них миссию, стать «*царством священников и народом святым*» (Исх 19:6) и в таком качестве нести «*свет народам мира*» (Ис 49:6).

Возможна следующая аналогия: Эрец-Израэль<sup>18</sup> была для евреев не «матерью», а «женой». Брак с ней должен был привести к рождению

<sup>17</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 92–93.

<sup>18</sup> Земля Израиля (иврит).

«ребенка» — нового мира. Поэтому жизнь вне данного «брака» воспринималась как неполноценная и даже греховная, что найдет позднее отражение в Талмуде. В трактате «Ктубот» будет закреплено следующее постановление мудрецов: «Человек, живущий за пределами Израиля, подобен идолопоклоннику» (Ктубот 110 в). Такое напряженное переживание своего изгнания в период Вавилонского пленения приведет к распространению у евреев мессианских чаяний — надежд на чудесное избавление, исходящее от Всевышнего, первым актом которого будет возвращение всего еврейского народа в Землю Израиля (Иез 37:21-28). Как отмечает израильский ученый Ш. Сафрай: «Мессианская идея была одной из тех великих идей, что определили облик нации во времена Второго Храма, как в области мировоззрения, так и в общественно-государственной сфере... Мессианская идея воздействовала прежде всего на национальное самоощущение. Даже те группы, которые выделились из общей массы народа, как и те, которые вообще отделились от народа Израиля и его Торы, как, например, христиане, усвоили эту идею»<sup>19</sup>. И в последующем мессианская идея останется очень важной составляющей еврейского религиозно-исторического сознания, способной на протяжении многих веков и даже тысячелетий объединять евреев всего мира, служить им «источником утешения, мужества и надежды, что позволяло им вести свою полную опасностей коллективную жизнь религиозной нации с чувством уверенности в своей предопределенной национальной судьбе»<sup>20</sup>.

Кроме того, наступление мессианской эпохи, описанное в многочисленных библейских пророчествах, должно было стать событием не только национального, но вселенского масштаба. Всеми миру предстояло превратиться в царство справедливости, покоя и благоденствия для всех народов, пришедших к истинному пониманию Всевышнего (см., например, Мих 4:1-4). Тем самым получала свое дальнейшее развитие заложенная в основании текста Торы идея о единстве рода человеческого и формировалась концепция *всемирной истории*<sup>21</sup>.

Однако только **реализация** в действительности всех признаков прихода Мессии могла заставить евреев поверить в него. Несоответствие

<sup>19</sup> Цит. по: Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур. Ч. 1. Иаков и Исав. Тель-Авив, 2000. С. 70.

<sup>20</sup> Фишман Г. Быть или не быть: евреи перед выбором. Иерусалим, 1998. С. 120.

<sup>21</sup> В этом своем качестве библейский текст как никакой другой повлиял на становление европейского историзма, как христианского, так нововременного. Подробнее об этом см.: Рашковский Е. Б. Европейская культура Нового времени: библейский контекст // На оси времен. Очерки по философии истории. М., 1999. Он же. Библейское наследие в современном социокультурном опыте Европы и России // Мировая экономика и международные отношения. 1996. №8.

облика Иисуса господствующему представлению о Мессии и привело, очевидно, к неприятию его со стороны большинства еврейства. Ниже нам предстоит вновь вернуться к данной проблеме в связи с анализом еще одной важнейшей доминанты еврейского сознания, которую мы определим как *установку на реализацию*. Пока же оставим сюжет, связанный с расхождением между христианством и иудаизмом в стороне.

То, что, начиная с эпохи Второго храма (538 г. до н. э. – 70 г. н. э.), мессианские ожидания становятся одной из основ мировоззрения, наложило неизгладимый отпечаток на характер еврейского религиозного историзма. Для него оказалось свойственно не только внимание к происходящему «здесь и сейчас», и не столько направленность в прошлое, вечное возвращение к изначальному архетипу, актуализация смыслов и фактов времени сакрального, сколько обращенность в будущее. Уже в сюжетах Библии, описывающих эпоху Патриархов, мы видим, как закладывалась эта доминанта еврейского сознания. Причем будущее с самого начала получало довольно четкую географическую локализацию: центром притяжения всех устремлений оказывалась Земля Израиля. Первым же требованием, предъявленным Богом Аврааму было: «*Уходи из страны твоей, и с родины твоей, и из дома отца твоего в страну, которую я укажу тебе*» (Быт 12:1). Именно Земля Израиля будет обещана Аврааму в качестве того места, где от него должен произойти «*народ великий и сильный*», в котором «*благословятся все народы земли*» (Быт 18:18). История еврейского народа тоже начинается со стремления войти в Эрец-Израэль и с долгого пути к ней. А периоды первого и второго изгнания будут характеризоваться неизбывным страстным желанием вернуться в свою страну, постоянно подпитываемым мессианскими ожиданиями и эсхатологическими видениями<sup>22</sup>. Уже отцы-патриархи, проходя по Ханаану, населенному многочисленными языческими племенами, видели в нем прообраз будущей Святой Земли, осененной *Шхиной*, т. е. Божественным Присутствием, и наделенной особыми сверхъестественными качествами. Сорок лет длился процесс «рождения» еврейского народа в Синайской пустыне, и весь этот период был также временем ожидания момента вступления в Эрец-Израэль. Символом умонастроений евреев в Вавилонском плену стал 137-й Псалом: «*При реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе*»

---

<sup>22</sup> В устремленности еврейского исторического сознания в будущее, в центре которого каждый раз оказывался идеальный образ Земли Израиля, выдающийся еврейский историк XIX в. Г. Грец видел объяснение феномена выживания еврейского народа в течение веков и даже тысячелетий в условиях, при которых другие народы исчезали за гораздо более короткий срок. *Грец Г.* История евреев от древнейших времен до настоящего. В 12 тт. Одесса, 1904–1907.

(137:1). Его 5-й и 6-й стихи в прекрасной поэтической форме выразили отмеченную нами нерасторжимую связь будущего евреев и Страны Израиля: «Если забуду тебя, Иерусалим, забудь меня десница моя. Прилипни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего».

Эпоха Второго Храма тоже заканчивается разрушением величайшей святыни еврейского народа и их новым изгнанием, которое, однако, оказалось гораздо более длительным, чем первое. Дело в том, что накануне разрушения Второго Храма еврейское общество переживало серьезный внутренний конфликт, обусловленный во многом внешними обстоятельствами. Хорошо известно, что с самого начала их истории евреи находились в постоянном контакте и взаимодействии с иными культурами: египетской, вавилонской, ханаанейской. Но все эти контакты не вели к столь радикальным изменениям, к каким привела первая встреча еврейской культуры с культурой западной, состоявшаяся в конце I тыс. до н. э. Тогда произошел первый серьезный внутренний раскол в еврейском мире между западниками (эллинистами) и традиционалистами. На исход противостояния решающее влияние оказало воздействие извне, а именно, агрессивная политика Рима, завершившаяся Иудейской войной, поражением евреев и началом эпохи *галута*, или Великого изгнания, продолжавшегося две тысячи лет вплоть до середины XX века, когда было воссоздано государство Израиль.

Разрушение Второго Храма в 70 г. можно рассматривать как условный рубеж, завершающий период древней истории народа Израиля. Весь этот период, от начала времен отцов-патриархов, по-другому называют «эпохой ТаНаХа». Ибо именно в течение всего этого времени шел процесс складывания и оформления этого величественного текста, вобравшего в себя все основные достижения «Осевой эпохи» на Ближнем Востоке. В ТаНаХе были закреплены фундаментальные мировоззренческие максимы, которые, будучи преломленными сквозь призму христианства и ислама, оказались сегодня достоянием значительной части человечества. Одной из таких максим стал еврейский взгляд на историю.

Однако с завершением эпохи ТаНаХа меняется и отношение евреев к истории: она теряет значение. Если в предшествующий период, по словам Е. Б. Рашковского, «евреи явили себя мастерами глубокого и продуманного научно-исторического дискурса, связанного со сбором конкретных исторических свидетельств, с их хронологическим взаимоотношением, с попытками их макроисторического осмысления»<sup>23</sup>, то

---

<sup>23</sup> Рашковский Е. Б. Дискурс о заблудившемся коне, или еврейское местечко (штетл) как исторический феномен // Восток. 2000. № 4. С. 133.



уже в Талмуде мы сталкиваемся с ярко выраженным пренебрежительным отношением авторов, рассказывающих о тех или иных событиях, к элементарным требованиям достоверности их описания. В этом смысле жанрово Талмуд оказывается ближе скорее античному роману, нежели всей предшествовавшей еврейской письменной традиции<sup>24</sup>.

Это новое умонастроение сказалось и на еврейской религиозной онтологии. Широкое распространение получают различного рода апокалиптические учения, среди которых в самостоятельную конфессию постепенно выделяется христианство. Данные изменения со своей стороны не могли не отразиться на отношении евреев к истории: «Мистический историзм эсхатологии — это такой историзм, которому легко перейти в отрицание историзма... Тема апокалиптиков — взрыв истории и ее переход в метаисторию, последнее сражение добра и зла и «тот свет». Когда древние пророки говорили о народах и государствах, для них еще существовал пестрый человеческий мир с его красками; для апокалиптиков красок не осталось — только ослепительное сияние и крошечный мрак»<sup>25</sup>. Как отмечает далее С. С. Аверинцев, автору, исходящему из такого подхода к истории, нужна для ее осмысления воображаемая наблюдательная точка, находящаяся *за пределами* собственно исторического процесса. Как правило, она размещается либо в самом начале истории, либо в ее конце. К концу прикован умственный взор апокалиптика, а в начале он помещает своего двойника — какого-нибудь мифологического персонажа. «Глазами этого двойника он *видит прошедшее и настоящее как будущее*, одновременно притязая на то, чтобы *знать будущее с той же непреложностью, с которой знают прошедшее и настоящее*. Различие между прошедшим, настоящим и будущим, между “уже” и “еще не” в принципе снято, и через это снята сама история; она предстает в мистических числовых схемах и мистических аллегориях, как нечто предопределенное и постольку данное готовым»<sup>26</sup>.

В каком-то смысле в новых социально-психологических условиях еврейский религиозный историзм изживал себя: «Апокалиптик очень остро чувствует историю — как боль, которую нужно утолить, как недуг, который нужно вылечить, как вину, которую нужно искупить. ... Столь характерный для библейской традиции мистический историзм на пределе своей кульминации обращается против самого себя. Поэтому для апокалиптика так важна идея абсолютного конца, когда все

---

<sup>24</sup> Ковельман А. Фарс в Талмуде // Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 1. М., 1999. С. 129–136.

<sup>25</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 98.

<sup>26</sup> Там же. С. 99.

движущееся остановится, все открытое замкнется, все нерешенное будет решено и все спорящие стороны услышат свой вечный приговор»<sup>27</sup>.

Из такого изменения взгляда на историю проистекала трансформация отношения к Священному тексту, все части которого начинают рассматриваться как «одновременно существующие», или «одномоментно возникшие», или «извечно данные». Именно в этих условиях начинает формироваться мистическое направление в еврейской религиозной философии — Каббала, а *мидраш*<sup>28</sup> становится основным способом общения евреев с текстом ТаНаХа.

Поменялось и отношение евреев ко времени. Особенно яркой иллюстрацией этого поворота является еврейская средневековая мистика, где на место *линейного* восприятия времени вновь пришло *циклическое*. Одновременно изменился и *масштаб* его измерения, приблизившийся к тому, что мы могли видеть в классическом индуизме. Так, согласно Абарбанелю (известный испанский каббалист), основной единицей его измерения является *шмита*=6 000 лет; она завершается *юбилеем*, а после 18 000 юбилеев происходит новое Творение мира<sup>29</sup>. Представление о том, что у *исторического времени*, в отличие от *хронологического*, могут быть разные *скорости* — еще одна очень важная инновационная идея, ставшая достоянием всего человечества много столетий спустя: «Деление времени на одинаковые отрезки — механическая количественная фиксация внешней стороны жизни. Равные по длительности промежутки календарного времени, их повторяемость и счет, выражают стремление человека к симметрии и устойчивости, но не раскрывают содержания, качественных внутренних их отличий. Они не равны по значимости, насыщенности, скорости и глубине преобразований и духовного роста. Идеи симметрии и асимметрии времени, прерывности и непрерывности, повторяемости и необратимости служили темой дискуссий философов многие века. В иудаизме эта проблема снята диалектическим их взаимопроникновением и многокачественностью самой концепции времени»<sup>30</sup>.

Изменение ощущения времени, с одной стороны, сформировало гораздо более многомерное представление о феномене времени, но с другой, неизбежно вело к утрате *чувства истории*. Можно сколь угодно

<sup>27</sup> Там же. С. 99–100.

<sup>28</sup> Мидраш (иврит *лидрош* — доискиваться) — основной метод, используемый *Устной Торой* (см. сн. 41), ставящий своей основной задачей за конкретными образами ТаНаХа увидеть глубинный скрытый смысл текстов.

<sup>29</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997. С. 310.

<sup>30</sup> Чернова Л. Е. «Всему свое время и свой срок...» (Хронотопия иудаизма) // Еврейская мысль сквозь века. Сборник научных трудов по иудаике, еврейской истории и культуре. Вып. 2. Днепропетровск, 1998. С. 24.

но долго пытаться отыскать и в поздних еврейских текстах некий иной тип историзма<sup>31</sup>. Но факт остается фактом: с началом эпохи Средневековья «историческое сознание еврейского народа начинает усматривать в динамике времен по преимуществу лишь прерывности и зияния: позади — священная библейская история, впереди (завтра, послезавтра, через тысячи лет?) обетованное искупление и освобождение Вселенной (*геула*) в Мессеанском Царстве, а между ними — дурная бесконечность *галута*: переселения, оседания, погромы, исходы...»<sup>32</sup>. В одном из трактатов Вавилонского Талмуда есть притча, которая, как представляется, очень точно передает данное умонастроение:

На что это похоже? На человека, который шел по дороге и встретился с волком, убежал от него и продолжил свой путь, размышляя об этой встрече. А потом он встретил льва, и убежал от него, и продолжил свой путь, размышляя об этой встрече. А потом он повстречал змею, и убежал от нее, и продолжил свой путь, забыв о первых двух встречах и размышляя только о встрече со змеей. Так и с Израилем. Последние несчастья заставляют его забыть о всех прежних (Брахот 13 а)<sup>33</sup>.

«Средневековое еврейство, — отмечает Й.-Х. Иерушалми, — знало три главных пути религиозного и интеллектуального творчества — Галаху (юриспруденцию), философию и Каббалу, — каждый из которых предлагал свое всеобъемлющее толкование мира и ни один не требовал знания истории. Они сами по себе гарантировали постижение окончательной истины и достижение духовного блаженства. В сравнение с этим занятия историей представлялись, в лучшем случае, отвлечением от более важных дел, а в худшем — пустой тратой времени»<sup>34</sup>.

Такое отношение к истории и ко времени в целом сохраняется у евреев вплоть до начала эпохи Нового времени, когда под воздействием процесса модернизации рождается новый еврейский историзм, в том числе и историзм религиозный, о чем речь пойдет позже.

Сейчас же отметим, что ответ на вопрос, с чем был связан столь резкий поворот в еврейском историческом сознании, ждет еще своего

<sup>31</sup> И. Х. Иерушалми пишет: «Мудрецы не пытались написать историю эпохи Писания, ибо она уже была написана. Вместо этого они приложили огромные усилия для того, чтобы осознать и истолковать смысл истории, унаследованной ими как священное достояние. В литературе мудрецов эти истолкования изложены в выражениях и образах своего времени, понятных также следующему поколению. ...образы библейских патриархов и царей были выведены из узко-исторического контекста и истолкованы максимально широко» (*Иерушалми И. Х. Историческая память в Писании...* С. 60). Вот в таком «максимально широком толковании» и заключается одно из принципиальных отличий историзма ТаНаХа от историзма Талмуда.

<sup>32</sup> Рашковский Е. Б. Дискурс о заблудившемся коне... С. 133.

<sup>33</sup> Перевод Р. Нудельмана.

<sup>34</sup> *Иерушалми И. Х. Захор*. С. 58.

исследователя. Мы можем предложить лишь некоторую версию, лежащую скорее в области метаистории, нежели позитивного научного знания. Эта концепция родилась в недрах самого иудаизма, когда тот в начале Нового времени переживал глубокий внутренний кризис. Здесь она воспроизводится в основном по материалам еврейской просветительской организации «Маханаим», занимающейся изучением и популяризацией наследия выдающегося еврейского религиозного философа раввина А.-И. Кука (1865–1935)<sup>35</sup>.

Рав Кук предлагает некоторую общую схему развития истории, в исходных посылках которой он опирается на идею, высказанную во второй половине XVIII в. другим выдающимся еврейским мыслителем Элияху бен-Шломо Залманом, более известным под именем Виленского Гаона (1720–1797). Идея, точнее будет сказать — метафора, состояла в том, что когда еврейский народ в конце периода древности был изгнан из Земли Израиля, то он словно бы «умер». Период создания Талмуда, одной из важнейших основ иудаизма, по сути дела оформившей его в целостное вероучение, это было время, с точки зрения Виленского Гаона, когда «труп еврейского народа уже лежал в земле». В течение всего Средневековья «труп» все более разлагался, и ко времени жизни самого Виленского Гаона он уже почти полностью истлел. Но это означает, что близко время прорастания из него, как из давно лежащего в земле зерна, новой жизни. Возвращаясь к изначальной посылке данной метафоры, мы обнаруживаем метафизическое разрешение проблемы ослабления у евреев к началу нашей эры интереса к истории. Если еврейская «жизнь» в Земле Израиля закончилась, и еврейский народ словно бы «умер», то «мертвых» история, действительно, не интересуе<sup>36</sup>.

Попробуем перевести язык религиозной метафизики в понятия социальной психологии. И здесь нам предстоит подробнее разобраться с одной важной установкой еврейского национального сознания, тесно переплетенной с религиозно-историческими представлениями.

Начнем несколько издалека. Довольно часто в литературе разного рода и содержания мы можем встретить характеристику евреев как *прагматиков*, т. е. людей, способных добиваться в этой жизни конкретных, а иногда и очень значительных результатов. И такая оценка, безусловно, имеет под собой реальные основания. Однако интересным представляется вопрос, с какого момента можно начинать отсчет истории еврейского прагматизма, как глубоко лежат его корни? Иначе говоря, где и когда впервые в еврейской традиции мы можем обнаружить образ

<sup>35</sup> См.: <http://www.machanaim.org> (март, 2010)

<sup>36</sup> См: *Полонский П.* Введение в философию иудаизма. Лекция 7 // <http://www.machanaim.org/philosof/phil/ph7.htm> (март, 2010).

субъекта, стремящегося посредством в определенном порядке выстроенной деятельности достичь конкретного результата, не ограничиваясь идеальной сферой мыслительного моделирования?

Может быть, там и тогда, где и когда, согласно еврейской традиции, история собственно началась: в «момент» возникновения времени и пространства. Итак, можно утверждать, что в качестве своего рода «Архетипического Прагматика» в еврейском религиозном сознании выступает сам Всевышний. Из описания в первой же главе книги «Берешит»<sup>37</sup> Семи дней Творения мы видим, что «слово» у Господа не расходится с «делом». И главное, только после того, как замысленное становится реальностью, ему дается оценка: «и увидел Бог, что это хорошо». Проблемный сюжет, связанный с тем, что, сотворив человека, Всевышний не определил своего отношения к нему, выводит нас на связь, существующую в еврейском религиозном сознании между *установкой на реализацию* и *идеей истории*. Ибо ответ на вопрос, что есть человек согласно еврейскому религиозному мировоззрению, может быть дан только через историю. Поэтому история становится одной из важнейших составных частей Священного Писания. Заключенный внутри нее глубокий духовный смысл имеет своим содержанием раскрытие разворачивающегося во времени диалога между Богом и человеком, посредством которого и осуществляется реализация божественного идеала в конкретной действительности (показательно, что Танах обходит практически полным молчанием, по крайней мере на уровне «пшата»<sup>38</sup>, трансцендентальные миры, сосредоточиваясь на описании мира видимого). При этом здесь как нигде оказывается четко отрефлексирован тот факт, что объективация идеи не есть ее прямое воплощение в реальность.

Восприятие исторического процесса в качестве линейного, с вытекавшей из такого ощущения времени установки сознания на бытие «здесь и сейчас» также на уровне культурного архетипа сформировало у евреев подчеркнуто внимательное отношение к «текущему моменту» и к проблеме необходимости адекватной реакции на него.

Далее, один из ключевых моментов еврейской истории — дарование Торы на Синае — содержит описание очень показательной реакции евреев, отвечающих: *Наае ве нишма* — «Сделаем и будем слушать» (Исх 24:7). Так утверждается один из важнейших принципов иудаизма — действие выше убеждений. Эта максима получит впоследствии закрепление в еврейской средневековой мистике — Каббале, согласно учению которой, изменение высших миров невозможно без исправле-

<sup>37</sup> Принятое в еврейской традиции название книги «Бытие».

<sup>38</sup> «Пшат» — в еврейской традиции первый, поверхностный уровень понимания священного текста.

ния в *мире действия*, исключительно за счет интеллектуальных усилий недостижимое. Поэтому плакал, умирая, Виленский Гаон. Ибо, уходя из этого мира, он лишался возможности посредством простых физических действий участвовать в преобразовании всего мироздания.

Множество религиозных предписаний, подробным изложением которых наполнены тексты Письменной, а в еще большей степени Устной Торы<sup>39</sup>, также свидетельствуют о понимании того факта, что реализация на практике религиозного идеала является, с одной стороны, делом очень сложным, но с другой, если приложить к тому достаточное количество усилий, вполне достижимым. В то же время, явное пренебрежение еврейским народом обязанностью осуществления возложенной на него миссии приводит с неизбежностью к самым тяжелым последствиям.

И следующий важный для нас сюжет связан с реакцией евреев на постигавшие их периодически бедствия и катаклизмы. В несоответствии реального облика «богоизбранного народа» идеалу, а, следовательно, в неспособности этого народа данный идеал воплотить в жизнь, видели евреи главную причину обрушивавшихся на них бедствий. С разрушением Первого и Второго Храмов возникает ощущение, что под воздействием этих двух катастроф изменилась сама реальность мира. Своеобразной реакцией на эти изменения стало утверждение в еврейском сознании убеждения в невозможности осуществить воплощение божественного идеала в жизнь без прямого божественного вмешательства (иначе говоря, проблема **реализации идеала** представляется теперь гораздо более сложной, нежели то было изначально). В результате в еврейском религиозно-историческом сознании рождается и постепенно занимает все большее место мессианская идея. Но мессианские чаяния оказываются опять же теснейшим образом слиты с установкой на их реализацию в этом мире. Возможно, в этом была одна из главных причин, почему большинство еврейства не приняло проповеди Иисуса, заявившего: «Царство мое не от мира сего»<sup>40</sup>.

Выше также говорилось, что, согласно еврейской традиции, субъектом, способным активно воздействовать на ход исторического процесса, является **народ**. Поскольку время «разомкнуто», а процесс реализации идеи требует длительных и последовательных усилий, то для

<sup>39</sup> Устная Тора — это собрание всех учений, комментариев и толкований на письменный текст ТаНаХа. Одна из главных задач Устной Торы состоит в том, чтобы приспособить введенные ТаНаХом нормы и правила к меняющимся в течение времени социальным условиям, а также в том, чтобы дать толкование всем непонятным местам еврейского Канона. Основным методом, ею используемым, является *мидраш* (см. сн. 30).

<sup>40</sup> Подробнее об этом см.: *Полонский П.* Евреи и христиане: несовместимость двух подходов к миру. Иерусалим, 1995.

изменения мира необходимо наличие в нем некоторого постоянно действующего фактора. Народ же тем и отличается, что может нести «свет миру» сквозь тысячелетия. В этом и состоит, на мой взгляд, суть еврейской «национальной идеи», в том виде, как она была сформулирована еще в древности: в обетовании обращенном к Аврааму, а потом через пророка Исаяю ко всем евреям, однозначно говорится о предназначении народа Израиля служить реализации божественного замысла об этом мире. Для осуществления евреями их миссии Всевышний дает им соответствующий «инструмент» — Землю Израиля, вне которой они как будто теряли «плоть и кровь», сохраняя лишь «дух». А «дух» сам по себе не в силах повлиять на этот мир. Отсюда и проистекала приведенная выше аналогия между галутом и смертью.

Ослабление ощущения евреями своего единства и утрата возможности жить в Эрец-Исраэль должны были с неизбежностью сопровождаться соответствующими изменениями в их национальном религиозно-историческом сознании. Наглядным примером этому может служить тот факт, что по мере утверждения в еврейской среде идеи индивидуализма, сопровождавшегося ослаблением ощущения национального единства (процесс, шедший на протяжении всего периода Второго Храма и достигший к рубежу эр, когда из иудаизма выделилось христианство, своего апогея), в еврейском религиозно-историческом сознании наблюдается утрата самой идеи истории. Тексты ТаНаХа, повествующие о периоде Второго Храма, отличаются в описании исторических событий гораздо большей фрагментарностью, а в Талмуде история превращается в фарс<sup>41</sup>.

Теперь уже на новом уровне вернемся к концепции р. А.-И. Кука. Согласно ей, поскольку только еврейский народ и только в Эрец-Исраэль способен в союзе с Всевышним оказывать преобразующее воздействие на этот мир, то ослабление национального единства в период второго Храма и начало эпохи галута в период создания Талмуда приводило к тому, что еврейский народ переставал ощущать себя *субъектом исторического творчества*. Изучение Торы, а не ее реализация, становилось в новых условиях главной задачей еврейства. И лишь приход Мессии должен был изменить сложившуюся ситуацию.

Важнейшим условием и одновременно признаком наступления мессианской эпохи считалось возвращение народа Израиля в Святую Землю, восстановление государства, возрождение еврейской жизни во всей ее полноте. Но главное — наступление новых времен предполагало радикальное изменение реального мира, ярко описанное в 11 Главе пророка Исая. Поскольку ничего из предсказанного пророком на ру-

---

<sup>41</sup> См.: Ковельман А. Фарс в Талмуде...

беже эр не произошло, постольку стало неизбежным расхождение между христианством и иудаизмом в их отношении к личности Иисуса.

На протяжении еще многих веков евреи продолжали ждать своего Мессию, полагая главными признаками его появления реальные изменения окружающего мира. Были моменты, когда «нервы не выдерживали», и лжемессии увлекали за собой массы людей, обрекая еврейский народ на все новые страдания. Но проходили годы, старые раны заживали, и в сознании евреев вновь утверждался оптимистический взгляд на будущее. А с определенного времени, отделенного от нас «всего» несколькими веками в еврейской среде, начинается интересный процесс. Часть религиозных евреев переселяется в Эрец-Исраэль и при этом сознательно отказывается заниматься там производительной деятельностью, существуя исключительно на пожертвования, собранные специально для них евреями диаспоры. Возникает так называемый Старый ишув, главной задачей которого было служить своеобразным «ненавязчивым напоминанием» Всевышнему о его обещании прислать Мессию. То, что представители Старого ишува вполне сознательно воздерживались от какой-либо практической деятельности, и должно было в их глазах означать, что они вроде бы как и не живут в Святой Земле, а только «думают» о ней. Здесь мы наблюдаем своеобразный «прагматизм наоборот», являющийся тем не менее логичным следствием вполне интериоризированной к тому времени ментальной *установки на реализацию*.

В еврейской истории обнаруживается еще один очень интересный парадокс, пытаясь разрешить который, мы на новом уровне выходим на проблему тесной взаимообусловленности еврейского религиозного историзма и национального самосознания. В течение многих веков и даже тысячелетий понятия «еврей» и «иудей» были практически тождественными. Все евреи исповедовали иудаизм, почти все, кто исповедовал иудаизм, являлись евреями. Какие бы гонения не обрушивались на евреев со стороны мусульманских и христианских владык, количество выкрестов или перешедших в ислам оставалось на протяжении всего периода традиционной истории незначительным. Можно приводить примеры исключений, но такие исключения лишь подтверждают правило: какие бы выгоды ни сулило принятие господствующей веры и какие репрессии ни угрожали бы отказникам, евреи оставались верны религии отцов. По доброй воле выкрестами становились редкие маргиналы, навсегда разрывавшие связь с еврейской общиной, которая, в свою очередь, немного теряла от их ухода.

Однако с наступлением с конца XVIII в. эпохи *эмансипации*, когда давление на евреев стремительно снижается, поскольку само европейское общество перестает быть религиозным, более того, евреям все более активно начинают предоставляться общегражданские права, именно в



этот момент начинается массовый переход евреев в христианство. Причем теперь христианизация захватывает наиболее привилегированные слои. Характеризуя данный процесс и сравнивая его с предыдущим этапом, знаменитый немецкий философ и протестантский теолог Фридрих Шлейермахер в 1799 г. писал: «...и тогда эпизодически появлялись прозелиты, но то были (если не принимать во внимание влюбленных) парии, от которых еврейские общины рады были избавиться, — банкроты, люди в состоянии отчаяния... Теперь все изменилось... Теперь речь идет о совершенно иной разновидности людей, захваченных идеей обращения в христианство, людей образованных, состоятельных, знающих жизнь и желающих получить права, войти в число граждан»<sup>42</sup>.

Как правило, в исследовательской литературе данный парадокс решается следующим образом. Требование к евреям креститься приобретает в Европе не религиозный, обусловленный представлением об истинности христианства, а социально-политический характер. С началом Нового времени в Европе все более ускоренными темпами происходит слом традиционалистской корпоративной социальной системы, на месте которой формируется система единых централизованных национальных государств. Корпоративный плюрализм повсеместно вытесняется национальным универсализмом. В результате быстро обнаружилась несовместимость еврейской обособленности со стремительно нарождающимся в Европе гражданским обществом. Причем, что важно отметить, само гражданство на новом этапе стало синонимом национальности. Еврей, принимая христианство, словно бы заявляет: «я подчиняюсь законам страны, я становлюсь членом созданного вами института (государства), я готов выполнить все обязанности, которые будут когда-либо возложены на меня» (одна из наиболее важных — служба в армии).

Некоторые положения иудаизма входили в противоречие с такого рода декларацией о лояльности. Присущей евреям нетерпимостью, фанатизмом, самоизоляциизмом многие из рационалистов XVIII в. обосновывали невозможность включения евреев в европейское общество<sup>43</sup>. И первая из них — идея богоизбранного народа, отделенного от всех остальных народов заветом, заключенным с Богом и, тем самым, стоящего выше других народов, зачастую проявляющего нетерпимое отношение к ним. Если евреев натурализовать, полагал целый ряд европейских мыслителей, то это приведет не к превращению их в достойных граждан государства, а к установлению их господства над представителями титульной нации. Один из откровенно антисемитски настроенных авторов Карл

---

<sup>42</sup> Цит. по: Кац Я. Исход из гетто. Социальный контекст эмансипации евреев, 1770–1870. С. 139.

<sup>43</sup> Кац Я. Исход из гетто. С. 114.

Граттенауэр в книге “Wider der Juden”, вышедшей в 1803 г. в Берлине, с едкой иронией писал: «Наделите евреев полноправным гражданством, и они вознаградят вас по-царски... ваши сыновья и дочери станут служанками, вы будете работать в поте лица своего, но богоизбранный народ будет пользоваться плодами вашего труда и роскошествовать! Это пророчество записано в Талмуде; позвольте же ему осуществиться, чтобы стали правдой пророчества раввинов»<sup>44</sup>.

Парадоксальным образом (а в еврейской истории, как мы видим, много парадоксов), идеи противников эмансипации были усвоены не только теми евреями, которые стремились любой ценой интегрироваться в европейское общество, но и теми, которые, увидев нарастающее сопротивление со стороны европейцев такого рода интеграции, стали разрабатывать альтернативные программы и идеологии. Так возник светский сионизм, который предложил программу «нормализации» еврейского народа. Сионисты признали тезис о несовместимости евреев и европейцев. Одновременно они усвоили негативную оценку современного состояния галутного еврейства и предложили стратегию его исправления через создание собственного государства, восстановления всех атрибутов независимой нации и тем самым «окончательного решения» еврейского вопроса.

Отметим еще один очень существенный момент, который был присущ на всем протяжении периода *галутного* существования евреев — это мессианские чаяния, связанные с мечтой о возвращении всего еврейского народа в Святую Землю. То есть, факт пребывания в той или иной стране рассматривался самими евреями как временный, порожденный печальными обстоятельствами взаимоотношений между избранным народом и Богом. С наступлением эпохи эмансипации евреи начали стремиться уже не только к проживанию в стране, но и к натурализации, т. е. к превращению в постоянных и легитимных граждан. Необходимая в таком случае лояльность по отношению к государству вступала в противоречие с мессианскими ожиданиями возврата в Палестину<sup>45</sup>.

Не вписывались евреи в складывающуюся новую структуру европейских государств и в силу их консервативной общинной организации. Еврейская община, которая может рассматриваться в качестве органической части европейского средневекового общества, становится очевидным тормозом интеграции евреев в новую Европу, преодолевающей корпоративный уклад. В XVIII в. на еврейскую общину был перенесен термин, примененный впервые против гугенотов после Нантского эдикта 1598 г. — «государство в государстве». Община жи-

<sup>44</sup> Цит. по: Кац Я. Исход из гетто. С. 117.

<sup>45</sup> Кац Я. Исход из гетто. С. 108.

дилась на фундаментальных принципах еврейской Галахи, укорененной в заповедях Библии и Талмуда. Поэтому предполагалось, что важнейшим условием разрушения данной корпорации, выступающей в роли своего рода рудимента, унаследованного от средневековой эпохи, является отказ евреев от своего вероисповедания.

Еще один момент, традиционно выделяемый авторами в общем перечне стимулов к христианизации, состоит в актуализации в новых условиях механизма диалектического взаимодействия центробежных и центростремительных сил внутри самого еврейского сообщества. Евреи в Европе (равно как и на Востоке) никогда не жили в полной изоляции от окружающего их общества. Идеи и социальные ценности, имевшие хождение в среде соседей, так или иначе, проникали в еврейскую среду, трансформируя ее, а порой и радикально преобразуя. Так было с самого момента формирования еврейского этноса. Ближний Восток был культурным перекрестком, на котором встречались и взаимодействовали самые разные по своему происхождению религиозные, литературные, политические концепции. В эпоху эллинизма еврейский образ жизни впервые подвергся мощному воздействию античного (западного) уклада. В результате в еврейской среде возникло две противоборствующие тенденции, получившие наименование по двум олицетворяющим их группам — *иродиане* (эллинизаторы) и *зелоты* (националисты). В последующем эти термины стали основой типологии А. Дж. Тойнби. Наступление Нового времени сопровождалось повторением ставшего для евреев архетипического сюжета: значительная часть евреев стала выступать за активное принятие нееврейского образа жизни, не менее яркой была и ответная реакция. Только исход был теперь иной. Если на рубеже нашей эры иродиане потерпели поражение, то на этот раз уступить пришлось харедим.

Немаловажную роль, по всей видимости, сыграло и обращение части эмансипирующихся еврейских интеллектуалов к идеям романтизма, рассматривающего иудаизм как «религию Закона», построенную на «скучной череде механически исполняемых обрядов», а христианство — как религию таинств и эмоционально окрашенной веры. Но еще более важным представляется все более активное проникновение в еврейскую среду идей просветительского рационализма, в соответствии с которыми все позитивные религии — не что иное, как внешние оболочки единой сущности — естественной религии, или религии разума. При таком подходе переход из иудаизма в христианство мог рассматриваться как акт не более значительный, чем смена платья<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Там же. С. 131–132.

Иначе говоря, под воздействием идей Просвещения переход в христианское вероисповедание перестал быть фактом экзистенциального выбора. Он стал лишь символизировать более полное отождествление, теперь уже на уровне формальной принадлежности к той или иной конфессии, каждого конкретного еврея с европейской культурной традицией<sup>47</sup>. Само европейское общество XIX века, как тогда казалось, широко открывало двери для свободного вхождения евреев во все, даже самые престижные, сферы его жизни. Развитие либеральной политической мысли, сопровождавшееся кризисом традиционной христианской идеологии, вело к пересмотру европейцами их антиеврейских предубеждений и формированию у них более терпимого отношения к противоречиям, возникающим на основе религиозных расхождений. То, что культурная и общественная жизнь утратила религиозный характер, автоматически снимало для евреев ограничение на участие в ней. Немаловажную роль в этом сыграла опять же идеология Просвещения. Просветители провозгласили благо государства в сочетании с суверенитетом отдельной личности высшими ценностями. И европейское право на уровне законодательств отдельных государств закрепило данное положение в качестве юридической нормы.

Так было положено начало процессу еврейской эмансипации, ее первым наиболее ярким актом стало принятие Национальным собранием революционной Франции декретов, отменяющих дискриминацию по факту вероисповедания. Тем самым евреям было предоставлено право доступа в запретные для них ранее сферы экономики, политики, науки, культуры. Перед ними были открыты двери школ и университетов, они получили право свободного проживания в любых городах, в том числе и в столицах. На них более не накладывались никакие ограничения в занятиях, праве владения собственностью и участия в гражданском управлении. В результате за весь период XIX столетия облик европейского еврейства изменился до неузнаваемости. Если в конце XVIII в. оно находилось «на задворках» европейского общества, то к началу века XX многие его представители занимали уже ведущие позиции в самых важных областях духовной и материальной жизни европейских стран. От страны к стране картина, конечно, могла отличаться: на Западе изменения происходили более интенсивно, чем в Восточной Европе, но в целом ситуация была универсальной<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Г. Гейне, сам прошедший этот путь, так определил характер данного явления: «Для еврея крещение — это входной билет в европейскую культуру». Цит. по: *р. Й. Телушкин. Еврейский мир. М.: Иерусалим, 2000. С. 185.*

<sup>48</sup> *Авинери Ш. Основные направления в еврейской политической мысли. Иерусалим, 1983. С. 21.*

Таким образом, если исходить из всех представленных аргументов, парадокс с казавшейся неожиданной массовой еврейской христианизацией может быть непротиворечивым образом разрешен. Однако, следует добавить еще ряд обстоятельств, связанных с фундаментальными установками еврейского религиозно-исторического сознания, сформированными еще в период древности и актуализированными в условиях эпохи модернизации. Речь пойдет о мессианских чаяниях, которые, как правило, рассматриваются в традиционной историографии как препятствие на пути процесса еврейской ассимиляции.

Дело в том, что сама социальная ситуация и обусловленная ею интеллектуальная атмосфера XIX в. наводила евреев Европы на мысль, что *Мессианская эпоха* уже настает прямо на их глазах и, главное, без какого-либо их участия. Стремительный прогресс во всех областях жизни европейского общества никак нельзя было увязать с традиционной религиозной практикой иудаизма. При этом важно отметить, что как таковая связь еврейского сознания с мечтой о Мессианской эпохе сохраняется. Но именно данная связь в принципиально изменившихся условиях начала действовать в прямо противоположном направлении, то есть она начала обращать духовные устремления евреев от задачи возрождения национального государства к задаче максимально быстрой абсорбции в европейское общество. Исторический парадокс состоял в том, что на новом этапе страстное, часто подсознательное стремление евреев к *геуле* как символу национального возрождения привело их к тому, от чего они на протяжении двух тысяч лет решительно отказывались, — к принятию европейской культуры и, прежде всего, одной из ведущих ее областей — *науки*. Объяснение этой поразительной метаморфозы можно попытаться отыскать в присутствии еврейской традиции особом культе учебы и знания с одной стороны, и в архетипически заложенной в сознании евреев идеи историзма, с другой.

Е. Б. Рашковский в блистательном эссе «Дискурс о заблудившемся коне, или еврейское местечко Центральной Европы как всемирно-исторический феномен»<sup>49</sup> говорит о заложенных в еврейской традиции глубоких основаниях науколюбия. Их внешним выражением были и наработанные веками учебные навыки, и эвристические и мнемонические способности, и тематическое и проблемное богатство еврейского традиционного священнокнижия, и пиетет к культуре учебного процесса. «В плане своего собственного духовно-исторического сознания евреи мыслили себя этно-религиозной группой, самими основами своей веры призванной как бы к “брахманскому” священнослужению»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Рашковский Е. Б. Дискурс о заблудившемся коне... С. 132–141.

<sup>50</sup> Там же. С. 136.

В одном из самых авторитетных трактатов Талмуда прямо говорится о том, что человек приобретает священное знание:

Чтобы вещи называть своими именами,  
И чтобы тем нести освобождение миру  
(Авот 6:6).

Кроме того, в условиях диаспоры учение было одной из главных форм народособирания. Учебный процесс был «землей» евреев, это было их «государство». Ради него они торговали и вообще трудились.

Итак, мы отметили первую важную предпосылку для обращения евреев к европейской науке — это формирование у них харизматического мессианского отношения к знанию. Вторая важнейшая предпосылка состояла в изменении ситуации в интеллектуальной атмосфере европейского общества. Дело в том, что в новых условиях научная культура в глазах самих европейцев предстала в некоем «мессианском ореоле». Она противопоставила себя отжившему священнослужительскому знанию. У нее появились даже свои мученики. Причем наука сумела не только в теории предложить новое отношение к миру, но и на практике «доказать» реализуемость древней мечты человечества о наступлении «золотого века». Буквально на глазах нескольких поколений европейский мир с его стремительно растущим благосостоянием широких слоев населения, политической либерализацией, формированием отношений социального партнерства и взаимопомощи превращался в «царство Божие» на земле, причем на месте Бога оказывался освобожденный от оков религиозных догм человек. И здесь еврейский религиозный историзм, выделяющий еврейскую мысль из множества направлений традиционной религиозной мысли Востока, сыграл ключевую роль в обращении евреев к европейской культуре. Е. Б. Рашковский пишет: «В отличие от великих религиозно-философских традиций Востока, еврейская идея геулы несла в себе отчетливо выраженный элемент историзма: речь шла не о просветлении и спасении вообще, но о просветлении и спасении с потоком исторического времени. Грозная, но притягательная идея истории... неизбежно присутствовала в самой мистической структуре еврейского исторического мышления... Возможно, что именно эта “западная”, “европейская”, а, по сути дела, исконно-библейская историческая составляющая традиционного еврейского мышления в какой-то мере определила то многозначное и даже энтузиастическое отношение части местечкового народа к процессу его внутренней социальной и интеллектуальной европеизации»<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Там же. С. 137–138.

Мессианский идеал должен был непременно стать реальностью, и, как тогда казалось многим, сами факты истории свидетельствуют о стремительном приближении этого момента. А сложившаяся в XIX веке мировоззренческая парадигма с ее ярко выраженным онтологическим и гносеологическим оптимизмом<sup>52</sup> всячески укрепляла растущую в еврейском обществе убежденность в необходимости его скорейшего включения в процесс преобразования мира на основе новых заданных самим ходом европейской истории принципов.

Удивительно, но, по всей видимости, тот же фактор, который когда-то заставил евреев отречься от Иисуса (имеется в виду неосуществленность в реальной исторической действительности значительной части пророчеств, характеризующих наступление мессианской эры), проложив тем самым непреодолимую метафизическую грань между ними и европейцами, в новых условиях привел многих из членов еврейского общества к признанию мессианского предназначения европейской науки и обращению к ней как к средству, которое только и может в действительности освободить человечество.

Здесь необходимо сделать в нашем рассуждении о причинах радикальной перемены отношения еврейства к европейской культуре еще один логический поворот и вновь сказать несколько слов о значении основных доминант традиционного еврейского религиозного историзма. Не вызывает сомнения тот факт, что еврейский религиозный историзм заложил основы христианского историзма. И в таком своем качестве он, безусловно, повлиял на динамику исторического процесса в Европе. Вероятно, им не в последнюю очередь был обусловлен процесс буржуазной трансформации европейского общества, утверждения в нем нового уклада, основанного на новых социальных отношениях и новом стиле мышления. Но установки, присущие еврейскому религиозно-историческому сознанию, обусловили и более мягкое вхождение евреев в тот же самый процесс модернизации. Имеются в виду упомянутые выше установки *на инновацию* и *на реализацию*. По мнению р. А.-И. Кука, еврейская традиция не только была готова к новациям; новаторство — одно из главных ее родовых свойств, отказавшись от которого, она бы утратила несущий стержень своего существования<sup>53</sup>.

В сложившихся условиях быстро меняющегося мира европейцев, выработанные в рамках традиционного еврейского религиозного историзма установки, акцентировавшие внимание евреев на текущем момен-

---

<sup>52</sup> См.: Могильницкий Б. Г. История исторической мысли. Вып. 1. Кризис историзма. Лекция 1. Парадигма исторической науки XIX в. Томск, 2001.

<sup>53</sup> См: Рав. А. И. Кук и философия религиозного сионизма / [http://www.machanaim.org/philosof/in\\_kuk.htm](http://www.machanaim.org/philosof/in_kuk.htm) (март, 2010).

те, на бытии «здесь» и «сейчас», сыграли самую непосредственную роль в процессе адаптации евреев к происходившим переменам. В эпоху модернизации они оказались удивительным образом актуализированы не только и даже не столько в среде религиозного европейского еврейства, сколько в значительно секуляризованных его кругах.

Возвращаясь к анализу ситуации, сложившейся в европейской интеллектуальной культуре XIX в. и отношения к ней евреев, заметим, что проблема многовекового ожидания евреями геулы, казалось, наконец получала свое разрешение. Сама геула была отождествлена при этом с научным прогрессом, а на более низком духовном уровне она была отождествлена с революционным движением, которое исторически было вульгаризацией подлинно революционного этоса Новой Европы. Однако и здесь история сделала еще один поворот...

Общеизвестным является тот факт, что на протяжении всего традиционного периода истории единство еврейской цивилизации зиждилось на ощущении евреями всего мира своей принадлежности к одному народу с одной исторической родиной, одной религией, общей исторической судьбой и общим духовным предназначением. Появившиеся у евреев Европы с началом эпохи эмансипации принципиально новые возможности впервые поколебали это единство, ибо евреи на индивидуальном уровне получили возможность выйти за пределы своей ограниченной среды и стать гражданами новых национальных государств. В результате «историческая концепция универсальной еврейской нации становилась неясной, теряла свою значимость и даже переставала быть желанной. Новое светское национальное государство в каждой стране заслоняло собой присущее иудаизму национальное чувство единой исторической судьбы; оно ослабляло многовековую общенациональную волю евреев к тому, чтобы выжить в качестве исторического образования»<sup>54</sup>.

Однако постепенно евреи Европы все более и более явственно стали ощущать неудовлетворенность результатами эмансипации. Оказалось, что европейское общество, с одной стороны, открывшее перед евреями как индивидуумами широкие возможности самореализации в самых различных областях, с другой стороны, с течением времени стало все резче реагировать на их проникновение в свою среду, а также на сам факт сохранения ими многих черт национальной самобытности. Причина этого состояла в том, что XIX век стал в Европе не только веком утверждения либеральных ценностей, прав человека, политических и экономических свобод, но и веком национализма. Сложилась ситуация, при которой любой гражданин обладал всей совокупностью прав и сво-

---

<sup>54</sup> Фишман Г. Быть или не быть: евреи перед выбором. С. 19.



бод только в той степени, в какой он проявлял лояльность по отношению к государству, причем государству с ярко выраженным национальным началом. В результате на месте существовавшего перед евреями на пути их вхождения в европейское общество конфессионального барьера возник барьер национальный, преодолевать который оказывалось в каком-то плане еще труднее: «От еврея, стремящегося войти в такое общество, ожидают верности польскому, русскому или какому-либо иному народу, чьи традиции и принципы еврею чужды. И более того: само это общество подчас не уверено, может ли оно действительно принять в свой состав евреев, людей иного происхождения и традиций, людей явно отличающихся от него с точки зрения национальной культуры»<sup>55</sup>. Далеко не самый одиозный в плане национализма немецкий философ Фихте, в частности, писал: «Я вижу лишь один способ дать им [евреям] гражданские права — ночью обезглавить их всех и приставить им другие головы, в которых не осталось бы ни одной еврейской идеи... Для защиты нас от них я тоже вижу лишь одно средство: завоевать для них обетованную землю и всех их послать туда»<sup>56</sup>.

В новой исторической ситуации XIX в. евреи оказались в Европе одной из самых многочисленных маргинальных групп. Они встали перед выбором между полной национальной аннигиляцией внутри европейского общества и национальным самоопределением вне его. При этом чрезвычайную актуальность приобретал вопрос исторической соотношенности собственной национальной традиции с культурами европейских народов. И тот или иной ответ на него необходимо было давать еврею, начиная еще со школьной скамьи: «От еврейского подростка, учащегося в польской школе, требуют солидаризации с паном Тадеушем; еврейский мальчик в немецкой школе декламирует “Песнь о Нибелунгах”, во Франции же его учат, что его предки были галлами и в Галлии обитали испокон веков. Отсюда следует, что и еврейский мальчик, и его нееврейские сверстники неизбежно задавались нелегким историческим вопросом... по каким степям, литовским или ханаанским, бродили и ездили его дальние предки?»<sup>57</sup>.

Таким образом, в новых условиях роль представлений народа о собственном прошлом в процессе его самоопределения возросла неимоверно. В силу этого история перестает быть фактом традиционного мифологического сознания, фрагментом органично слитым с другими

---

<sup>55</sup> Авинери Ш. Основные направления в еврейской политической мысли. Иерусалим, 1983. С. 22.

<sup>56</sup> Цит. по: История еврейского народа. Под ред. Ш. Этингера. М.; Иерусалим, 2001. С. 327.

<sup>57</sup> Авинери Ш. Основные направления... С. 22–23.

сюжетами национального предания. Нарождающийся новый историзм должен был теперь обращаться не к народу, сознание которого погружено в атмосферу священнокнижия, а к нации, состоящей из индивидуальностей, мыслящих уже гораздо более рационалистично и стремящихся к свободному духовному самовыражению. Одновременно перед новым историзмом встала задача создания соответствующего духу эпохи *национального мифа*, отличающегося от мифа традиционного весьма своеобразной квазирационалистической оснасткой.

Особенность ситуации, в которой оказался еврейский историзм, состояла еще и в том, что XIX век был периодом торжества подходов так называемой *Библейской критики*, интенсивно разрушавшей традиционный национально-религиозный миф. Очевидно, что новый еврейский историзм должен был стать ответом еще и на этот вызов, ибо традиционная еврейская самоидентификация, сочетавшая в себе черты универалистского предназначения и национальной исключительности, полностью была основана на религиозном мировоззрении и укоренена в тексте Священного Писания. Из библейской историософии, предполагающей богоизбранность народа Израиля, вытекало, что у еврейского народа в истории есть цель существования, и вне ее еврейский народ не имеет смысла. Стремительное разрушение фундамента традиционного священнокнижия поставило под знак вопроса и обоснованность еврейской национальной идеи. Превращение евреев в самую обычную нацию обесценивало в их собственных глазах их бытие в этом мире.

Обстоятельства, в которых оказались евреи в Европе в XIX в., заставляли их искать новые версии национальной идеи, без которой в новых условиях уже не мыслила себе своего существования ни одна «нормальная» нация. Как уже отмечалось выше, век эмансипации нес с собой не только положительные изменения в статусе европейского еврейства, но и сопровождался нарастанием напряженности в отношениях между евреями и европейцами. «Равноправие создало новую и обширную арену социальных конфликтов, а также экономической и интеллектуальной конкуренции между евреями и неевреями, порой порождая в обществе чувство “засилья” группы образованных, одаренных творческой жилкой и экономическими талантами евреев, способных изменить культурный и экономический облик окружающего общества»<sup>58</sup>.

Пока процесс проникновения в среду европейцев был ограничен узким кругом еврейских интеллектуалов, реакция на такого рода ассимиляторскую волну со стороны западного общества была вполне благожелательной. Но когда поток стал нарастать, и в него оказались во-

---

<sup>58</sup> Там же. С. 25.

влечены гораздо более широкие слои еврейства, отношение к нему европейцев изменилось. Средние слои на Западе увидели в этом явную угрозу своему благополучию. Так в Европе XIX в. сначала исподволь, а потом и все более открыто распространяется антисемитизм, актуализировавший традиционно-религиозную ненависть к евреям, но основанный уже не на вероисповедных принципах, а на квазирационалистических доводах расовых теорий<sup>59</sup>.

Сам дух эпохи менялся подспудно и постепенно. Но со временем место просвещенческого универсализма прочно занял романтический национализм, установивший примат чувства и эмоции над *рацио*, частного над общим. Евреи же в XIX в. (да и позже) проявили себя как доминантная культурная группа в качестве рационалистов<sup>60</sup>. Поэтому они довольно поздно заметили, что миром правят мощные иррациональные силы. Одновременно стало очевидным и то, что чаемое наступление «мессианской эпохи» всеобщего мира и благополучия откладывается на неопределенный срок. Катастрофа европейского еврейства, разразившаяся в XX в., стала страшным завершающим аккордом, исполненным одной из самых просвещенных наций Европы и положившим конец надеждам евреев на безболезненное вхождение в состав европейской цивилизации. История в последний раз показала, что национальное возрождение еврейского народа возможно, но только вне его галутного существования. Евреям снова пришлось идти в страну, указанную им Богом еще в древние времена.

Завершая рассмотрение вынесенной в заголовок проблемы, сделаем следующий вывод: оптимизм и готовность к переменам представляют собой два важнейших фактора выживания еврейского народа в тех условиях, в которых он оказывался на протяжении всей своей истории. Эти основополагающие черты еврейской ментальности, составляющие фундамент еврейского национального самосознания, не могут быть адекватным образом восприняты вне контекста их тесного переплетения с еврейской *идеей истории*. В укорененности многих доминант еврейского сознания в религиозно-исторических представлениях, возможно, состоит одна из наиболее ярких отличительных черт еврейского национального характера.

---

<sup>59</sup> См. подробнее: Поляков Л. История антисемитизма. Т. 2. Эпоха знаний. Москва; Иерусалим, 1998.

<sup>60</sup> К. Маркс и З. Фрейд в этом смысле являются одними из самых ярких выразителей данного начала еврейской ментальности. Научная революция лишь усилила его.

## ОБРАЗ ПРОШЛОГО И КОНЦЕПЦИЯ «НАЦИОНАЛЬНОЙ» КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ В ОСТГОТСКОЙ ИТАЛИИ

### CASUS ENNODII

Магн Феликс Эннодий (474–521) принадлежит к первому поколению, сознательная жизнь которого началась уже после крушения Западной Римской империи<sup>1</sup>. Эннодий родился в Южной Галлии и на протяжении всего жизненного пути сохранял трогательную преданность своей малой родине и не скрывал гордости этим происхождением (*Ennod.* Ep. 6. 24). Впрочем, большую часть жизни он провел в Цизальпинской Галлии, где и умер, будучи епископом Павии. Молодость Эннодия приходится на борьбу Теодориха и Одоакра. Рассказывая о своей жизни, он рассматривает собственные несчастья в кругу невзгод, выпавших на долю его родины (*Ennod.* Op. 5. 5). Состояние Эннодия было невелико, и богатым человеком он так никогда и не стал<sup>2</sup>.

Присоединение Эннодия к Теодориху было, насколько можно судить, бескорыстным. Для него Теодорих воплощает в себе чувство долга, справедливость и надежды на дальнейшее процветание Италии, хотя ситуация в 490 г. подобного, казалось бы, не предвещала. Сейчас мы знаем, что Теодорих был представителем императора, что император оставался единственным носителем высшей власти, и вторжение Теодориха в Италию было легитимным, совершенным в точном соответствии с императорским повелением. Насколько весомыми могли быть в сознании современников речительства императора, данные Теодориху?

<sup>1</sup> См.: *Fontaine J.* Ennodius // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Т. V. 1960. Col. 398–421. Политические взгляды Эннодия были рассмотрены М. Дюмуленом (*Dumoulin M.* Le gouvernement de Théodoric et la domination des Ostrogoths en Italie d'après les oeuvres d'Ennodius // *Revue historique*. 78. 1902. P. 1–7, 241–265; 79. 1902. P. 1–22). О панегирике Теодориху см.: *Laufenberg H.* Der historische Welt des Panegyricus des Dischofs Ennodius. Rostock, 1902; *Rota S.* Magno Felice Ennodio. Panegirico del clementissimo re Teoderico. Roma, 2002; *Rohr C.* Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius. Hannover, 1995. О «Житии Святого Елифания» см.: *Cook G. M.* The life of Saint Epiphanius by Ennodius. A translation with an introduction and commentary. Washington, 1942. Мы пользуемся изданием произведений Эннодия, подготовленным Ф. Фогелем в серии *Monumenta Germaniae Historica: Ennodii Magni Felicis. Opera / Rec. Fr. Vogel* // MGH. AA. Т. VII. Berolini: Apud Weidmannos, 1885.

<sup>2</sup> *Ennod.* Ep. 3. 10; 5. 13; 8. 1; 12. 19.

Когда Эннодий говорит об “optatissimus Theoderici regis ingressus”, он обобщает, основываясь на своих собственных впечатлениях. Ничем не владея, Эннодий ничего не потерял из-за падения Одоакра и считал за благо все свои надежды связать с Теодорихом. Буква закона, императорское поручение были для него в этом случае, как мы увидим в дальнейшем, пустым звуком. Можно предположить, что Эннодий не устоял перед величественным образом, блеск и привлекательность которого он отразит, когда будет создавать свой Панегирик, где этот аспект личности монарха постоянно ощущается и даже преобладает. Наверное, они довольно быстро поняли друг друга и смогли договориться — Теодорих, авантюрист по натуре, искатель счастья и удачи на дорогах мира с оружием в руках, и Эннодий, не обладающий большим состоянием, но щедро наделенный талантом, рассчитывающий сделать себе имя силой своего слова<sup>3</sup>. Говоря об отношении Эннодия к Теодориху, нельзя не подчеркнуть, со всеми оговорками, спонтанность и искренность его присоединения к королю остготов. Конечно, можно сказать, что они были, в общем, оплачены, когда он получил епископскую кафедру в Павии<sup>4</sup>. Бесспорно также, что, выступая с Панегириком Теодориху, он выражал официальную позицию Церкви. Тем не менее, нужно отметить, что в отличие от Кассиодора, который, создавая монументальное полотно “*Variæ*” к вящей славе короля остготов, действовал все же по обязанности, связанной с исполнением одной из высших государственных должностей, Эннодий был фигурой гораздо более независимой, имевшей существенно больше возможностей говорить то, что ему хотелось или он считал нужным сказать, не будучи ответственным за организацию пропаганды режима.

Эннодий, по сути, никогда не был политиком; не занимая никаких официальных должностей при дворе, он большую часть жизни был человеком Церкви. Однако, прежде всего, он всегда и везде оставался человеком литературы, и его взгляд на Теодориха, на сущность его королевской власти во многом определялся именно этим обстоятельством. Перед нами раскрывается видение художника, поэта, легко поддающегося очарованию благородного жеста или удачного слова. Теодорих, прекрасно осознававший насколько важно то, каким он предстает в глазах своих подданных, изначально был для Эннодия под-

---

<sup>3</sup> Эннодий сам указал в письме III. 24 на те изменения, которые наложило на его красноречие посвящение в диаконы. Литературное тщеславие было его спутником на протяжении всей жизни.

<sup>4</sup> В городе находилась одна из королевских резиденций, а, кроме того, Павия имела и важное стратегическое значение. Таким образом, есть все основания предположить, что Теодорих не допустил бы, чтобы там в качестве епископа утвердился кто-либо, не пользующийся его доверием.

ходящим материалом. В Панегирике Теодориху и в других сочинениях, Эннодий называет благосклонность, оказываемую королем литературным занятием, одной из славнейших заслуг правителя<sup>5</sup>.

Конечно, точку зрения схожую с той, которую высказывает Эннодий, говоря о литературной деятельности, мы находим и у других авторов, причем в самые разные эпохи: уже Сидоний Аполлинарий, предчувствуя политическую катастрофу римского мира, отмечает, что в наступающие времена знание литературы остается единственным отличием аристократа. Однако высказываемые Эннодием соображения приобретают особое звучание и остроту, поскольку произносятся в уникальной ситуации остготского королевства, где гот владеет оружием, а римлянин — риторически отточенным пером. Король, будучи главой тех и других, одинаково покровительствует соответствующим занятиям двух своих народов. Его присутствие в литературе, как действующего лица в “*Vita Eriphani*” или как адресата в Панегирике, представляет собой знак его признания римлянами. В этом смысле Эннодий продолжает Сидония, но идет дальше. Писать для него оказывается важнейшим способом уловить действительность, определить, ощутить, уточнить, осознать ее. Заключенный в сеть понятий, объект теряет нечеткость, расплывчатость, и также загадочность: писатель приручает эту многомерную реальность, преобразует ее. Магия слова не является только образным выражением: любой писатель подчиняет свой объект своей власти. То, что не было сказано, обречено на забвение, а то, что сказано, проявляет, определяет и закрепляет черты объекта.

Сидоний, создавая портрет Теодориха II, доводит его до литературного совершенства, которое в состоянии оценить искушенные читатели. Он наделяет его всеми характеристиками значительной исторической личности, способной убедить римское общество признать его своим, и тем самым, увидеть в нем *de facto* законного преемника императоров. Эннодий в Панегирике использует несколько иные средства, поскольку он обращается непосредственно к монарху и должен учитывать, создавая образ короля, его ожидания и возможную реакцию. Насколько важны в данном случае особенности жанровой природы панегирика? Мы не надеемся найти в нем ни историческую истину, ни портрет Теодориха, соответствующий реальному образцу. Сам факт составления Панегирика вынудил Эннодия нарисовать портрет короля по заранее установленной, веками отточенной схеме. При этом нельзя упускать из виду, что панегирик — не только устойчивая литературная форма, но и важная составная часть придворного церемониала<sup>6</sup>. Он яв-

<sup>5</sup> *Ennod. Pan. 2.*

<sup>6</sup> *MacCormack S. Art and Ceremony in Late Antiquity. Berkeley, Los Angeles, L., 1990. P. 230–235.*

ляется одним из существенных элементов ритуала, окружавшего греко-римского монарха. Впрочем, то, что в случае с императором, давно уже стало ритуалом, приобретает, применительно к варварскому королю, новое значение, независимо от содержания и от литературного качества произведения. Таким способом утверждается, что власть достигается не только в результате завоевания, что она опирается не только на силу оружия, но умеет также слушать и голос рассудка.

«Житие Епифания» (*Vita beatissimi viri Eriphani episcopi Ticiniensis ecclesiae*) — самое объемное произведение Эннодия. Речь идет, как известно, о биографии святого епископа Павии. Епифаний был наставником Эннодия и направлял его первые шаги в церковной карьере. Тем не менее, это сочинение — нечто большее, чем просто способ выразить признательность в форме литературного произведения<sup>7</sup>. Эннодий рассказывает жизнь Епифания, часто останавливаясь на отдельных эпизодах, совершенно не стараясь придать им какое-то особое значение или увидеть в них знаки провидения. Если Епифаний и должен был бы соотноситься с определенным типом святого, то образцом стал бы именно тип святого, встретившегося лицом к лицу с монархом. Но в случае с Епифанием мы очень далеки от стереотипной схемы, которая навязывается для подобного рода сцен в агиографии мерovingской эпохи. Эннодий не считает необходимым возвеличивать своего героя, подчеркивать его стойкость и мужество, превращая владык, с которыми он встречается, в диких тиранов. “*Vita Eriphani*” относится скорее к историко-биографическому, нежели к агиографическому<sup>8</sup> жанру.

В целой серии произнесенных речей епископ Павии предстает перед нами не как соперник или оппонент, а скорее как мудрый и доброжелательный наставник королей. При этом антивизантийская позиция автора проявляется со всей наглядностью. В первую очередь, цель написания “*Vita Eriphani*” определялась стремлением Эннодия оказать поддержку новому порядку вещей на Западе, предъявив для этого авторитетную фигуру святого епископа, много способствовавшего установлению указанного порядка. Все те эпизоды, которые повествуют о событиях, имевших место между императором Антемием и Теодорихом, представляют собой краткий, но захватывающий рассказ об агонии империи на Западе: это завершение одного мира и появление на его месте нового, увиденное и пережитое епископом.

---

<sup>7</sup> «Житие Епифания» написано между 501 и 504 гг., т. е. тогда, когда Эннодий был диаконом в Медиолане. Таким образом, было бы неверно предполагать, что он хотел своим сочинением почтить память предшественника по епископской кафедре в Павии, так как сам занял ее только в 514 г. *Vogel F.* Introduction. P. XXVIII.

<sup>8</sup> См.: *Voss B. R.* Berührungen von Hagiographie und Historiographie in der Spätantike // *Frühmittelalterliche Studien*. IV. 1970. S. 64.

При этом Епифаний как бы воплощает в себе волю римлян, отданных под власть иностранных владык, выжить, достойно пройдя через предлагаемые испытания. В глазах Эннодия именно Епифаний, оказывается символом подлинной *romanitas*. Епископ берет на себя прежние функции оратора, он становится защитником народа. Так “*Vita Epirhani*” приобретает двойное значение, и эти два значения дополняют и взаимообуславливают друг друга. Представляя нам епископа, относящегося с уважением к достоинству светской власти, Эннодий отвергает анархистскую тенденцию, которая будет столь характерной, а иногда и господствующей, в агиографии меровингской эпохи. Влияние италийского епископа основывается исключительно на его ораторских способностях, а эффективность этого влияния выполняет еще и компенсаторную функцию, щадя самолюбие побежденных. Учитывая всячески подчеркиваемый, по крайней мере в теоретических построениях, дуалистический характер остготской монархии, подобное направление мысли, безусловно, оказывало сильное воздействие на умы современников. История Епифания иллюстрирует безусловный триумф разума и риторически организованного слова над грубой силой, т. е. римлянина над готом.

Авторитет и влияние, которыми пользовался Епифаний, позволяют Эннодию очень осторожно создать ситуацию, в которой римлянин берет реванш над варварским королем. Перед лицом *rex* Епифаний является *princeps ecclesiae*<sup>9</sup>. Епифаний тоже оказывается государственным человеком, и Эннодий использует естественную для этой темы политическую лексику. При своем возведении в сан епископа, «он своими собственными устами сформулировал законы, которых он собирается придерживаться»<sup>10</sup>. Эти правила определяются Эннодием как *vivendi pragmaticum*<sup>11</sup>. То же самое слово служит дальше для названия акта, изданием которого Теодорих, по просьбе Епифания, отказывается от лишения гражданских прав италийцев, оставшихся верными Одоакру<sup>12</sup>. Единственно благодаря своим исключительным личным качествам, способностью благотворно влиять на окружающих, внушая им безусловное почтение и преклонение, силой убеждающего слова и оружием мира он добивается максимально возможных результатов. Эпизод, в котором наиболее наглядно демонстрируется способность Епифания «соперничать» с королями в силу своего влияния, касается событий, связанных с захватом Павии ругиями. Эти дикие люди были укрощены «медом речей» Епифания: «Кто без большого изумления мог

<sup>9</sup> *Ennod. Vita Epirh. 45. Cp.: Ibid. 26, где он называется dux christianus.*

<sup>10</sup> *Ibid. 47.*

<sup>11</sup> *Ibid. 50.*

<sup>12</sup> *Ibid. 135.*



бы себе представить, чтобы ругии любили и боялись христианского епископа, да к тому же еще и римлянина, те, которые едва соизволяют повиноваться королям»<sup>13</sup>. Текст совершенно ясно указывает, что наряду с королевской властью, являющейся новой формой правления для Запада, продолжает сохраняться воплощенная в фигуре епископа римская традиция власти, основанная на умении убеждать<sup>14</sup>. Причем основная линия раздела проходит не столько между *reges* и *episcopus*, сколько между *reges*, *catholicus* и *Romanus*. Два последних прилагательных имеют здесь скорее этническое и особенно культурное, чем собственно религиозное, значение. Епифаний борется за справедливость и милосердие, а не за христианскую догматику. В мире, где правят беспорядок и раздоры, епископ Павии возвышает свой голос в защиту местных жертв соперничающих между собою владык.

Следует обратить особое внимание на скрытое, незаметное на первый взгляд, глубокое единство между “*Vita Eriphani*” и Панегириком. Сверхзадачу обоих произведений можно сформулировать практически одинаково: и там, и там автор стремится внушить мужество римлянам, вернуть им веру в силу их традиционной системы ценностей. Панегирик продолжает и развивает идеи, уже появившиеся в “*Vita Eriphani*”. Эти сочинения следует рассматривать последовательно, выстраивая определенную линию, которая ведет нас от темной эпохи конфликтов между королями и императорами, между королями как таковыми, до славного политического равновесия, установившегося в царствование Теодориха. В “*Vita Eriphani*” правление Теодориха предстает перед нами как завершение долгого кризиса, пережитого Италией, тогда как Панегирик представляет нам Италию, как конечную цель, итог, завершающий блуждания и колебания Теодориха.

В рассказе о последних годах Западной Римской империи Эннодий показывает себя реалистом. Легитимность новой власти, зависимость ее от империи его мало интересуют. В Италии процесс перехода от империи к королевской власти совершился едва уловимо. Нелегко определить, как соотносятся между собой император и король. Равно справедливыми будут утверждения, что император является повелителем римлян, или что он является верховным сувереном земель, захваченных *populus Romanus*, или же что он является наследником цезарей. Эти три определения: по национально-государственной принадлежности, по географическому принципу, или по правовым основаниям, взаимно дополняют друг друга. Какие же из них остаются к 470 г.?

<sup>13</sup> Ibid. 119. Ранее (Ibid. 118) Эннодий говорит, что Епифаний усмирил ругиев.

<sup>14</sup> Brown P. R. L. Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire. Madison (Wisconsin), 1992.

Территориально империи больше нет, поскольку власть обладателя титула реально распространяется только на Италию и на незначительную часть Галлии. С того момента, как римляне стали подданными вестготских, вандалских или бургундских королей, император уже не может с полным основанием называться повелителем римлян. В действительности, можно пренебречь фактическим положением дел, абстрагироваться, сославшись на применение силы, от ситуации, сложившейся в результате варварских завоеваний, и признать все права обладателя императорского титула, считая его также потенциальным претендентом на возвращение себе в один прекрасный день всей совокупности наследства. В таком случае необходимо, чтобы обладание императорским титулом определялось бы четкими юридическими основаниями, а правовой фактор оставался бы решающим. Исторически законность обладания императорской властью определялась сенатом, затем — армией. Со времени введения режима тетрархии и разделения империи император сам выбирал себе коллегу-соправителя. Конечно, после смерти Гонория начинается процесс постепенного подчинения Запада Востоку. Императоры Западной Римской империи всегда назначались Константинополем, и никогда не происходило наоборот.

Эннодий отказывается от подобной системы и ставит в один ряд всех последних императоров, независимо от того, были ли они признаны Константинополем, или же нет. Впрочем, единственный, кто был официально назначен, это Непот, который, по словам Эннодия, мечтал защитить от вестготов «территорию, которая была ему поручена Богом, чтобы в ней царствовать»<sup>15</sup>. В этой формуле нет ничего подрывающего устои. Тем не менее, любопытно, что она относится к единственному со времен Антемия законным образом назначенному Востоком императору. Она приобретает, к тому же, особую выпуклость, если мы примем во внимание, что Эннодий в дальнейшем неоднократно будет пользоваться аналогичным приемом, чтобы заретушировать факт императорского назначения Теодориха. Он также появится в Италии «по распоряжению Небесной империи»<sup>16</sup>. Использование слова *imperium* там, где мы ожидали бы более естественно видеть *regnum caeleste*, дает повод задуматься либо о пародии, либо о провокации. К тому же, в Панегирике говорится, что именно благосклонность небес помещает в сердце

<sup>15</sup> *Ennod. Vita Epiph.* 80.

<sup>16</sup> *Ibid.* 109: "...dispositione caelestis imperii ad Italiam Theodoricus rex cum inmensa roboris sui multitudine commavit". *Imperium* имеет здесь, может быть, скорее значение «приказ», «распоряжение». Однако во фразе есть некоторая двойственность, которую мы попытались передать при переводе. Эннодий говорит о *caeleste imperium* провокативно, как если бы он искал выражение, использование которого неизбежно должно воскресить в памяти выражение *imperium Orientis*.

Теодориха любовь к Италии<sup>17</sup>. Мы сталкиваемся, таким образом, с целой серией совпадений, которые явно доказывают желание Эннодия игнорировать политическое влияние Константинополя в делах Запада. Подобная трактовка в перспективе может закончиться отрицанием самой идеи империи. Поскольку империя по существу одна, и не нужно забывать, что там, где мы говорим о Западной Римской империи и о Восточной Римской империи как о двух сущностях, самодовлеющих и самодостаточных, современники говорили лишь о двух частях империи. Отрицая авторитет, пусть всего лишь только моральный, Востока, Эннодий выносит приговор единому миру под единой властью, которая является основанием идеи империи; в том же, что касается непосредственно Запада, он запрещает ему определять себя как *pars imperii*. Можно ли здесь иметь императора, когда тот, кто правит на родине Цезаря, потерял контроль над Галлией, Испанией и Африкой, и если, сверх того, ему отказывают в признании законности обладания титулом со стороны Востока?

Возникает предположение, что Эннодий как бы не замечает падения Западной Римской империи не только из-за безразличия, но с далеко идущими намерениями. Ведь если признать, что империя рухнула под ударами Одоакра, это означало бы, говоря другими словами, вновь вернуться к тому, что империя (в основе своей единая) продолжает существовать. А так как ее западная часть может существовать только благодаря константинопольскому базилиевсу, назначавшему своего коллегу в Италии, то подобное утверждение привело бы снова к признанию и подтверждению права контроля Востока над Западом. В сочинениях Эннодия мы видим, каким образом итальянский патриотизм и идея империи постепенно становятся несовместимыми.

Впрочем, все царствование Теодориха будет сопровождаться непрерывной борьбой приверженцев этих двух позиций. Схизма Лаврентия в начале, процесс Симмаха и Боэция в конце сведут лицом к лицу приверженцев короля и сторонников императора. Эннодий, конечно же, без всяких колебаний принимает сторону короля. Тем самым мы, во-первых, имеем в виду, что он принимает сторону Теодориха, а во-вторых, в более общем смысле, что представления об империи у него подменяются новой концепцией королевской власти. Эннодий продолжает процесс, начатый Сидонием Аполлинарием. Однако необходимо признать, что во времена Сидония отказ от идеи империи было бы очень сложно себе представить, так как Западная Римская империя не была еще полностью разрушена, сохраняя некоторое подобие террито-

---

<sup>17</sup> *Ennod. Pan. 23.*

риального единства: владея Италией и Галлией, можно еще было говорить об империи. За тридцать лет ситуация существенно изменилась: Эйрих утвердил свою позицию арбитра в делах Запада, а на историческую арену вышел Хлодвиг. Очевидно, будущее в каком-то смысле бросает тень на настоящее. И словесность умеет проявить эту тень раньше, чем появится тот, кто ее отбрасывает. Воистину талантливый автор может уловить тончайшие колебания атмосферы, а потому способен предсказывать и прогнозировать; это не первый и не последний случай подобного предвидения у Эннодия.

В то время, когда Эннодий пишет “*Vita Eriphani*”, Италия представляет собой одно из многих королевств, образовавшихся на территории Западной Римской империи. Биограф проецирует на недавнее прошлое современную ему реальность. Однако мы можем заметить некоторый анахронизм, поскольку эта реальность уже существовала в последние годы, отведенные Западной Римской империи, хотя и едва прикрытая юридическими уловками, благодаря которым правитель, фактически распоряжавшийся только на территории Италии, продолжал еще именоваться императором Западной Римской империи. Именно этими обстоятельствами объясняется некоторая неопределенность лексики, используемой Эннодием в рассказе о Непоте, где он говорит об *Italicum imperium*, любопытным образом ограничивая власть, теоретически всеобщую, географическими рамками одной провинции, какой бы почтенной эта провинция ни была<sup>18</sup>. Слово *Regnum* одинаково употребляется, и когда речь идет о Гликерии<sup>19</sup>, и когда рассказывается о Непоте<sup>20</sup>. Выстраиваемая Эннодием последовательность правителей Италии не менее примечательна. Эннодий называет следующих императоров: Антемий, Олибрий, Гликерий, Непот<sup>21</sup>. Однако можно отметить и некоторую непринужденность, чтобы не сказать дерзость, следующей формулы: “*defuncto tunc Ricemere vel Anthemio...*”. Без долгих объяснений Эннодий сообщает нам затем о патрикии Оресте. Упомянув о его смерти, автор вдруг без каких-либо переходов переключается на другую тему: «После него на трон был призван Одоакр»<sup>22</sup>. Значит ли это, что Орест также был королем? Такое предположение кажется вполне допустимым, особенно если исходить только из факта обладания реальной властью и не задаваться вопросом о ее законности.

<sup>18</sup> *Ennod. Vita Eriph.*, 80: “...italici fines imperii...”.

<sup>19</sup> *Ibid.* 79.

<sup>20</sup> *Ibid.* 80. В двух последних примерах слово *regnum* имеет абстрактное значение, в котором оно употребляется к этому времени уже довольно давно.

<sup>21</sup> *Ibid.* 79, 80.

<sup>22</sup> *Ibid.* 101.

Одна деталь сразу бросается в глаза: никто из персонажей не называется по титулу. Об Антемии еще говорится, что он император (*imperator*) и принцепс (*princeps*)<sup>23</sup>. В отношении других уже ни о чем подобном не упоминается<sup>24</sup>. А затем сразу появляется Теодорих: “*dispositione caelestis imperii ad Italiam Theodericus rex...*”<sup>25</sup>. Начиная с этого момента, Теодорих постоянно называется с титулом, к которому очень часто добавляются почетные эпитеты: *Theodericus rex, praestantissimus rex Theodericus, eminentissimus rex, rex praestantissimus*<sup>26</sup>. И это не просто формулы вежливости или попытки польстить. Речь идет о том, чтобы подчеркнуть превосходство Теодориха над другими королями Запада. Смысловые нюансы, связанные с титулатурой Теодориха, оказываются первыми подступами, готовящими подробное развертывание темы королевской власти, которая станет одной из центральных в Панегирике.

Эннодий отдает себе отчет в том, что на Западе, с момента смещения последнего императора, правят различные *reges*. Император теперь является ни больше, ни меньше, чем одним из них. Речь идет уже не о том, чтобы защитить права империи, понимаемой как единственный авторитет, источник и носитель власти, но о том, чтобы обеспечить согласие между правителями<sup>27</sup>. Конечно, империя сохраняет некоторые специфические особенности: Эннодий несколько раз называет ее *res publica*. Однако можно также думать в данном случае о соперничестве с Востоком<sup>28</sup>. Эта политика Епифания, основанная на сглаживании противоречий, предполагает новую концепцию власти. На смену борьбе влияний, тонкой игре, противопоставляющей коварство варварских вторжений утверждению неотъемлемых прав Империи, постепенно приходит размышление об интересах народа: *pacem orabant principium*, говорят нотабли Лигурии, требующие положить конец распрям между Рицимером и Антемием (*Ennod. Vita Epirh.*, 53). Это стремление к миру должно, наконец, прекратить бесконечное соперничество и борьбу амбиций между королями. От власти же требуется, чтобы главной целью тех, кто ею обладает, стало бы служение народу.

<sup>23</sup> См. Указатель в издании Ф. Фогеля: *Anthemius*.

<sup>24</sup> Отметим одно исключение, правда, для фигуры, не входящей в приведенный выше перечень: *Ennod. Vita Epirh.*, 94: “*Euricus rex*”.

<sup>25</sup> *Ibid.* 109.

<sup>26</sup> *Ibid.* 111, 122, 131, 136.

<sup>27</sup> Сложившееся равенство между императором и королями особо подчеркивается в работе Р. Чесси (*Cessi R. “Regnum” et “Imperium” in Italia. Contributo alla storia della costituzione politica d’Italia dalla caduta alla ricostituzione dell’Impero Romano d’Occidente. Bologne, 1919. P. 116–117*).

<sup>28</sup> По отношению к Восточной Римской империи слово *res publica* не используется, Эннодий употребляет только наименование *Graecia*.

Христианские основания подобной доктрины очевидны. Император, *vicarius Dei*, располагается, разумеется, выше, чем вестготский король. Но, в итоге, положение одно и то же: император и король находятся в руках Бога. Разница, которая делает из одного наместника Бога, а из другого — только его слугу, сугубо почетная. И в том, и в другом случае правители равным образом отвечают перед Богом. Слуги одного и того же Небесного Владыки, император и король должны придерживаться в своих взаимоотношениях законов милосердия.

Эннодий предстает внимательным наблюдателем за процессом упадка империи и подъема национальных королевств. Каждый следующий этап деятельности Епифания отмечает очередную трансформацию, переживаемую западным миром. В речах святого епископа все четче проявляется видение нового мира, основные контуры которого еще только начали оформляться. Поскольку империя продолжает существовать, она могла бы выполнять функцию сдерживающего начала, регулируя взаимоотношения новых владык западного мира. Именно Император тогда творил бы новую историю Запада, ведя переговоры и налаживая связи с королями романо-варварских королевств. Этот центр влияния, пусть и располагающий исключительно силой морального воздействия, однажды ликвидируется вместе с Западной Римской империей, и впредь на Западе существуют только связи между правителями, которые вернее всего было бы назвать горизонтальными. Вспомним, что во время кризиса 507 года Теодорих как раз пытался, но тщетно, взять на себя почти императорскую функцию верховного арбитра, дабы предотвратить столкновение Хлодвига и Алариха II. Однако в ту эпоху, о которой повествует “*Vita Eriphani*”, влияние и международный авторитет Теодориха еще не достигли требуемого уровня, Гундобад занимает рядом с ним видное положение, несмотря на меньший размер своих владений.

Рассмотрим подробнее, какими Епифаний видит отношения между этими двумя владыками. Епископ предлагает Гундобаду сделку, которая, на первый взгляд, не может не привести в замешательство: он просит, чтобы бургунды вернули без выкупа пленников, за которых Теодорих готов был заплатить выкуп. Таким образом, объясняет свое предложение Епифаний, не будет ни победителей, ни побежденных: «в этой борьбе победитель получил бы награду без того, чтобы побежденный лишился бы вознаграждения. Последуйте моему совету, и вы оба проявите себя друг перед другом достойными высшей власти и равными друг другу. Один желает выкупить пленных, ты же возвращаешь их без выкупа на земли, где они родились»<sup>29</sup>. Нельзя не признать, что

<sup>29</sup> Ibid. 156.

Епифаний проявил себя, выполняя это очень непростое поручение, тонким и ловким дипломатом, отлично знающим, когда требуется покурить лестью, чтобы наилучшим образом соблюсти интересы своего короля. Здесь проявляется осознание того, что отношения между правителями должны строиться на основе новой морали. До сих пор существовал идеал хорошего правителя, всем были известны обязанности императора по отношению к своим подданным. Но император по определению должен быть один — император Восточной Римской империи являлся только ипостасью единой императорской власти, — в этом мире у него нет равных ему по положению; все отношения, в которые он вступает с остальными людьми, являются отношениями господства и подчинения. Королевская власть, напротив, предполагает множественность ее носителей, равных между собой. Епифаний предлагает Гундобаду действовать, исходя из моральных принципов, в основе которых лежат великодушие и щедрость в самом точном смысле слова. И здесь мы затрагиваем элемент, в котором заключается, быть может, самое существенное различие между идеей империи и идеей королевской власти, формирующейся под влиянием христианской мысли. Хороший или плохой император всегда остается императором, если только он достиг власти законным путем, он всегда является воплощением *majestas populi romani*<sup>30</sup>. Сущность же королевской власти иная. Возможно, в глазах своих соплеменников короли еще могут опираться на традиционные властные институты, восходящие к языческим временам. Но представляется очень сомнительным, чтобы что-то подобное могло бы произвести впечатление на римлян, таких как Епифаний или Эннодий. Для них королевская власть, не имеющая, по сути, оснований в римской государственной традиции и римской системе ценностей, могла найти себе необходимую опору только в христианской традиции. Это вовсе не значит, что императору, преемнику Августа, пришел на смену король, преемник Давида. Пока все проще, речь идет только о том, что король должен вести себя так, как подобает доброму христианину. Отсюда эти слова Епифания, обращенные к Гундобаду: «...я не боялся смерти, чтобы принести тебе без задержки награду вечного света. Между двумя великолепными королями я посредничаю, чтобы представить свидетельство на Небо, если ты согласен из милосердия на то, что другой просит из сострадания»<sup>31</sup>. Милосердие, одна из важнейших императорских добродетелей, имеющая в римской традиции и политическое значение, берется здесь в христианском контексте. В речи перед Гундобадом Епифаний излагает свое видение королевской власти, ос-

<sup>30</sup> Aug. De bono coniugali // PL 40. Col. 384.

<sup>31</sup> Ennod. Vita Epiph. 154.

новывающейся на христианской морали, но это его видение слишком опережало свое время. Мы видим у Епифания, или, скорее, у его биографа Эннодия, весьма прозорливое увлечение новой политикой, у самых истоков которой он находится.

Разбирая текст “*Vita Eriphani*”, мы старались показать, каким образом в литературном произведении отразился постепенный переход в конце V в. от империи к королевской власти. Причем, как это обычно и бывает, произведение не только отражало, но и формировало новую реальность, закрепляя ее в риторически выверенном слове. С предложенной точки зрения рассмотрим сейчас, какими средствами создает Эннодий риторический образ главного героя и творца этой новой реальности — короля остготов и правителя Италии Теодориха.

Все, что Эннодий говорит о Теодорихе, отмечено такой степенью эмоционального напряжения, которая делает эти высказывания сложными для анализа. Панегирику, написанному Эннодием в честь Теодориха, выпала судьба стать одним из последних примеров в долгой истории лаудативного жанра, однако, он не похож ни на один из предшествовавших ему образцов. Для сравнения с ним скорее подходят произведения авторов, близких по времени к Эннодию, например, таких как Авит Вьеннский или другой уроженец Северной Италии, Фортунат.

Первый пункт, на котором необходимо остановиться, заключается в том, что для Эннодия Теодорих является королем. Его титул патрикия, обладание которым так часто подчеркивается Анонимом Вalezия, и на основании которого историки нового времени и следующие за ними строили концепции для обоснования легитимности его власти, не упоминается никогда. Он также не является императором, то есть не имеет титула, обладание которым для западного мира той эпохи не могло бы значить ничего другого, кроме ощущения морального превосходства над окружающими королями. Однако это не мешает Теодориху претендовать на все prerogative императора Запада. Любопытным образом в портрете Эннодия Теодорих принимает вид императора только в борьбе против Востока. Таким образом, если Теодорих определяется как *rex* или как *princeps*, это не имеет существенного значения: второй титул вовсе не означает, что его обладатель оказывается императором<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Эти замечания непосредственно касаются только сочинений Эннодия и совершенно не отражают намерения самого Теодориха. Более того, они имеют значение только для того периода, когда пишет Эннодий. Не стоит забывать, что два основных произведения, относящихся к Теодориху, “*Vita Eriphani*” и Панегирик, были созданы до кризиса 507 г. Несомненно, что Теодорих лишь тогда в полной мере осознал свое императорское предназначение. Один только раз Эннодий называет Теодориха “*imperator noster*” (*Ennod. Libellus* 74).



Итак, Теодорих — король. Он стал королем по праву рождения, а не вследствие благоприятного стечения жизненных обстоятельств. Эннодий называет его *rex genitus*<sup>33</sup>. Так проводится четкое отличие Теодориха, который уже был королем, когда предпринял завоевание Италии, от любых узурпаторов, прежде всего от Одоакра, желание которого стать королем было вызвано дьявольскими наущениями<sup>34</sup>. С другой стороны, королевский титул Теодориха у Эннодия никогда не связывается с управлением определенным народом: Эннодий нигде не говорит о Теодорихе как о *rex Gothorum*. В целом в его произведениях вообще практически не содержится никаких указаний на готское присутствие в Италии, все, что связано с готами, тщательно заретушировано. Автор всеми силами стремится избежать упоминания таких сюжетов в жизни Теодориха, которые можно было бы при желании счесть чуждыми римскому народу. Это позволяет утверждать, что если в выражении *rex genitus* идея наследования королевской власти и присутствует, то уж, во всяком случае, не на первом плане. Теодорих является королем, потому что, во-первых, он сын короля, во-вторых, потому что он обладает присущими королю от рождения неотъемлемыми природными качествами, и, в-третьих, потому что он развил в себе выдающиеся доблести и достоинства, необходимые королю.

Впрочем, если обратиться к контексту, в котором появляется выражение *rex genitus*, мы также обнаружим, что единственной интерпретации этого выражения как «король по праву наследования, сын короля» явно недостаточно, да и в целом она маловероятна. В указанном контексте речь идет о выступлении Теодориха в поддержку императора Зенона, на трон которого посягнул узурпатор Василиск. У Эннодия вызывает восхищение тот факт, что *rex genitus* вернул законному правителю власть, принадлежащую ему по праву, вырвав ее из рук узурпатора. Иными словами, согласно точке зрения Эннодия, Теодорих мог бы эту власть и не возвращать императору Зенону, а, например, сохранить императорскую власть за собой. Конечно, Эннодий не говорит ничего прямо, даже преувеличение должно сохранять видимость правдоподобия: хорош бы он был, если бы осмелился без всяких экивоков заявить, что сын короля готов достоин занять трон цезарей! Зато все остается во вполне допустимых рамках, если Эннодий всего лишь подчеркивает, что Теодорих обладает всем необходимым, чтобы быть королем.

Описывая физический облик Теодориха, Эннодий подчеркивает те черты, в которых с наибольшей очевидностью проявляется королевская сущность героя: «ярко-розовый цвет лица короля излучает блеск его

---

<sup>33</sup> *Ennod. Pan.* 13.

<sup>34</sup> *Ennod. Vita Epiph.* 95.

королевского достоинства», «стан его таков, что в нем сразу же угадывается правитель», «глаза его оживлялись постоянным сиянием», «его руки достойны и карать мятежников, и исполнять желания подданных»<sup>35</sup>. Этот портрет очень значим как в эстетическом, литературном, так и в политическом отношении. Безусловно, он не претендует на реализм, каждая отмеченная в нем деталь имеет символическое значение. При этом, само наличие этого литературного портрета в Панегирике указывает на то внимание, которое уделяли современники непосредственному, физическому присутствию правителя. И тогда *rex genitus* скорее не тот, кто является королем по праву рождения, а тот, о ком можно сказать, что он «прирожденный король», то есть тот, в ком живет некий «гений» королевской власти, *ingenium*, соответствующий его роли и положению<sup>36</sup>. Мы имеем все основания предполагать, что между портретом Теодориха, созданным Эннодием, и идеей *rex genitus* имеется прямое соответствие: одно служит понятийным отражением другого.

Неудивительно, что на все эти темы у Эннодия накладывается тема наследственной передачи королевской власти<sup>37</sup>. В концепции Эннодия сочетаются, не противореча друг другу, две идеи. С одной стороны, важнейшим основанием королевского титула и королевской власти Теодориха оказывается отнюдь не его принадлежность к королевской династии Амалов<sup>38</sup>. С другой стороны, Теодорих — король по рождению и происхождению (*operata est fabricante Deo natura*). То есть королевская власть, являющаяся бесспорной прерогативой и неотъемлемой принадлежностью Теодориха, в каком-то смысле отделяется от его готского происхождения. Но это ни в коей мере не мешает ей передаваться по наследству. Для Эннодия, королевская власть Теодориха — это не готская королевская власть, управляющая Италией. И речь идет о том, чтобы имела продолжение именно власть Теодориха над Италией, а не об обеспечении прочного положения потомкам Тиудимера.

Основная проблема, безусловно, заключается в следующем: каким образом объяснить и обосновать, что в самом центре империи, в Ита-

<sup>35</sup> Ibid. 89.

<sup>36</sup> Особо стоит отметить, что в произведениях Эннодия слово *genitus* довольно часто сближается со словом *genius*, см., например, Указатель Фогеля к изданию Эннодия. В частности, интересен пример из Панегирика: “...fascēs accepisti, non quo tibi accederet genius de curuli...” (*Ennod. Pan. 15*).

<sup>37</sup> «Пусть царственный отпрыск, рожденный от тебя, умножит благодеяния этого золотого века! Пусть наследник престола резвится у тебя на коленях!». (*Ennod. Pan. 93*).

<sup>38</sup> Название династии, имеющее столь важное значение как в “*Variae*” Кассиодора, особенно после смерти Теодориха, так и в сочинении Иордана, совершенно неизвестно Эннодию.

лии правит Теодорих. Единственное решение состоит в том, чтобы воспеть, восславить его королевскую власть. Только таким способом можно предотвратить распространение мнения об Италии как о добыче варваров или как о вассале Константинополя. Нужно показать, что *rex genitus* Теодорих достоин править Италией, а его власть не нуждается ни в каких инвеститурах императора Восточной Римской империи. Каким образом император Зенон мог бы согласиться с такой постановкой вопроса, хотя бы это и касалось того, кто в борьбе с узурпатором Василиском вернул ему трон? (*Ennod. Pan.*, 12). С другой стороны, королевская власть Теодориха дарована ему Небом, а его королевство — это Италия. Любопытно отметить, что в “*Vita Eriphani*” Эннодий говорит об Эйрихе как о короле готов, о Гундобаде — как о короле бургундов<sup>39</sup>, тогда как Теодорих всегда называется просто *rex* или *princeps* без каких бы то ни было уточнений. Он пришел в Италию «с множеством своих воинов» (*Ibid.* 109), он единственный, *regnum* которого определяется по географическому принципу: *Italiae dominus* (*Ibid.* 163), *Italiae rector* (*Ennod. Pan.* 109). Другие титулы, которые использует Эннодий по отношению к Теодориху (*dominus rerum, dominus libertatis*<sup>40</sup>), работают на решение все той же проблемы, так как раскрашивают королевскую власть Теодориха в сугубо римские цвета.

Утверждение особых, исключительных отношений, возникших между Теодорихом и Италией, определяет и пределы его власти. Король откликнулся на призывы и мольбы о помощи этой древней земли, обескровленной недостойными правителями<sup>41</sup>. При этом и Италия помогла ему, так как именно она стала тем полем, где Теодориху представилась возможность реализовать все свои потенциальные способности, всю мощь его природной, принадлежащей ему по праву рождения, королевской власти. Прирожденный правитель, он делает в Италии то, ради чего появился на этот свет, находит здесь исполнение своего предназначения, находит дело, соответствующее его самым честолюбивым ожиданиям и амбициям. Но его власть ограничивается пределами Италии, она не обладает универсализмом императорской власти.

Таким образом, по мысли Эннодия, Теодорих оказывается королем — спасителем Италии, погубленной предшествующими императорами и тираном Одоакром. Когда нам сообщают, что он лучше справляется с делом управления Италией, чем его предшественники — императоры, то говорится это не для того, чтобы сравнить Теодориха с

<sup>39</sup> *Ennod. Vita Eriph.* 80; 140.

<sup>40</sup> *Ennod. Ep.* IV, 6; 26; VI, 27. Другие примеры см. в Указателе Ф. Фогеля.

<sup>41</sup> *Ennod. Pan.* 23.

ними, но чтобы его им противопоставить<sup>42</sup>. Война за Сирмиум оказалась для Эннодия весьма удачным поводом и для полемики с Восточной Римской империей, и для того, чтобы лишний раз продемонстрировать единство интересов Теодориха и Италии, показать охвативший их общий душевный подъем. Напомним, что в 504 г. Теодориху, воспользовавшемуся династическими распрями в Паннонии, удалось захватить Сирмиум, главный город этого региона и древнюю императорскую столицу на Балканах и дунайском лимесе<sup>43</sup>. Следствием этих событий стал конфликт с императором Анастасием. Играли ли в решении Теодориха о захвате Сирмиума соображения, касающиеся обеспечения безопасности Италии, существенную роль? В этом можно усомниться. Действия Теодориха позволяют предположить у него наличие некоторых имперских претензий: он стремится собрать вокруг своего королевства земли, прежде составлявшие территорию Западной Римской империи. Тогда становится понятно стремление Эннодия четко определить цели и задачи предпринятой Теодорихом военной кампании, представляя нам Сирмиум как «заслон Италии». Это очень значимая формулировка, особенно в свете желания автора представить короля в данном случае исключительно повелителем и защитником Италии. Поэтому, объясняет Эннодий, не может идти и речи о захвате чего бы то ни было, но только о возврате ранее принадлежавшего<sup>44</sup>. Таким образом, Эннодий поражает две цели одновременно, с одной стороны, он заявляет о правах Италии на Паннонию, с другой стороны, подчеркивает, что Теодорих является ни кем иным, кроме как *rex Italiae*.

Данный пример не единственный, где Эннодий, говоря по сути дела об имперских претензиях Теодориха и возвышая его фактически до уровня императора, отказывает ему в императорском титуле. Складывается впечатление, что Эннодий многократно и настойчиво пытается в Панегирике убедить Теодориха воздержаться от узурпации императорского титула, ограничиться тем, что есть. Не потому, вероятно, что Эннодия очень пугал сам факт подобной узурпации, скорее попытка Теодориха предпринять что-нибудь в этом роде нарушила бы его представления о том, каким должен быть *rex Italiae*.

В награду за помощь в борьбе с узурпатором Василиском и за возвращение императорского трона Зенон присвоил Теодориху консульское звание. Императорская благодарность кажется Эннодию ничтож-

<sup>42</sup> *Ennod. Vita Epiph.* 143.

<sup>43</sup> *Lot F., Pfister C., Ganshof F. L. Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 768 // Histoire générale. Histoire du Moyen Age. Vol. I. Paris, 1940. P. 120. Stein E. Histoire du Bas-Empire. Paris; Bruxelles; Amsterdam, 1949. Vol. II. P. 145.*

<sup>44</sup> *Ennod. Pan.* 62.

ной и смехотворной. Он видит в этом доказательство простоты короля и, вспоминая Цинцинната, восклицает: «Почему, древность, ты противопоставляешь мне члены крестьянина, облаченного в пурпурную тогу? Я же предлагаю тебе то, что победит твоё восхищение, моего повелителя столь высоко рожденного, что невозможно его осуждать, и который ведет себя так, как если бы ему нужно было еще проситься быть принятым среди императоров»<sup>45</sup>. Теодорих даже превосходит императора, так как он сам держит в руках свою судьбу. Конечно, консулат это одна из тех магистратур, которой не пренебрегают даже императоры. Однако *rex genitus* не нуждается в ней, чтобы встать в одном ряду с императорами. Отсюда становится ясно, почему Эннодий ни разу не упоминает о патрикиате Теодориха, ведь это звание помещает короля на низший по отношению к императору ранг<sup>46</sup>.

Не менее важен для понимания концепции королевской власти, которой придерживался Эннодий, следующий фрагмент из Панегирика: «Ты являешь себя повелителем силой, бдительностью, успехом, и священником — мягкостью. Что ж! Напрасно наши предки называли божественными и понтификами тех, кому вручали скипетр. Уникально же — это своими деяниями стать святейшим, не нося при этом никаких почтенных имен. Мой король мог бы с полным правом именоваться Аламанским, носить это чужое имя. Пусть он живет как божество, с сознанием своей чистой совести, и пусть он не ищет пустых слов, чтобы выразить помпезное бахвальство, поскольку, чтобы обрисовать его нрав, лезть древних служит во имя истины»<sup>47</sup>. Общий смысл сказанного совершенно ясен. Эннодий подвергает здесь критике всю идеологическую базу, на которой основывалась императорская титулатура. Он прямо противопоставляет всем титулам, которыми украшали императоров, простоту Теодориха, который на деле, безусловно, достоин этих титулов, но обладает способностью от них воздержаться.

Еще один момент в данном тексте заслуживает разбора. Мы имеем в виду фразу: “*Rex meus sit jure Alamannicus, dicatur alienus*”. В латинском языке классического периода прилагательное *alienus* имело два основных значения: «принадлежащий другому» и «иностранный». Несколько странно было бы таким способом определять императора. Несколькими строками выше, непосредственно перед обсуждением вопроса о титуле *Alamannicus* Эннодий рассказывает о благодеянии, оказанном Теодорихом народу аламаннов. По сути дела, Теодорих спас

---

<sup>45</sup> Ibid. 18.

<sup>46</sup> Ф. Фогель видит в подобной позиции Эннодия отзвук возмущения, вызванного при дворе в Равенне отказом императора Анастасия признать за Теодорихом право носить императорские регалии (*Vogel V. Introduction. S. XVII*).

<sup>47</sup> *Ennod. Pan. 80-81*.

их, разрешив поселиться на территории Италии. О победе не говорится ни слова. Наоборот, читаем следующее: «Твоими заботами общность аламанных была закрыта в пределах Италии без ущерба для собственности римлян, и они обрели возможность получить короля, после того, как заслужили его потерять»<sup>48</sup>. Теодорих приобрел новый народ, он стал *rex Alamannicus*, то есть *rex alienus*. Таким образом, Эннодий хочет сказать не только, что Анастасий незаконно носит титул *Alamannicus*, не только, что Теодорих отныне его заслуживает, потому что он их победил, но, самое главное, потому что Теодорих дал им в своем лице нового короля. Основным камнем преткновения является не обсуждение законности титула, а его содержания. В итоге, Эннодий как бы преподает императору урок, вновь актуализируя старую эллинистическую тему: король-спаситель гораздо важнее, чем король-победитель<sup>49</sup>.

Вновь мы возвращаемся к прежней идее Эннодия. Автор старается отгородить Теодориха и от тщеславного самодовольства императоров, и от традиции предков (*frustra majores nostri...*). Наступившая эпоха предъявляет новые требования, созвучные ей. Теодорих — это *modernus dominus*<sup>50</sup>. Его основной титул *rex*, и он включает в себя все остальное: *princeps* и *sacerdos*. Эннодий тщательно обдумывает и отбирает каждое слово, в рассмотренном фрагменте нет ничего случайного, все взвешено, согласовано с общим замыслом и направлено на достижение

<sup>48</sup> *Ennod. Pan. 72.*

<sup>49</sup> Г. Дагрон приводит в своей монографии следующую цитату из Фемистия: «Мне пришло на ум, что императоры прежде заставляли называть себя или Ахейский, потому что они опустошили Грецию, или Македонский, потому что они сделали из Македонии пустыню... А кому подошло бы лучше всего наименование Готский, тому, благодаря которому готы спасены и продолжают существовать, или тому, кто ответственен за их изгнание и истребление?» (Ог. X. 140ас). Далее, в комментарии Дагрон отмечает, что во всех случаях истинный правитель должен предпочесть титул спасителя всем прочим триумфальным эпитетам (*Dagron G. L'Empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios. P., 1967. P. 115. (Travaux et Mémoires du Centre de Recherches d'histoire et de civilization byzantines. Vol. III.)*). П. Ламма указывает, что Агафий (I. 4) вкладывает в уста Теодоберта подобное же возражение против победных титулов Юстиниана (*Lamma P. Oriente e Occidente nell'alto medioevo. Studi storici sulle due civiltà. Padoue, 1968. P. 96.*)

<sup>50</sup> *Ennod. Vita Epiiph. 161.* В этом тексте Эннодий противопоставляет Теодориха, называя его *modernus*, Гундобаду, которого он считает *antiquus dominus*. Конечно, нельзя забывать, что эти слова вложены Эннодием в уста Епифанию и произносятся они перед Гундобадом. То есть, Епифаний хочет польстить королю Бургундии, королевство которого образовалось раньше и, следовательно, старше, древнее, чем королевство Теодориха. Однако хронологией все не исчерпывается: использование определения *modernus* в “*Variae*” Кассиодора уже будет означать, что Теодорих является правителем «соответствующим духу времени».

поставленной цели: *rex meus sit jure Alamannicus, dicatur alienus. Meus, alienus*. Все равно, как если бы было сказано: «я преподношу в дар моего короля аламанам, я согласен, чтобы он был королем другого народа»<sup>51</sup>. Одни добродетели делают его *princeps*, другие — *sacerdos*, кроме того, он еще *divus, sanctissimus*. И все вместе они соединяются в ключевой формуле: *Theodericus rex meus*. Polemica с Восточной Римской империей тут очевидна. Однако речь здесь идет не о том, чтобы знать, достоин ли Теодорих быть императором: он уже *rex*, а для Эннодия это гораздо важнее и лучше. Эннодия не беспокоят проблемы протокола, своими сочинениями он творит и утверждает новую реальность (*singulare est*). От императора, каким его представляла и изображала традиция предков, к королю, соответствующему современной эпохе, и различие между ними качественное. Напыщенная помпезность, амбициозное тщеславие уступают место реальному положению дел, принятая условность — истинному смыслу. Титул *Alamannicus* и polemica вокруг него символизируют происходящий сдвиг: на место императора, все сокрушающего и подавляющего, приходит король, защищающий и спасающий.

Объявляя главной задачей своей деятельности защиту истинной *Romanitas* как от варваров, так и от угрозы с Востока, Теодорих не отказывался и от роли защитника Церкви. Лаврентиевская схизма, в той мере, в какой она оказалась возмутителем общественного спокойствия, предоставила королю удобный случай для вмешательства в дела той Церкви, к которой сам он не принадлежал<sup>52</sup>. Этой ситуацией, в общем-то случайной, Эннодий сумел воспользоваться для того, чтобы придать создаваемому им портрету *rex* некоторые немаловажные религиозные нюансы. Чтобы их проследить, следует обратиться к еще одному сочинению Эннодия, а именно к его “*Libellus*”, к письму, называемому “*In Christi signo*” и адресованному папе Симмаху, а также к Панегирику.

“*Libellus*” представляет собой полемическое сочинение, призванное опровергнуть аргументы сторонников Лаврентия против синода *ad Palmam* и оказать поддержку папе Симмаху<sup>53</sup>. В данном случае Теодорих сразу занял четкую позицию только в одном вопросе: он хотел,

<sup>51</sup> В письме *In Christi signo* мы находим подобную оппозицию: *suus / alienus* (*Ennod. Ep. IX. 30. 7*).

<sup>52</sup> *Cessi R. Lo scisma laurenziano e le origini della dottrina politica della Chiesa di Roma // Archivio della R. Soc. Rom. di Storia patria. XLII. Rome, 1919. P. 5–229; Sardella T. Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano. Catanzaro, 1996; Wirbelauer E. Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498–514). München, 1993.*

<sup>53</sup> О самих событиях см.: *Duchesne L. L'Église au VI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1925. P. 109–117; Cessi R. Lo scisma laurenziano e le origini della dottrina politica della Chiesa di Roma // Archivio della R. Soc. Rom. di Storia patria. XLII. Rome, 1919. P. 5–229.*

чтобы конфликт был улажен самими церковными властями<sup>54</sup>. Однако король не спешил принимать сторону папы Симмаха. Разнообразные перипетии конфликта показывают, что Теодорих вовсе не считал ситуацию такой уж очевидной, и что по отношению к Лаврентию он, возможно, испытывал что-то вроде уважения. Двойственность его позиции становится явной в момент назначения Петра, епископа Алтинума и Венеции, контролером, то есть, по сути, управляющим Римской церкви, что отсылает нас к временному низложению папы Симмаха. Поэтому неудивительно, что, ссылаясь на беспристрастность короля, каждая из двух враждующих партий получала возможность использовать в качестве довода в свою пользу ту благосклонность, которую демонстрировал Теодорих то одной, то другой стороне конфликта. Так что обе стороны имели основания обвинять друг друга в неуважении королевской воли и пренебрежении решениями королевской власти.

В “*Libellus*” Эннодий неоднократно и очень жестко отвечает на подобные обвинения со стороны приверженцев Лаврентия. В начале автор составляет что-то вроде гимна, воспевающего мудрость короля: «Возблагодарим Господа за то, что Он наделил такой прозорливостью того, кому вручил на хранение управление делами людскими. Совершенная мудрость кормчего является гарантией покоя и благополучия...»<sup>55</sup>. Безусловно, наибольший интерес этот текст вызывает не весьма банальными метафорами, а использованием по отношению к Теодориху ряда ассоциаций, связанных с императорской властью, что Эннодий делает крайне редко. Он говорит об *imperialia scripta* (*Ennod. Lib. 73*), о *respublica* (*Ibid. 74*), наконец, единственный раз он употребляет, говоря о Теодорихе, титул *imperator* (*Ibid.*). Правда, ораторский пыл автора безличен, так как Теодорих, в данном случае, самим фактом своего управления Италией должен выполнять в делах Церкви ту роль, которую прежде в ней играли христианские императоры.

Тональность автора меняется, становится более прямолинейной, когда он переходит к вопросу о назначении контролера. Действительно, ситуация щекотливая, и легко можно оказаться в ловушке. Несомненно, что сторонники папы Симмаха, отказываясь признавать полномочия назначенного королем Петра Алтийского, отказываются тем самым выполнять повеления короля, противостоят его воле. У приверженцев Лаврентия появляется прекрасная возможность обвинить их в преступлении против монарха, фактически в оскорблении величества. Поэтому остаются только две возможности: или молчаливо признать свою вину,

<sup>54</sup> *Llewellyn P.* The Roman Clergy during the Laurentian Schism (498–506): A Preliminary Analysis // *Ancient Society*. 8. 1977. P. 245–275.

<sup>55</sup> *Ennod. Lib. 74.*



или привести единственно возможный аргумент в свою защиту, сказав, что назначение контролера было бы законным только в случае смещения папы или его смерти. И, таким образом, получается, что сторонники Симмаха, которых Теодорих сейчас поддерживал, обвиняли его в том, что тот вмешался в дела, его не касающиеся. Эннодию приходится брать на себя двойную миссию. Ему нужно обосновать и отказ от признания полномочий контролера, и вмешательство Теодориха в церковный конфликт, иначе говоря, соединить огонь и воду. При этом вовсе не обсуждается в принципе факт вмешательства светской власти в церковные дела, такое право не подвергается никакому сомнению. Речь идет только о конкретном случае, который затрагивает в большей мере лично Теодориха, а не светскую власть как таковую.

Эннодий принимает решение открыто объявить, что назначение контролера противоречит церковным установлениям. Однако король назначил его, желая восстановить мир и согласие в Церкви, а отнюдь не с целью вызвать новые распри и волнения. Тогда получается, что приверженцы Лаврентия, затеявшие новые споры вокруг этого назначения, совершили двойную ошибку. Во-первых, они тем самым признали, что их позиция не имеет других оснований, кроме поддержки королевской власти, а во-вторых, они скомпрометировали короля, впутав его в свое сомнительное дело<sup>56</sup>. Подобная постановка вопроса включает в себя одновременно и удар по приверженцам Лаврентия, и защищает короля. Однако Эннодий на этом не останавливается. Он не довольствуется тем, что сам вывернулся из щекотливой и опасной ситуации, он тут же бросается в контратаку: «Мы увидим, впрочем... если, враги Бога, вы не были бы также и врагами нашего повелителя на земле, презирая с одинаково яростным ослеплением Христа и короля...»<sup>57</sup>.

Подобные формулы выходят уже за рамки того спора, в ходе которого они возникли. Ассоциация *Christus* и *rex* звучит здесь как лозунг, приобретаая значение политического принципа. Под пером Эннодия внутрицерковная распря начинает превращаться в восстание против государства. Две составляющие конфликта — с Богом и с королем, — которые сначала существовали по отдельности, теперь объединяются. Восстать против Бога — это значит теперь восстать против короля, который становится тем самым защитником Бога.

В письме *In Christi signo* признание новой роли короля превращается в настоящий панегирик всей его деятельности. Подробности конфликта исчезают. Ход борьбы, интриги, доводы сторон затушевываются, и на авансцене остается лишь всё затмевающий образ любимого

---

<sup>56</sup> Ibid. 82.

<sup>57</sup> Ibid. 88.

Богом короля. Теодорих предстает славным победителем в том деле, в котором он принял участие явно без большого желания, да и не всегда удачно. В очередном восхвалении короля не было такой уж жесткой необходимости, это была личная инициатива Эннодия. Он и из этих событий старается извлечь пользу для короля, и, что гораздо важнее, поставить их на службу своей главной идее. Он обнаруживает ключ, открывающий судьбу правителя, и это ключ находится в руках Бога. События схизмы объединили желания короля и народа, сплотили их в едином устремлении: «Достойный правитель, достойные подданные, которые заслужили, чтобы при их жизни исполнились бы самые заветные их желания» (*Ennod.* Ep. IX, 30, 4). Уважительное отношение короля к *vota populi* служит дополнительным подтверждением законности его власти. Все его военные успехи являются знаком несомненной божественной милости: «И все это ему предоставлено в награду за помощь Небу, потому что при нем наша вера находится в безопасности, хотя сам он придерживается другого вероисповедания. Удивительная терпимость, поскольку, твердая в своих намерениях, она своим светом не заслоняет другого»<sup>58</sup>. Письмо заканчивается пожеланием увидеть рождение наследника: «чтобы благодеяния столь великого человека не исчезли бы в будущих поколениях»<sup>59</sup>. Принимая во внимание юридические аспекты утверждения власти Теодориха над Италией, трудно переоценить важность заключительных фраз, явно имеющих программный характер. Власть над Италией была делегирована лично Теодориху императором Зеноном, и для ее передачи необходима та же процедура. Утверждение же наследственных прав Теодориха на Италию подводит нас к признанию его полного суверенитета над этой территорией. Нужно также отметить, что Эннодий говорит об этом свободно и по собственной воле, так как у Теодориха не было сына. Если бы он пожелал, чтобы сын короля, уже рожденный, наследовал бы однажды своему отцу, можно было бы предположить, что Эннодий делает заявку на будущее, перспектива которого уже вырисовывается. Но совершенно абстрактно-теоретический характер высказанного пожелания делает его краеугольным камнем всей концепции королевской власти Теодориха, как ее видит Эннодий. Согласно Эннодию, Теодорих прибыл в Италию, направленный туда божественным внушением. Уже первые годы его правления показывают, что он избран орудием Провидения. Его королевская власть освящена Небом, и он вправе передать ее по наследству своим потомкам. Если наследственный принцип передачи власти и был характерной чертой королевской власти у германцев,

---

<sup>58</sup> Ibid. 7.

<sup>59</sup> Ibid. 10.

то здесь мы видим, как этот принцип был взят и истолкован в совершенно иной перспективе римскими церковными кругами.

И, наконец, логическое завершение концепция христианской королевской власти Теодориха получает в Панегирике. Отсюда уже исчезает всякое упоминание о схизме, что тем более удивительно, если признать, что речь была составлена как приветствие Теодориху в благодарность за поддержку, оказанную им в случае с папой Симмахом. Отсутствие упоминаний о событиях схизмы можно объяснить и по-другому. Эннодий ничего об этом не говорит, так как воспоминания о произошедшем и так еще свежи у всех в памяти. Тем не менее, представляется, что само это умолчание имеет гораздо большее значение и причина его лежит глубже. Ключ к пониманию нам дает письмо “*In Christo signo*”, в котором все военные победы Теодориха представляются в провиденциальном свете. И в Панегирике Эннодий продолжает придерживаться того же направления. Задача автора не только принести благодарность королю за его благотворное вмешательство в конфликт на стороне папы Симмаха, но и выстроить новое видение судьбы короля, начиная с этих событий. Между Теодорихом в “*Vita Eriphani*” и Теодорихом Панегирика лежит «дистанция огромного размера». В “*Vita Eriphani*” мы прослеживаем эволюцию образа Теодориха по трем ключевым эпизодам с его участием: эдикт против сторонников Одоакра, не вступивший в силу благодаря просьбе Епифания; освобождение из бургундского плена италийских пленников; и, наконец, прощение налогов в Лигурии. То есть перед нами разворачивается вполне человеческая история правителя, который поначалу опьянен и даже злоупотребляет своими победами, но постепенно под благодатным влиянием святого епископа понимает, что милосердие и сострадание — это те добродетели, которые тоже способны его украсить. Другими словами, речь идет в какой-то степени о воспитании и образовании короля святым Епифанием. Изложение событий осуществляется автором в хронологическом порядке. Напротив того, в Панегирике прошлое переосмысливается под влиянием настоящего. Знаковыми становятся места, где произошли те или иные события, а сами эти события наполняются символическим смыслом, значение которого в полной мере проявилось только сейчас. Греция воспитала его «в предвидении будущего»<sup>60</sup>. Он был «подготовлен к управлению миром»<sup>61</sup>. Сюда же можно прибавить весь предшествующий анализ, относящийся к выражению *rex genitus*, иллюстрирующий королевское предопределение Теодориха.

---

<sup>60</sup> *Ennod. Pan.* 11.

<sup>61</sup> *Ibid.* 80.

В Панегирике не перечисляются все деяния короля. Что-то вообще опускается, некоторые эпизоды излагаются более подробно. Какие-то события вырастают в крупные повествования, какие-то упоминаются только осторожными намеками и аллюзиями, как, например, лаврентиевская схизма, благодаря которой образ короля засиял дополнительными красками, и в нем проявилось новое морально-этическое содержание: «Ты, почитатель Высшего Бога, получил с самого порога жизни образование, которое дает жизнь. Ты никогда не приписываешь собственным трудам то, что счастливый случай тебе предлагал: ты знаешь, что в тебе есть усердие, а в руках Бога — власть свершения. Ты поступаешь таким образом, что заслуживаешь успеха, однако, когда ты его получил, ты относишь все за счет того, кто был его автором. Ты являешь собой правителя силой, бдительностью, успехом, и священника — мягкостью»<sup>62</sup>. Не следует полагать, будто бы Эннодий наделяет Теодориха титулами *princeps* и *sacerdos*. Он только утверждает, что в характере королевской власти Теодориха есть элемент первенства, превосходства (*princeps*) и религиозная составляющая (*sacerdos*). Теодорих умеет отдавать Богу богово, и в ответ получает от него успех. *Mansuetudo* представляет собой христианизированную версию *civilitas* или *clementia*. Это не только добродетель, подразумевающая характер отношений короля со своими подданными, но также и состояние, противоположное *superbia*, которая как раз и означает приписывание себе всех заслуг в достижении успеха. Так образ королевской власти обогащается существенным христианским элементом. Власть короля не является сугубо светской, а сам король — не предводитель орд завоевателей. Эта концепция власти, только еще намечающаяся у Эннодия, в недалеком будущем окажется чрезвычайно плодотворной.

Таким образом, Эннодий различает два существенных аспекта в королевской власти: первый — назовем его патриотическим или национально-италийским, и второй — религиозный, причем последний не существует сам по себе, но является следствием той защиты и покровительства, которое Теодорих оказывал римской церкви. Одна лингвистическая деталь способствует соединению этих элементов, их взаимному проникновению и слиянию в единое целое: использование притяжательного местоимения с *rex*. Через весь Панегирик проходят выражения *rex meus*, *rex noster*. Такое подчеркнутое присвоение означает, что Теодорих является королем Италии и другом Церкви, то есть, имеются в виду те два сообщества, от имени которых выступает Эннодий. Он последовательно настаивает на оригинальном характере этого

---

<sup>62</sup> Ibid. 80.

типа королевской власти. Теодорих стал королем не потому, что на его стороне была сила, а потому, что откликнулся на призыв, вызвал чувство привязанности и не обманул связанных с ним ожиданий. Было бы кощунством сравнение подобного словоупотребления притяжательных местоимений с их употреблением в выражениях *Deus meus* или *Deus noster*? Ведь связь подданных с королем строится по той же модели, что и связь верующих с Богом, и это связь преданности и любви.

\* \* \*

Позиция Эннодия, как это обычно и бывает в переходные периоды, не свободна от определенной амбивалентности. Историки новейшего времени чаще всего основное внимание уделяли его «имперскому консерватизму». И это действительно так, за доказательствами далеко ходить не надо. Уже на основании Панегирика мы можем составить целый список выражений, типичных для сочинений императорской эпохи: *princeps venerabilis, status reipublicae, majestas tua, numen tuum* (*Ennod. Pan. 1; 5; 2; 4*). Однако тут же мы видим рождение нового взгляда на короля и королевскую власть. Этот процесс особенно нагляден даже не в самом Панегирике, а в небольшом стихотворении “*De horto regis*”, в котором очень явственно проступает предчувствие Средневековья (*Ennod., Carm. 2, 111*). В стихотворении дается развернутое описание королевского сада, который своим богатством, пышностью, разнообразием символизирует могущество короля. Пурпур там цветет в честь монарха: «Растения признают того, кто их взращивает, немые, они говорят. Тот, до кого дотронулся повелитель, получает весну в стужу»<sup>63</sup>.

Нигде, даже в Панегирике, Эннодий не стремился вписать Теодориха в череду императоров, скорее, он даже им его противопоставляет. Для него Теодорих — это не новый Траян или новый Тит, каковыми он станет для Кассиодора. Масштабная конструкция “*Vagiae*”, отвечающая имперским амбициям Теодориха, порывает с курсом на постепенную и добровольную эволюцию, на которую надеялся и над которой работал Эннодий. Отодвигая на задний план империю и римскую имперскую идеологию, Эннодий пытается соотнести Теодориха с эллинистической традицией и сравнивает его с Александром Македонским (*Ennod. Pan. 78*). Таким образом, Эннодий включает Теодориха в более широкий контекст эллинистической традиции королевской власти, в которой империя оказывается в известном смысле лишь частным случаем. В итоге Теодорих становится вписанным в античную традицию *rex*, дополненную новыми существенными элементами, источником для которых явились италийский патриотизм и христианская мысль.

---

<sup>63</sup> *Ennod. Carm. II. 111. 13–14.*

## ЕДИНСТВО И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МИРА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИХ ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ДИСКУРСАХ X–XV ВЕКОВ

К середине X в. арабо-мусульманская историческая мысль прошла долгий путь, начавшийся в пустынях северной Аравии с собирания устных известий (*ахбар*) о жизни племен («Дни арабов» /«*Айям ал-‘араб*»), их генеалогий (*ансаб*) и деяний великих предков, в основном из числа сподвижников Пророка, и закончившийся в Багдаде написанием всемирной «Истории пророков и царей» ат-Табари, непреходящая которой признавалась всеми последующими поколениями мусульманских историописателей. Столь же долгий путь прошла и политическая система мусульманской *уммы* — от небольшой мединской общины к «арабской завоевательной политике»<sup>1</sup> и далее — к империи, раскинувшейся от Индии до Атлантики. Соответствие форм существования политической власти формам выражения исторического сознания арабо-мусульманского общества наблюдается на каждом этапе этого пути и описывается как чередование периодов анализа и синтеза<sup>2</sup>.

Однако в середине X в. процесс постепенного обретения исторического и политического единства Обители ислама завершился — Империя была расколота, а вместо всемирно-исторических хроник активно стали развиваться хроники локальные и династийные. Поиск нового исторического и политического единства Обители ислама будет продолжаться несколько веков, и именно об этом периоде пойдет речь далее. Мы попытаемся взглянуть на него как на эпоху сосуществования двух противоположных дискурсов, один из которых был устремлен к объединению и унификации историко-политического пространства, а другой — наоборот, к его раздроблению и диверсификации.

---

<sup>1</sup> *Robinson Ch. F.* ‘Abd al-Malik, Oxford, 2005. P. 81.

<sup>2</sup> От устного предания к появлению множества жанров историописания и далее к появлению всемирно-исторической хроники. Этому соответствуют: Мединский и Дамасский халифаты (632–750), Аббасидский халифат до (750–850) и после превращения суннизма в официальную религиозную доктрину (850–945). См. об этом: *Кузнецов В. А.* Написать мир. Структуризация прошлого в ранней арабо-мусульманской историографии // Диалог со временем. 2007. Вып. 21. С. 52–85.

## ГИБЕЛЬ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ЕДИНСТВА МИРА

Единство Обитатели ислама, обретенное к концу IX – началу X в., с самого начала было обречено — чрезмерная его реальность, почти осязаемость гарантировали скорую гибель. В политическом отношении это было единство империи, давно уже неспособной на экспансию<sup>3</sup>, уставшей от многочисленных идеологических экспериментов<sup>4</sup>, правители которой, тем не менее, пытались, сохранив за собой всю полноту власти, осуществлять «замещение (*хилафат*) пророчества для охранения религии и управления миром дольним (*ад-дунья*)»<sup>5</sup>. В исторической мысли это было единство всемирно-исторических хроник, для авторов которых истории как таковой либо не существовало вовсе, либо же она сводилась к бесконечной череде событий, объединенных лишь календарем<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Активная завоевательная политика Халифата завершилась к середине VIII в.

<sup>4</sup> Столетие, отделяющее «Аббасидскую революцию» (750) от прихода к власти халифа ал-Мутаваккила (847–861), знаменовалось расцветом мусульманского богословия (*калам*), созданием му‘тазилитов, превращением его в официальный толк ислама, и многочисленными «метаниями» режима между суннизмом и шиизмом (особенно при ал-Ма‘муне).

<sup>5</sup> Ал-Маварди, ал-Ахкам ас-султанийа ва-л-вилаят ад-диния. [Б. м.], 1996. С. 13. Несмотря на то, что это определение халифата будет дано только в XI в., такое понимание функций правителя существовало и ранее, даже при поздних Омейядах. См., напр.: Crone P. God’s caliph: religious authority in first centuries of Islam. Cambridge, 1986.

<sup>6</sup> По меньшей мере, до середины X в. в арабском языке отсутствовало слово, которое можно было бы перевести как *история*. Устоявшееся уже позднее в этом значении понятие *ат-та’рих* начинает использоваться в историописании только в середине VIII в. (первая известная нам книга, в названии которой встречается *ат-та’рих* («Китаб ат-та’рих») принадлежит перу ‘Умама Ибн ал-Хакама ал-Ахбари (ум. 765 / 766), а в широкий оборот входит с начала — середины X в., однако, и тогда, и позже под ним понимается, главным образом, хронология, датировка или летоисчисление. В этих значениях *та’рих* как жанр историописания противопоставляется *ахбар* (известиям), *сийар* (жизнеописаниям) и др. или дополняется ими (напр. *ахбар му’арриха* — датированные известия). См., напр.: Ат-Табари, Та’рих ат-Табари. Бейрут, 1995. Т. 1. С. 13–15, 19; Ал-Мас‘уди, Мурудж аз-захаб ва-ма‘алин ал-джавхар. Бейрут, 2000. Т. 1. С. 22, 24; Ал-Макдиси, Китаб ал-бада’ ва-т-та’рих, Каир, [б. г.], Т. 1. С. 6, 8). Только у ал-Мас‘уди в некоторых случаях *та’рих* приобретает значения литературы о прошлом, вбирающей в себя прочие жанры историописания (С. 22–23), однако вплоть до XIII в. это значение остается вторичным, даже в знаменитом словаре *Лисан ал-‘араб* оно трактуется как датировка или летоисчисление (Лисан ал-‘араб. Каир, 2003. Т. 1. С. 160–161). Впрочем, в текстах поздних авторов оно, сохраняя предыдущие значения, приобретает также значение *эпохи* (Ибн ал-Асир, ал-Камил фи-т-та’рих, Бейрут, [б. г.], Т. 1. С. 2, 10). Наконец, ал-‘Иджи допускает понимание под *та’рих* специальной науки (*‘илм*) (Al-‘Ijī, Tuhfat al-faqr ila sahib as-sarir / Engl. transl. by F. Rosenthal // Rosenthal F. A history of Muslim historiography. Leiden, 1968. P. 207–208), а ас-Сахави — описания событий,

Провозглашение Фатимидами халифата (909) и завоевание Египта (969), провозглашение халифата испанскими Омейядами (929) и завоевание Багдада дейлемитами Бувайхидами (945) положили конец этому хрупкому единству и ознаменовали начало новой, более чем двухвековой эпохи существования Обители ислама. Ее политическими доминантами можно считать противостояние двух центров силы (халифского и «амирского» / Бувайхидского, а затем султанского/Сельджукского) в государстве Аббасидов и мультипликацию политических центров Обители ислама. Региональные государства, возникавшие и ранее, только сейчас начинают заявлять о себе не как об альтернативе общепризнанной центральной власти, но как о вполне самостоятельных политических образованиях, может, и уступающих ей по влиянию, но равных по суверенитету<sup>7</sup>. Что же касается исторической мысли этого периода, то она характеризовалась развитием жанров локальных и династийных хроник при снижении интереса к всемирной истории. Две универсальные хроники — едва ли не последние перед длительным перерывом в развитии этого жанра — демонстрируют радикальные изменения в историческом сознании, произошедшие в конце X – начале XI в. Это *Таджариб ал-умам* («Опыты народов») Мискавайха (ум. 1030), написанные в конце 980-х гг.<sup>8</sup>, и *Гурап фи сийар ал-мулук ва ахбарихим* («Избранное из жизнеописаний царей и известий о них») ас-Са‘алиби (ум. 1056), относящиеся к 1010-годам<sup>9</sup>.

Более репрезентативны «Опыты народов». Их автор был придворным (*надим*)<sup>10</sup>, т. е. представлял собой тот тип интеллектуала, который,

---

происходивших за весь период существования мира (Ас-Сахави, ал-И‘лан би-таубих ли манн зама ат-та‘рих. Бейрут, 1979. С. 6–7).

<sup>7</sup> Одним из показателей этого служит широкое распространение халифского титула *амир ал-му‘минин*. Помимо действительно сильных династий, имевших давние счеты друг с другом, его начинают использовать правители мелких княжеств, таких как Сиджильмаса (*Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 17*). Другим показателем можно считать расширение международных контактов халифатов и большой престиж, которым они пользовались. Так, фатимид ал-‘Азиз ежегодно получал в подарок охотничьих соколов из Византии, Ирана, Армении и других стран (*Семенова Л. А. Из истории фатимидского Египта. М., 1974. С. 19*). Андалусские правители активно общались с византийцами и (не так активно) с германцами.

<sup>8</sup> *Arkoun M. Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV / X siècle: Miskawayh (320 / 325–421) (=932 / 936–1030) philosophe et historien. Paris, 1970. P. 120–121.*

<sup>9</sup> *At-Tha‘alibi. Гурап ахбар мулук ал-фарс ва-сийарихим (Histoire des rois des perses), texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. P., 1900.* По причинам не вполне понятным издатель ограничился публикацией разделов, описывающих персидскую историю, указав во Введении, что остальные интереса не представляют (*Ibid.*, P. IX).

<sup>10</sup> Большую часть жизни Мискавайх провел при дворе — сначала визирском, а потом амиром, пережив пятерых своих покровителей: ал-Мухаллаби, Абу-л-Фадла ибн ал-‘Амида, Абу-л-Фатха ибн ал-‘Амида, ‘Адуд ад-Даула и Ибн Са‘дана. В ка-



только появившись, сразу стал наиболее распространенным<sup>11</sup>, и философом (*файласуф*)<sup>12</sup>. Из всего творческого наследия Мискавайха только две работы могут считаться историческими — «Опыты народов» и (до некоторой степени) «Вечность мудрости» («Джавидан-е хирад») — сборник изречений древних мудрецов, написанный по-персидски.

«Опыты...» представляют собой хронику всемирной истории, составленную по заказу визиря ‘Адуд ад-Даула и построенную частично по династийному принципу, а частично по погодному, которая начинается с небольшого авторского предисловия, где излагаются методологические основания работы<sup>13</sup>. Хотя само наличие такого предисловия и нельзя считать новшеством, все же его содержание принципиально отличается от всего, что писалось ранее — впервые здесь была предпринята попытка теоретически обосновать исторический текст.

Подобно предшественникам Мискавайх делит сочинение на две части. В первой он подробно описывает историю четырех древних персидских династий, а также уделяет некоторое внимание вавилонянам, грекам, византийцам и арабам в доисламскую эпоху. Дойдя до 99 г. х., он переходит к погодному методу изложения материала и далее старается от него не отступать. В плане источников все сочинение делится на три раздела — до 908 г., 908–951 гг., 952–979 гг. Первые два основываются соответственно на текстах ат-Табари<sup>14</sup> и Сабита ибн Синана<sup>15</sup>

---

кой-то момент он переехал из Багдада в Рей, а на склоне лет служил придворным врачом у Хорезмшаха. Быть приближенным ко двору буидских визирей во второй половине X в. означало находиться в самом центре культурной жизни Халифата, которой эти визири всячески покровительствовали и сами в ней активно участвовали: известно, например, что ал-Мухаллаби, Абу-л-Фадл и Абу-л-Фатх успешно занимались поэзией, а членами их литературных салонов были лучшие авторы. См.: *Miskawayh. Tajārib al-'Umam* / Ed. by H. F. Amedroz. Oxford, 1920. Vol. II. P. 277.

<sup>11</sup> Историки предыдущей поры, как правило, были чиновниками-катибами (ал-Йа‘куби, Ибн Кутайба), традиционалистами (ат-Табари) или литераторами (ал-Мас‘уди) — даже будучи приближенными ко двору (ат-Табари, например, несколько лет между 858 и 862 гг. обучал одного из сыновей визиря ‘Убайдаллаха ибн Йахьи ибн Хакана), они никогда от него не зависели так, как авторы Бувайхидской эпохи.

<sup>12</sup> Основной массив творчества Мискавайха составляют философские сочинения, крупнейшее из них — «Исправление нравов» (*Тахзиб ал-ахлак*). Своеобразную похвалу философии мы находим в «Малом приветствии» («ал-Фауз ал-асгар»). *Мискавайх. Ал-Фауз ал-асгар* / Ред. араб. текста д-р Салих Радима, trad. fr. R. Arnaldez. Tunis-Carthage, 1987. P. 19, 39).

<sup>13</sup> Отдельное издание Введения с французским переводом см.: ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам // *Arkoun M. Textes inédits de Miskawayh // Annales islamologiques*. 1963. N 5. P. 181–205 (<http://www.ifao.egnet.net/anisl> [февраль, 2010]).

<sup>14</sup> Основные знания по истории Мискавайх получил из труда ат-Табари: он знал этот труд досконально, о чем свидетельствуют его собственные слова: «В этом году [962] скончался кади Абу Бакр Ахмад ибн Камил. Да смилуется над ним Ал-

(ум. 976), в «Истории» которого описываются события 908–974 (?) гг. относительно же третьего периода он пишет: «Сказал господин (*al-ustādh*) Абу ‘Али Ахмад бин Мухаммад Мискавайх, автор этой книги: Большая часть того, что я передаю после этого года, было засвидетельствовано и увидено непосредственно или же пришло ко мне с сообщениями от тех, кто видел собственными глазами»<sup>16</sup>.

Если сравнить «Опыты народов» и «Избранное...» с универсальными хрониками первой половины X в., то можно увидеть, что основные принципы историописания за этот небольшой период времени существенно изменились. Классические хроники мировой истории (ал-Йа‘куби, ат-Табари, ал-Мас‘уди, ал-Макдиси) характеризовались тремя специфическими чертами — **универсализмом** (история всего и для всех), **трансцендентализмом** (бого-человеческие отношения как основа исторического процесса) и **объективизмом** (автор — только посредник, передатчик информации, стремящийся исключительно к достоверности)<sup>17</sup>. В рамках системы, построенной на этих основаниях, возможна была лишь одна единственная репрезентация истории, нашедшая высшее выражение в сочинении ат-Табари. «Историю пророков и царей» можно было дополнять, уточнять или сокращать, можно было спорить с автором по отдельным вопросам, можно было ввести в нее историю десятка-другого народов или географические описания, но нельзя было написать принципиально иную всемирную историю, которая строилась бы не на этих трех основаниях. Все, что писалось до Мискавайха, с точки зрения исторического сознания представляло собой один единственный труд — труд ат-Табари, и может быть понято только через его призму: как подготовка к нему, разработка отдельных его сюжетов, дополнения к нему, спор с ним по отдельным фрагмен-

---

лах! Из его уст я выслушал Книгу истории Абу Джа‘фара ат-Табари. Он был другом Абу Джа‘фара и прослушал у него многое. Однако я не слышал от него ничего из Абу Джа‘фара, кроме этой книги, часть которой я прочитал [перед ним], а на часть получил разрешение [преподавать]. Он жил на улице ‘Абд ас-Самад, и я с ним много раз встречался» (*Miskawayh. Tajārib al-‘Umam. Vol. II. P. 184*).

<sup>15</sup> Khan M. S. Miskawayh and Tabit ibn Sinan // ZDMG, CXVII (1967). P. 303–317.

<sup>16</sup> Мискавайх. Указ. соч. Т. II. С. 136.

<sup>17</sup> Наиболее полно три этих принципа воплотились в трех важнейших сочинениях той поры. Объективизм — у ат-Табари, который стремился передать все известные ему варианты каждого сообщения и педантично приводил цепочки передатчиков — иснады; универсализм — у ал-Мас‘уди, пытавшегося написать историю всего и всем интересную; наконец, трансцендентализм — у ал-Макдиси, для которого история — это и воплощение Творения, и открытие его человеком, политические сюжеты в его работе почти полностью растворяются в религиозных, причем рассматриваемых не только в свете исламской традиции, но также в свете иудео-христианской, а иногда и индуистской и философской перипатетической.

там<sup>18</sup>, или же как его интерпретации. Мискавайх и вслед за ним ас-Са‘алиби привнесли новые принципы в историографию, дополнив универсализм *этноцентризмом* и *элитарностью*, трансцендентализм — *антропоцентризмом*, а объективизм — *осознанной субъективностью*. Новая схема при этом не отвергала предыдущую полностью, но предполагала определенную двойственность в каждом из ее элементов.

*Этноцентризм*<sup>19</sup> Мискавайха представляет собой частный случай более широкого явления — изменения представлений о субъекте исторического развития. Для авторов предыдущих эпох им была *умма* — группа единоверцев, или, точнее говоря, та группа людей, к которой Аллах посылал пророков, и помимо персидской доисламской истории обязательными составляющими хроники были арабская, греческая, палестинская и йеменская. Для Мискавайха — это уже этнокультурная общность, сохраняющая свое единство даже в рамках большой религиозной общности. Понятно, что под «Таджариб ал-умам» могли пониматься не только «Опыты народов», но и «Опыты религиозных общин». Однако представленный в книге материал заставляет понимать название именно первым образом. Мискавайх заявляет, что из всех исторических сообщений он отобрал только достоверные и полезные — и это позволяет ему свести доисламскую историю к иранской<sup>20</sup>: сообщения о вавилонянах, греках, византийцах, доисламских арабах и ранних христианах лишь иной раз врезаются в общее повествование. Повествование о Халифате также сосредоточено, большей частью, на событиях, происходивших в восточных областях исламского мира, а изложение истории, современной автору — на истории бувайхидской династии. Ни шиитские пристрастия, ни персидское происхождение не могут служить основаниями для такого подхода, поскольку и то, и другое встречается и у авторов более ранних<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Ат-Табари олицетворял суннитскую модель истории. Шиитская, представленная, например ал-Йа‘куби, хоть и являла собою определенную альтернативу, все же строилась на тех же принципах.

<sup>19</sup> Ф. Розенталь называет Мискавайха «персидским националистом» (*Rosental F. A history of Muslim historiography*. P. 141). Однако такая характеристика нам кажется неверной терминологически и поспешной по существу. «Этноцентризм», о котором далее идет речь, должен рассматриваться как подход, альтернативный религиозному. В одном случае действенным субъектом истории является община единоверцев, в другом — «пра-национальная» группа, вроде персов или арабов.

<sup>20</sup> *Мискавайх*. Ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам // *Arkoun M. Textes inédits...* P. 26.

<sup>21</sup> Шиитом был ал-Йа‘куби, ат-Табари происходил из Табаристана (то ли из иранской, то ли из переселившейся сюда с завоеваниями арабской семьи), Ибн Кутайба был иранцем.

Такой же этноцентризм мы находим и у суннита ас-Са‘алиби<sup>22</sup>, для которого прошлое всего мира, в том числе и пророческие миссии, подчинено персидской истории, а история ислама сводится к истории Хорасана, Сиджистана и других иранских провинций<sup>23</sup>.

Если *элитарность* «Избранного...» проявляется в посвящении конкретному лицу — брату Махмуда Газневида Абу-л-Музаррафу — и бесконечных панегириках всему семейству, то «Опыты...» посвящены «величайшему владетельному господину» ‘Адуд ад-Дауле и предназначены для определенной аудитории: «Большая часть людей, использующих ее (эту книгу. — В. К.) и наслаждающихся ею, это те, чья доля в мире велика, такие как вазиры, военачальники, градоправители, управители делами масс (*ал-амма*) и элит (*ал-хасса*), а затем — прочие разряды людей»<sup>24</sup>. Никто из авторов всемирно-исторических хроник до Мискавайха не посвящал свои работы конкретным заказчикам и не планировал, что главными их читателями будут власть предержащие. Скорее наоборот, ал-Мас‘уди, к примеру, пишет, что «История — это знание, которым наслаждается и ученый, и невежественный человек, от нее получают удовольствие как глупцы, так и умные люди»<sup>25</sup>. Что касается *антропоцентризма*, или *гуманизма*<sup>26</sup>, то под ним должен пони-

<sup>22</sup> Точно утверждать, что ас-Са‘алиби был суннитом, нельзя — никаких биографических сведений о нем не сохранилось. Долгое время его даже путали с филологом ас-Са‘алиби (961–1038), автором «Жемчужины времени» (напр., в статье Брокельмана, помещенной в первое издание Энциклопедии ислама). Однако он состоял при дворе бескомпромиссных суннитов — султанов Газневидов, где присутствие шиита было практически невозможным.

<sup>23</sup> В предисловии ас-Са‘алиби сообщает, что начинает свою книгу с истории персов — от Гайомарта до Йездигерда, затем приводит интересные факты из истории пророков и царей Израиля, египетских фараонов, хемйаритских правителей Йемена, арабских правителей Сирии и Ирака, некоторых греческих, индийских, тюркских и китайских владык. Упоминает об их вере и нравах. Далее переходит к жизнеописанию Пророка и к истории халифов. Рассказывает об Омейядах и Аббасидах и о наиболее известных представителях из их окружения (все как один иранцы: Абу Муслим, Бармакиды, Тахириды, правители Сиджистана, Саманиды, Хамданиды, Бувайхиды и пр.). Наконец, он описывает историю деяний своих покровителей эмира Насир ад-Дина ва-д-Дунйа Абу Мансура Собоктигина и султана Абу-л-Касима Махмуда ибн Собоктигина. Ас-Са‘алиби, Гурап ахбар мулук ал-фарс ва-сийарихим (*Histoire des rois des perses*) / Texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. Paris, 1900. P. 3–10.

<sup>24</sup> *Мискавайх*. Ал-Мукаддима... P. 24–25.

<sup>25</sup> Ал-Мас‘уди. Т. 1. С. 20.

<sup>26</sup> Существует востоковедческая традиция употребления этого термина в отношении арабо-мусульманской культуры X–XI вв.: *Arkoun M. Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh (320 / 325–421) = (932 / 936–1030) philosophe et historien*. P., 1970; *Badawi 'A. L'humanisme dans la pensée arabe*. P., 1979; *Kraemer J. L. Humanism in the Renaissance of Islam: the cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden, 1986.

маться в данном случае отказ от изложения священной истории и переориентация истории на человеческую, мирскую проблематику, не связанную ни с отношениями между Богом и человеком, ни с отношениями между простыми людьми и пророками. Если ас-Са‘алиби об этом отказе не заявляет прямо и просто пишет исключительно политическую историю, до минимума сведя упоминания о пророческих миссиях<sup>27</sup>, то Мискавайх говорит открыто: «Я начинаю с поминовения Аллаха и Его милости, с того, что передано нам из известий после Потопа, поскольку мало можно доверять тем [известиям], что были до него, и потому еще, что в переданном нам нет никакой пользы для того, что мы намеревались упомянуть и поместили в основной части книги. И по этой же самой причине мы не касаемся упоминаний чудес пророков — да благословит их Аллах — и политических действий, совершенных [благодаря] этим чудесам. Дело в том, что люди нашего времени не извлекают из них опыта в делах, с которыми встречаются. Разве только из тех [действий], что связаны с человеческим поведением, а не с чем-то чудесным. Мы упомянули вещи, которые произошли по случайности и благодаря удаче, хотя они не дают никакого опыта и не происходят по желанию [людскому]. Мы сделали это для того, чтобы [такие случаи] и подобные им принимались людьми в расчет, были в их разуме и в их мыслях, и чтобы [такие дела] не выпали из собрания событий у них и из того, подобное чему они ожидают»<sup>28</sup>. Такая забота о читателе была совершенно нехарактерна для предшественников Мискавайха, которые, как правило, вообще не обращались к своей аудитории<sup>29</sup>, да и его демонстративный отказ от священной истории был им чужд, ведь некоторые из них, кажется, вообще не хотели писать о политике<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> В частях, посвященных доисламской истории, ас-Са‘алиби сравнивает Обитель ислама с Римской империей и ищет черты сходства в фактах и в правителях. Это не единственный, но довольно редкий пример рассмотрения Обители ислама в одном ряду с иными империями (*Zotenberg P. Op. cit. P. IX*).

<sup>28</sup> Ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам // *Arkoun M. Textes inédits...* P. 24.

<sup>29</sup> В авторских введениях было принято восхвалять Аллаха, писать о важности предмета повествования, давать краткую аннотацию книги и иногда указывать источники.

<sup>30</sup> Так, Ибн Кутайба вообще не описывает современную ему историю, зато значительное внимание уделяет миссии Мухаммада и сообщениям о различных религиозных деятелях, а ал-Макдиси из 22 разделов своего труда посвящает по одному разделу доисламским правителям, генеалогии арабов, праведным халифам, Омейядам и Аббасидам, причем последним отводится всего 70 страниц текста, а халифы, правившие в X в., лишь упоминаются. Еще в 16-ти разделах либо описывается религиозная история, либо разбираются теоретические религиозно-философские проблемы. Наконец, один раздел посвящен географии мира. Некоторое исключение из этого правила составляет ад-Динавари, старавшийся соблюдать

На протяжении следующих двух столетий субъектами истории (точнее той ее части, которая представляется в конкретных работах) будут выступать отдельные люди (биографии), династии (династийные хроники), племенные группы или сообщества горожан (жанр *табакат*, истории городов), а предметом повествования, как правило, будут становиться события их вполне земной жизни, хотя, разумеется, историки не откажутся от описания всякого рода чудес, произошедших по воле Аллаха. Показательно в этом отношении бурное развитие в XI–XII вв. биографической литературы. Она представлена не только биографическими сборниками (из локальных самые известные *Ta'riх Багдад* [«История Багдада»] ал-Багдади [ум. 1070 / 71] и *Ta'рих мадина Димашк* [«История города Дамаска»] ал-‘Асакира [ум. 1175]), но и автобиографиями — жанром, в общем, не слишком характерным для средневековой арабской литературы. Показательно, что авторы специального исследования насчитывают всего 10 автобиографий, написанных в IX–X вв., и 27 — в XI–XII<sup>31</sup>.

Наконец, третьим важным новшеством этой поры был привнесённый в историографию *сознательный субъективизм*, или, другими словами, намеренное введение автора в текст. Сама идея написать не просто историю всего, что было, но написать историю событий только определенного рода, отобрать и оценить сведения об этих событиях, предполагает отказ от роли беспристрастного посредника между прошлым и настоящим и привнесение в текст активного творческого начала. Как можно видеть, оба текста просто изобилуют фразами вроде «я нашел» что-то таким-то и таким-то, «мы отбросили» такие-то сообщения и т. д. А скромная посредническая функция историка открыто критикуется Мискавайхом, когда он пишет о множестве бесполезных анекдотов, содержащихся в трудах его предшественников<sup>32</sup>. Традиция открытого заявления авторской позиции в сочетании с антропоцентризмом служат основанием для превращения историописания, которое ранее рассматривалось либо как чистое знание, либо как техническое

---

баланс между библейской историей и историями различных народов и лишь одной строкой упомянувший миссию Мухаммада.

<sup>31</sup> А в XIII – начале XVI в. — 41. См: *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* / Ed. by D. F. Reynolds. Berkeley, 2001. P. 256–265.

<sup>32</sup> «Нашел я, что известия... забыты среди [иных] известий, вроде сказок и легенд, от которых только и толку, что они навевают сон, да даруют наслаждение» (Мискавайх, Ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам // *Arkoun M. Textes inédits...* P. 25). Подобная критика предшественников позже станет повсеместной. Так, Ибн ал-Асир пишет, что во всех исторических трудах без внимания «оставлены важные события и известные вещи (*ал-ка'инат*). Многие из [авторов] затемнили страницы мелочами...» (Ибн ал-Асир, ал-Камил фи-т-та'рих, Дар садир. Бейрут, [б. г.]. Т. 1. С. 2).

подспорье исламских наук, в дидактическую литературу. Воспитание нравов будет оставаться основной функцией очень большой части историографии на протяжении всего позднего средневековья<sup>33</sup>.

Вероятно, было бы несправедливо утверждать, что Мискавайх или ас-Са‘алиби совершили некую революцию в историописании. Революция совершалась сама по себе — в сознании людей (по меньшей мере, некоторой их части)<sup>34</sup> — и находила выход в работах историографов<sup>35</sup>. У кого-то из них результаты этой революции умов читаются только между строк, а у кого-то заявляются открыто: «Опыты народов» и отчасти «Избранное...» — первые произведения такого рода.

Привнося новые принципы в историописание, авторы конца X– начала XI в. вовсе не стремились полностью противопоставить их принципам, существовавшим до этого. Несмотря на весь этноцентризм, и Мискавайх, и ас-Са‘алиби писали всемирную историю и, разумеется, не противопоставляли персидскую *умму* мусульманской. Несмотря на всю элитарность, обе работы должны были оказаться полезными или интересными не только правителям, но и простым смертным. Несмотря на весь антропоцентризм, Мискавайх отмечает большую роль непредсказуемой Судьбы, а ас-Са‘алиби приводит историю пророков. Наконец, не-

<sup>33</sup> Ас-Сахави, рассуждая о целях историописания, приводит огромную подборку высказываний различных авторов, большая часть из которых утверждает воспитательную роль истории. В заключении главы он пишет, что конечной целью исторического познания является подготовка к Страшному суду и надежда на милость Аллаха (ас-Сахави, ал-И‘лан би-т-таубих ли ман замма-т-та‘рих. Бейрут, 1979. С. 14–45). Ранние хронисты либо вообще не заявляли нигде открыто цель своего творчества (ад-Динавари), либо указывали на то, что история развлекает и прибавляет мудрости (ал-Мас‘уди), либо же отмечали практическую необходимость составления хронологии (ат-Табари).

<sup>34</sup> Это подтверждается и в литературе. Так, в творчестве современника Мискавайха ал-Мутанабби «средневековые филологи видели... с одной стороны, исчерпывающее завершение классической традиции своей поэзии, а с другой — отход от традиций панегиризма и «выход со следов поэзии на путь философии», т. е. зарождение философской лирики, в дальнейшем получающей интенсивное развитие в творчестве его великого преемника — Абу-л-Ала ал-Маарри (973–1057)... В творчестве Мутанабби, таким образом, запечатлен момент перехода: в нем завершение традиционной “необузданности” предстает как первичная стадия и начальный этап развития нового типа человеческой личности, формирующейся в городской среде под влиянием общего кризиса современного ей общества и государства...» (Киктев М. С. Абу-т-Таййиб ал-Мутанабби (915–965) в средневековых источниках. Автореф. дисс. канд. филол. наук. М., 1970. С. 5–14).

<sup>35</sup> Например, дидактический характер истории, столь ярко выраженный у Мискавайха, присутствует уже в сочинении Хилала ас-Саби *Китаб ал-вузара’*. Анализ см.: Sourdrel C. D. L’originalité de *Kitab al-wuzara’* de Hilal as-Sabi // Arabica. V/3. P. 272–292.

смотря на субъективизм, оба автора стремились написать достоверную историю, о чем свидетельствует их тщательная работа с источниками<sup>36</sup>.

Таким образом, историческая картина прошлого, создание которой завершилось в первой половине X в., хоть и трансформировалась, но в целом была сохранена. И именно на нее будут впоследствии ориентироваться все авторы локальных или династийных хроник — для них текст ат-Табари станет своеобразным эталоном всемирной истории, к которому они будут обращаться при описании древних событий.

При этом парадоксальность и логическая непоследовательность (компромиссность) созданной историографической модели, каждый элемент которой дополнялся своим антиподом, существенно обогатили историописание, избавив его от необходимости бесконечно повторять один и тот же рассказ о прошлом. Они позволили писать множество различных историй — государств, народов, местностей, историй, предназначенных для придворных, для богословов или для всех образованных людей, хроники и сборники биографий и т. д. И лишь один жанр они сделали неактуальным — жанр универсальной, всемирной, единой истории. Ее эталон был создан, и изменять его смысла не имело.

Итак, к началу XI в. идея единства мира потерпела сокрушительное поражение, как в политике, так и в историописании. Однако поражение это не было окончательным. Новое единство арабо-мусульманского мира, начало которому было положено в конце XII в., оказалось куда более прочным и долговечным, чем единство века десятого — оно сохранится вплоть до самого османского завоевания<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Ни тот, ни другой почти не приводят иснадов (цепочек передатчиков) к своим сообщениям, однако этим пренебрегали и некоторые их предшественники (ад-Динавари, Ибн Кутайба, ал-Мас'уди). Тем не менее, оба автора стремятся обращаться к авторитетным источникам или же передавать известия из первых рук.

<sup>37</sup> На заре Нового времени изменилась не только политическая структура ближневосточного региона, где арабские страны вдруг превратились в периферийные регионы империи, но и историческая мысль. Это было связано с появлением диалектальной литературы и первыми записями народных романов, отражавших массовые исторические представления (вроде жизнеописания 'Антары) и, в принципе, как тогда, так и сейчас представлявших собой устную литературу. Такая легализация диалекта позволит в дальнейшем появиться диалектальной хронистике, авторы которой не были профессиональными литераторами или 'улама. Примеры таких хроник: *Смилянская И. М.* Мир и мгновение шейха Ахмеда ал-Будайри // *Agabia Vitalis: Арабский восток, ислам, Древняя Аравия.* М., 2005; *Она же.* Два года из хроники Ахмада ал-Будайри «Ежедневные события Дамаска. 1154–1175 / 1741–1763» // *Восхваление. Исааку Моисеевичу Фильштинскому посвящается.* М., 2008. С. 351–379; *Видясова М. Ф.* Социально-политическая мозаика Туниса середины XVIII в. в зеркале хроники Мухаммада Сагира бин Йусуфа из Беджи // *Там же.* С. 44–75; *Fontaine J.* Histoire de la littérature tunisienne, Tunis, 1999. Vol. 2.



Характерной чертой этого периода можно считать полное и окончательное разделение символической и реальной политики теперь уже на всей территории Обители ислама<sup>38</sup> и одновременно унификацию пространства символической политики, осуществленную благодаря повсеместному приходу к власти суннитских династий<sup>39</sup> и распространению системы мадраса<sup>40</sup>. Очень существенно при этом, что ни одно из образовавшихся государств не рассматривалось как символический политический центр исламского мира, каковым был «город мира» Багдад до появления альтернативных халифатов<sup>41</sup>.

Два события, имевших место в рассматриваемую эпоху, заслуживают особого внимания. Первое — завоевание Салах ад-дином Каира в 1171 г., благодаря чему Египет был возвращен в лоно суннизма и под сень династии Аббасидов. С этого момента началось восстановление конфессионального единства мусульманского мира, обещавшее обернуться также и восстановлением власти багдадских халифов. Второе —

---

<sup>38</sup> В государстве Аббасидов это разделение существовало и ранее. Оно началось в середине IX в., когда при халифе ал-Му'тасиме была сформирована сильная гвардия тюркских гулямов, руководители которой пытались (с переменным успехом) оказывать давление на халифа. В середине X в. вся военная и административная власть оказалась сконцентрированной в руках бувайхидских амиров, носивших титул *амир ал-умара'* (повелитель повелителей или (точнее) военачальник военачальников). Положение халифа в этот период точно описывается в следующей цитате из послания халифа Мути'-ли-лла Бувайхиду Бахтияру (971): «Мне бы надлежало вести священную войну, если бы мирская [власть] (*ад-дунья*) была в моих руках и у меня было бы управление финансами и людьми, а сейчас у меня есть лишь пропитание, меньшее, чем мне бы полагалось. [Остальное же] в ваших руках и в руках лидеров [заинтересованных] сторон, так что я не должен вести священную войну, хадж, и ничего, за что отвечают имамы. А Вам от меня то имя, которое произносится в проповедях с ваших минбаров и которым успокаиваются ваши подданные...» (*Мисквайх. Tajarib... Vol. 2. P. 303*). Наконец, после занятия Багдада Сельджуком Тогрул-беком, принявшим титул султана, разделение реальной и символической политики было закреплено окончательно — халиф символизировал религиозное единство страны, а султан осуществлял земную власть. Такая ситуация сохранялась до конца XI в., когда с ослаблением Великих Сельджуков Аббасиды смогли вернуть себе часть султанских полномочий.

<sup>39</sup> На Востоке восстановление суннитского правоверия было связано с завоеваниями Сельджуков в XI в., на Западе — с падением Фатимидов в конце XII в. и ослаблением Альмохадов в XIII в. Пришедшие им на смену Мариниды в Марокко позиционировали себя как рьяных защитников суннизма маликитского толка, а тунисские Хафсиды, сначала признававшие себя альмохадскими наместниками, приняли халифский титул и объявили себя наследниками Аббасидов.

<sup>40</sup> Первая мадраса была основана сельджукским визирем Низам ал-Мулком в 1067 г. в Багдаде (знаменитая Низамийя). В течение XII–XIII вв. система распространилась по всему арабскому миру.

<sup>41</sup> В X в. появилась традиция определения «настоящего» халифа в зависимости от того, кому принадлежат Мекка и Медина.

разрушение Багдада монголами в 1258 г., казнь Аббасидов и последовавшее за этим в 1261 г. поражение Аббасида ал-Мустансира, пытавшегося вернуть себе халифат. С этой поры халиф, чья резиденция переместилась в Каир, превратился в чистый символ собственной власти, не имеющий никакого отношения к реальной политике<sup>42</sup>. Его присутствие легитимировало власть мамлюкских султанов<sup>43</sup> и знаменовало единство суннитского мира, а его нахождение в Египте позволяло мамлюкскому государству претендовать на лидирующее положение в Обители ислама, и именно необходимостью исполнять эти символические функции объясняется еще почти трехвековое существование династии.

Таким образом, политическое пространство арабо-мусульманского мира в XIII–XV вв. может быть охарактеризовано как раздробленное реально, но единое символически.

Что же касается исторической мысли этого периода, то и в ее развитии обнаруживаются схожие тенденции — в историописании, как и вообще в словесном творчестве постклассического средневековья, «шел процесс суммирования ценностей»<sup>44</sup>, и первой бросающейся в глаза особенностью этого процесса было возрождение интереса к общим историческим (и историографическим) проблемам, который нашел выражение в сочинениях двух типов — во всемирно-исторических хрониках и огромных биографических сводах, с одной стороны, и в трактатах по философии и (условно говоря) методологии исторического познания, с другой. Особняком стоит *Китаб ал-'ибар ва диван ал-*

<sup>42</sup> Каир в этот момент пытался взять на себя роль символического политического центра всего мусульманского мира, однако успех этого начинания был довольно скромным. По общему мнению, падение Багдада ставило точку в полутысячелетней истории Обители ислама. Тунииский автор конца XV в. аз-Зеркеши в своей «Истории двух династий» (Та'рих ад-давлатайн), посвященной Альмохадам и Хафсидам, считает нужным упомянуть эти события (это редкий случай, когда его внимание было отвлечено от североафриканской сцены): «В начале 656 г. хакан [Хулагу] — царь татар — выступил против Багдада, чтобы скинуть ал-Муста'сима, который там правил. Этот халиф так сильно любил мальчиков, что собрал их двадцать тысяч. Причиной его падения было то, что он выбрал себе визирем одного рафандита (течение в шиизме. — В. К.), который публично, не скрываясь, поносил халифов Абу Бакра и 'Умара... Это положило конец династии и власти Аббасидов, к которой принадлежало сорок правителей, начиная с ас-Саффаха, правивших 524 года без тридцати четырех дней» (Chronique des Almohades et des Hafcides attribuée à Zerkechi / Trad. par E. Fagnan. Constantine, 1895. P. 47–48.). О вскоре последовавшем за этим принятием халифского титула Хафсидами автор упоминает коротко и, кажется, не придает этому большого значения (Там же. С. 51).

<sup>43</sup> При этом, существование ксенократической мамлюкской системы «военной демократии» невозможно было оправдать никакой исторической традицией.

<sup>44</sup> Фильштинский И. М. История арабской литературы X–XVIII вв. М., 1991. С. 466.

*мубтада ва-л-хабар фи айам ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва ман 'асамахум мин зави ас-султан ал-акбар* («Книга назидательных примеров, собрание начала и сообщений о днях арабов, персов<sup>45</sup>, берберов и их современников, обладавших наибольшей властью»<sup>46</sup>, далее — «Книга примеров», или *Китаб ал-'ибар*) Ибн Халдуна (вместе с «Мукаддимой»), которая, обладая чертами обоих типов, не может быть отнесена ни к первому из них, ни ко второму, зато может рассматриваться как через призму идеи единства мира, так и через призму идеи его множественности.

Всемирно-исторические хроники того времени представлены довольно широко. Это труды Ибн ал-Джаузи (ум. 1200), его внука Сибта ибн ал-Джаузи (ум. 1267), ал-Хазина ал-Багдади (ум. 1196 / 1197), Ибн ал-Асира (ум. 1160–1233) и других авторов. Однако всемирно-историческая тематика встречается и в локальных хрониках. Некоторые их авторы предпосылали своим сочинениям развернутые предисловия, посвященные доисламской и раннеисламской истории и предназначенные для того, чтобы вписать эпоху автора в широкий контекст. В начале XIII в. ал-Хамави предваряет свою историю списком доисламских пророков, несколькими заметками о Мухаммаде и списком омейядских, аббасидских и фатимидских халифов, затем в анналистической форме излагается история, причем по приближению к современности она становится все более и более детализированной<sup>47</sup>.

Своеобразными символами историографии всей эпохи стали: *ал-Мунтазам фи-та'рих ал-мулук ва-л-умам* («Упорядоченная история царей и народов») Ибн ал-Джаузи, доходящая до 574 г. х. / 1178 г. н. э., и *ал-Камил фи-т-та'рих* («Полная история»<sup>48</sup>) Ибн ал-Асира, которая завершается 628-м г. х. / 1231 г. н. э. и до сих пор остается едва ли не основным арабским источником по крестовым походам.

В плане организации материала обе книги представляют собой типичные погодные хроники, причем ал-Джаузи погодный принцип

<sup>45</sup> В тексте — 'аджам, т. е. стандартное для Средних веков обозначение персов. Тем не менее, возможен перевод «инородцы» или «иностранцы» — такой вариант принимает Г. Мартинес-Грос (*Martinez-Gros G. Op. cit. P. 108*), но безосновательно.

<sup>46</sup> С. М. Бациева переводит немного иначе: «Книга назидательных примеров и сборник начала и сообщения о днях арабов, персов и берберов и тех, кто был современником их из обладателей высшей власти» (*Бациева С. М. Историко-социологический трактат... С. 117*).

<sup>47</sup> *Rosenthal F. Op. cit. P. 145.*

<sup>48</sup> Под прилагательным «ал-камил», вероятно, понимается книга — «ал-китаб». Тогда название должно читаться как «Полная книга по истории» или же — «Совершенная книга по истории». Учитывая, что автор ставил себе задачей исправить ошибки предшественников и дополнить сочинение ат-Табари (Ибн ал-Асир, *ал-Камил фи-т-та'рих... Т. 1. С. 2–10*), оба перевода равноправны.

изложения материала кажется чрезвычайно важным — он обращается к нему не с момента хиджры, как обычно бывало, а с самого рождения Пророка, что особо отмечает во Введении<sup>49</sup>. Внутри каждого года информация разбита тематически по принципу *ахбар* (известий), а в конце у Ибн ал-Джаузи сообщается об известных людях, в тот год умерших<sup>50</sup>, а у Ибн ал-Асира, помимо некрологов, помещаются также сообщения о событиях, не вошедшие в основной текст: «А что касается малых событий, каждое из которых не опишешь в отдельности, то я описывал их все вместе в конце каждого года»<sup>51</sup>. Это выделение некрологов и «малых событий», а также отсутствие иснадов<sup>52</sup> составляют основные черты, отличающие структуру «Полной истории» и «Упорядоченной истории...» от работы ат-Табари.

Если Ибн ал-Джаузи, подобно ал-Макдиси, начинает повествование с описания физической (и метафизической) картины мира (однако без отвлеченных рассуждений, присущих ал-Макдиси), то сочинение Ибн ал-Асира, как когда-то «История пророков и царей», открывается рассуждениями о времени и о том, как возникло мусульманское летоисчисление<sup>53</sup>. Остальной материал обеих работ можно условно разделить на три части, причем их соотношение примерно одинаково: доисламская эпоха (5,8% у Ибн ал-Джаузи и 8,5% у Ибн ал-Асира), исламская история до жизни авторов (77% и 75%) и история им современная (16,6% и 16,5%).

Вообще это очень консервативные труды и в методологическом, и в содержательном отношении, и этим они отличаются от универсальных хроник предыдущих периодов. В самом деле, авторы конца IX — первой половины X в. пытались сконструировать в своих трудах историческую картину мира, синтезировав весь накопленный к тому моменту историографический опыт. Эта задача требовала отчуждения истории — вынесения историка за ее пределы, в те сферы, откуда он мог бы наблюдать ее всю, не стесненный горизонтами повседневности. Авторы более поздние (начиная с Мискавайха), не отказываясь от достижений предшественников, заявили о своем праве на эти горизонты, на субъективность и интерес к миру ближнему — «муравейнику человеческому», а не к да-

<sup>49</sup> Ибн ал-Джаузи, ал-Мунтазам фи-та`рих ал-мулук ва-л-умам. Бейрут, 1996. Т. 1. С. 116. Он вводит два дополнительных летоисчисления — от рождения Мухаммада до начала пророчества, и от начала пророчества до хиджры.

<sup>50</sup> «Закончив упоминать важнейшее о событиях и обстоятельствах каждого года, мы упоминали, кто умер в этом году из великих людей (мин ал-акабир) и [тех], о ком упоминается с осуждением и порицанием» (Там же. С. 117).

<sup>51</sup> Ибн ал-Асир. Указ соч. Т. 1. С. 4.

<sup>52</sup> Хотя Ибн ал-Джаузи иногда приводит сокращенные иснады в некрологах, и, естественно, приводит полные, передавая хадисы и повествуя о сотворении мира.

<sup>53</sup> Там же. Т. 1. С. 10–15.

лекому божественному Творению — они посвятили себя локальной историографии во всем ее разнообразии. И вот, спустя двести лет после этой «гуманизации» истории, Ибн ал-Джаузи, а вслед за ним и Ибн ал-Асир возвращаются к глобальному проекту — они мыслят себя не революционерами, но реставраторами дела ат-Табари. В предисловии «Полной истории» говорится о каких-то известных историографических сочинениях, но не указываются ни их названия, ни имена авторов. Единственный названный источник — «Книга пророков и царей»<sup>54</sup>, о которой Ибн ал-Асир пишет с восхищением<sup>55</sup>.

Разумеется, абсолютная «реставрация» ат-Табари была невозможна, и рассматриваемые работы, как и другие универсальные хроники эпохи, существенно отличаются от трудов X века — они сочетают в себе все устоявшиеся на момент написания историографические принципы. Подобно ранним хроникам, эти работы универсальны, полностью лишены этноцентризма<sup>56</sup> и почти не ориентированы на политическую элиту<sup>57</sup>. Это может быть сказано и о других крупных историографических сочинениях эпохи<sup>58</sup>.

Подход к истории Ибн ал-Асира и Ибн ал-Джаузи гораздо менее антропоцентричен, чем у авторов XI–XII вв. У Ибн ал-Джаузи он почти не выражен: повествование о доисламской истории полностью лишено человеческого измерения, а политическая история Омейядов и Аббаси-

<sup>54</sup> Ибн ал-Джаузи своих источников специально не называет, однако посвящает ат-Табари трехстраничный хвалебный некролог (Ибн ал-Джаузи. Указ. соч. Т. 13. С. 215–217).

<sup>55</sup> Ибн ал-Асир. Указ соч. Т. 1. С. 3.

<sup>56</sup> Название работы Ибн ал-Джаузи, где слово *умма* очевидно употребляется в значении «народ» (как у Мискавайха) не вполне соответствует содержанию хроники, где изложение доисламской истории целиком и полностью сосредоточено на истории пророков, остальные традиционные сюжеты лишь иногда упоминаются.

<sup>57</sup> В предисловии Ибн ал-Асир восхваляет Бадр ад-Дина Лу'Лу' ибн 'Абдаллаха (ум. 1259) — основателя мамлюкской династии (в 1234 г. она сменила Зангидов Джазиры), ставшего фактическим правителем Мосула в 1211 г. после смерти Нур ад-Дина Арслан Шаха I (Ибн ал-Асир, ал-Камил фи-т-та'рих. Бейрут, [б. г.]. Т. 1. С. 5). У Ибн ал-Джаузи посвящения нет.

<sup>58</sup> Универсальные хроники в это время создаются в основном традиционалистами. Скорее исключение из правила составляет Ибн ал-Асир, бывший приближенным к зангидскому двору, однако и он слыл большим знатоком хадисов и жизнеописаний сподвижников Пророка (Ибн Халликан Ахмад б. Мухаммад. *Китаб вафайат ал-а'ян ва-анба ва-абна аз-заман*. Т. 1. Париж, 1838. С. 482–483). Другие примеры универсальных хроник — *Мир'ат аз-заман* («Зеркало времени») Сибта ибн ал-Джаузи (внук Ибн ал-Джаузи, продолживший дело деда), *Та'рих ал-ислам* («История ислама») и *Та'рих ад-дувал ал исламийа аз-Захаби*, *Китаб ал-'ибар*... Ибн Халдуна. Работы аз-Захаби, правда, посвящены не всемирной, а исламской истории, как явствует из их названий.

дов объясняется через призму шариата, как история сохранения завета Пророка — то, что правители политическими называют действия, выходящие за пределы предписанного шариатом, автор называет их страшнейшей ошибкой<sup>59</sup>. Ибн ал-Асир религиозным проблемам уделяет меньше внимания, а на современную политику смотрит как вовлеченный и зачастую пристрастный наблюдатель — широко известны его негативные характеристики защитника ислама Салах ад-дина.

Задачи исторического знания, как их себе мыслили оба автора, в основном нацелены на улучшение человеческих нравов и вообще судьбы человека, правда не только в этой жизни, но и в загробной<sup>60</sup>. В целом же для историописания этого периода характерно стремление совместить антропоцентризм с трансцендентализмом: даже если взгляд историков, как у Ибн ал-Джаузи, направлен на божественное Творение, смотрят они на него через призму человека — отсюда такая популярность сборников биографий религиозных деятелей (богословов, факихов, судей и т. д.)<sup>61</sup>.

Наконец, следует отметить, что, несмотря на стремление авторов «Полной истории» и «Упорядоченной истории» к объективному изложению материала, их личная, субъективная позиция выражена в тексте очень четко. Позиционируя себя как продолжателя дела ат-Табари, Ибн ал-Асир утверждает, что стремится лишь к изложению важнейших со-

<sup>59</sup> Ибн ал-Джаузи. Указ. соч. Т. 1. С. 117.

<sup>60</sup> Отмечая, что существует множество аспектов полезности изучения истории, как в этом мире, так и в другом, Ибн ал-Асир особенно подчеркивал следующие. 1) Возможность преодоления времени. Читая о делах минувших дней, человек становится их свидетелем, тем самым всегда оставаясь среди живых; 2) Наставления правителям. Читая исторические сочинения, власть предрежащие видят, к каким плохим последствиям приводит тирания и угнетение, и, наоборот, как хорошо и выгодно быть справедливым; 3) Приобретение читателем знания и опыта. Из истории он понимает, что с ним не может произойти ничего такого, что бы уже не случилось ранее; 4) Повышение «вторичного» интеллекта, т. е. не того, который изначально дан Аллахом, а того, что приходит с образованием; 5) Исторические анекдоты бывают полезны в компаниях и собраниях; 6) Для другого мира историческое знание полезно, потому что умный человек, зная историю, видит свою беспомощность перед миром, играющим его судьбой. Поэтому надо освободиться от суеты и использовать эту жизнь для подготовки к жизни иной; 7) Воспитание смирения и покорности. По этой же причине история содержится в Коране. См.: Ибн ал-Асир, ал-Камил фи-т-та'рих. Бейрут, [б. г.]. Т. 1. С. 6–9. Ибн ал-Джаузи придерживается тех же взглядов (Ибн ал-Джаузи. Указ. соч. Т. 1. С. 117.

<sup>61</sup> Близкой к этой точке зрения придерживаются М. Аркун и Т. Халиди. Однако тунисский историк и философ Фатхи Трики полагает, что, в целом, такие авторы как Ибн ал-Асир или Ибн ал-Джаузи продолжают линию ат-Табари — линию «абстрактной и религиозной истории», а не конкретно-исторические штудии Мискавайха. См.: *Arkoun M. Contribution à l'étude de l'humanisme arabe...* P. 330–337; *Khalidi T. Arabic historical thought in the classical period.* Cambridge, 2004. P. 182–231; *Triki F. L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique.* Tunis, 1991. P. 320–321.

бытий, как они происходили на самом деле<sup>62</sup>. С этого утверждения и начинается вся работа, однако, если его великий предшественник признавал только объективную оценку истинности материала<sup>63</sup>, то Ибн ал-Асир полагается, в основном, на собственное мнение и рациональную критику<sup>64</sup>. Показательно в этом плане введение в работу: это не краткая аннотация книги, как у ад-Динавари, не отстраненные рассуждения о времени или об истории, как у ат-Табари или ал-Мас'уди, но и не философско-теоретическое обоснование труда, как у Мискавайха. Скорее оно напоминает авторский отчет — историк говорит о причинах, побудивших его написать книгу, подробно описывает, как организован материал и объясняет, почему именно так, указывает, какую пользу может принести его сочинение — все от первого лица, все как мнение, а не как данность. Таково же содержание Введения у Ибн ал-Джаузи. Более того, в нем мы встречаем личное обращение к читателю: «Я преподношу тебе в этой книге все, к чему стремится любой слушатель»<sup>65</sup>.

Пожалуй, из трех принципов, привнесенных в историописание в конце X в., именно право на выражение авторской позиции закрепилось в нем сильнее всего. Объяснение причин, побудивших написать книгу<sup>66</sup>, авторская оценка излагаемого материала, рациональная критика источников (самая известная — у Ибн Халдуна в «Мукаддиме») и вообще постоянное вмешательство автора в текст, например, через напоминание об уже изложенном материале, начинающееся с *култу* (я сказал) или *закарту* (я упомянул) и т. п., встречаются повсеместно. Ха-

<sup>62</sup> Ибн ал-Асир, ал-Камил фи-т-та'рих. Бейрут, [б. г.]. Т. 1. С. 2.

<sup>63</sup> Таковой в арабо-мусульманской историографической традиции была проверка истинности иснадов. Она должна была отвечать на два вопроса: верна ли цепочка вообще и насколько можно доверять каждому из составляющих ее передатчиков.

<sup>64</sup> Он не приводит иснадов и не проверяет цепочки передатчиков, зато часто высказывает собственное мнение относительно тех или иных сообщений. Например, отмечает, что, по его мнению, основной целью завоеваний Тогрул-бека было свержение египетских Фатимидов, путь к которым лежал через Багдад, что и стало причиной занятия города Сельджуками (Ибн ал-Асир... Т. 9. С. 601–611). В другом месте он приводит два варианта родословной Бувайхидов — одну со слов амира Абу Насра ибн Макулана (=Абу Наср 'Али сын вазира Джалал ад-Даулы Абу-л-Касима ибн Макулана), другую — со слов Мискавайха (в тексте — Ибн Мискавайх), отмечая, что сам более доверяет переданному Ибн Макуланом, «потому что он имам, сведущий в этих вещах, и эта генеалогия укоренилась в Персии» (Ибн ал-Асир, ал-Камил фи-т-та'рих... Т. 8. С. 264–265).

<sup>65</sup> Ибн ал-Джаузи. Указ. соч. Т. 1. С. 115.

<sup>66</sup> Как правило, они сводятся к неудовлетворенности трудом предшественников. См., например: *Ас-Суйути Джалал ад-Дин*. Совершенство в коранических науках. Выпуск первый: Учение о толковании Корана. М., 2000. С. 28–29; *Ибн Халдун*. Мукаддима. Бейрут, [б. г.]. С. 6.

рактерно и то, что в позднесредневековый период некоторые историки писали автобиографии и даже включали их в состав основного труда<sup>67</sup>.

Описанные генерализирующие труды относятся, в основном, ко второй половине XII – первой половине XIII в. Стремление их авторов к более или менее «механистическому» дописыванию всемирной истории было одновременно стремлением возродить традицию конца IX – первой половины X в. и, тем самым, вернуть историю к временам не только торжества суннитского правоверия, но и могущества дома Аббасидов. В общем, это оптимистическое историописание, подспудно утверждавшее, что мир возвращается к лучшему своим временам. Политические основания такого оптимизма очевидны — в Ираке стоял еще Город мира, где восседал на троне Аббасидский халиф, и каждая победа суннита была его победой, и все правители Сирии и Египта были его вассалами.

Однако в XIV–XV вв., после взятия Багдада монголами, появилось три небольших работы генерализирующего характера, авторы которых попытались осмыслить историческое познание, а не события прошлого. Речь идет о *Тухфат ал-факир ила сахиб ас-сарир* («Скромное подношение восседающему на троне») Мухаммада Ибн Ибрахима ал-‘Иджи<sup>68</sup> (сер. XIV в.), *Ал-Мухтасар фи ‘илм ас-та’рих* («Очерк об исторической науке») Абу ‘Абдаллаха ал-Кафийаджи (1386 / 1387–1474)<sup>69</sup> и *Ал-и ‘лан би-т-таубих ли манн дама ат-та’рих/ахл ат-таурих* («Открытое осуждение порицателей истории/историков») Мухаммада Ибн ‘Абд ар-Рахмана ас-Сахави (1427–1497)<sup>70</sup>. Некоторые проблемы, затрагиваемые авторами, поднимаются и в «Мукаддиме» Ибн Халдуна (в «Предисловии о превосходстве исторической науки»).

Создание этих трудов знаменовало собой вторую степень отчуждения истории. Если написание всемирно-исторической хроники в X в. требовало отчуждения историка от исторического процесса, или божественного Творения; то осмысление историописания требовало отчуждения и от самого исторического познания, взгляда на него со стороны. Это отражает через призму исторической мысли сложившуюся ситуацию отчуждения власти и символизации единого политического про-

<sup>67</sup> Широкою известность получили автобиографии ас-Сахави и ибн Халдуна, причем последняя изначально представляла собой последнюю часть его хроники. Большой автобиографический раздел содержится и у Ибн ал-Джаузи. А ас-Сахави упоминает в своем трактате некоего автора «Истории Балха», включившего в свою работу автобиографию и список собственных трудов, чтобы привлечь читателя (*Ас-Сахави*. Указ. соч. С. 19–20).

<sup>68</sup> *al-Iji*. *Tuhfat al-faqir ila sahib as-sarir* / Engl. transl. by F. Rosenthal // *Rozental F.* A history of Muslim historiography. Leiden, 1968.

<sup>69</sup> *al-Kafiyaji*. *al-Muhtasar fi ‘ilm at-ta’rih* / Engl. transl. by F. Rosenthal // *Ibidem*.

<sup>70</sup> ас-Сахави, ал-И ‘лан би-т-таубих ли манн дама ат-та’рих. Бейрут, 1979.



странства. Подобно тому, как сам халиф оказался отчужденным от властных полномочий, новая историографическая традиция оказалась целиком и полностью отчуждена от истории как таковой, как в одном случае власть перешла в пространство политической символики, так в другом историописание превратилось в самописание.

Только две проблемы из всех, поставленных в этих работах, ранее не поднимались в арабо-мусульманском историописании — это проблема определения термина *ат-та'рих* и проблема соотношения физического и метафизического миров<sup>71</sup>, однако и та, и другая подробно разбираются в мусульманской лексикографии и философии. Авторы и не собирались ставить новые вопросы — они должны были резюмировать мнения, высказывавшиеся их предшественниками, и описать общую картину исторического знания — отсюда и неимоверное количество трудов, прямо или косвенно цитируемых ас-Сахави, и конспективность, бездоказательность текста ал-'Иджи, на которую указывает Ф. Розенталь<sup>72</sup>. И в этом же основное отличие их текстов от сочинения Ибн Халдуна, которому анализ гносеологии истории нужен лишь для того, чтобы заявить, что его «новая наука», новая история кардинальным образом отличается от всего, что было прежде: «С одной — явной — стороны, история — это не более чем рассказ о стародавних временах, государствах, событиях ранних веков... Но на более глубоком уровне, история представляет собой познание, изучение и точное объяснение причин всего сущего и принципов его существования. Это глубокая наука об обстоятельствах и причинах различных событий. Тем самым, история, по сути своей, относится к философии (*хикма*). Она достойна и заслуживает того, чтобы заниматься ее изучением»<sup>73</sup>.

То, что историческое знание, о котором пишет Ибн Халдун, было действительно абсолютно новым, неизвестным в традиционном историописании и чуждым ему («...готов поклясться, что я в жизни не слы-

---

<sup>71</sup> Возьмем только уже упомянутых авторов. Проблемы времени, периодизации истории, определения начала мусульманского летоисчисления ставились и ат-Табари, и ал-Мас'уди, и ал-Макдиси, и Ибн ал-Асиром. Проблема полезности истории рассматривается ал-Мас'уди, Мискавайхом, Ибн ал-Джаузи, Ибн ал-Асиром, Ибн Халдуном. Объект и цели изучения истории, а также качества, необходимые историку, рассматриваются Мискавайхом, Ибн ал-Джаузи, Ибн ал-Асиром, Ибн Халдуном. К вопросу о классификациях наук обращаются ал-Макдиси и Ибн Халдун. Проблема классификации исторических сочинений никем из наших авторов не ставилась, зато она ставилась аз-Захаби, которого и цитирует ас-Сахави (*ас-Сахави*. Указ. соч. С. 84–86). Что касается проблемы разделения физического и метафизического миров, то ее подробный разбор мы находим только у Ибн Халдуна — современника ал-'Иджи, а Ибн ал-Джаузи — напротив, показывает единство этих миров.

<sup>72</sup> *Rosenthal F.* Op. cit. P. 203–204.

<sup>73</sup> *Ибн Халдун*. Мукаддима. Бейрут, [б. г.]. С. 3–4.

шал, чтобы кто-нибудь говорил о той науке, о которой я говорю сейчас»<sup>74</sup>), видно и по пафосу сочинений ал-‘Иджи, ал-Кафийаджи и ас-Сахави. Все три автора, демонстрируя свою принадлежность к кругам традиционалистов, рассматривают *‘илм ат-та’рих* прежде всего как вспомогательную религиозную дисциплину, причем такую, необходимость которой еще нужно доказывать — не случайно основные разделы трактатов посвящены доказательствам пользы изучения истории. Значение истории для ислама неочевидно, потому что все то, что его — ислам — составляет, обладает не исторической, а абсолютной ценностью.

Подводя итоги, следует сказать, что обобщения истории, проводившиеся с разных позиций в трудах Ибн ал-Джаузи, Ибн ал-Асира, ас-Сахави, Ибн Халдуна и других авторов, имеют между собой определенное сходство. А. В. Смирнов отмечает, что «Ибн Халдун, безусловно, мыслитель постсредневековый. Традиция, из которой он вышел и которая еще жива, которая еще не отошла в прошлое, для него тем не менее осталась позади. Он смотрит на нее как человек, ей не принадлежащий. Для него эта классическая, средневековая эпоха и ее культура — нечто, что можно обозревать как целое, как уже-свершившееся, уже-законченное, и подводить этому итог»<sup>75</sup>. Однако эту характеристику можно, хотя и в разной степени, распространить и на других отмеченных нами историков — ставившаяся ими задача обзора всего прошлого предполагает отвлеченность от него. Однако отвлеченность разной степени. Для всемирно-исторических хроник речь может идти только о предчувствии конца. У Ибн ал-Джаузи и Ибн ал-Асира история *еще* не закончилась, но на нее *уже* можно смотреть извне, ее *уже* можно описывать, потому что главное в ней известно и теперь остается механически нанизывать факты на нить повествования — это *уже* «зеркало, в котором виден весь мир»<sup>76</sup>, «Полная история» (ср. у ат-Табари — «Сокращенная история пророков, царей и халифов»). Ал-‘Иджи, ал-Кафийаджи и ас-Сахави описывают историографию такой, какова она *уже* есть — для них исторического развития историописания, даже если оно и существовало когда-то, теперь не существует — они имеют дело с созданной и закрепленной традицией системой, которую можно описать, проанализировать и оценить. Для них история *уже* завершилась.

Это чувство *уже-завершенности* истории делало возможной ее генерализацию точно так же, как *уже-завершенность* реальной власти халифа делала возможным идеологическое единение исламского мира.

<sup>74</sup> Там же. С. 38.

<sup>75</sup> Смирнов А.В. Ибн Халдун и его «новая наука» // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008. С. 59–186.

<sup>76</sup> Ибн ал-Джаузи. Указ. соч. Т. 1. С. 118.

## Содержание работ ал-'Иджи, ал-Кафийаджи и ас-Сахави

Ал-'Иджи	Ал-Кафийаджи	Ас-Сахави
1. Введение	1. Введение	1. Введение
2. Глава 1 — о классификации наук	2. Глава 1, в которой разъясняются значения терминов <i>та'рих</i> (история), <i>вакт</i> , <i>заман</i> (время), объект исторического знания и цели занятий историей	2. Лингвистические дефиниции слова <i>та'рих</i>
3. Глава 2 — о значении понятий, выражающих время	3. Глава 2, в которой речь идет о принципах работы историка и основных ее задачах	3. Определение <i>та'рих</i> как технического термина
4. Глава 3 — о периодизации доисламской истории и о времени установления календаря по хиджре	4. Глава 3, призванная продемонстрировать читателю «преимущества исторического знания» и примерами проиллюстрировать высказанные ранее теоретические положения.	4. Объект изучения истории
5. Глава 4 — о полезности историографии		5. Полезность истории
6. Глава 5 — о разделении физического и метафизического миров и о связях между ними		6. Цель занятий историей
7. Глава 6 — о принципах исторической работы		7. Правильные классификации истории
		8. Доказательство пользы истории
		9. Порицание критиков истории
		10. Требования, предъявляемые к историкам
		11. Периодизация истории и проблема времени установления мусульманского календаря
		12. Исторические сочинения

## ТОРЖЕСТВО МНОЖЕСТВЕННОСТИ

Однако позднесредневековая история Обители ислама может быть описана и иначе — не как утрата и обретение идеи единства мира, а как торжество идеи его множественности — политического и исторического (и историографического) плюрализма<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Это, между прочим, заметно и по устоявшимся в современной историографии подходам к анализу средневековой политической истории региона. Согласно одному из них — минималистскому — вся история Халифата рассматривается через призму двух основных государств — Омейядского и наследовавшего ему Аббасидского, главы которых были носителями высшей власти в ее суннитской трактовке (Hourani A. Histoire des peuples arabes. P., 2006; Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750–1517 гг.). М., 2001). Очевидно, такой взгляд на историю берет начало в описанной концепции единства мусульманского мира и в средневековой универсальной хронистике, однако при нем в истории фактически не остается места для таких оппозиционных Аббасидам династий как Фатимиды или испанские Омейяды. Если же подходить к проблеме с реалистической точки зрения, как это делает К. Э. Босворт в своем известном справочнике, признавая суверенитет каждой более или менее независимой династии, то в Обители ислама в период с середины VII до начала XVI вв. может быть насчитано около полусотни государств

Ослабление власти Аббасидов в X в. привело к образованию множества реально независимых государств на всей территории Обители ислама, и во многих из них было создано собственное историописание, принципы которого существенно отличались от классических. Разумеется, мы не ставим себе задачей описать все эти государства и все историографические школы. Исключив из анализа такие изолированные страны как ал-Андалус<sup>78</sup> или Йемен, мы рассмотрим процессы, происходившие на двух противоположных окраинах империи — иранской и североафриканской, и попытаемся показать, почему ни там, ни там не было создано генерализирующего арабоязычного историописания.

Говоря о восточных провинциях, прежде всего, следует отметить специфику сформировавшейся в них модели государственности. В отличие от магрибинских, иранские государства вырастали из Аббасидского Халифата, не противопоставляя себя ему, но постепенно отвоевывая суверенитет: формально отношения все они были государствами наместников аббасидского халифа, хотя периодически и предпринимали попытки отмежеваться от своих патронов, которые все оканчивались неудачей<sup>79</sup>. В основном же они последовательно выступали сто-

---

(*Босворт К. Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971). Существенным недостатком этого подхода является абсолютное игнорирование политического самовосприятия рассматриваемого общества.

<sup>78</sup> Об арабо-испанском историописании см.: *Бойко К.А.* Арабская историческая литература в Испании (VIII – первая треть XI в.). М., 1977; ‘Абд ал-Вахид Зинун Таха, *Наша’ гадвин ат-га’рих ал-‘арабий фи-л-Андалус.* Багдад, 1988.

<sup>79</sup> Можно назвать несколько таких попыток. Первую из них предпринял Тахир ибн ‘Абдаллах, якобы уже на смертном одре приказавший не произносить имя халифа в проповедях (*хутба*). Однако эта инициатива не нашла поддержки у наследников наместника, которые — все, как один — были вполне удовлетворены ролью высших должностных лиц Аббасидского государства, а иногда — и серых кардиналов. Другой пример противопоставления себя Багдаду — Саффарида, заявившие о себе в середине IX в., на волне хариджитских выступлений в Систане. Основатель династии Йа‘куб ибн Лайс (медник (*ас-саффар*) по первой профессии, согласно не благоволившим к династии арабским историкам) сначала также был хариджитом, однако потом (под давлением населения) признал Аббасидского халифа. Третий пример — обращение в исмаилизм саманида Насра II ибн Ахмада, вызванное то ли искренней верой, то ли желанием дистанцироваться от Аббасидов. Однако распространение исмаилизма при саманидском дворе было остановлено богословами-‘улама и тюркскими солдатами, составившими даже заговор против Насра. Заговор был провален, однако исмаилизм в качестве официального вероисповедания на саманидской сцене больше не появлялся. Наконец, караханидский правитель Ахмад ибн Хидр Хан попробовал было перейти в шиизм, однако был убит в результате заговора, устроенного ‘улама. См.: *Meisami J. S.* *Persian historiography to the end of the twelfth century.* Edinburgh, 1999; *Bosworth C.E.* *The history of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949 / 1542–3)* // *Columbia Lectures on Iranian Studies.* No. 8.

ронниками суннизма и Аббасидских халифов, однако это касалось, главным образом, символической политики и внешней легитимности династий, поскольку их внутренняя легитимность основывалась на этнокультурных традициях. В конечном счете, получившая здесь развитие система легитимизации власти была примерно такой же, какая складывалась в империи Бувайхидов или Великих Сельджуков. Основное отличие состояло в том, что ни Саманидам, ни Газневидам, ни Саффаридам никогда не принадлежал Багдад, а население, которым они правили, было куда менее арабизированным, чем население Ирака.

Подобно Бувайхидам, правители восточных окраин Обители ислама ставили историографическую традицию на службу своей административной (нерелигиозной) власти, что видно как по специфике местной титулатуры, так и по присвоенным династиями происхождениям. Если Бувайхиды (932–1062) в Иране именовались шаханшахами, то бавандидские правители Табаристана (665–1349, с перерывами) называли себя испахбадами (перс. *глава войска*), а тюркские повелители Мавараннахра и Восточного Туркестана Караханиды (992–1211), в самоназвании которых заложен элемент титулатуры *кара* (тюрк. *черный, могущественный*), были также Великими каганами и илекханами. Практически все династии смогли обеспечить себе персидскую генеалогию: так, Тахириды возводили свое происхождение к Рустаму (но также и к арабскому племени хуза<sup>80</sup>), Саффариды — через Сасанида Хосрова II к Фаридуну, Джамшиду и далее — к первочеловеку Гайомарту, Саманиды — к военачальнику Хосрова II, Бахраму Чубину, Газневиды — к последней сасанидской принцессе, дочери Йездигерда III<sup>80</sup>, Караханиды — к герою «Шахнаме» Афрасиабу.

Формирование такой политической и идеологической системы сопровождалось ренессансом персидской культуры и (несколько позже) созданием ирано-мусульманского историописания, в результате развития которого в позднесредневековый период этот регион вышел из зоны распространения исключительно арабо-мусульманской исторической мысли. Начало литературного ренессанса было связано с культурной политикой саманида Насра II ибн Ахмада (914–933), при котором Бухара стала одним из главных культурных центров Обители ислама<sup>81</sup>. Примечательно, что развитие персидской литературы при Саманидах поначалу не затронуло традиционные религиозные дисциплины. Даже те авторы,

---

<sup>80</sup> Им, правда, пришлось постараться, поскольку скрыть тюркское происхождение Себюк-тегина было невозможно — полная генеалогия появилась только к началу XII в.

<sup>81</sup> Среди литераторов, которым покровительствовал Наср, был, вероятно, и довольно молодой еще ал-Макдиси, будущий автор «Книги начала и истории».

которые использовали дари в повседневной жизни, писали свои религиозные труды по-арабски<sup>82</sup>, и только при Мансуре ибн Нухе, внуке Насра II, появился и был одобрен персидский перевод тафсира ат-Табари. Тогда же началось и формирование персидского исламского историописания. В 957 г. правитель Хорасана Абу Мансур Туси приказал своему визирю надзирать над составлением «Шахнаме», а в 963 г. Мансур ибн Нух распорядился, чтобы его визирь ал-Бал'ами перевел на персидский «Историю пророков и царей». Необходимость перевода, как отмечает Дж.С. Мейсами была вызвана стремлением к исторической легитимизации прав Саманидов, а результат имел отдаленное отношение к тексту ат-Табари: «Бал'ами представляет единое повествование по исламской (и доисламской) истории, которое связано с Саманидами прямо или только имплицитно. Он превратил разрозненные сообщения ат-Табари в связанный текст, опустив одни, откорректировав другие, добавив третьи — все в простом, прямолинейном, развлекательном стиле, доступном для широкой и более или менее невзыскательной аудитории»<sup>83</sup>.

В целом, по своим политическим целям возрождение персидской исторической мысли имело позитивный характер — оно было направлено не *против* арабов вообще и Аббасидов в частности, а *на* упрочение позиций локальной династии, и анти-аббасидский его характер, в основном, не затрагивал религиозного авторитета халифов. Другими словами, Саманиды, даже считая себя наследниками героев «Шахнаме», становились соперниками повелителя правоверных. Стремление Саманидов к двойной легитимизации (одна — в рамках арабского религиозно-исторического дискурса, другая — в рамках дискурса персидского имперско-исторического) учитывало этнокультурную неоднородность населения, включавшего в себя иранских дихкан, арабизированных иранцев-мавали, арабов, переселившихся сюда после завоевания, а также очень влиятельную группу тюркских рабов и вольноотпущенников<sup>84</sup>.

Газневиды, великие преемники Саманидов, в целом продолжили их политическую и культурную традицию, однако некоторые акценты были изменены. Газневиды гораздо теснее сотрудничали с Аббасидами, и статус защитников суннизма для них, по всей видимости, был важнее, чем для Саманидов<sup>85</sup>. Они не прилагали столько усилий для выстраивания

<sup>82</sup> Meisami J. S. Op. cit. P. 18.

<sup>83</sup> Ibid. P. 15–27 (особ. 27).

<sup>84</sup> Ibid. P. 25. См. также: Bosworth C. E. The Ghaznavids: Their empire in Afghanistan and Eastern Iran. Edinburgh, 1963. P. 32–34.

<sup>85</sup> Это может иметь несколько объяснений. Прежде всего, выйдя из-под крыла Саманидов, Газневиды противопоставили себя им и в поисках легитимности вынуждены были обратиться к аббасидским халифам. Ввязавшись в борьбу за престолонаследие в Багдаде и оказав поддержку халифу ал-Кадиру, они обеспечили собственный

образа персидских правителей и даже поддерживали не только арабскую, но и тюркскую культуру<sup>86</sup>. Это сказалось и на исторической мысли: принимая персидскую историческую традицию, Газневиды относились к ней без особого рвения — известно, что султан Махмуд не одобрял «Шахнаме» Фирдоуси, зато его брат, как упоминалось ранее, заказал ас-Са‘алиби всемирную историю на арабском языке. Впрочем, это почти единственный пример. Основной же комплекс газневидского историописания составляют локальные и династийные хроники<sup>87</sup>.

В целом, развитие на Востоке мусульманского мира арабоязычного историописания, в том числе и всемирно-исторических хроник, было напрямую связано с идеологической политикой династий. Сохранение здесь арабской хронистики зависело от степени дистанцированности династии от дома Аббасидов. Те правители, которые пытались уменьшить опеку халифа (или вовсе из-под нее выйти), вынуждены были поддерживать собственную историческую (или религиозную (как ранние Саффарины), или обе (как Саманиды при Насре II)) традицию, отличающуюся от арабской не только по форме выражения, но и по содержанию. Падение авторитета Аббасидов при Бувайхидах и Сельджуках, последовавшая за ним катастрофа середины XIII в. и проходившее параллельно с этим развитие персидской литературы окончательно вывели регион из сферы влияния арабо-мусульманской мысли.

Обратимся теперь к Северной Африке. Развитие местной государственности в процветавшем здесь трайбалистском обществе требовало легитимации власти одновременно в рамках племенного и религиозного дискурсов, причем роль, которую играли религиозные основания власти, была в этом регионе несколько иной, нежели на Востоке. Не

---

суверенитет, получив от правителя право управления Хорасаном и титулы *вали амир ал-му‘минин* и *йамин ад-даула ва-амин ал-милла*. Вместе с тем, поддержка суннизма оправдывала военные походы султана Махмуда против исмаилитского правителя северной Индии. Наконец, тюркская военная элита никогда не поддерживала ни шиитских идей вообще, ни исмаилитских в частности, и возможно, что определенную роль в религиозной политике Газневидов играло их тюркское происхождение.

<sup>86</sup> Босворт указывает, что при дворе ранних Газневидов имела хождение тюркская поэзия: *Bosworth C. E. The Ghaznavids...* P. 134. Известно также, что, присвоив персидское происхождение, они не забывали и о своих тюркских корнях — Хамадани называет Махмуда «сыном Хакана»: *Meisami J. S. Op. cit.* P. 51.

<sup>87</sup> Среди них стоит упомянуть *ат-Та‘рих ал-Йамини*, написанную по-арабски Абу Насром Мухаммадом ал-‘Утби (ум. 1036 или 1039 / 1040), посвященную деяниям Себук-тегина и Махмуда; общую историю Персии *Зайн ал-ахбар*, написанную по-персидски в середине XI в. ‘Абд ал-Хайем Гардизи (ее можно считать как универсальной, так и локальной историей); персоязычную историю Мас‘уда Газневи, принадлежащую перу Абу-л-Фадла ал-Байхаки (997–1077) и представляющую собой замечательный пример «бюрократического историописания».

случайно из раза в раз здесь мы читаем в источниках одну и ту же легенду об основании великого государства — к тому или иному племени приходит харизматичный проповедник, обращает людей в свою веру, и вместе они создают империю. Приведем несколько примеров.

Самым ранним из государств, возникших по такой модели, был имамат Идрисидов. Ибн Халдун сообщает следующее: «В месяце зу-лкада 169 г. (май 786 г.) Хусайн Третий, сын Хасана Второго, сына Хасана ас-Сибга, восстал против халифа ал-Хади. Он взялся за оружие в Мекке и объединил вокруг себя многих членов семьи, среди которых были и его дядя Идрис и Йахйя. Он был убит в Фахкхе... в битве с войсками халифа. Йахйя, сын Идриса, спасся в провинции Дейлем... а его отцу удалось добраться до Египта». С некоторыми приключениями он все же в 172 г. (788/789) «добрался до Улили в крайнем Магрибе и встал под защиту Исхака ибн Мухаммада ибн Хамайда, великого эмира племени аураба. Вскоре после этого он открыто заявил о своих претензиях на халифат»<sup>88</sup>, взяв себе в жены некую Кензу, происходившую из того же племени. Анализируя причины успеха Идриса и приверженности ему аураба, тунисский ученый Л. Амри справедливо отмечает: «Верность аураба... происходит из того факта, что Алид олицетворял как благородство происхождения в том специфическом смысле, как оно понималось арабами, так и то, что он представлял некий абсолют, некую причину, отсылавшую к религии и определенной идее справедливости, восстанавливающей *неотчуждаемое право* Али на инвестирующую. Эти два фактора — благородство и чистота идеала — составляли для берберов аутентичные ценности...»<sup>89</sup>.

Таким образом, в случае с Идрисидами историческое обоснование права на власть — идея должного происхождения — интерпретировалось двояко: с религиозной точки зрения оно делало Идриса ибн 'Абдаллаха наследником пророчества Мухаммада (и тем самым — носителем вневременной справедливости, религиозным лидером), а с точки зрения племенной — наследником древнего и благородного рода, безупречного в этическом отношении, а стало быть — человеком достойным руководства племени. Привнесение шиитской основы в традиционный комплекс представлений об обществе и мире имело серьезные последствия: существование государства оказывалось вписанным во всемирно-исторический контекст, оно получало вневременный смысл, войны с соседями обретали ореол исполнения высокой миссии, а

<sup>88</sup> *Ibn Khaldun. Histoire des berbères / Trad. baron de Slane. Alger, 1856. Vol. 2. P. 559.*

<sup>89</sup> *Amri L. Pour une sociologie des ruptures. La tribu au Maghreb medieval. Tunis, 1997. P. 147–148.*



власть правителя, в результате, оказывалась формально неоспоримой<sup>90</sup>. Впрочем, вполне резонно предположить, что власть Идрисидов внутри племен и вне их воспринималась по-разному. Если для внешнего наблюдателя богословские аргументы играли важную роль, то сами берберские племена, учитывая их довольно общие представления об исламе, скорее доверяли племенной традиции<sup>91</sup>.

Более сложной, но типологически схожей с идрисидской оказывается история возникновения империи Фатимидов. В целом, она вписывается в контекст распространения исмаилитского призыва (*da'wa*), охватившего в конце IX – начале X в. самые разные регионы Обители ислама. Успех исмаилитских миссионеров во многом объясняется тем, что их проповедь, критическая в отношении существующего порядка вещей, апеллировала к некоей абстрактной идее идеального государства, возглавляемого идеальным правителем. Эта новая для арабо-мусульманского мира политическая стратегия позволяла приспособить воображаемое «государство будущего» к любой социальной системе — и йеменской, и бахрейнской, и североафриканской, и другим.

Обратив в исмаилизм предводителей берберского племени кутама (кетама)<sup>92</sup>, *da'wi* Абу 'Абдаллах прибыл в Ифрикию. Здесь, пропагандируя исмаилитские религиозно-политические идеи среди рядовых кочевников, он религиозно оправдывал естественные устремления племен, почти ничего не требуя взамен, что было тем проще, что все это время *da'wi* оставался не более чем представителем истинного правителя — 'Убайдаллаха ал-Махди. Таким образом, к моменту «освобождения» «пленника Сиджильмасы» — 'Убайдаллаха — кутама были уже полностью подчинены исмаилитской идеологии, или, точнее, они полностью приспособили под себя эту идеологию, что означало неизбежность конфликта между племенами и их новым правителем, до того момента оставшимся не более, чем абстракцией. Конфликт разразился после того, как 'Убайдаллах убил Абу 'Абдаллаха, а затем отказался преде-

<sup>90</sup> Характерно, что одним из первых публичных действий Идриса было строительство огромной мечети в Тлемсене: *Ibn Khaldoun*. Op. cit. P. 560.

<sup>91</sup> *Amri L.* Op. cit. P. 149–150.

<sup>92</sup> Очень существенно, что обращение предводителей кутама состоялось в Мекке. Как отмечает Л. Амри, паломничество для этого является идеальным моментом — люди со всех уголков мира встречаются в священных городах, обмениваются идеями, слушают проповедников, и тем больше им верят, что само место встречи — священо. Любопытно и то, что, согласно арабо-мусульманской исторической традиции, Абу 'Абдаллах уже до того специально был направлен в Ифрикию неким Ибн Хаусахом, ранее утвердившим исмаилитскую власть в Йемене. Таким образом, вся история деятельности *da'wi* выстраивается по единому сценарию, в котором нет места случайностям.

монстрировать чудо в подтверждение своего статуса. Однако в ответ на это племена не отказались вообще от исмаилизма, а провозгласили истинным махди какого-то ребенка, который-де отомстит за невинно убиенного проповедника. Это предпочтение мифа реальному правителю демонстрирует как потребность в религиозном обосновании системы власти, которую испытывали берберы, так и потребность в том, чтобы оно не выходило за рамки идеологии, или символической политики.

Очень близка к фатимидской история возникновения государства Альморавидов — здесь тоже племенные лидеры проникаются религиозными идеями, возвращаясь из хаджа, приводят с собой проповедника ‘Абдаллаха ибн Йасина ал-Джазули (?–1058), который, апеллируя к отсутствующему суннитскому имаму (на этот раз — просто в силу удаленности), устанавливает правоверие.

Во всех трех упомянутых случаях мы встречаем не только одну и ту же модель «перевода» религиозной легитимности власти на язык племенной традиции и племенных ценностей, но и один и тот же религиозно-политический миф о «свете, принесенном с Востока»: каждый из идеологов-основателей государств был выходцем из Машрика, то есть из тех самых мест, где проповедовал Пророк. Причем, этот мотив верен и для других государств, в частности, испанских Омейядов<sup>93</sup> и Насридов<sup>94</sup>, не говоря уж о династиях вассальных.

В иных случаях возможны модификации — проповедник сам может быть выходцем из племени, сформировавшим вокруг себя религиозную фракцию и затем объединившим племя или множество племен вокруг себя. Такова история Альмохадов. На нее стоит обратить особое внимание, поскольку как в легендарной биографии ее основателя, так и в дошедших до нас сведениях о структуре его государства очень рельефно выделяются и специфические магрибинские, и общеарабские особенности взаимодействия религиозного и племенного.

Будущий махди Мухаммад ибн Тумарт (1081 / 1078–1130) происходил из семьи старосты небольшой деревушки Иглис (Иджиллис), располагавшейся на территории племени харгас в Атласских горах. Согласно альмохадским биографам, с самого детства Ибн Тумарт отличался необыкновенной благочестивостью и тягой к знаниям<sup>95</sup>. По

<sup>93</sup> ‘Абд ар-Рхаман I прибыл в Испанию из Сирии, спасаясь от Аббасидов. Характерно, что, согласно легенде, как Идриса ибн ‘Абдаллаха сопровождал лишь один верный слуга Рашид, так и ‘Абд ар-Рахмана — Бадр.

<sup>94</sup> Династия претендовала на происхождение от предводителя мединского племени хазрадж Са‘да б. ‘Убада, сподвижника пророка Мухаммада.

<sup>95</sup> *Merrakechi ‘Abd el-Wahid. Histoires des Almohades / Trad. B. Fagnan, Alger, 1893. P. 155.*

достижении отроческого возраста он был отправлен соплеменниками на учебу, сначала вроде бы в Марракеш, а затем и в Испанию, где познакомился с трудами Ибн Хазма (ум. 1064), оказавшими на него существенное влияние<sup>96</sup>. Источники не позволяют реконструировать все этапы его путешествия — ясно только, что в результате он оказался на Востоке. Обратный же путь пролегал через Александрию, Махдию, Тунис, Беджию, Константинополь<sup>97</sup>. В Беджии он вроде бы встретил ‘Абд ал-Му’мина, на тот момент — сына простого горшечника, отправившегося на Восток за знанием (sic!), в будущем же — своего ближайшего сподвижника и наследника. Их первая встреча в источниках описывается в чудесном ключе. Ибн Тумарт, якобы, предсказал: «Вот, пришло время победы... Завтра появится перед вами человек, ищущий знания: счастье тому, кто его повстречает, горе тому, кто его не признает!». Когда же ‘Абд ал-Му’мин вошел, то Ибн Тумарт сразу назвал имя его отца и название родной деревни и сказал, что незачем ехать на Восток за знанием, которое можно обрести здесь. В ту же ночь будущий Махди сообщил неопиту об уготованной ему роли, тот заплакал, уверяя, что он не готов и не справится, но Избранник ответил: «Счастливы народы, которыми ты будешь править, и горе тем, кто будет тебе противиться, — от первого до последнего»<sup>98</sup>.

Очевидно, что история почти целиком — плод фантазии последователей Ибн Тумарта или его самого, однако она интересна типичностью составляющих ее элементов. О наиболее распространенном из них — рассказе о праве на власть (религиозную или административную), принесенном с Востока, уже говорилось. Второй важный момент — это само путешествие, во время которого Ибн Тумарт посещает добрую половину

<sup>96</sup> Подобно Ибн Хазму, Ибн Тумарт из источников права признавал только Коран, сунну и *иджма’* — согласованное мнение правоведов, полностью отрицая *рай’* — личное мнение.

<sup>97</sup> Рассказ о путешествии излагается в фольклорном духе. Так, в одной легенде рассказывается, как на борту Ибн Тумарт разбил кувшины с вином и произнес суровую отповедь экипажу, а потом звуками своего голоса остановил сильнейшую бурю, благодаря чему даже самые строптивые уверовали в его миссию. В другой же легенде говорится о том, что его проповеди так надоели морякам, что будущий махди был выброшен за борт и чуть не целый день плыл за кораблем, пока его не подобрала (*Merrakechi ‘Abd el-Wahid*. Op. cit. P. 156). Его ученик ал-Байдак сообщил, что в Тунисе Ибн Тумарт раскритиковал местных юристов, в Константинополе убедил их коллег в том, что нельзя накладывать различные наказания за одно преступление, и выбрал жителей Беджии, перенявших свободные нравы ал-Андалуса, однако здесь его проповедь не произвела никакого впечатления (*Julien Ch.-A. L’histoire de l’Afrique du Nord*. Paris, 1994. P. 438).

<sup>98</sup> *Julien Ch.-A.* Op. cit. P. 439–440. Другие чудесные истории об их встрече см.: *Merrakechi ‘Abd el-Wahid*. Op. cit. P. 157–158.

городов Северной Африки и Испании. Посещение огромного числа значимых центров учености и встречи с 'улама — еще одно подтверждение права махди на власть: он не просто побывал на Востоке и получил некое знание свыше, но знание его заверено посещением всех известных магрибинцам мест учености<sup>99</sup>. В каком-то смысле это компенсирует отсутствие исторического обоснования власти Ибн Тумарта: его знание теперь происходит не только непосредственно от Аллаха, но и подтверждено религиозными авторитетами. Наконец, очень важна встреча с 'Абд ал-Му'мином, в ходе которой закрепляется идея принципа наследования власти Махди по непосредственному указанию, и которая так похожа на созданную Аббасидами легенду об указании Мухаммада на ал-'Аббаса как на будущего главу мусульманской общины.

Таким образом, в закрепившейся в историописании версии биографии Ибн Тумарта нет практически ничего специфического — она вся целиком вписывается в североафриканские представления о религиозно-политических деятелях. Столь же сильно местная трайбалистская традиция отразилась на его проповеди и на административной структуре созданного государства. С точки зрения богословской мысли его проповедь не содержала в себе почти ничего нового. Однако новаторство заключалось именно в выходе за пределы чистого философствования, в применении идей ал-Газали и других теоретиков к практическим нуждам общества. Одновременно ему на руку играло обращение к пастве на берберском языке и использование простейших мнемотехник.

Точно так же и государство, которое он основал, сочетало в себе черты религиозной общины с берберскими традициями политической организации. С одной стороны, община Ибн Тумарта должна была повторять модель мединской уммы Мухаммада. Сам Махди имел те же полномочия, что и Пророк: он был религиозным, политическим и военным лидером религиозно-политического образования. Однако берберская действительность диктовала свои условия, в чем-то схожие с теми, в которых некоторое время назад находился альморавид Ибн Йасин. Различие между ними заключалось в том, что, если Ибн Йасин имел дело с уже вполне сложившейся конфедерацией племен, обладавшей собственным военно-политическим руководством, то Ибн Тумарту такого шанса не представилось, и он вынужден был создать не-

---

<sup>99</sup> Знаменателен в этом отношении рассказ о его встрече с ал-Газали в Дамаске, во время которой великий философ предсказал своему ученику великое будущее (*Merrakechi 'Abd el-Wahid*. Op. cit. P. 155. Правда, даже альмохадские биографы Ибн Тумарта сомневались в том, что эта встреча действительно состоялась. См.: *Goldziher I. Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le nord de l'Afrique au XI siècle*. Alger, 1903. P. 9–22.

что вроде искусственного племени. Действительно, в некотором смысле это было повторением опыта Мухаммада, однако, если основатель ислама резко противопоставил свою *умму* племенам, то Ибн Тумарт пытался сочетать мессианство с трайбалистской социальной структурой. В результате в его государстве была создана сложная иерархическая система, основанная на степени кровной близости к руководителю<sup>100</sup>, который требовал беспрекословного подчинения себе.

Сочетание религиозного и племенного элементов характерно для всех магрибинских государств. Хотя сама государственность здесь каждый раз оформлялась религиозно, в системах власти доминировали племенные структуры<sup>101</sup>, что объясняется, конечно, отсутствием собственных глубоко укорененных традиций государственности. Этим объясняется и популярность хариджитской доктрины (ранние мусульманские государства региона, возникавшие в малоисламизированном обществе), и большая роль маликитских *фукаха* (легенда о возвращении Ибн Тумарта, религиозная политика Маринидов), и, наконец, специфическое восприятие шиизма, где наследование власти от Пророка рассматривалось, главным образом, в парадигме племенных представлений о знатности рода (Идрисиды), но не служило абсолютной гарантией признания права на власть (восстание против ‘Убайдаллаха). Таким образом, исламская составляющая, будучи чрезвычайно важной для политической культуры, в историческом сознании средневекового Магриба занимала периферийные позиции, уступая трайбалистской. На это же указывают рассмотренные легенды об основании государств — вместе с религиозной истиной из Машрика в Магриб приходила и сама идея государственности. Стало быть, и то, и другое воспринималось как нечто изначально чуждое местному обществу, способное, может быть, изменить форму его существования, но не его сущность. Это отразилось и на магрибинском историописании.

Здесь уместно обратиться к статье П. А. Грязневича, посвященной доисламскому бедуинскому историческому сознанию<sup>102</sup>. Представляет-

<sup>100</sup> См.: *Julien Ch.-A.* Op. cit. P. 444–448.

<sup>101</sup> Помимо названных, можно упомянуть государство Зиридов и Хаммадидов (972–1152) (племена санхаджа), сначала признававшее верховенство дома Фатимидов, а затем Аббасидов; зенатское государство Маринидов, которое компенсировало отсутствие четкой идеологии, оправдывавшей их приход к власти «нахождением на передовом крае исламской идеологии» (*Орлов В.В.* Медресе, мечеть и султанский дворец в маринидском Марокко (XIII–XV века): особенности идейно-культурного взаимодействия // *Восхваление...* С. 319); наконец государство Хафсидов. Знаменательно, что все эти династии приписывали себе происхождение от Пророка или праведных халифов.

<sup>102</sup> *Грязневич П. А.* Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // *Очерки истории арабской культуры V–XV вв.* М., 1982. С. 75–155.

ся, что некоторые выводы исследователя могут быть отнесены ко многим родо-племенным обществам, в том числе и к сахарскому: с одной стороны, их относительная универсальность подтверждается материалами других подобных исследований<sup>103</sup>, с другой — нельзя не принимать во внимание исторические связи между двумя регионами.

Среди характерных черт исторического сознания эпохи джахилии П. А. Грязневич выделял прагматизм (история как хранилище правовых норм и социальных иерархий) и ограничение истории памятью о прошлом кровно-родственной группы (отсюда географическая и временная локализация, отсутствие идеи истории мира)<sup>104</sup>. Отмеченные черты, вероятно, характеризовали и североафриканское племенное общество, и нашли свое выражение в магрибинской историографии.

Это и не удивительно, поскольку, по всей видимости, племенные предания оставались основной формой сохранения социальной памяти в странах мусульманского Запада на протяжении всех средних веков, в то время как историописание стало развиваться здесь довольно поздно, примерно с XI в.<sup>105</sup> хотя иные виды книжной культуры появились значительно раньше<sup>106</sup>. Более вероятно, что до того североафриканское общество не испытывало большой потребности в составлении исторического нарратива, поскольку вплоть до случившегося в XI в. крупнейшего переселения арабских племен в Магриб (хилалийского нашествия), принесшего с собой не только социально-экономические потрясения, но и глубокую исламизацию региона, традиционные формы культуры вполне справлялись со своими функциями. Как и в доисламской Аравии, ислам пошатнул позиции племенных представлений о мире и вынудил общество искать примирения двух, отчасти разнонаправленных, культур. Однако, если в странах Машрика (но не в самой Аравии) влияние ислама подкреплялось необходимостью противопоставить собственную историю историческим традициям покоренных народов, а племенное предание постепенно маргинализировалось, то в Магрибе этого не происходило, и потому историописание, внешне со-

<sup>103</sup> Ср., например, с описанием «хронотопа» нехристианизированных германских народов: Гуревич А. Я. Избранные труды. М.; СПб., 1999. Т. 2. С. 87–131.

<sup>104</sup> Но в то же время в VI в. в этом отлаженном механизме существования древних арабов начали происходить изменения, не соответствовавшие такому прагматичному восприятию прошлого. Все чаще в стихах этого времени появляется тема судьбы и рока, тема неотвратимости перемен. Все чаще и чаще встречаются вопросы вроде: «Есть ли молодцу защитник от бедствий времени?..» (ал-Мумазак ал-'Абди).

<sup>105</sup> Возможно, какие-то исторические хроники писались и ранее (Ш.-А. Жюльен упоминает некую хронику рустамидского периода), однако, они были единичными.

<sup>106</sup> См., напр.: Fontaine J. Histoire de la littérature tunisienne. Tunis, 1999. Vol. 1–2.

ответствуя нормам универсальной мусульманской культуры, несло на себе отчетливый отпечаток культуры местной, трайбалистской.

Подтверждением этого тезиса служит тот образ региональной истории, который был создан в североафриканском историописании. Поскольку нет почти никаких сведений о существовании собственной хронистики в дохиллальскую эпоху, то с большой долей вероятности можно предположить, что сведения о ранних государствах, встречающиеся в поздних источниках, либо были почерпнуты из племенного предания, либо сконструированы силами авторов. Соответственно, все легенды о «свете с Востока», происхождении династий от Пророка или его сподвижников, союзе проповедников с племенной элитой и т. д. отражают, в основном, позднесредневековые представления об истории региона.

Трайбалистское мировосприятие великолепно отражено в *Китаб ал-'ибар* Ибн Халдуна: все формы политической организации общества — будь то царства, империи или религиозные общины — рассматриваются здесь как производные тех или иных племенных групп<sup>107</sup>, а вся мировая история — как история нескольких поколений иерархически организованных обществ<sup>108</sup>.

Характерно и отсутствие у Ибн Халдуна стремления написать действительно всемирную историю. Изложение событий начинается с рассказа об Ибрахиме и его сыновьях, а не с сотворения мира, как это

---

<sup>107</sup> Например, история берберов рассматривается автором в пяти разделах, посвященных пяти племенным группам: бутр, баранис, лимтуна, масмуда и масмуда Атласа. Повествование о последней группе, к которой принадлежали Альмохады, делится на следующие главы: Ибн Тумарт, Альмохады (с параграфами: Ибн Марданиш, бану ганийа, альмохадские племена после гибели династии), Хафсиды (с параграфами: воссоединение ал-Андалуса, амиры Бискры, амиры Тузера, амиры Габеса). Наличие выбивающегося из общей схемы параграфа про воссоединение ал-Андалуса объясняется необходимостью сочетать племенную структуру с хронологическим принципом.

<sup>108</sup> Первый том работы носит теоретический характер. Во втором, рассказывая о доисламской поре, Ибн Халдун организует материал по «поколениям», разделяя весь тот период на три части. Первая из них охватывает эпоху Ибрахима и Исма'ила, то есть времена появления арабов. Во второй излагаются события, связанные с Вавилоном, египетскими фараонами, евреями до Христа, ахеменидской и парфянской Персией, Александром Македонским, греческими и римскими правителями. Третья часть посвящена Сасанидам, византийским императорам, возникновению ислама и арабским завоеваниям. Третий том описывает историю Омейядов и Аббасидов, а в четвертом, хотя речь идет и о том же периоде, авторское внимание сосредотачивается на локальных правителях и восстаниях, направленных против центральной власти. В пятом томе излагаются события, происходившие в Машрике от завоевания Багдада Сельджуками до Тамерлана. Наконец, шестой и седьмой тома полностью посвящены истории Магриба. Анализ хроникальной части см.: *Martinez-Gros G. Ibn Khaldun et sept vies de l'islam. Arles, 2006.*

обычно бывало у восточных авторов. По сути дела, Ибрахим здесь выступает в роли первопрародителя арабов, и вся дальнейшая история привязывается к деяниям его потомков — даже в тех частях работы, где об арабах как таковых не говорится, поскольку и этот материал организуется по «поколениям». История у Ибн Халдуна — не сотворенная Аллахом театральная сцена, на которой разворачиваются те или иные события, а сами герои, и только герои; она имеет абсолютное этно-племенное измерение, что отражено даже в названии сочинения — «Книга назидательных примеров, собрание начала и сообщений о днях арабов, персов, берберов и их современников, обладавших наибольшей властью».

Таковую же форму антропоцентризма мы находим у большинства магрибинских авторов. Основным жанром историописания здесь были династийные хроники, истории городов и всевозможные биографические сборники<sup>109</sup>. Однако несмотря на многочисленные сходства «Китаб ал-‘ибар...» резко выделяется из магрибинской исторической традиции по масштабности замысла. Если Ибн Халдун и не пытался написать такую универсальную историю, какие писали Ибн ал-Асир или Ибн ал-Джаузи, то все же временной и географической охват<sup>110</sup> его труда гораздо больше, чем это было принято в Северной Африке, а интенция на поиск исторического единства мира вообще совершенно уникальна, как это уже было показано.

Подводя итоги краткому обзору локальных форм политической власти и локальных исторических традиций, можно выделить основные различия между процессами, протекавшими на востоке Обители ислама и на западе. По мере ослабления центральной власти на Востоке происходило радикальное разделение двух видов власти. Первая из них основывалась на местной нерелигиозной политической традиции, вторая — на традиции религиозной и общемусульманской. Первая была властью реальной, вторая — символической. Первая нуждалась в историческом обосновании, вторая — в большей степени, в обосновании религиозном. Вместе с тем на Западе радикального разделения властей не произошло, что объясняется отсутствием доисламского опыта государственности. Нерелигиозная административная власть рассматривалась «в связ-

---

<sup>109</sup> Особенно много биографических сочинений в позднее средневековье было посвящено известным суфиям и потомкам Пророка. См. их обзор: Дьяков Н. Н. Мусульманский Магриб: шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, Новое время). СПб., 2008. С. 25–59.

<sup>110</sup> В географическом отношении история Ибн Халдуна также ограничена. Автор предупреждает во Введении, что сначала сосредоточил внимание на известных ему событиях знакомого региона, а части, посвященные Машрику, были дописаны после переезда в Египет в 1382 г. *Ибн Халдун*. Мукаддима. Бейрут [б. г.]. С. 6.



ке» с властью религиозной и ею обосновывалась. Основанием же последней служили одновременно и религиозные идеи, отсылавшие к вневременному абсолюту и служившие больше внешней легитимности, и историческая (генеалогическая) традиция, интерпретировавшаяся, однако, в трайбалистском духе.

Для обеих моделей местная историческая традиция — авторитарная и древняя на Востоке, не столь древняя и трайбалистская на Западе — оказывалась важнее традиции общемусульманской. Ни та, ни другая системы не были ориентированы на создание универсального историописания. Его появление в сиро-египетском и иракском регионах в позднее средневековье (при том, что и здесь существовало свое локальное и династийное историописание) объясняется сильными традициями государственной власти, монотеистической религии и историзма, арабским или арабизированным населением, близостью аббасидского халифа и потребностью местных ксенократических династий (в первую очередь, мамлюков) в религиозной и исторической легитимации своих притязаний.

Таким образом, видно, что на протяжении всего постклассического периода в арабо-мусульманском мире параллельно существовало два историко-политических дискурса, которые могут быть обозначены как дискурс единства и дискурс множественности. После двухвекового периода подавления первого вторым, в конце XII–XIII в. между ними устанавливается консенсус. В политической сфере он выражается в идее символического единства многообразных политических образований на территории Обители ислама. В исторической мысли — сначала в сосуществовании местных исторических традиций с универсальным историописанием, затем — в формулировании общих принципов исторического познания, и наконец, в идее исторического единства мира, заявленной в хронике Ибн Халдуна, сочетающей в себе черты локального и универсального историописания.

## ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ГОРОДА — ГОРОДА «ЗОЛОТОГО ВЕКА» В ПЕРСИДСКОЙ ПОЭЗИИ

Концепт идеального города (города «золотого века», «Града обетованного») обнаруживает необычайную устойчивость в сознании и культуре иранцев. Несмотря на то, что уже более десяти столетий прошли со времени перехода иранцев в ислам, древняя цивилизационная модель, сформировавшая ментальную и словесную картину мира, сохраняет свою культурную актуальность и проявляется на каждом этапе национального развития в новом, однако все же узнаваемом облики.

Истоки представления об идеальном городе (или царстве) следует искать в древнейшем письменном памятнике иранской словесности — священном своде зороастризма Авесте. Зороастрийская традиция связывает миф о «золотом веке» с царствованием одного из царей династии Пишдадидов (авест. Парадата, букв. «данные первыми»), состоявшей из культурных героев, давших людям первые законы общежития и обучавших род людской важнейшим навыкам цивилизации — земледелию, добыванию полезных металлов и минералов, одомашниванию животных, ремеслам, искусству письма и т. д. Среди этих правителей Йима (перс. Джам, Джамшид) занимает особое место. Судя по Авесте, примыкающим к ней комментариям (зенд) и поздним религиозным сводам на среднеперсидском (пехлевийском) языке, таким, например, как «Бундахишн» («Сотворение основы»), функции Йимы распространялись не только на природный, но и на социальный порядок в мироздании. Йима выступает как правитель «золотого века», податель земных благ и телесного бессмертия, культурный герой, трижды расширявший по велению верховного благого божества Ахура-Мазды обитаемую часть земли, он — первый человек, с которым беседовал Ахура-Мазда. Вот как разговор человека с Богом изложен в книге «Видевдат», одной из четырех сохранившихся книг Авесты:

«Так сказал ему, о Заратуштра, я, Ахура-Мазда: “Стань для меня, о Йима прекрасный, сын Вивахванта, хранящим и несущим Веру!” Но так ответил мне на это Йима прекрасный, о Заратуштра: “Не создан я и не обучен хранить и нести Веру”. И тогда ему, о Заратуштра, сказал я, Ахура-Мазда: “Если ты не станешь для меня, о Йима, хранящим и несущим Веру, то ты мне

мир преумножай, ты мне мир возвращай! Ты стань мира защитником, хранителем и наставником!» И так ответил мне на это Йима прекрасный, о Заратуштра: «Я тебе мир преумножу, я тебе мир возвращу, я стану мира защитником, хранителем и наставником. Не будет в моем царстве ни холодного ветра, ни знойного, ни боли, ни смерти»» (пер. И. М. Стеблин-Каменского)<sup>1</sup>.

В другой части Авесты, называемой «Яшт» и включающей гимны божествам зороастрийского пантеона, царство Йимы описано так:

И были в царстве Йимы	Не иссякали воды,
Равно неистошмы	И не было в том царстве
И пища и питье,	Ни холода, ни зноя,
Бессмертны скот и люди,	Ни старости, ни смерти,
Не вянули растенья,	Ни зависти зловредной... <sup>2</sup> .

Продолжением «золотого века» была жизнь людей и животных, спасенных Йимой от Потопа, в возведенном им убежище, получившем название Вара (пехл. Вар). Укрепленный город являлся своеобразным аналогом библейского Ковчега, построенного Ноем. Предупреждая Йиму о надвигающихся суровых зимах Ахура-Мазда повелевает возвести крепость. Царь выполняет приказ верховного божества:

И вот сделал Йима Вару размером в бег на все четыре стороны и принес туда семя мелкого и крупного скота, людей, собак, птиц и красных горящих огней. Туда он провел воду... там устроил луга, всегда зеленеющие, где поедается нескончаемая еда, там построил дома, и помещения, и навесы, и загородки, и ограды. Туда принес он семя всех самцов и самок, которые на этой земле величайшие, лучшие и прекраснейшие. Туда принес он семя всех родов скота, которые на этой земле величайшие, лучшие и прекраснейшие. Туда принес он семя всех растений, которые на этой земле высочайшие и благовоннейшие. Туда принес он всех снедей, которые на этой земле вкуснейшие и благовоннейшие. И всех он сделал по паре, пока люди пребывали в Варе. Не было там ни горбатых спереди, ни горбатых сзади, ни увечных, ни помешанных, ни с родимыми пятнами, ни порочных, ни больных, ни кривых, ни гнилозубых, ни прокаженных, чья плоть выброшена, ни с другими пороками, которые служат отметинами Анхра-Манью<sup>3</sup>, наложенными на смертных<sup>4</sup>.

Черты идеального города проступают уже в этом описании, поскольку в нем ярко выражены мотивы совершенства всех находящихся в Варе людей, животных, растений и предметов. Внутри укрепленного города происходит восстановление утраченного во время Потопа гар-

<sup>1</sup> Авеста в русских переводах (1861–1996) / Составл., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака. СПб., 1997. С. 77. (Далее: Авеста).

<sup>2</sup> Авеста. С. 385.

<sup>3</sup> Анхра-Манью (Ангра-Манью), «Злой Дух» — божество зороастрийского пантеона, стоящее во главе сил зла и противостоящее Ахура-Мазде.

<sup>4</sup> Авеста. С. 80–81.

монического состояния природы и общества. Восстановлением этим ведаёт царь — хранитель «плотского мира» (пехл. *гетик*, перс. *гити*).

Строительство Йимой укрепления для защиты от Потопа и восстановление в этом городе утраченной гармонии золотого века становится одним из «вечных сюжетов», прообразом всех позднейших, уже литературных вариаций на эту тему.

Чрезвычайно велика роль автора грандиозной эпопеи «Шах-наме» Фирдоуси в процессе закрепления этого сюжета, а вместе с ним и архаического концепта в литературе на новоперсидском языке. Поэт в изменившихся исторических условиях и на родном языке, перешедшем на арабскую письменность, зафиксировал словесную картину мира иранцев, которая сложилась ещё в глубокой древности. Фирдоуси, сохранив базовые черты национальной картины мира, вписал её в традицию ислама, внутри которой она продолжала жить и развиваться. В этой картине особое место занимала концепция «Града обетованного» как земной проекции небесного града — рая.

Несколько раз на протяжении поэмы возникает картина идеального города, по своим качествам напоминающего Вару. В так называемой мифологической части «Шах-наме», опирающейся на древние и ранне-средневековые зороастрийские источники, изложение истории борьбы с Потопом отсутствует. Этот факт является дополнительным свидетельством того, что автор черпал сюжеты своей поэмы в пехлевийской литературе. К примеру, в «Бундахишне» описаний вселенской катастрофы нет, хотя дважды упоминается строительство Йимой убежища. Черты авестийского мифического города-крепости наследуют другие города, о которых повествуется в героической части «Шах-наме», охватывающей правление легендарной династии Кейанидов.

Первый раз образ Града появляется в «Мазандеранской песне», помещённой в начале рассказа о царствовании Кей-Кавуса. Правда, в этом сказании картина дивного града, которую разворачивает прибывший певец перед царем, на поверку оказывается ловушкой. Однако гостю удастся заманить в неё Кей-Кавуса именно с помощью привлекательной силы описания его красот, облеченного в форму песни:

Так он сказал: «Я из города Мазандерана,  
Вхожу в число искусных певцов.  
Если меня допустят служить шаху,  
То ему откроется путь к престолу [того города]». <...>  
Исполнил он «Мазандеранскую песню» (мазандарани суруд):  
«Да вспомнится город мой, Мазандеран!  
Да будет благословенна его земля!  
Ведь в его садах всегда цветут розы,  
А на горах — тюльпаны и гиацинты.  
Погода там прекрасна, а земля полна украшений,

Там не холодно и не жарко, там вечная весна.  
 Распевают в садах соловьи,  
 Резвятся на лугах лани.  
 Не надо им заботиться о поисках пары,  
 Круглый год кругом краски и ароматы.  
 Будто бы в ручьях там течет розовая вода,  
 От ее аромата радуется душа.  
 И в месяце дей, и в месяце бахман, и в азаре, и в фарвардине  
 Увидишь ты землю, пестреющую тюльпанами.  
 Круглый год смеются уста ручьев,  
 Везде [люди] заняты соколиной охотой.  
 От края до края украшена вся страна  
 Шелками, и динарами, и всем чем захочешь.  
 Служанки там — кумиры в золотых венцах,  
 Все именитые и в золоченых кушаках»<sup>5</sup>.

Признаки идеального города, восходящие к авестийскому мифу, сводятся в «Мазандеранской песне» к следующим: в городе царит вечная весна, там никогда не бывает холода или зноя, горы и долины постоянно украшены цветами, круглый год плодятся животные, не пересыхают водоемы, никто ни в чем не испытывает недостатка.

Город Канг, построенный представителем той же династии — Сийавушем, на границе Ирана и враждебного ему Турана, описывается как крепость, возведенная на вершине горы и окруженная прочными каменными стенами. За неприступными валами взору путника открывается город, подобный райскому саду:

Услышь от меня повесть о крепости Канг,  
 В этой повести стань мне единомышленником.  
 Крепости подобной Кангу нет нигде в мире,  
 Такой дивной земли нигде не найти.  
 Когда возводил ее Сийавуш,  
 Много было в это вложено труда...  
 Простирается там пустыня, словно море,  
 Увидишь ты обширную безводную степь  
 Минуешь ее, увидишь благоустроенный город,  
 В котором можно с удобством жить.  
 А за ним увидишь высокую гору,  
 Выше которой нет ничего на свете.  
 На этой горе, посередине, и стоит Канг,  
 От знания о нем тебе не будет вреда.  
 Поскольку сто фарсангов вверх по кругу эта гора,  
 От ее высоты устанет глаз.  
 С других сторон к ней дороги нет,  
 Только одна, что идет круг за кругом.

---

<sup>5</sup> *Фирдоуси. Шах-наме. Критический текст* / Под ред. Е. Э. Бертельса. Т. 2. М., 1966. С. 76–77.

На этой горе увидишь, когда [до вершины] два фарсанга,  
 Со всех сторон каменные стены...  
 Когда их минуешь, увидишь город  
 Полный цветников, садов, крытых галерей (айван) и дворцов.  
 Везде в городе бани, и каналы, и ручьи,  
 Каждая улица освещена и украшена.  
 Горы полны дичи, в степях [пасутся] газели,  
 Если попадешь туда, не захочешь уйти.  
 Фазанов, павлинов и горных куропадок,  
 Увидишь ты, если пройдеши по горам.  
 Не изнурительна там жара, не суровы там холода,  
 Везде веселье, покой и изобилие,  
 Не увидишь в этом городе больного,  
 Воистину это райский сад!  
 Все источники прозрачны и сладостны,  
 Всегда в этом краю царит весна<sup>6</sup>.

В граде Сийавуша нет жары и холода, всего вдоволь, все счастливы и веселы. К перечисленным признакам идеального города добавляется еще одна характерная черта — жители города никогда не болеют. Напомним, что Йима закрыл в убежище вход тем, кто был поражен различными недугами, «которые служат отметинами Анхра-Манью, наложенными на смертных», по этой причине Вара и стала как бы малым царством золотого века, где «не было ни старости, ни смерти».

Модель описания идеального города, предложенная в авторском эпосе «Шах-наме», создает условия для включения всего блока мотивов, входящих в данную тему, в состав средневековых социально-утопических концепций, выстраивавшихся вокруг образа идеального правителя. В этом смысле чрезвычайно показательна та эволюция, которую претерпевает тема идеального города в творчестве Низами (1141–1203). Легендарная история походов Александра Македонского на Восток, рассказанная в поэме «Искандер-наме», наряду с авантюрно-героическими и батальными составляющими сюжета, приобрела и глубокий философско-назидательный смысл. Во второй части его поэмы, названной автором «Книгой счастья» («Икбал-наме»)<sup>7</sup>, когда героя-покорителя мира сменяет герой-искатель истины, на его пути встречается город всеобщей справедливости и счастья. После того, как Искандер, обретший статус пророка, исполняет свое главное предназначение — строит вал, защищающий цивилизованный мир (*раб'-и маскун*, букв. «обитаемая четверть») от варварских племен Йаджудж и Маджудж (библ. Гог и Магог), он со своими воинами попадает в удивительный город:

<sup>6</sup> Там же. Т. 3. С. 106.

<sup>7</sup> Первая часть поэмы называется «Книга славы» («Шараф-наме») и посвящена военным походам и победам Искандера.

Когда по воле судьбы тот рожденный под счастливой звездой  
Закончил возведение Искандерова вала,  
С того привала поспешил он в город,  
Который многие искали, но никто не находил.  
И снова в странствиях по миру  
Стали запретны для него царские покои.  
Когда произошло это событие,  
Он уже месяц скитался по горам и долинам.  
Предстало его взору украшенное жилище,  
При виде которого возликовало сердце.  
Повелитель мира своим всадникам  
Указал путь, устремив взгляд вперед.  
Представилась его очам совсем другая земля –  
Везде текли воды и [зеленели] посевы.  
Вдоль дорог кругом сады, а ограждений нет,  
Кругом пасутся стада, а стражи нет.  
Кто-то из воинов протянул руку,  
Чтобы сорвать с ветки плод.  
Прежде он не срывал сочных плодов,  
Хотя от жажды его тело высохло и согнулось, как лук.  
Другой всадник поймал барана,  
Но встревожился, и из своего деянния извлек урок.  
Когда Искандер проведал о случившемся,  
Наказывать и миловать никого не стал.  
Приказал [лишь], чтобы никто из войска  
На чужие сады не посягал.  
Когда еще некоторое время прошло в пути,  
Миновал он эти посевы и ручьи.  
Увидел он дивно украшенный город,  
Подобно раю изобильный и богатый.  
Когда подошел он близко к въезду в город,  
Не увидел ни ворот из железа и дерева, ни камня [стен].  
В этом городе у нескольких старейшин  
Все учились осмотрительности и брали с них пример.  
Увидел там [Искандер] лавки полные товара,  
Но двери в них не были заперты на замок.  
Приветливые обитатели того города  
Вышли ему навстречу с сотней извинений.  
С дороги повели его во дворец  
Великолепный, как бирюзовые небеса.  
Накрыли богатый угощениями стол,  
Усадили его, а сами встали перед ним.  
Выполняли малейшие его желания.  
Воистину, то были гостеприимные хозяева!  
Когда шах с благодарностью принял их угощение,  
С волнением к тем милovidным обратил свое лицо  
И спросил их: «Почему вы настолько отважны  
И себя ни от кого не защищаете?  
Почему ради защиты от возможной напасти

Никто не запирает двери на замки и засовы?  
Ни в одном саду нет сторожа,  
Ни одно стадо не пасет пастух.  
Пастухов нет, а в стадах тысячи голов,  
Стада бродят свободно по горам и степям.  
Как же так получилось, отчего такая незащищенность?  
На кого возложена ваша защита?»  
Старейшины того справедливого края  
Вновь обратились с приветствием к царю:  
«Тот, кто возложил на твою главу венец,  
Да продлит навеки твое царствование!  
Да помогает Господь тебе в делах,  
Блеск доблести — твое славное имя!  
Раз спросил нас о том, что у нас хорошего и дурного,  
Поведаем мы шаху, что у нас и как.  
Узнай же правду о том, что мы племя,  
Что населяет эти степи и горы.  
Племя мы мирное и благочестивое,  
Ни на волосок не отступаем от правды.  
Никогда мы не обманываем,  
Придерживаемся только правды.  
Двери для двуличия в мире мы заперли,  
В жизни мы выросли правдивыми.  
Ни в каком случае мы не лжем,  
По ночам снов неправедных не видим.  
Не спрашиваем ни о чем, ибо нет в этом толку,  
Господь такими поступками не доволен.  
Принимаем всё, что исходит от Бога,  
Вражда с Господом есть испытание.  
Не дерзаем, а смиряемся с деяниями Господа,  
Поклоняющемся [Богу] что за дело до вражды!?  
Если кто-то слаб — мы поможем,  
Если кто-то притесняет — стерпим.  
Если от нас кому-то бывает ущерб,  
И об этом убытке мы узнаем,  
Из собственного кошелька [его потерю]  
Своим добром полностью возмещаем.  
Никто из нас не имеет добра больше других,  
Все мы имеем равные доли имущества.  
Все мы считаем друг друга равными,  
Никто не смеется над горем другого.  
Никто не боится у нас воров,  
Нет ни начальника стражи в городе, ни стражника на улице.  
И мы у других ничего не крадем,  
И у нас никто ничего не крадет.  
Нет у нас в домах замков и засовов,  
Нет тех, кто стережет коров и овец.  
Господь дал мудрость нашим старейшинам,  
На наш скот не нападают львы и волки.



Если волк нападает на овцу,  
 Его тут же поражает смерть.  
 Если из наших посевов кто-то берет хоть колосок,  
 Его тут же поражает стрела из засады.  
 В срок посева сажаем мы зерно,  
 А посеянное препоручаем Господу.  
 Не ходим мы вокруг посевов проса и ячменя,  
 Разве что после, когда наступает время жатвы.  
 То, что вызревает в положенное время, достается нам –  
 Из одного зерна родится семьсот.  
 Так бывает, сколько бы мы ни работали,  
 Надеемся мы не на себя, а на Господа.  
 Другого хранителя, кроме Бога, у нас нет,  
 Господь — наше прибежище, другого у нас нет.  
 Ни у кого доносительству не учились,  
 Чужих тайн избегали.  
 Если чью-то тяжбу разбираем на третейском суде,  
 Оказываем ему помощь в добрых начинаниях.  
 Никого мы не склоняем ко злу,  
 Не ищем войны, не проливаем кровь.  
 В горестях друг другу сочувствуем,  
 Радостью друг с другом делимся<sup>8</sup>.

Порядок в удивительном городе поддерживается божественным повелением, и Господь является единственным защитником его жителей от бедствий. По этой причине всеобщий жизненный принцип здесь — упования на Бога (*таваккул*). За нарушение закона преступника наказывают не соплеменники, его сразу настигает Божья кара.

Далее хозяева рассказывают гостю о том, что в их краю деньги не в ходу, что человек не притесняет животных, а охотится только, чтобы удовлетворить разумные потребности, что питаются все умеренно. Заканчивается повествование такими стихами:

У нас никто не умирает в молодости,  
 Только старцы, прожившие много лет.  
 А если кто умирает, об этом не печалимся,  
 Ибо от этой болезни лекарства нет.  
 А еще никто не говорит ни о ком за глаза то,  
 Что не мог бы сказать ему в лицо.  
 Не ведем расследования, кто что совершил,  
 Не поднимаем крик: «Кто это взял (букв. съел)?»  
 Что бы с нами ни случилось хорошего или дурного,  
 Ни от чего не уклоняемся, ведь это предначертание.  
 О том, что Господь правильно создал,  
 Не задаем вопросы: «Как это?» или «Откуда это?»

---

<sup>8</sup> Низами Ганджави. Куллияти-и Хамса (Полное собрание «Пятерницы»). Тегеран, 1999. С. 1302–1303.

Из всех людей с нами ладят те,  
 Кто подобно нам чисты [душой] и воздержаны.  
 А те, кто придерживается иного поведения,  
 Скоро выпадают из нашего круга».
 Когда Искандер понял, какие [здесь] законы,  
 Застыл на месте от изумления,  
 Ведь прекрасней истории прежде не слышал,  
 И в книгах царских подобного не читал<sup>9</sup>.

Описание города всеобщего блага в «Искандер-наме» представляет собой типичный образец средневековой социальной утопии. Картина благоденствия в поэме Низами из плоскости природной гармонии (вечной весны, юности и физического совершенства жителей) перенесена в плоскость общественной справедливости, правдолюбия и братства. В характеристике принципов общественного поведения присутствуют элементы суфийской этики — упование на Бога, довольство малым, ненасилие, целомудрие и воздержание. Благополучие города и всего края коренится в образе жизни его обитателей, в порядках и законах, ими соблюдаемых. Описанный Низами город утрачивает черты крепости, но его особое положение подчеркивается тем, что его трудно найти. Обнаружение «сокровенного» города дается лишь Искандеру, достигшему высшей мудрости и обретшему статус пророка.

Признаки идеального города как места, где царит не только совершенство нравственных законов, но и природное равновесие, и здесь сохраняют свою устойчивость: упоминается обилие водных источников и садов, многочисленность пасущихся стад, богато украшенные строения, телесное здоровье людей и продолжительность их жизни.

После Фирдоуси, в XI в. мотивы «города вечной весны» были перенесены в репертуар касыды. Перенос отдельных мотивов или их устойчивых сцеплений из одного жанра в другой был одним из универсальных механизмов трансформации канона в условиях господства нормативной поэтики<sup>10</sup>. По этой причине многие стандартные зачины персидской касыды имеют свои прототипы в эпической поэзии, прежде всего в «Шах-наме». Национальная эпопея служила для всей последующей поэтической традиции неиссякаемым источником таких заимствований, поскольку в ней автор синтезировал разнородные и разновременные пласты иранской словесности.

Касыда была в тот период наиболее продуктивной жанровой формой придворной поэзии, важнейшей составляющей этикетного и цере-

<sup>9</sup> Там же. С. 1304.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Рейснер М. Л. «Транспозиция» (накл) как категория поэтики: к проблеме эволюции канона персидской классической поэзии // Исследования по иранской филологии. Выпуск третий. М., 2001. С. 107–123.

монального уклада дворцовой жизни. Главной целью, ради которой слагалась касыда, было восхваление адресата, принадлежавшего к правящей элите, и увековечение его деяний. Это мог быть правитель или придворный чиновник высокого ранга — визир, военачальник, глава канцелярии и т. д. Адресатом парадного панегирика мог быть даже поэт, глава государственного «ведомства поэтов» (*диван аш-шу'ара*), занимавший ведущее положение при повелителе<sup>11</sup>.

В персидских касыдах укоренились темы, восходящие к дому-сульманскому прошлому, в том числе и восхваление города как средоточия монаршей власти. В некоторых из них город выступал как субститут правителя, и именно к нему поэт обращал не только хвалу, но сетования и мольбы, а порой и резкие инвективы<sup>12</sup>. Так, один из первых поэтов, творивших на персидском языке в Северо-Западной Индии, Мас'уд Са'д Салман (1046–1121) посвятил одну из касыд порицанию Лахора. Поэт, долгие годы пребывавший в тюремном заключении, обращается к родному городу с обвинительной речью, упрекая его, как повелителя, в нарушении законов взаимной верности. Для намека на ситуацию нарушения гармонии отношений поэта и господина Мас'уд Са'д использует участвовавшие в описании идеального города образы весеннего цветения садов, плодородных оазисов, отсутствия жары и холода, но дает их в противительной интерпретации. Лишившись своего лучшего поэта, одного из любимых чад, город остается без весенних цветов и простора лугов, цветущий сад сменяет пустыня, вольный сокол, венчавший царскую перчатку, оказывается пленником клетки, а сам город становится подобием тюрьмы, в которой томился поэт<sup>13</sup>.

В касыде описание процветающего города могло предварять рассказ о постигших его природных или социальных катаклизмах, будь то засуха или землетрясение, смерть правителя или его пленение. Сочетание обеих составляющих темы — «град обетованный» и «перевернутый город» — могло восприниматься как отсылка к мифологическому событию утраты золотого века или вселенской катастрофы, Потопа<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Заимствованная у арабов касыда прошла долгий путь эволюции на иранской почве, обогатив репертуар за счет включения слоя местной топики, связанной с древними земледельческими празднествами. Касыда в значительной мере вытеснила из дворцового обихода песенные формы восхваления, которые были популярны в доисламский период развития Ирана, особенно в эпоху правления Сасанидов (IV–VI вв.). См.: *Рейснер М. Л.* Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М., 2006. Глава 2. § 1.

<sup>12</sup> Там же. С. 255–259.

<sup>13</sup> См.: *Мас'уд Са'д Салман.* Диван / Предисловие Р. Йасеми. Изд. П. Бабаи. Изд. 2-е. Тегеран, 1996. С. 398.

<sup>14</sup> *Рейснер М. Л.* Персидская лироэпическая поэзия... С. 130–138.

Самый ранний образец такого описания дает в своей касыде Катран Тебризи (ум. ок. 1072 г.). Рассказывая о землетрясении в своем родном городе, Катран предваряет картину бедствий восхвалением всеобщего благоденствия, которое царило в Тебризе до страшных разрушений. В этом описании превалирует не природный, а социальный аспект развития темы, что в целом можно объяснить все теми же рудиментами представлений, связанных с идеальным царством Джама (Йимы). Среди деяний Йимы-Джама, описанных в зороастрийской литературе и в поэме «Шах-наме», упоминается и то, что он разделил всех людей на четыре сословия (жрецы, воины, землепашцы, ремесленники), благодаря чему была достигнута социальная гармония в обществе. В касыде Катрана подчеркивается именно эта сторона городской жизни:

Не было в подлунном мире города прекраснее Тебриза,  
Безопаснее и благополучнее, красивее и совершеннее.  
Пребывая в веселье, все люди [там] обменивались здравницами.  
Город был многолюден и полон богатств.  
В нем каждый имел занятие по своему выбору —  
Эмир и слуга, предводитель [войска], ученый и мудрец.  
Один служил Богу, другой служил людям,  
Один искал богатства, другой искал наслаждения.  
Один стремился к чаше под звуки любовных газелей,  
Другой натаскивал борзую, чтобы поохотиться на газелей.  
Дни [для них] проходили [под звуки] сладкогласных певцов,  
Ночами они почивали [в объятиях] красавиц с мускусными родинками.  
По желанию каждый находил себе занятие,  
Каждый надеялся обрести достаток<sup>15</sup>.

Характерно, что Катран, следуя религиозному представлению о причине природных катаклизмов, объясняет их людскими пороками, в наказание за которые Господь ниспосылает то или иное бедствие. В духе мифологического понимания функции правителя как хранителя земного мира рисуется и роль адресата восхваления, на котором, по мысли Катрана, лежит восстановление утраченной гармонии.

Светильник царей — Мамлан<sup>16</sup>, ведь пред его [щедрой] дланью и мечом  
Нет разницы между львом и шакалом, между золотом и черепками.  
Уголь благодаря милости его обретает цвет сердолика,  
Сердолик из-за гнева его становится цвета угля.  
Когда он проявляет благородство, становится притчей среди благородных;

<sup>15</sup> *Нафиси С.* Ахвал ва аш'ар-и Абу 'Абдаллах Джа'афар ибн Мухаммад Рудаки Самарканди (Жизнь и творчество Абу 'Абдаллаха Джа'афара ибн Мухаммада Рудаки Самарканди). Т. 2. Тегеран, 1940. С. 690 (Далее: Нафиси).

<sup>16</sup> Судя по всему, речь идет о Вахсудане ибн Мамлане (1025–1059), одном из правителей Тебриза, представителе династии Раввадидов, поскольку землетрясение произошло в 1042 г.

Когда он проявляет отвагу, с него берут пример [доблестные] мужи.  
В дни пиров его длань — солнце щедрости,  
В дни боев его меч — убийство дракона (аждаха)<sup>17</sup>.

Описание идеального правителя как хранителя гармонии в мире, стоящего выше всех земных противоречий, также несет на себе печать древних представлений. Так, меч государя именуется «убийством дракона» и указывает на статус его обладателя как героя-змееборца. Сюжеты борьбы героя со змеем (драконом) широко представлены в авестийской мифологии (Тразтаона, сразивший Ажи Дахаку, Керсаспа, истребивший рогатого змея Сэрвару и златопятого водяного дэва Гандарву и т. д.) и представляют собой проекцию одного из центральных индоевропейских мифов, повествующего о единоборстве верховного божества со Змеем-Драконом. Победа над Драконом воплощает идею восстановления мировой гармонии, временно нарушенной силами хаоса.

Притом, что в касыде Катрана в относительной полноте реализуется модель мифологемы утраты золотого века, восходящей к авестийской традиции, как раз в ней можно наблюдать смену образного языка в описании катастрофы. Автор в картине землетрясения использует элементы мусульманской эсхатологии, насыщая текст кораническими аллюзиями. Внешне та часть касыды, в которой описано бедствие, постигшее город, прямо отсылает к суре Корана, носящей название «Землетрясение» и содержащей описание Судного дня (Коран 99: 1–8). Природный катаклизм, предстающий в касыде Катрана, на образном уровне описывается в русле эсхатологических представлений ислама, однако на уровне логики развертывания поэтических мотивов восходит к более древней, мифологической системе.

Подобное наложение нового религиозного сознания на более раннюю по своему происхождению систему представлений о мире можно наблюдать в персидской классической литературе, по крайней мере, на протяжении всего домонгольского периода (IX – начало XIII вв.). Особенно это заметно в эпосе, где действует инерция старых доисламских сюжетов. Однако и в касыде, получившей в наследство многие темы традиционного репертуара придворных певцов сасанидского Ирана (прежде всего календарные), отдельные фрагменты некогда целостной модели описания мира проступают еще достаточно явственно.

Дальнейшее переосмысление древнего концепта идеального города связано уже с другим типом персидской классической касыды — философско-религиозным. Выйдя за пределы придворной литературной среды, касыда становится достоянием представителей эзотериче-

---

<sup>17</sup> *Нафиси С.* Указ. соч. С. 692–693.

ских течений в исламе, таких как суфизм и исмаилизм. Выступая в качестве действенного инструмента проповеди, касыда принципиально меняет свое назначение, становясь одной из форм религиозной дидактики. Важнейшая тема таких касыд — странствия в поисках истинного учителя. Описание путешествия, целью которого является обретение сокровенной истины, может воплощаться в образах аллегорических. Примером такого использования темы идеального города служит касыда поэта и религиозного философа Насир-и Хусрава (1003 / 4–1077), в которой он рассказывает историю своего обращения в исмаилизм. Совершив реальное путешествие в Египет, в котором под властью династии Фатимидов исмаилизм стал официальной государственной религиозной доктриной, Насир-и Хусрав достигает и цели мистической — обретает Учителя и веру. Используя традиционные тематические составляющие касыды, поэт придает им не только прямой, но и иносказательный смысл. В произведение включено описание пути в столицу Фатимидов Каир. При этом целью странствия оказывается идеальный город, в котором странник и обретает источник сокровенных знаний. Каир в описании Насир-и Хусрава рисуется Градом знания и высшей мудрости. И опять в характеристике города возникает уже встречавшийся нам набор признаков — он являет собой укрепленную крепость, охраняемую «стражем врат», за богато украшенными стенами вечно цветут степи и зеленеют рощи, не иссякают сладостные источники:

И вот в один прекрасный день я достиг врат Града, которому  
 Служат планеты и покорились страны света.  
 Это — Град, который утопал в садах, полных цветов и плодов,  
 Стены его украшены росписью, земли его покрыты рощами.  
 Стены в нем разрисованы, подобно узорчатому шелку,  
 Вода в нем — чистый мед, словно в Каусаре<sup>18</sup>.  
 Это — Град, в котором, кроме познания, нет другого строения.  
 Это — сад, в котором, кроме разума, нет другого дерева.  
 Это — Град, в котором мудрецы носят одежды из шелка,  
 Но не того, что соткан руками мужчин или женщин.  
 Это — Град, которого едва достиг я, как разум мне поведал:  
 «Здесь проси то, чего искал, — мимо этой обители не проходи!»  
 Я к стражу врат подошел и произнес свою речь,  
 Ответил он: «Не печалься — твое сокровище оказалось в руднике.  
 Омываем океаном этот край [сокровенного] смысла,  
 А в [океане] отборный жемчуг и чистейшая вода.  
 Этот [край] — недоступное небо, полное высоких звезд,  
 Или райские сады, полные прелестных дев».

<sup>18</sup> В тексте Корана прилагательное *каусар*, обозначающее «обильный», к описанию рая отношения не имеет. Однако уже в раннем житии пророка Мухаммада Ибн Хишама толкуется именно как название одного из райских источников.

Я принял его за Ризвана, как только достигли моего слуха  
Его слова, исполненные смысла и сладости изъяснения<sup>19</sup>.

Насир-и Хусрав, следуя традиции описания идеального города как райского сада, добавляет к известным характеристикам ряд значимых деталей. Поэт населяет «край сокровенного смысла» мудрецами, одетыми в шелка духовности, живущими в домах, возведенных из познания, и растущими деревья разума. Это — Град духовный, и потому он доступен лишь тому, кто прошел испытания на пути к Истине. Только ищущий и вопрошающий герой, каким представляет себя поэт, способен добраться до цели. В поэзии Насир-и Хусрава продолжается «исламизация» древнего концепта: поэт подчеркивает сходство обретенного им «Града обетованного» с райскими кущами введением в стихи отсылку к кораническому описанию рая и их толкованиям в комментаторской традиции. Например, в тексте упоминается название источника — Каусара, вода его уподобляется меду, страж городских ворот сравнивается с Ризваном, ангелом, стерегущим врата мусульманского рая.

Следует отметить, что коранические описания рая по ряду существенных характеристик совпадают с авестийской картиной золотого века в царстве Йимы. По этой причине их диффузия в персидских поэтических текстах представляется совершенно естественной. Приведем одно из таких описаний, содержащееся в суре «Человек» (Коран 76: 12-21):

И вознаградил их [Аллах] за то, что они вытерпели, садом и шелком. Лежа там на седалищах, не увидят они там солнца и мороза. Близко над ними тень их, и снижены плоды их низко. И будут обходить их с сосудами из серебра и кубками из хрустала — хрустала серебряного, который размерили они мерой. Будут поить там чашей, смесь в которой с имбирем — источником там, который называется *салсабилем*. И обходят их отроки вечные — когда увидишь их, сочтешь за рассыпанный жемчуг. И когда увидишь, там увидишь благодать и великую власть. На них одеяния зеленые из сундуса и парчи, (и украшены они ожерельями из серебра), и напоил их Господь напитком чистым.

Исследователи Корана нашли в картинах рая не только устойчивые элементы его описания как сада, но и дополняющие их элементы его описания как дворца<sup>20</sup>. Естественно в таком случае предположить, что дворец является частью «города-сада», «города вечной весны».

В творчестве Насир-и Хусрава концепт идеального города проходит важнейший этап эволюции, обретая аллегорический подтекст. Благодаря мистическому восприятию и странствие героя в поисках Града,

<sup>19</sup> Насир-и Хусрав. Диван. С. 260.

<sup>20</sup> Фролов Д. М. Эстетические мотивы в Коране // Эстетика Бытия и эстетика Текста в культурах средневекового Востока. М., 1995. С. 115.

и испытанные им трудности могут толковаться иносказательно — они символизируют ступени внутренней борьбы взыскующего Истины со страстями и соблазнами плотского мира и обретение им в конце пути истинного знания и, в конечном счете, спасения души.

Переход концепта «Града обетованного» в плоскость религиозно-мистических исканий личности обеспечил ему популярность и долгую жизнь внутри поэтической традиции, созданной последователями суфизма. Непрерывность этой традиции можно наблюдать на примере поэтического творчества таких средневековых персидских классиков, как Санаи (1048 – после 1126), ‘Аттар (1141–1229), Джами (1414–1510).

Представленный материал позволяет утверждать, что в традиционном иранском поэтическом сознании концепт идеального города, в основании которого лежит мифологема «золотого века», развивался в двух направлениях — социальном и религиозно-философском. Социальный аспект развития концепта во многом был предопределен его генезисом и был связан с функциями мифологического царя Йимы как культурного героя, устроителя природного и социального порядка.

Образная модель всеобщего блага и разумного социального устройства, утверждаемая в персидской классической поэзии, находит частичные параллели в трудах итальянских гуманистов. На наш взгляд, это сходство не столько историко-типологического, сколько генетического свойства. Имеющие единые индоевропейские истоки мифологические модели, составляющие глубинные слои культуры, даже при полном расхождении путей развития сохраняют базовые черты сходства. Подобно тому, как певец в поэме Фирдоуси наделил чертами идеального города Мазандеран, а Катран в своей касыде — город Тебриз, Леонардо Бруни в «Похвале Флоренции» (1405 г.) превозносит родной город в таких выражениях: «[в нем] нет ничего неустроенного, ничего неуместного, ничего неразумного, ничего лишнего оснований — в ней все расставлено по местам, не только определенным, но подходящим и должным. В ней раздельны государственные должности, раздельно судопроизводство, раздельны общественные установления»<sup>21</sup>.

Не менее любопытные сходства с иранскими описаниями идеального города дает «Город Солнца» Кампанеллы (XVI в.). «Город Солнца по замыслу Кампанеллы, и неприступен, и прекрасен. В центре возвышается храм, построенный с удивительным искусством, стены зданий покрыты превосходной росписью. Эти картины выполняют дидактические функции, но сами по себе прекрасны (*belle pitture*). В городе нет

---

<sup>21</sup> Баткин Л. М. Ренессанс и утопия // Из истории и культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 224.



ничего безобразного, нет даже некрасивых женщин, благодаря правильному подбору родителей, хорошему воспитанию и физическому труду все женщины там отличаются крепким здоровьем и привлекательностью»<sup>22</sup>. В описании далее говорится, что калеки и увечные не могут являться жителями идеального города, они «живут, если не были славнейшими для города, в деревнях, и за ними хорошо ухаживают...»<sup>23</sup>. Таким образом, как в иранской, так и в итальянской традиции описания идеального города присутствует мотив совершенства не только натуры, но и телесной природы его обитателей, недопустимости присутствия в нем людей, отмеченных недугами и физическими изъянами.

Религиозно-философское переосмысление образа идеального города тесно связано с его сакрализацией внутри мусульманской картины мира. Поиски идеального города становятся не только символическим выражением духовных исканий мусульманских поэтов, философов и мистиков, но и одной из вариаций темы «ностальгии по раю».

Это второе направление также имеет достаточно близкие европейские параллели, прежде всего в христианизированных версиях легенд о поисках Св. Грааля. В сюжетах о Граале образ Града (укрепленного замка) смыкается с образом Храма, что в принципе не противоречит мистическим поискам «земного рая» в средневековой персидской литературе.

Храм Грааля по существу остается той самой неприступной крепостью, причем как в духовно-мистическом, так и в буквальном архитектурном смысле. «Храм Грааля, да и святую гору Монсальват непрерывно охраняют рыцари, за внешней стеной постоянно отражая атаки врагов»<sup>24</sup>. Подобно поискам града Истины в литературе мусульманских мистиков, поиски Грааля в средневековой литературе Европы выражают идею стремления души человека к познанию высшей Божественной реальности, лежащей за пределами феноменального мира. «Грааль может быть уникальным в силу своей трансцендентности или потому, что призван быть знаком того, что выходит за пределы множественности. Или знаком самого этого выхода»<sup>25</sup>.

Важность концепта Града Обетованного (идеального города, Города Истины, Града Божьего) в традициях иранского Средневековья и западноевропейского Средневековья и Возрождения, повторяемость

---

<sup>22</sup> Штекли А. Э. Возрождение и утопический коммунизм XVI – начала XVII в. К постановке вопроса // Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978. С. 91.

<sup>23</sup> Там же. С. 92.

<sup>24</sup> Ванеян С. С. Храм и Грааль в западном средневековье // Храм земной и небесный. М., 2004. С. 235.

<sup>25</sup> Там же. С. 240.

ключевых элементов повествования о нем является свидетельством того, что перед нами один из так называемых вечных сюжетов<sup>26</sup>.

В заключение обратимся к персидской поэзии второй половины XX века, в которой обнаруживаются отголоски сюжета поисков Града. Речь идет о произведении одного из выдающихся поэтов — представителя так называемой «новой поэзии» Ирана Сохрабе Сепехри (1928–1980)<sup>27</sup>. Творчество этого поэта и художника, чрезвычайно популярно в Иране. Его самого часто называют «неосуфием», отшельником и мистиком на основании того, что в его творчестве в духе поэтики модернизма переосмысляются традиционные мотивы классической суфийской поэзии. В его интерпретации «поиски Града» — это не только символ самосовершенствования человека, его борьбы с плотскими страстями и соблазнами, стремления к духовному полюсу Бытия, но и попытка преодоления последствий разрыва человека с его естественными началами в условиях современной «техногенной» цивилизации.

Обращенный в традицию Сохраб Сепехри видит все тот же Град Обетованный, символический Град высшей духовности, противостоящий равнодушию современного мира и бездуховности человека. В стихотворении «За морями» (*Поит-е дарйаха*), вошедшем в сборник «Зеленый объем» (1968), выражена концепция поисков Града, который и будет спасением души человека, «царством Божьим внутри нас». Стихотворение изобилует скрытыми образными цитатами из классической поэзии. Пребывание в современном мире, представляющемся «чужой землей», в которой забыты основы красоты и мудрости, побуждает лирического героя отправиться на поиски города за морями, где жизнь устроена по иным законам и земля «слышит музыку твоих чувств»:

Лодку построю я,  
На воду лодку спущу,  
Подальше я уплыву от этой чужой земли...  
<...> Есть за морями город,  
В котором окна открыты навстречу Божьему свету,  
Крыши — приют голубей, им оттуда видны фонтаны людского разума.  
Руки детей в этом городе — веточки дерева Мудрости,  
А на живые изгороди смотрят жители города,  
Словно на вспышки пламени, словно на грезы чудесные.

<sup>26</sup> Следует упомянуть, что сюжет поисков идеального города как основу аллегорических притч и драматических произведений в XIX в. широко использовали иранские просветители. Изучение таких произведений, созданных в Иране в Новое время, может стать темой самостоятельного исследования.

<sup>27</sup> См., например: Николаевская М. Ю. Синтез культурных традиций в поэзии Сохраба Сепехри // Восток — Запад: притяжение, отталкивание. М., 1998; Сатаров М. Р. Творчество Сохраба Сепехри (1928–1980) в контексте литературы XX века // Исследования по иранской филологии. Выпуск второй. М., 1999.

Земля в том городе слышит музыку твоих чувств,  
А воздух наполнен шелестом крыльев мифических птиц.  
Есть за морями город,  
Там солнце равно по размеру взгляду проснувшихся рано,  
Поэтам дают там в наследство чистоту, просветленность, разум...<sup>28</sup>.

В описании города отправной точкой служит связь с миром божественным, на который намекают столь привычные для иранского читателя поэтические образы и религиозные термины. Жители чудесного города в окна могут видеть свет богоявления (*таджалла*), который в традиции ассоциируется с историей Мусы (библ. Моисей), узревшего «горящий куст» и беседовавшего с Господом на горе Синай. Образ мифических птиц может быть прочитан как отсылка к средневековой мистико-аллегорической поэме Фарид ад-Дина 'Аттара «Язык птиц», повествующей о том, как птицы под водительством мудрого наставника — удода (птицы Сулеймана) отправились на поиски мифической царь-птицы по имени Симург. В результате этих поисков тридцать наиболее стойких птиц-странников (*си мург* — «тридцать птиц») достигли горной страны Каф и обрели сокровенное знание о мире, познав самих себя.

\* \* \*

Предпринятое исследование раскрывает только часть той сложной системы представлений, которая в персидской словесной традиции связана с концептом идеального города. Совершенно очевидно, что генетически он восходит к классическому мифу о золотом веке и его утрате, и что общее направление его эволюции осуществляется в направлении от «природы» к «культуре». Еще в средневековой поэзии осуществился его перенос в область умозрительных философских категорий и духовных исканий личности. В современной поэзии, т. е. на новом витке литературного развития, образ «города за морями» частично возвращает себе черты мифологической обители природной гармонии человека и окружающего мира, сохраняя в то же время и религиозно-мистические характеристики града высшей духовной мудрости и нравственной чистоты.

---

<sup>28</sup> *Сенехри, Сохраб*. Хашт кетаб (Восемь книг). Изд. 25-е. Тегеран, 1999. С. 362–365.

## ИСТОРИЯ И ИСТОРИКИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

Читатель, знакомый с положением дел в современной западноевропейской медиевистике, согласится, что открытие в любой из стран Западной Европы нового средневекового текста стало бы научной сенсацией. В Индии же подобное происходит постоянно: едва ли не ежедневно публикуются монографии и статьи, авторы которых впервые используют тот или иной источник. В архивах, музеях, университетских, храмовых или семейных хранилищах<sup>1</sup> до сих пор находится множество средневековых текстов, которых не касалась рука историка. Парадокс состоит в том, что долгое время историю Индии изучали и писали практически без опоры на собственно индийские письменные источники — считалось, что их просто нет и быть не может.

### «ОБЩЕСТВО БЕЗ ИСТОРИИ»?

Один из наиболее распространенных стереотипов: «индусское сознание внеисторично»<sup>2</sup>. Индолог-философ В. Г. Лысенко считает, что «историчность сознания, связанная с чувством неповторимости и уникальности событий во времени, в целом чужда традиционному индийскому образу мысли. Ему свойственно представлять их не в виде точек на прямой линии, имеющей начало и конец (как в христианстве) или же безначальной и устремленной в бесконечность (как в современной науке), а скорее в виде точечных вспышек на вращающемся круге, возникающих при пересечении отметки “настоящего”»<sup>3</sup>. «Неисторичность подхода индусов к реальности, — поясняет Л. Б. Алаев, — в свое время

---

\* Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 06–01–00453а).

<sup>1</sup> Речь идет не только об индийских хранилищах. Значительная часть индийского письменного наследия была вывезена из страны британскими колониальными чиновниками, путешественниками и прочими любителями «восточной экзотики».

<sup>2</sup> Так, например, определил одну из основополагающих черт индийской цивилизации Н. А. Иванов (*Иванов Н. А. Цивилизации Востока и Запада на рубеже нового времени // История Востока. Т. III. М., 1999. С. 37*). Не будучи индологом, автор, очевидно, воспроизвел здесь мнение отечественных специалистов по Индии.

<sup>3</sup> *Лысенко В. Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 94.*

поразила историков (западных. — *Е. В.*): они искали исторические хроники и не находили их. С приходом мусульман в XIII в. появляются хроники на персидском языке, жанр которых был заимствован со Среднего Востока. История же до XIII в. оставалась “темными веками”, пока не стало развиваться изучение надписей на камне и медных табличках»<sup>4</sup>. «Индийцы не испытывали потребности заниматься историей или фиксировать исторические события в хронологической последовательности и со стремлением придерживаться правдоподобия»<sup>5</sup>. Сходную позицию занимает С. Д. Серебряный: «традиционная Индия (точнее сказать, Индия *домусульманская* и *немусульманская*) не выработала понятия, аналогичного европейскому понятию “история”, не создала собственных традиций историографии, что было связано, очевидно, с определенным восприятием мироздания в целом и времени в частности»<sup>6</sup>. Аналогичные концепции были укоренены и в западной литературе: так, например, знаменитый французский индолог Луи Дюмон жаловался на то, что «безразличие индийской литературы и цивилизации в целом к времени, к событию, к истории делает задачу историка крайне трудной»<sup>7</sup>.

В основе таких представлений лежат ориенталистские концепции: идея перерождений, циклическое восприятие времени, устремленность индийцев к потустороннему миру и равнодушие к земной юдоли препятствовали формированию представлений о поступательном развитии, возникновению осознанного интереса к прошлому, да и само индийское общество на протяжении веков было статичным, лишенным какой-либо динамики. Основоположником данной концепции явился Гегель, никогда профессионально Индией не занимавшийся; представление о статичной, «внеисторичной» Индии играло служебную роль в его построениях о диалектическом развитии<sup>8</sup>.

Впервые в целостной форме и в конкретном применении к Индии эти идеи были изложены Джеймсом Миллем в «Истории Британской Индии». Опубликованная в 1817 г., эта книга — страстный обвинительный акт Индии и ее жителям — выдержала несколько десятков

---

<sup>4</sup> Индия и Китай: две цивилизации — две модели развития. Круглый стол «МЭиМО» // *Мировая экономика и международные отношения*. 1988. № 6. С. 69.

<sup>5</sup> *Алаев Л. Б.* Средневековая Индия. СПб., 2003. С. 18–19.

<sup>6</sup> *Серебряный С. Д.* Видьяпати и его книга «Испытание человека» («Пуруша-парикша») // Видьяпати. Испытание человека (Пуруша-парикша) / Подгот. С. Д. Серебряный. М., 1999. С. 130.

<sup>7</sup> *Dumont L.* Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications / Transl. by M. Sainsbury. Delhi etc., 1970. P. 195. См. также: *Larus J.* Culture and Political Military Behaviour. The Hindus in Pre-Modern India. Calcutta, 1979. P. 9–10.

<sup>8</sup> См. подробнее: *Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding. Delhi, 1990. P. 84–95.

изданий и более ста лет оставалась стандартным учебным пособием для чиновников британской колониальной администрации, направлявшихся на службу в Индию, а затем и для студентов колледжей и университетов в самой Индии. С начала своего существования, утверждал Милль, индусы застыли в пороках и невежестве, с течением веков в их среде ничего не менялось, так что «во времена Александра (Македонского. — *Е. В.*) индусы находились на том же уровне манер, общества и познаний, какими их открыли современные европейские нации». Подобно другим варварским народам, индусы не имеют истории и никогда не писали ее; они не обладают ни одним текстом, который мог бы почитаться историческим сочинением<sup>9</sup>, ни одним произведением, достойным названия литературы. Их история, которую Милль разделил на «индусский», «мусульманский» и «британский» периоды, начиналась для него, по сути дела, со второго из них, т. е. с тюркского завоевания (конец XII в.), а до этого были «темные времена».

Многие британские ориенталисты подвергли книгу Милля критике за излишнюю резкость, но восприняли основную концепцию «стагнационного характера» индийского общества и «антиисторичности» индийского мышления. Разница заключалась в том, что для Милля индусы были «дикими варварами» с самого начала, а по мнению ориенталистов, они пережили «золотой век», а затем деградировали<sup>10</sup>. «Время как категория, — резюмировал голландский исследователь Петер ван дер Фиер, — соотносимая (с индийским обществом. — *Е. В.*), признавалась ориентализмом лишь в значении регресса, деградации Индии в сравнении с индоевропейскими стандартами, которые были унаследованы европейскими кузенами, чье колониальное бремя состояло в спасении этих бедных родственников». В результате «Индия стала обществом без истории. Это — застывшее общество, которое было введено в историю лишь столкновением с современным колониальным миром»<sup>11</sup>. Именно поэтому огромное письменное наследие индийского средневековья с его регионально-языковым, жанровым, культурным и идейным разнообразием почти два века игнорировалось исследователями. Многие западные и индийские индологи-медиевисты даже предпочитали в качестве источников записки европейских путешественников и материалы западных торговых компаний — считалось, что

<sup>9</sup> *Mill, James. History of British India. Vol. I. Delhi, 1972 (reprint). P. 28–29.*

<sup>10</sup> *Inden R. Imagining India. Cambridge (MA); Oxford (UK), 1992. P. 8–9; Veer, P. van der. The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism // Orientalism and the Postcolonial Predicament / Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia, 1993. P. 25–26.*

<sup>11</sup> *Veer, P. van der. Op. cit. P. 26, 31.*

посланцы Запада знали Индию лучше, чем сами индийцы<sup>12</sup>. Труды по истории средневековой Индии, написанные *целиком* на основе европейских источников, при полном или почти полном отсутствии анализа индийских текстов, были нередки в индологии, включая и нашу отечественную. Искать и изучать индийские исторические источники считалось бессмысленным — зачем искать то, чего нет и быть не может?

Концепция «антиисторичности индийцев» прочно заняла место в представлениях западных ориенталистов. Но и в эпоху ее безраздельного господства находились ученые, имевшие смелость в ней усомниться (например, крупные западные индологи Дж. Тод, Г. Бюлер и А. К. Форбс). Русский санскритолог К. А. Коссович (1815–1883) писал: «Говорят, что Индия не имеет истории. Если история есть изображение судеб народа, развивавшегося самостоятельно под влиянием идей, выработанных его жизнью, если народами историческими называются преимущественно народы, организовавшие свой государственный быт при выработанном им полном просторе для всех возможных проявлений в его недрах свободной мысли и творчества, если есть несокрушимые памятники слова, изображающие его жизнь, то государства древней Индии не уступают никаким самым историческим народам мира»<sup>13</sup>. Российский индолог, С. Ф. Ольденбург, в лекции из цикла «Введение в историю индийского искусства» (1919–1920), выступал против концепции «антиисторичности» и выражал надежду, что «не так далек день, когда об истории Индии мы будем писать, как об истории других стран»<sup>14</sup>. Однако надежды эти оправдались не полностью и, по меткому выражению немецкого индолога Г. Кулке, индийская историческая традиция рассматривается как «проблемное дитя истории и пасынок индологии»<sup>15</sup>.

В современной индийской историографии представления об «исторической амнезии» также преодолеваются с большим трудом. Практически каждое исследование по истории Индии, особенно «домусульманского» периода, открывается почти ритуальным сетованием на дефицит материала, причем авторы видят причину не в недостаточно активном поиске новых текстов (как правило, используются одни и те же), а в том, что, по мнению Д. Д. Косамби, одного из основателей национальной исторической школы, «Индия практически не имеет исторических источ-

---

<sup>12</sup> См.: *Ванина Е. Ю.* По Индии без языка (европейские путешественники XV–XVII вв.) // Язык до Индии доведет. Памяти А. Т. Аксенова. М., 2008. С. 254–274.

<sup>13</sup> Цит. по: *Серебряков И. Д.* Литературы народов Индии. М., 1985. С. 13.

<sup>14</sup> *Ольденбург С. Ф.* Культура Индии. М., 1991. С. 126.

<sup>15</sup> *Kulke H.* Historiography in Early Medieval India, Explorations in the History of South Asia // Essays in Honour of Dietmar Rothermund / Ed. G. Berkemer, T. Frasch, H. Kulke, J. Lütt. Delhi, 2001. P. 71.

ников, *достойных этого названия*» (выделено мной. — *Е. В.*)<sup>16</sup>. Так же рассуждал известный индийский ученый Р. Н. Дандекар: «Индия не смогла создать ни одного *подлинного, в нашем понимании, исторического труда*»<sup>17</sup>. Оба автора, равно как их учителя (европейские ориенталисты) и многие ученики, были убеждены, что древние и средневековые тексты *должны* соответствовать представлениям об историческом источнике, выработанным *европейскими* исследователями XIX–XX вв. Причем Косамби противопоставляет индийцев таким «историческим» народам, как китайцы, греки, римляне, ассирийцы, не принимая в расчет, что история этих народов никогда не была бы так хорошо изучена, если бы специалисты подходили к древним памятникам с современными научными и, что немаловажно, европейскими критериями.

Даже признавая, что индийцам все же было присуще историческое сознание, нашедшее отражение в устной традиции и многообразных письменных памятниках, некоторые авторы до сих пор упрекают хронистов и поэтов том, что для них история «не была символом исследования и фактической правды», в «смешивании фактов и легенд» и даже в отсутствии «современной концепции истории»<sup>18</sup>. Однако к западноевропейским хронистам никто таких требований не предъявляет. Вместе с тем, знаменательно, что от ориенталистских представлений о «внеисторичности» индийского сознания в настоящее время наиболее активно отказываются именно западные ученые. Например, известный исследователь южноиндийской культуры и литературы Д. Д. Шулман отметил: «Мы привыкли к заявлениям о том, что Индия (доколониальная. — *Е. В.*) не имеет историографии, исторической литературы. И как следствие — что Индия не имеет истории, что индийцы мыслят категориями миллионов лет, циклически повторяющихся периодов. Это — колониальный взгляд, и он явно абсурден»<sup>19</sup>.

Итак, обладали ли средневековые индийцы историческим сознанием? Чтобы приблизиться к истине, необходимо разделить два аспекта, которые нередко оказываются спутанными. Одно дело — историческое сознание, определенные знания и оценочные представления социума о своем прошлом, о ходе истории и собственном месте в ней. И другое — *формы*, в которых это сознание выражается. На разных

<sup>16</sup> *Kosambi D. D.* The Culture & Civilisation of Ancient India in Historical Outline. Delhi etc., 1976. P. 9.

<sup>17</sup> *Dandekar R. N.* Exercises in Indology. Delhi, 1981. P. 316.

<sup>18</sup> *Chandra Prabha.* Historical Mahakavyas in Sanskrit (Eleventh to Fifteenth Century). Delhi, 1976. P. 3; *Sinha A. K.* Readings in Early Indian Socio-Cultural History. Delhi, 2000. P. 132.

<sup>19</sup> [*Shulman D.*]. Literature as a Source of History // Frontline. 9. 06. 2000. P. 125.



этапах истории эти формы могут быть разными: зафиксированная в устной традиции, в эпиграфике или в литературе память о поколениях предков (на уровне рода, семьи), предания, генеалогии, эпос, песни и сказания о героях и царях, панегирики, средневековые романы, хроники, жития святых, биографические сочинения и др. То, что в определенный период какая-то из этих форм (например, хроника) в данном обществе могла не сложиться окончательно, не выделиться из иных литературных жанров (баллад о героях, историко-героических поэм), никоим образом не свидетельствует об отсутствии исторического сознания. «Если даже историческое сознание и историчность человеческого существования могут считаться универсальными, — резюмирует американский исследователь Т. Лакманн, — из этого не следует, что историческое сознание не могло развиваться в разных формах»<sup>20</sup>.

Исследуя историческое сознание людей древности и средневековья, необходимо абстрагироваться от *современных* критериев «научной достоверности», «подлинности», отказаться от строгого противопоставления «реальных фактов» «мифам». Средневековый историк мог запросто объявить себя очевидцем Троянской войны<sup>21</sup>, а французские хронисты XII–XV вв. без малейшего смущения возводили род своих королей к ее героям и изображали Карла Великого предводителем Крестового похода. Их, как отметила Г. Спигел, интересовала не историческая достоверность, а «стремление слить прошлое и настоящее в единый поток традиции и увидеть в этом континуитете форму легитимации королевской власти». Именно это, по мысли ученого, объясняет невероятное количество подделок, легенд и мифов в средневековых европейских хрониках<sup>22</sup>. Многие современные исследователи исторического сознания народов Европы, как отечественные, так и зарубежные, давно отказались от поисков «фактической достоверности» в средневековых источниках. «То, что искажает социальную память, — подчеркивает Л. П. Репина, — представляет собой не какой-то дефект в процессе воспоминания, но скорее серию внешних ограничений, обычно накладываемых обществом и достойных стать предметом специального рассмотрения»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Luckmann Th. The Constitution of Human Life in Time // Chronotypes. The Construction of Time / Ed. by J. Bender and D.E. Wellbery. Stanford, 1991. P. 165.

<sup>21</sup> Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М., 2002. С. 165.

<sup>22</sup> Spiegel, Gabrielle M. The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography. Baltimore; L., 1997. P. 85.

<sup>23</sup> Репина Л. П. Образы прошлого в памяти и в истории // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени. М., 2003. С. 13.

## ITI NA ASA — «ИМЕННО ТАК И БЫЛО»

В Индии в наиболее ранней, зачаточной форме историческое сознание проявляет себя уже в древних эпических поэмах «Рамаяна» и «Махабхарата», которые в течение многих веков существовали в устной традиции и лишь на рубеже древности и средневековья были записаны и литературно обработаны. В том отредактированном облике, в котором эпос дошел до нас, он повествует о «делах давно минувших дней, преданьях старины глубокой» людям, живущим уже в иное время. Эпос, если процитировать крупнейшего специалиста по древней и раннесредневековой истории Индии Р. Тхапар, представляет собой «литературу одного века, смотрящего с ностальгией на другой», «царей, оглядывающихся назад, на племенных вождей» с целью найти подтверждение своего права на власть в прошлом, которое осознается именно как прошлое, невозвратно минувшее, в воображаемых родственных связях с эпическими героями<sup>24</sup>. Разумеется, эпос фиксирует не конкретные исторические события, а нередко целые их напластования<sup>25</sup>. Но так воспринимается историзм эпоса современными исследователями, с совсем иным подходом к истории: у древних и средневековых индийцев, как и у большинства их соотечественников в наши дни, не возникало сомнения в том, что герои «Рамаяны» и «Махабхараты» действительно жили на свете, как не сомневались они и в реальности событий, описываемых мифологией. В отличие от мифа, события которого происходят в вечности, вне реального времени, эпос имеет дело с «конкретными фактами в истории данного народа»<sup>26</sup>. Свое повествование сами авторы «Махабхараты» определяют как *акхьяна* (сказание), но чаще, и это определение утвердилось во всей последующей традиции — как *итихаса* и *пурана*<sup>27</sup>.

Важным этапом в развитии исторического сознания явились генеалогические списки — *вамшавали*, перечислявшие в хронологиче-

<sup>24</sup> Thapar, Romila. Society and Historical Consciousness: The Itihasa-Purana Tradition // Situating Indian History: for Sarvepalli Gopal / Ed. by S. Bhattacharya and Romila Thapar. Delhi, 1986. P. 365.

<sup>25</sup> Васильков Я. В. Махабхарата как исторический источник (к характеристике эпического историзма) // Народы Азии и Африки. 1982. № 5.

<sup>26</sup> Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос: генезис и типология. М., 1974. С. 290.

<sup>27</sup> Термин *итихаса* складывается из санскритского словосочетания *iti ha asa* — «именно так и было». На новоиндийских языках это понятие переосмыслено и обозначает историю как науку. Уже само название представляло определенную претензию на достоверность описываемых событий в противопоставление явно вымышленным сюжетам. *Пурана* означает «старый», «древний». Привлекает внимание почти буквальное соответствие понятий *итихаса* и *пурана* древнерусским «былина» и «старина» (Гринцер П. А. Указ. соч. С. 32–33).

ском порядке царей, и панегирики — *прашасти*, восхвалявшие правителей и их предков (иногда целые династии). Данные жанры и эпос восходили к общему источнику — древним песнопениям, величавшим царей и героев и исполнявшимся во время жертвоприношений. В источниках, отражающих жизнь древнеиндийских царств, весьма яркой и значимой выглядит фигура придворного барда, воспевавшего доблесть и щедрость царей — *сута*, *магадха*. Эпос, однако, развивался по своим законам, а генеалогические списки и панегирики продолжали автономное существование, получив новую форму в эпиграфике.

Надписи на камне и медных табличках явились первым дошедшим до нас способом письменной фиксации исторических событий. Многие правящие династии раннесредневековой Индии оставили после себя богатейший эпиграфический материал. Так, южноиндийский царь Раджендра I Чола (1014–1043) изложил свою генеалогию и подвиги на 55-ти медных таблицах общим весом 98 кг. Подробно излагая генеалогию царей, эти надписи часто упоминали даты их правления<sup>28</sup>. Эпиграфика представляет, как отмечает американский индолог Ш. Поллок, особый «жанр гражданской, исторической поэзии, выражавший новый тип государственного историзма»<sup>29</sup>. Такой историзм, разумеется, обладал спецификой, характерной как для средневекового исторического восприятия вообще, так и для данного жанра. Эпиграфический текст подчинялся определенным канонам — языковым, структурным, историографическим; в нем непросто отделить фиксацию конкретных исторических фактов от конструирования социально-религиозного идеала<sup>30</sup>.

Новый этап эволюции исторического сознания был, таким образом, связан с развитием государства, стремлением царей к укреплению своей власти, эволюцией административной и судебной системы. Генеалогические списки, запечатленные в эпиграфике, были особенно важны для легитимации раннефеодальных династий, которые часто не могли похвастаться знатностью (многие происходили из племенной верхушки) и потому создавали мифы о своем происхождении от эпических героев или богов, а затем запечатлевали эти мифы и последующую историю в эпиграфических записях. Государственная власть осознавала необходимость фиксировать наиболее значимые события, происходившие в стране при

<sup>28</sup> Kulke H. *Historiography in Early Medieval India*. P. 81.

<sup>29</sup> Pollock Sh. *Public Poetry in Sanskrit // Indian Horizons*. 1995. Vol. 44. № 4. P. 102.

<sup>30</sup> Алаев Л. Б. О методике содержательного анализа индийской эпиграфики // Теория и методы исследования восточной эпиграфики / Отв. ред. Д. Д. Васильев. М., 2006.

том или ином правителе, как для повседневных административных нужд, так и для будущих поколений. Знаменитый китайский путешественник Сюань Цзян, находившийся в Индии с 629 по 644 г., отмечал, что «в каждой области есть свои чиновники, которые записывают происходящие события»<sup>31</sup>. К сожалению, сами эти записи до нас не дошли, но можно предположить, что их содержание становилось частью эпиграфики.

#### ИСТОРИЯ: РОМАН И ХРОНИКА

Следующей ступенью было появление в литературе раннего средневековья жанра историко-героических или биографических поэм («романов»), известных как *чарита*, *варта*, *махакавья*, *расо* и т. д. Сначала такие произведения возникли, разумеется, в санскритской литературе, и одним из ярчайших образцов по праву считается «Жизнеописание Харши» Баны (VII в.). Это произведение представляет собой, по сути, двойную биографию — царя Харши (606–646) и самого автора, причем именно последняя, а не первая, выдержана в жанре классической генеалогии, восходящей к мифическим временам и к миру богов. Несмотря на постоянное обращение к формулам циклического времени, Бана воспринимает время линейно и прослеживает историю своего рода «через поток вещей, течение эпох, деградацию века Кали»<sup>32</sup>, движение лет, смену дней и протяжение времени»<sup>33</sup>.

Постепенно литература данного жанра разделилась на два основных потока: часть произведений имела в своей основе биографии (обычно царей), другая, более поздняя, концентрировалась на описании тех или иных событий (чаще всего войн или даже отдельных битв). Жанр историко-героической поэмы стал важнейшим в развитии литературы на местных языках. Этот процесс активно начался в период раздробленности, после распада раннесредневековых империй Гуптов и Харши (VI–VII вв.), когда местные феодальные династии строили собственную государственность и нуждались в легитимации своей власти.

Как правило, автор историко-героической поэмы был *лично знаком* со своим героем и, следовательно, описывал не «дела давно минувших дней», а события, которым сам был свидетелем, фиксируя их для современников и потомков. В большинстве случаев повествование

<sup>31</sup> Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World / Transl. by S. Beal. L., 1906. Vol. I. P. 78.

<sup>32</sup> Век Кали или Калиюга — «Железный век» индусской мифологии, предшествует разрушению мира и его воссозданию богом Брахмой.

<sup>33</sup> The Harsha-Carita of Bana / Transl. by E. B. Cowell, F. W. Thomas. Delhi, 1993 (reprint). P. 31.

вписывалось в весьма длинную временную ось, для чего предварялось пространным рассказом о генеалогии главного героя, о деяниях его предков. При этом следует отметить, что придворный бард, рассчитывавший, несомненно, на щедрое вознаграждение, и его венценосный патрон равно нуждались друг в друге — здесь основополагающий для феодализма принцип обмена дарами / услугами проявлял себя в полной мере. Если бард нуждался в покровительстве и наградах, то для правителя было не менее важно, чтобы поэт увековечил его деяния и тем самым укрепил власть монарха и его наследников. На такой аспект отношений между придворным бардом и его государем без обиняков указал гуджаратский бард Кришнаджи, автор исторической поэмы «Гирлянда сокровищ» (середина XIII в.):

Жили в прежние времена на земле могучие раджи,  
Совершали они великие подвиги, добывали славу,  
Были они мудры, и восхваляли их мудрецы,  
Но те из них, кого не воспели поэты, в наше время неизвестны<sup>34</sup>.

Важная роль бардов-историографов хорошо показана и в другой героической поэме, «Речение Кхидиа Джаги о Ратане Сингхе, сыне Махеша Даса». Ее автор, Кхидиа Джага, воспел героическую гибель своего господина, махараджи Ратана Сингха Ратхора, в битве при Дхармате в 1658 г. Накануне решающего сражения Ратан Сингх расставляет войска в боевой готовности, совершает обряды поклонения богам и брахманам, а затем устраивает роскошный пир для придворных бардов, которые в ответ прославляют щедрость и отвагу своего господина<sup>35</sup>. Угощение придворных бардов описывается в поэме как ритуал, едва ли не равный по значимости обрядам богочитания и раздаче даров брахманам.

Постоянное присутствие на страницах историко-героических поэм автора-рассказчика сближает эти произведения с древним героическим эпосом. Вместе с тем, как уже отмечалось, автор героических поэм и «романов», в отличие от эпического сказителя, не повествовал о делах далекого прошлого, а фиксировал для грядущих поколений славу своего патрона и наиболее заметные события его правления. С этой точки зрения характерна реплика в прославленной раджпутской<sup>36</sup> героической поэме «Песнь о Притхвирадже», автор которой, Чанд Бардаи, поведал о подвигах правителя Дели, Притхвираджа Чаухана, его борьбе против

<sup>34</sup> The Ratna Mala / Transl. by A. K. Forbes // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. IX. 1867–1868. P. 55.

<sup>35</sup> Vacanika Rathaur Ratansinghji ri Mahesdasaut ra Khidiya Jaga ri kahi / Ed. by Kashiram Sharma, Raghubir Singh. Delhi, 1960. P. 28–29.

<sup>36</sup> Раджпуты — военно-феодалное сословие Северной и Западной Индии.

завоевателей-мусульман во главе с Мухаммадом Гури и гибели в битве при Тараине (1192)<sup>37</sup>. Во вступлении Чанд Бардаи заявляет:

Слава Чаухана расцвела и живет в веках,  
Она прекрасна и мощна сама по себе; не смейтесь надо мною,  
поэты!<sup>38</sup>

Здесь поэт как бы извиняется перед своей аудиторией за то, что собирает поведать о событиях, хорошо известных его современникам. Эпическая поэма Чанда Бардаи фиксирует тот период, когда подобные сочинения были еще в какой-то степени новинкой, и стремление поэта описать жизнь современника нуждалось в объяснении. В середине поэмы Чанд Бардаи делает отступление для весьма любопытного эпизода — диалога автора с женой. Жена напоминает поэту об иллюзорности всего земного и требует, чтобы он воспел Хари, т. е. Вишну. Поэт не возражает, но заявляет, что сначала он все же должен выполнить свой долг перед правящим раджпутским кланом Чауханов. Жена, однако, не отступает и настаивает, чтобы ее супруг «не воспевал смертного человека». Чтобы избавиться от ее попреков, поэт начинает «Сказание о десяти аватарах»<sup>39</sup> (бога Вишну), но затем прерывается и заявляет, что всей его жизни не хватит для того, чтобы воспеть деяния бога, да к тому же он, обычный человек, и не способен к этому, потому он будет выполнять свой долг в отношении правящей династии и воспевать ее деяния<sup>40</sup>.

Этот эпизод свидетельствует о том, что во времена Чанда Бардаи жанр историко-биографической или героической поэмы, светской по содержанию и форме, считался в литературе чем-то низким в сравнении с эпосом, его бесчисленными переложениями и религиозной поэзией. В начале своего повествования Чанд Бардаи намекнул на это еще раз, сообщив, что начал сочинять «Песнь о Притхвирадже» не только из долга перед своим царственным патроном, но и по просьбе некоей «очаровательной красотки» (явно не вышеупомянутой жены). Аналогично и Бана счел нужным заявить, что создал повесть о деяниях Харши по просьбе друзей<sup>41</sup>. Из этого можно заключить, что какое-то время подобная литература считалась не слишком серьезной, более годной

<sup>37</sup> Считается, что Чанд Бардаи разделил участь своего господина, и поэма была завершена сыном автора, а может быть, подверглась и дальнейшему редактированию. По крайней мере, язык некоторых частей поэмы кажется более поздним, лучше отражающим реалии мусульманского завоевания.

<sup>38</sup> Chand Bardai. Prithviraj-raso / Ed. by Kavirao Mohan Singh. Vol. I–IV. Udaipur, 1955. Vol. I. P. 2.

<sup>39</sup> Аватара — земное воплощение бога.

<sup>40</sup> Ibid. Vol. I. P. 30–34, 80.

<sup>41</sup> The Harsha-Carita of Bana. P. 76–79.

для развлечения в веселой компании, и прославляла автора гораздо меньше, чем сочинение гимнов богам или переложение эпоса<sup>42</sup>.

Итак, придворный бард фиксировал для потомков подвиги своего венценосного патрона. Он не был историографом в том смысле, который люди новейшего времени могли бы вложить в это понятие. Историко-героические поэмы и биографии, будь то «Жизнеописание Харши» или «Песнь о Притхвирадже», создавались с четко заданной целью возвеличить государя и его деяния, по определенным литературным канонам, в которых был весьма силен сказочно-эпический и романический элемент. Поэтому произведения типа «Песни о Притхвирадже» полны цветистых описаний, необычайных приключений и любовных интриг, с нередким вмешательством потусторонних сил. По форме и стилю они приближаются и к фольклору, и к санскритским «романам».

Все это выработало у историков стойкое неприятие подобных произведений в качестве исторических источников. По образному выражению индийского исследователя В.С. Патхака, авторы средневековых историко-героических и биографических сочинений «стоят, словно неприкасаемые, за порогом жилища и молят, чтобы ученые допустили их в компанию историков»<sup>43</sup>.

Требуется немало усилий, чтобы отделить отраженные в историко-героических поэмах и «романах» реальные факты от художественного вымысла, тем более что и средневековые хроники (включая западноевропейские) далеко не безупречны в том, что касается описания подлинных исторических событий. Жак Ле Гофф, признанный исследователь темпоральных аспектов западноевропейской средневековой культуры, пришел к выводу о том, что «[средневековый] эпос и жесты были отрицанием истории феодальным обществом, которое лишь использовало историческую терминологию для того, чтобы лишить ее историчности в контексте вневременного идеала»<sup>44</sup>. Главный интерес и придворного барда, и хрониста состоял не в том, чтобы фиксировать и осмысливать происходившее, а в том, чтобы запечатлеть для потомков определенные «вечные» ценности и этические категории, воплощенные

---

<sup>42</sup> Аналогичным образом в Западной Европе считалось, что исторические сочинения должны были «забавлять», «развлекать» читателя и быть для самого автора «отдыхом» (*recreatio*) от подлинных обязанностей (священнослужителя, придворного и т. д.). См.: Гене Б. Указ. соч. С. 29–31).

<sup>43</sup> Pathak V.S. Ancient Historians of India. Bombay etc., 1966. P. 81.

<sup>44</sup> Le Goff J. Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages // French Studies in History / Ed. by M. Aymard and H. Mukhia. Vol. II. The Departures. Delhi, 1990. P. 197; Ле Гофф Ж. Другое средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 40.

в исторических персонажах. При этом придворный бард (как в Индии, так и во Франции) описывал подвиги своего патрона и его предков, выстраивая определенную хронологическую линию событий, направленную из прошлого в сторону настоящего и будущего, грядущих поколений, коим надлежало учиться на примере прошлого, тем более что всякая новая эпоха, по убеждению людей средневековья, хуже предыдущей, и молодежь всегда нуждается в положительных примерах из жизни отцов. Уже это придавало произведениям типа «Песни о Роланде» или «Песни о Притхвирадже» определенный историзм, соответствующий, разумеется, критериям не нашей эпохи, а средневековья.

Историко-героические поэмы, баллады и «романы», создававшиеся на санскрите, а затем на региональных языках, представляли собой принципиально новый жанр литературы, фиксирующей в художественной форме те или иные исторические события, деяния реальных лиц. Не являясь литературоведом, я не возьму на себя смелость подробно излагать дальнейшую эволюцию этого жанра, которая прослеживается вплоть до XIX века. Для данного исследования важнее, что произведения типа «Песни о Притхвирадже» отражали сложившийся взгляд общества на линейное развитие времени, на историческое время, уже отделенное в сознании авторов и их аудитории от времени мифологического.

Сосредоточивая основное внимание на подвигах своего патрона, Чанд Бардаи в первых главах поэмы излагает историю династии Чауханов, воссоздавая ее как неуклонный линейный процесс роста могущества и воинской славы раджпутского клана, достигающий кульминации с рождением Притхвираджа. Те, кто закончил поэму и поведал о гибели героя и самого автора (полагают, что это был сын поэта), придали всей исторической линии трагическое и славное завершение. «Документальность» «Песни о Притхвирадже» не менее весома в произведении, чем художественный вымысел: в частности, в тексте постоянно фигурируют даты, вполне реальные, проверяемые с помощью других источников. Можно предположить, что произведение Чанда Бардаи с этой точки зрения занимает рубежное положение между героической поэмой и хроникой.

И, наконец, пришло время упомянуть о произведении, долгое время считавшемся единственным свидетельством исторического мышления средневековых индийцев. Кашмирская хроника «Река царей» была завершена Калханой в 1147 / 8 г. У этого сочинения довольно противоречивая судьба — счастливая и несчастливая одновременно. Оно не разделило участи других памятников санскритской литературы Кашмира, уничтоженных мусульманскими завоевателями. В XV в. кашмирские хронисты, по приказу дальновидного и толерантного султана Зайн ул-Абидина (1420–1470), создали продолжение «Реки ца-



рей», затем хроника Калханы была переведена на фарси, а впоследствии довольно рано стала известна и европейским индологам, которые восприняли текст с изрядной долей раздражения, поскольку он противоречил уже сложившейся концепции пораженного исторической амнезией индийского общества. Еще более неприятным выглядело заявление Калханы о том, что в работе над своей хроникой он использовал труды предшественников: таким образом, единичный, случайный факт превращался в одно из звеньев целой традиции. Поэтому во многих трудах по истории и культуре индийского средневековья о «Реке царей» упоминали вскользь, подчеркивали как недостаток ее региональный, кашмирский характер, отказывали автору в литературном даровании, упоминание о хронистах-предшественниках считали вымыслом.

На самом деле, в лице Калханы нам представлена уже вполне сложившаяся традиция историописания. Кашмирский хронист не просто ссылается на своих предшественников, из которых, к сожалению, современной науке известен лишь один Кшемендра — плодовитый поэт и блистательный сатирик. Не дошедшую до нас хронику Кшемендры «Список царей» Калхана хвалит за литературные достоинства и одновременно критикует за обилие фактических ошибок. Вообще, по заявлению автора «Реки царей», он и создал свой труд для того, чтобы исправить ошибки предшественников. Но это, разумеется, не единственная причина. Интерес к событиям прошлого, подчеркивает кашмирский летописец, естествен для образованного человека, а для государей настоящего и будущего времени знание о добрых и дурных делах предшественников «полезно как лекарство»<sup>45</sup>.

Подобно европейским летописцам, начинавшим повествование «от сотворения мира», Калхана объединяет мифологию и историю. События древней истории остальной Индии находят отражения в хронике постольку, поскольку они касаются Кашмира (так, Калхана повествует о наиболее значимых правителях древних династий Маурьев и Кушан), но не датируются. Датировка событий начинается с четвертой «волны», с 3889 г. по местному летоисчислению *лаукика*<sup>46</sup> (или 813 / 14 г. н. э.) и далее проходит через все повествование, хотя и не погодно. Яркие зарисовки характеров наиболее значимых исторических лиц, редкое для автора-аристократа и вообще средневековых хронистов сочувствие к простому народу — главной жертве завоеваний, стихийных бедствий,

---

<sup>45</sup> [Kalhana]. Rajatarangini. The Saga of the Kings of Kashmir / Transl. by Ranjit Sitaram Pandit. Allahabad, 1935. P. 4, 6.

<sup>46</sup> Характерно название этого летоисчисления: санскритское *laukika* означает «мирской», «посюсторонний».

феодалного гнета, отражение драматичных жизненных коллизий (в том числе громких судебных дел) — все это делает хронику Калханы ценнейшим источником по истории индийского средневековья.

Однако для нашей темы важнее то, что кашмирский хронист обладает вполне сложившимся представлением о линейном развитии исторического времени. Парадигмой этого развития является утвержденный свыше порядок, определяющий последовательность смены эпох. Именно это, по мнению автора, определяет каузальность исторических событий. Не менее важную роль в определении их причинности играет у Калханы случай, личные качества государей и героев, «воля судьбы». Несмотря на все различия индусской и христианской концепций, воззрения Калханы в этом вопросе, как отмечает немецкий индолог, близки взглядам западноевропейских хронистов XII века<sup>47</sup>.

Не менее четко выражена Калханой убежденность в необходимости фиксации исторических событий и их общественного осмысления. Ему хорошо знакомо понятие исторического источника: в предисловии автор подчеркивает, что использовал для написания своего труда не только работы предшественников, но также «указы прежних царей, надписи, панегирики и письменные документы»<sup>48</sup>. Он обладает не менее четкими представлениями о долге и добродетелях историка, наиболее важными из которых считает объективность и беспристрастность: «заслуживает похвалы лишь тот достойный, чей язык, подобно языку судьи, в изложении событий прошлого свободен от предубеждений и предрассудков»<sup>49</sup>.

По мнению Ш. Поллока, несмотря на то, что Калхана не был первопроходцем историописания, его стремление к исторической объективности было «вызовом» сложившимся в то время канонам, требовавшим от автора жертвовать исторической достоверностью ради эстетических и дидактических целей, которые считались главными в литературном творчестве<sup>50</sup>. И действительно, в своем тексте кашмирский хронист неоднократно демонстрировал те качества историка, которые считал похвальными: он не боялся критиковать властителей собственной страны за ошибки в политике или дурной нрав, не останавливался перед тем, чтобы восхвалить достоинства противника, если он того заслуживал.

<sup>47</sup> *Kulke H.* Periodization of Pre- Modern Historical Processes in India and Europe: Some Reflections // *Indian Historical Review*. Vol. XIX. № 1–2 (July 1992 – January 1993). P. 31.

<sup>48</sup> [*Kalhana*]. *Rajatarangini*. P. 5.

<sup>49</sup> *Ibid.* P. 3.

<sup>50</sup> *Pollock Sh.* *Sanskrit Literary Culture from the Inside Out // Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia / Ed. by Sh. Pollock. Berkeley; Los Angeles; L., 2003. P. 58–59.*

Развитие в феодально-раздробленной Индии региональных государств (конец I – начало II тыс.) привело к созданию местных хроник, основой которых стали царские родословные и панегирики, нередко черты хроник приобретали и историко-героические поэмы, возмечивавшие местных правителей и проникнутые идеями регионального патриотизма. Свои анналы и исторические традиции, письменные или устные, имели многие династии, храмы, кланы, касты, города: изучение этого корпуса источников началось сравнительно недавно.

Весьма богат такими региональными историями, например, Гуджарат, особенно времен правления династии Чаулукьев (X–XIII вв.). От этого периода осталось немало исторических сочинений различных жанров: династийные списки, хронологии, полномасштабные хроники и даже исторические драмы. Среди хронистов особую славу приобрели знаменитый ученый-грамматик и государственный деятель Хемачандра (1089–1173), писатели Сомешвара и Мерутунга (кон. XIII – нач. XIV в.), давшие в своих сочинениях не только изложение исторических событий, но и разнообразные сведения о религиозной, социальной и культурной жизни Гуджарата, горячими патриотами которого они являлись<sup>51</sup>.

Каждый из этих текстов имел свои особенности. Так, «Волшебный камень сочинений» Мерутунги близок по форме и к обрамленной повести, и к историко-героическим балладам, и к джайнской религиозно-повествовательной традиции. Но, несмотря на четко выраженное стремление развлекать читателей и одновременно проповедовать им ценности джайнизма, это сочинение — история Гуджарата и соседних территорий, насыщенная реальными историческими датами (с 805 г.), вполне выдерживающими проверку по эпиграфическим и иным источникам<sup>52</sup>. Мерутунга был также автором хронологического сочинения, в котором перечислил с указанием дат и времени правления не только гуджаратских, но и более ранних правителей, начиная с династии Маурьев<sup>53</sup>. Поэма Кришнаджи «Гирлянда сокровищ» также посвящена истории Гуджарата времен династии Чаулукьев, содержит достоверные даты правления государей и немало интересных зарисовок быта эпохи.

---

<sup>51</sup> *Majumdar A. K. Chaulukyias of Gujarat. A Survey of the history and culture of Gujarat from the middle of the tenth to the end of the thirteenth century. Bombay, 1956. С. 403–420; Серебряков И. Д. Литературный процесс в Индии VII–XIII века. М., 1979. С. 130.*

<sup>52</sup> *The Prabandhachintamani or Wishingstone of Narratives / Comp. by Merutunga Acharya. Transl. from Original Sanskrit by C.H. Tawney // Bibliotheca Indica. N. S. № 931. Calcutta, 1899.*

<sup>53</sup> *Daji Bhau. Merutunga's Theravali or Genealogical and Succession Tables // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. IX. 1867–1868. P. 149.*

Как уже отмечалось, эти авторы представляли миф как реальную историю, не сомневаясь в одинаковой реальности существования мифических и исторических персонажей. При этом, однако, определенные различия в трактовке мифологического и исторического прошлого в этих текстах исследователями все же отмечаются: в изложении мифа и истории заметны стилистические (а иногда и языковые) отличия: мифические события описываются в стандартных, клишированных рамках эпического стиля, в то время как описание более близких автору исторических лиц и ситуаций изобилует сугубо местными деталями — географическими, этнокультурными, социальными. Именно здесь, за несколько столетий до времени самого автора, и появляются даты, материал обретает конкретность, четкую привязанность к времени и месту<sup>54</sup>.

#### «ДРУЗЬЯ АЛЛАХА» И «НЕВЕРНЫЕ». ОТ АДАМА К АКБАРУ

Начало «мусульманского периода», с которого, как полагали, идет отчет традиции историографии в Индии, на самом деле Индия встретила, уже имея определенную традицию историописания, пусть и не везде выделившуюся в особый жанр, отличный от героических баллад и средневекового эпоса. Именно эту не до конца самоопределившуюся, традицию, имел в виду Бируни, который, видимо, с полным основанием критиковал индийцев за то, что они «относились легкомысленно к последовательности событий, ...были беспечны к хронологическому порядку правления своих царей и... были вынуждены при сомнении и необходимости прибегать к созданию легенд», хотя здесь же хорезмийский ученый признавал наличие исторических памятников, с которыми обстоятельства не позволили ему ознакомиться<sup>55</sup>. Мусульманское завоевание означало, несомненно, значительные изменения в подходе к истории. Наряду с прежней, индусской традицией историописания стала развиваться мусульманская хронистика с ее особым, во многом новым для Индии взглядом на историю. Мусульманские хронисты писали историю ислама, исламского мира, в который теперь мечом завоевателей была включена и Индия. История для них развивалась от Адама, но подлинным ее началом была деятельность Пророка, начало распространения ислама. Поэтому, даже создавая «всемирные истории», они писали исключительно историю исламской части человечества. Предшествующая тюркскому завоеванию история Индии в их представлении не существовала, подобно тому, как для их арабских коллег доис-

<sup>54</sup> *Narayana Rao Velcheru, David Shulman and Sanjay Subrahmanyam. Textures of Time. Writing History in South India 1600–1800. Delhi, 2001. P. 99-100.*

<sup>55</sup> *Бируни Абу Рейхан. Индия / Пер. А. Халидова и Ю. Завадовского. М., 1995. С. 360.*

ламская история Аравии была «темным временем невежества» (*джахилийя*), недостойным внимания историка<sup>56</sup>. Исторический процесс означал для мусульманских хронистов predetermined свыше неуклонное распространение ислама, подчинение и уничтожение «неверных». С точки зрения мусульманских историков (типологически сходной с взглядом их христианских коллег), «неверные» не имеют права на собственную «ложную веру», и история состоит, главным образом, в распространении веры истинной<sup>57</sup>.

Первые мусульманские историки Индии родились за ее пределами и нередко сами принимали участие в завоевании. Вполне естественно, что их сочинения были, прежде всего, историей завоевания Индии «друзьями Аллаха» и поражения «неверных идолопоклонников», которые едва ли заслуживали человеческого звания. Несколько иной взгляд был у Бируни. Его знаменитый труд об Индии отличается стремление дать наследию «идолопоклонников» объективную оценку, рассматривая индусов не как врагов и «неверных», а как людей, с которыми можно полемизировать на равных. По мнению М.А. Олимова, историософские концепции авторов мусульманских хроник времен Делийского султаната и «Книга об Индии» Бируни представляли собой два подхода к индийской культуре, которые стали развиваться в мусульманской историографии Индии<sup>58</sup>. К этому требуется одно уточнение.

Книга Бируни была хорошо известна образованным мусульманам на протяжении столетий, прошедших после завоевательных походов Махмуда Газневи, однако его подход к индусскому наследию утвердился в мусульманской литературе только в XV–XVI вв. До этого времени мусульманские историки писали либо историю ислама, мусульманского мира, частью которого стала Индия, либо историю конкретных завоевательных походов или династий Делийского султаната. В этой истории не находилось места ни тем регионам Индии, куда еще не дошло завоевание, ни жившим на территории султаната «глупым идолопоклонникам-индусам». В оценке конкретных исторических лиц и событий хронисты исходили из единого критерия: «друзья Аллаха» всегда правы, у «неверных» нет и не может быть ничего положительного. Этим они отличались от Чанда Бардаи и других индусских авторов, которые не отказывали

<sup>56</sup> Mukhia Harbans. Time, Chronology and History: the Indian Case // Making Sense of Global History / Ed. by Sølvi Sogner. Oslo, 2001. P. 248–249.

<sup>57</sup> Muzaffar Alam. The Languages of Political Islam in India c. 1200–1800. Delhi, 2004. P. 31–46.

<sup>58</sup> Олимов М.А. Эволюция историософских воззрений в фарсиязычной историографии Индии // Восток. 1996. № 3; *Его же*. Исторические взгляды средневековых историков Индии (период Делийского султаната) // Страницы истории и историографии Индии и Афганистана. К столетию со дня рождения И. М. Рейснера. М., 2000.

врагам в праве на собственную дхарму и следовали эпосу и героическим балладам средневековья, в которых герой и его антагонист изображались одинаково доблестными; мусульманские же историки не видели вне ислама ничего достойного хотя бы уважения или терпимого отношения.

Однако процесс адаптации мусульман на индийской почве привел к изменениям в подходах мусульманских хронистов к истории Индии. Это особенно проявилось в период, когда после распада Делийского султаната мусульманские династии новых суверенных государств стали нуждаться в легитимации своей власти. В стремлении противостоять «чужакам» — мусульманской аристократии из центра — и сделать свое правление более законным, «почвенным», они вступали в союз с местной индусской знатью, пытались представить себя неотъемлемой частью региональной государственности и культуры. Так мусульманские хронисты «открыли» для себя доисламскую историю своих регионов. Кашмирский султан Зайн ул-Абедин, как отмечалось, повелел продолжить хронику Калханы и включить в нее «индусский» и «мусульманский» периоды как части единого целого. Аналогичная тенденция прослеживается в хрониках мусульманских государств Декана.

Кульминацией этого процесса, уже в эпоху Великих Моголов, стали реформы могольского падишаха Акбара (1556–1605). В своем стремлении сделать империю Моголов сильным централизованным государством он проводил политику, направленную на консолидацию индусской и мусульманской элиты<sup>59</sup>. Именно в этом ключе была написана «Книга Акбара» Абу-л Фазла Аллами, главного сподвижника Акбара и идеолога его реформ. Это история правления великого правителя-реформатора, включившая, кроме хроники времен Акбара, краткий очерк истории исламского мира и династии Тимуридов, а также вставной трактат «Установления Акбара» — описание дворцового хозяйства, административной системы и провинций Могольской империи, религии, культуры и обычаев индусов.

Абу-л Фазл в целом следовал традиции арабских и иранских историографов, но вносил в нее и новые черты. Как и все предшественники, он начал изложение всемирной истории от Адама, но далее, в противовес традиции, опустил рождение пророка Мухаммада и начало распространения ислама в качестве главного поворотного пункта истории человечества и прочертил прямую линию от Адама к падишаху Акбару<sup>60</sup>. Тем самым, и само Творение (к многообразию вариантов мифа о нем у

---

<sup>59</sup> Подробнее см.: *Ванина Е. Ю.* Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993. С. 33–45, 64–82.

<sup>60</sup> *Mukhia Harbans.* Time, Chronology and History. P. 250–251.

различных народов автор отнесся с подчеркнутой беспристрастностью, изложив все известные ему варианты), и развитие мира вплоть до высшей точки — правления Акбара — у Абу-л Фазла оказалось лишённым исламской окраски. Такой подход находился в логической связи с одной из важных социально-политических реформ Акбара — реформой календаря. Как известно, в 1584 г. императорским указом были введены солнечный календарь, заменивший исламский лунный (при его разработке, как специально указал Абу-л Фазл, были использованы многие крупные достижения астрономической науки, в т. ч. таблицы Улугбека) и новое летоисчисление — *иллахи* («божественное»), заменившее летоисчисление от хиджры<sup>61</sup>. Эта мера означала, что и в отсчете времени, и в отношении к истории могольское государство при Акбаре стремилось подчеркнуть свой надконфессиональный характер.

Абу-л Фазл воспринимал «Хиндустан» как родину, а индусов — как соотечественников, ничем не ниже единоверцев-мусульман. Поэтому, описывая ту или иную провинцию империи, Абу-л Фазл начинает ее историю с древних времен (иногда с событий «Рамаяны» и «Махабхараты»), с одинаковой объективностью оценивая индусских и мусульманских правителей. От хронистов времен Делийского султаната и многих могольских летописцев, Абу-л Фазл отличается полным отсутствием конфессиональной предвзятости в оценке людей и событий. Культурные достижения индусов он, подобно Бируни, оценивает (и порой критикует) с позиций рационализма и научной истины, но не щадит, когда нужно, и исламские воззрения, если они противоречат разуму и данным научных исследований. Таким образом, утверждение того подхода хронистов-мусульман к истории Индии, которое М. А. Олимов связывает с именем Бируни, произошло далеко не сразу и было непосредственно связано не столько с наследием великого хорезмийца, сколько со многими сложными процессами в развитии позднесредневековых государств и адаптации ислама на индийской почве.

Своего подлинного расцвета мусульманская историография в Индии достигла в эпоху Моголов. Именно в этот период было создано множество хроник различных жанров и стилей: одни концентрировались исключительно на политических событиях, другие уделяли внимание и социально-экономическим процессам, и сфере культуры. Были хроники откровенно апологетические по отношению к тем или иным правителям, были подчеркнута нейтральные и даже оппозиционные. Последнее особенно характерно для эпохи Акбара, реформы которого

---

<sup>61</sup> Abu-l Fazl Allami. *Ain-I Akbari*. Vols. I (trans. by H. Blochmann), II & III (by H. S. Jarrett). Delhi, 1978–1979 (reprint). Vol. II. P. 29–30.

мы можем изучать не только по сочинениям его верного друга и сподвижника Абу-л Фазла, но и по работам подчеркнуто нейтрального Низам уд-дина Ахмада и убежденного противника Абд ул-Кадира Бадауни. В XVII в. появились фарсиязычные хроники, написанные индусами (обычно — чиновниками на службе у различных мусульманских правителей) согласно канонам мусульманской историографии, но и с определенной спецификой изложения исторического материала.

#### «ЭПОС СОПРОТИВЛЕНИЯ»

Параллельно с этим авторы-индусы продолжали писать историко-героические поэмы, создавали на региональных языках хроники индусских княжеств и династий. Влияние мусульманского завоевания на развитие индусской историографии заключалось не только в прямом воздействии литературных форм и методологических приемов. По мнению ряда исследователей, в противовес мусульманским хроникам времен Делийского султаната, представлявшим собой «эпос завоевания», в индусских княжествах сложился целый пласт литературы, который можно определить как «противозпос» (*counter-epic*) или «эпос сопротивления». Эти героические поэмы и баллады, повествовавшие о противостоянии индусских князей агрессии Делийского султаната, создавались по всей Индии, от Севера до Юга, и, разумеется, «Песнь о Притхвирадже» может быть без сомнений отнесена к этому жанру.

К нему же относятся созданные в XV в. «Великая поэма о Хаммире» Наячандры Сури (на санскрите) и «Повесть о Канхадде» (на гуджарати), рассказывающие о борьбе раджпутских князей (соответственно Хаммиры, владетеля крепости Рантхамбхор, и Канхадде Чаухана, правителя крепости Джалор) с войсками делийского султана Ала уд-дина Хилджи, а также написанное веком позже на телугу прозаическое «Жизнеописание Пратапа Рудры» — о битвах правителя Пратапа Рудры из династии Какатьев (Андхра) с войсками Делийского султаната и его индусского союзника, раджи Ориссы<sup>62</sup>. И в последующие века в регионах Индии на разных языках сложился целый ряд исторических жанров: династические и клановые истории, биографии царей и героев, семейные хроники, храмовые или деревенские анналы<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> *Sreenivasan Ramya*. Alauddin Khalji Remembered: Conquest, Gender and Community in Medieval Rajput Narratives // *Studies in History*. Vol. XVIII. 2002. № 2; *Talbot, Cynthia*. Inscripting the Other, Inscripting the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India // *Comparative Studies in History and Sociology*. 2002. Vol. 34. Pt. 2.

<sup>63</sup> *Wagoner Ph.* Tidings of the King. A Translation and Ethnohistorical Analysis of Rayavachakamu. Honolulu, 1993. P. 5; *Talbot, Cynthia*. Precolonial India in Practice. Society, Region, and Identity in Medieval Andhra. Delhi, 2001. P. 174–207.



Как правило, эти произведения, повествующие о поражениях индусских князей, отмечены трагической героикой и наделены всеми чертами эпоса, но при этом они повествуют о реальных исторических событиях, хотя и не без анахронизмов. Одни авторы видели причины трагической развязки в божественном предопределении, другие подчеркивали вполне реальные обстоятельства, например — предательство вассалов или союзников главного героя, его собственные прегрешения. В ряде случаев одно и то же произведение обладало чертами и хроники, и героической поэмы, и панегирика (яркий пример — *бакхары* на языке маратхи, воспевавшие борьбу маратхов против мусульманских завоевателей, а затем подвиги суверенных маратхских правителей<sup>64</sup>). В некоторых случаях исторические сочинения такого рода содержали, помимо описания битв и прочих политических событий, сведения об административной системе, экономике и социальной жизни территорий.

Особенно богаты таким материалом произведения Мунхта Найнси Джаймалота из раджпутского княжества Марвар (XVII в.), чиновника, покончившего с собой из-за ложного обвинения в коррупции. В хронике «Слава» он изложил историю основных раджпутских княжеских родов, а в другом сочинении («Былое областей Марвара») дал (возможно, под влиянием и по образцу сочинений Абу-л Фазла) описание сельских районов и городов, с указанием численности населения (по кастам и домовладениям), размеров земельных участков, налоговых ставок, экономической деятельности жителей и т. д.<sup>65</sup>. Найнси проявил себя как беспристрастный историк и статистик. Он тщательно фиксировал имена тех клановых бардов, чьими сочинениями и устными сведениями пользовался: если же сослаться на конкретный источник было невозможно, историк никогда не забывал специально указать на это формулировками типа «некоторые говорят, что...» или «известно, что...». К сожалению, исследователи обращаются к сочинениям Найнси лишь за конкретными сведениями по социально-экономической или политической истории, не исследуя его историософские представления.

Отмечая значительные различия между индусской и мусульманской историографическими традициями, не стоит оставлять без внимания и сходные черты, которые, в конечном счете, способствовали определенному взаимовлиянию, что позволяет говорить, с известной долей

---

<sup>64</sup> Подробнее см.: Глушкова И. П. «Ментальная программа» маратхов // Индия: страна и ее регионы. М., 2000. P. 296; Guha S. Speaking Historically: The Changing Voices of Historical Narration in Western India, 1400–1900 // The American Historical Review. Vol. 109. № 4.

<sup>65</sup> [Nainsi Munhta] Munhta Nainsi ri Khyat. Vol. I–II. Jodhpur, 1962; Munhta Nainsi ri Likhi Marvar ra Parganam ra Vigat. Vol. I–IV. Jodhpur, 1974.

условности, о едином подходе к истории. При всей разнице в подходах, индусские и мусульманские авторы, особенно в начальный период своего контакта, придерживались во многом аналогичных взглядов на ход истории, в частности — трактовали причины и исход рассматриваемых событий в духе провиденциализма, предопределения свыше (в одном случае — воля судьбы, в другом — Аллаха). Однако при этом и те, и другие видели определяющую движущую силу истории в интересах и моральных качествах царей и героев, причем с течением времени именно данный аспект выходил на первое место. И индусские, и мусульманские авторы, равно как и их западноевропейские коллеги, считали историю хаотическим набором разрозненных событий, связанных лишь участием конкретных лиц, местом и временем. В обеих традициях историописание как специфический вид интеллектуальной деятельности приобрело самостоятельность далеко не сразу: в исламских странах он долгое время находился в подчиненном положении по отношению к священному преданию, а в Индии выделение собственно исторической литературы из других жанров к началу «мусульманского периода» не завершилось.

И индусские, и мусульманские авторы писали историю главным образом как дидактическое наставление современникам от предшествующих поколений, на примере которых люди, и прежде всего власть имущие, должны были учиться себя вести в определенных обстоятельствах. «Восприятием историка руководили не столько события и причины, сколько их моральное значение», — этот вывод, сделанный С. Сенем на основе изучения индо-мусульманских хроник<sup>66</sup>, применим и к сочинениям западных хронистов, и историков-индусов.

#### «ОДНОВРЕМЕННОСТЬ ПРОШЛОГО И БУДУЩЕГО»

Постепенная деградация всего и вся, регресс от «доброе старое время» к «последним временам» — единственное, в чем средневековый человек, в Индии или на Западе, ощущал движение времени. С этим в Индии были согласны и индусские, и мусульманские историки. Во всем остальном, частично включая и человеческую жизнь, время как бы стояло на месте. Прошлое интересовало образованных людей не само по себе, а лишь как источник моральных ценностей, на которые надлежало равняться последующим поколениям. Потому, изучая историю, человек средневековья подчеркивал не отличия прошлой эпохи от своей собственной, а сходство между прошлым и настоящим.

---

<sup>66</sup> *Sen Sudipta*. Imperial Orders of the Past: the Semantics of History and Time in the Medieval Indo-Persianate Culture of North India // *Invoking the Past. The Uses of History in South Asia* / Ed. by Daud Ali. Delhi, 1999. P. 232–240.

Именно поэтому хроники включали в себя мифологические события на равных с реальной историей. В художественной литературе время, обозначенное формулами типа «давным-давно», парадоксальным образом оказывалось близким автору и его читателям / слушателям. Средневековому литератору ничего не стоило свести воедино исторические персонажи, которые на самом деле были отделены друг от друга столетиями и никоим образом не могли встретиться. Так, в санскритской «Повести о Бходже» Баллалы живший в XI в. царь Бходжа Парамара оказывается покровителем великих драматургов Калидасы (ок. IV в.) и Бхавабхути (VIII в.), а также романиста Баны (VII в.)<sup>67</sup>. И даже в более поздних сочинениях, например, агиографиях или в ряде могольских миниатюр, нередко описываются встречи святых, реальный жизненный путь которых был разделен столетиями<sup>68</sup>.

Аналогичным образом мыслили и средневековые европейцы, будь то создатели рыцарских романов или ученые историографы<sup>69</sup>. Историческая мысль средневековых европейцев характеризовалась не «радикальным разрывом между прошлым и будущим», а «одновременностью прошлого и будущего в мгновенном настоящем»<sup>70</sup>. Воссоздавая события далекого прошлого, средневековый автор, будь то индус, мусульманин или европеец, неизбежно делал персонажей своими современниками. Представление о том, что одна эпоха чем-то отличается от другой с точки зрения хотя бы материальной культуры, быта, одежды, не говоря уже о мышлении людей, отсутствовало. Правители и государственные деятели оценивались в зависимости от того, насколько они воплощали идеалы «доброе старое время»; возможность изменения этих идеалов в различные эпохи не осознавалась.

Так, в восприятии образованной элиты Запада античные греки и римляне представляли феодальную культуру и рыцарство; даже художники эпохи Ренессанса изображали библейских персонажей или античных героев в костюмах современников: ни одному западному художнику эпохи средневековья или начала нового времени, отмечал Б. Андерсон, не пришло бы в голову изобразить Деву Марию в одежде I в. н. э. и придать ее облику семитские черты<sup>71</sup>. У всех средневековых

<sup>67</sup> Баллала. История Бходжи / Пер. С. Д. Серебряного // Индийская средневековая повествовательная проза. М., 1982. С. 322–324.

<sup>68</sup> [Mahipati Tahrabadkar] Stories of the Indian Saints. Translation of Mahipati's Marathi Bhaktavijaya by Dr Justin E. Abbott and Pandit Narhar R. Godbole. Delhi etc., 1988 (reprint). Vol. I. P. 185.

<sup>69</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 140, 146.

<sup>70</sup> Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Development of Nationalism. L., 1983. P. 29–30.

<sup>71</sup> Ibid. P. 29.

и ренессансных художников Мадонна выглядит как современница и соотечественница автора — итальянка, француженка, голландка. Точно так же, иллюстрируя, скажем, «Рамаяну» или «Махабхарату», индийский миниатюрист XVI–XVIII вв. без малейшего сомнения изображал героев древних индусских эпосов в костюмах могольских вельмож. А санскритский поэт Кавиндра Парамананда, создавая свой эпос о маратхском герое Шиваджи (1630–1680) как вторую «Махабхарату», описывал в числе видов оружия, которыми сражались герои, колесницы, метательные диски, пращи и дротики (вышедшие из употребления еще в раннее средневековье) рядом с пушками и ружьями<sup>72</sup>.

И только в новое время человек впервые ощутил разрыв между прошлым и настоящим, впервые отметил разницу в образе жизни, материальной культуре различных эпох, заинтересовался историей как таковой. Путешествуя по Англии в конце XVIII в., индийский чиновник и писатель Мирза Абу Талиб Хан, описывая негативные черты британского высшего общества отметил странное, на его взгляд, увлечение антиквариатом: однажды, повествует он, «статуя без головы, рук и ног была продана за 40 тысяч рупий! Удивительно, что люди, упрекающие индийскую знать за расточительную любовь к золотым и серебряным украшениям, тратят по наущению Сатаны такие деньги на бесполезные камни!»<sup>73</sup>. Этот образованный и наблюдательный путешественник смог правильно понять и оценить многие черты английской действительности. Но пристрастие английской аристократии к «бесполезным камням» оказалось для него недоступным потому, что общество, к которому он принадлежал, еще не испытало кардинального разрыва с прошлым и не могло поэтому испытывать интереса к памятникам минувших эпох как к уникальным, экзотическим предметам. Впрочем, и для самой Англии это было сравнительно новым явлением, которое спустя немного времени после путешествия Мирзы Абу Талиба подверг художественному анализу В. Скотт в романе «Антикварий» (1815–1816). Что же касается историзма, то даже в исторической романистике новейшего времени он утвердился далеко не сразу<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> *The Epic of Shivaji. Kavindra Parmananda's Śōivabhārata. A transl. and study by James W. Laine in collab. with S.S. Bahulkar. Delhi, 2001.*

<sup>73</sup> Ванина Е. Ю. Мирза Абу Талиб Хан (1752–1806) // Восток. 1991. № 1. С. 38.

<sup>74</sup> Воспроизводя с определенной точностью одежду и быт ушедших эпох, авторы долго еще приписывали историческим персонажам мышление более поздних времен: например, у Корнеля герой испанской Реконксты (XI в.) Сид Кампеадор является носителем идей французского классицизма, а в знаменитом романе Джованьоли Спартак мыслит как революционер-социалист XIX века. Точно так же индийские писатели времен просветительства и национально-освободительного движения делали героев древности и средневековья рупорами своих взглядов. Подобный подход не

«Неподвижность» времени в представлениях средневековья означала не только отсутствие историзма в произведениях литературы и искусства, но и абсолютную ориентированность на прошлое в социальной жизни, нормах законодательства, государственной политике, ценностях и моделях поведения. Достоинством человека были древность рода и максимальное приближение к образу жизни предков. Достоинством монарха — неуклонное следование образцам царей и героев прошлого, сохранение в неизменном виде всех законов и обычаев, унаследованных от предков. Ставшие общим местом в индусской литературе сравнения реальных и вымышленных государей с Рамой, Юдхиштхирой<sup>75</sup> или Притхвираджем, равно как в мусульманской — с Рустамом, первыми халифами (или в европейской — с Карлом Великим), были не просто лестью придворных поэтов и хронистов, но абсолютно превалявавшим убеждением в том, что лучшие времена — в прошлом, и всякий государь должен стремиться хоть в какой-то мере исправить «портящееся» время и вернуться в прошлое, максимально приблизиться к образцам эпических героев и славных предков<sup>76</sup>.

Приписывая своим персонажам-современникам добродетели эпических героев и царей прошлого, хронисты и поэты были убеждены в том, что данные идеалы и добродетели вечны, и если тот или иной деятель, как было достоверно известно историку, им не во всем соответствовал, то пусть хоть в памяти грядущих поколений он останется таким, каким *должен быть*. Точно так же монархи и герои предшествующих эпох обязаны были воплощать соответствующие их статусу добродетели. Соответствие реальных исторических лиц этим вечным идеалам и добродетелям воспринималось как соответствие исторической правде и потому практически исключало индивидуализацию изображаемых ха-

---

изжит полностью в исторической романистике и до сих пор: например, в романе на хинди «Восхождение» (1975) писатель Нарендра Кохли приписал эпическому герою Раме революционные и даже социалистические взгляды: герой «Рамаяны» борется за освобождение рабов и угнетенных племен, проповедует равенство мужчин и женщин, а также «общественную собственность на средства производства».

<sup>75</sup> Юдхиштхира — один из главных героев «Махабхараты», образец мудрого и справедливого монарха.

<sup>76</sup> «Когда средневековые хронисты прослеживали аналогии между своими государями и Давидом, Александром, Константином или Карлом Великим, они не просто приписывали им определенный набор качеств своим персонажам. Они подтверждали позитивное, подлинно-каузальное соотношение между тем, что делал Давид или Константин, и деяниями “нового Давида”. Осознание имплицитной связанности с прошлым делало для этих историков ненужным исследование подлинных причин событий... Филипп Август поступал так, как он поступал, “потому что” так поступал Карл Великий». (*Spiegel G. M. The Past as Text... P. 92–93*).

ракторов. Что же касается отрицательных персонажей, то они должны были, соответственно, воплощать пороки, и историк не заботился об историческом подтверждении негативной характеристики<sup>77</sup>.

#### ИСТОРИЯ НА ПЕРЕЛОМЕ

В позднее средневековье, однако, в воззрениях как индусских, так и мусульманских авторов на историю и ход времени появились новые черты. Прежде всего, они выражались в постепенном осознании того, что время движется, это движение связано с определенными переменами в жизни людей и общественном устройстве, и поэтому далеко не все идеалы и установления далеких предков пригодны для потомков, люди должны слушать и читать не только предания о далеком прошлом, но и достоверные рассказы о недавних событиях, а также осмысливать современность. Уже в начале XIV в. гуджаратский историк Мерутунга заявлял в своей истории «Волшебный камень сочинений»: поскольку «много раз слышанные древние сказания не приносят удовольствия мудрым, я пишу свою книгу... о событиях недавних и подлинных»<sup>78</sup>.

В XVI в., особенно в среде «просвещенных философов», составивших окружение Акбара<sup>79</sup>, утвердилось представление о том, что течение времени может и должно приносить изменения в общественной жизни и мышлении людей. Прежде всего, это находило отражение в неоднократных заявлениях Акбара и его приближенных о несогласии с тем, что общественные институты и идеалы прошлого полностью пригодны для настоящего и должны быть примером для подражания. Напротив, говорили Акбар, Абу-л Фазл и их единомышленники, государь, руководствуясь принципами всеобщего блага, обязан вносить изменения в унаследованный от предшественников порядок вещей, а разумный и просвещенный человек имеет право на собственный взгляд, расходящийся с заветами предков и даже нормами религии.

Трагический для Индии XVIII век — распад империи Великих Моголов, бесконечные войны «государств-наследников» друг с другом и создание британской колониальной империи — вызвал к жизни всплеск историописания в различных жанрах. Для многих сочинений этого периода характерно желание не просто оплакать или обличить

<sup>77</sup> «Гщетно было бы, — рассуждал западноевропейский хронист, — вопрошать себя: истинны или ложны рассказы о Магомете, поскольку мы смело можем дурно отзываться о человеке, пороки коего далеко превосходят все, что бы ни было о нем рассказано дурного». Цит. по: *Гене Б.* Указ. соч. С. 153.

<sup>78</sup> [Merutunga]. *The Prabandhacintamani or Wishingstone of Narratives*. P. 2.

<sup>79</sup> См. подробнее: *Ванина Е. Ю.* Идеи и общество в Индии. С. 64–83.

«тяжкие времена», но и попытаться критически сопоставить их с предшествующим периодом, особенно с эпохой Акбара, уяснить причины трагических событий, прежде всего распада империи Моголов<sup>80</sup>.

Индийское общество XVI–XVIII вв. обладало, по сравнению с предшествующими периодами, несравненно более ярко выраженным чувством времени и интересом к истории. Это находило выражение в самых разных сферах социальной и культурной жизни. Если подавляющее большинство произведений древней и средневековой литературы Индии не содержит никакой датировки, и исследователям зачастую приходится лишь по косвенным данным определять время, в которое жил и творил данный автор (при этом выдвигаемые версии могут различаться на несколько столетий), то большинство писателей и поэтов позднего средневековья считали необходимым указать дату создания своих произведений. При дворах были учреждены специальные службы, задачей которых было хранить государственные документы и регистрировать происходившие в стране события, создавая таким образом рукописные «бюллетени событий» — *вакиа*, чем-то напоминавшие «куранты» в допетровской России; аналогичные записи вели специальные чиновники (*вакианавис*) при посольствах в других странах и отсылали ко двору своих государей. Абу-л Фазл не только привел сведения о деятельности данной службы, но и отметил, что сам пользовался ее архивами при работе над своей хроникой<sup>81</sup>.

Позднесредневековая хронистика развивалась, как в Могольской империи, так и в суверенных княжествах, в сторону большей научности: для историков важнейшим критерием становилась достоверность, что выражалось в многочисленных ссылках на письменные источники (многие авторы включали в свои хроники подлинные тексты документов; некоторые из них именно благодаря этому уцелели и стали доступны современным исследователям), в подчеркнутом дистанцировании авторов от «легенд» и «выдумок», полемике с предшественниками. Характерным для позднего средневековья явлением стал интерес не только хронистов, но и более широкой читающей публики к подлинным документам; для массового чтения и изучения в учебных заведениях специально создавались сборники документов и писем знаменитых государственных деятелей и поэтов.

---

<sup>80</sup> См., например: *Malik Z.U. The Eighteenth Century View of Akbar // Akbar and His Age / Ed. Iqtidar Alam Khan. Delhi, 1999; Iqbal Ghani Khan. A Book with Two Views — Ghulam Husain Salim's "An Overview of the Modern Times" // Perceptions of Mutual Encounters in South Asian History, 1760–1860 / Ed. Jamal Malik. Leiden, 2000.*

<sup>81</sup> *Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. I. P. 289.*

Происходило дальнейшее обособление истории от иных видов интеллектуальной деятельности и жанра хроники от прочих видов словесности. Выше уже отмечалось, что и в индусском, и в мусульманском контексте история далеко не сразу отделилась от мифа и священного предания, а хроника — от героического эпоса, панегирика, биографии и агиографии. В позднее средневековье это отделение приняло законченный вид. Если ранние исторические сочинения строились на жизнеописаниях царей и героев и были, по сути, биографиями или сборниками биографий (это характерно и для «Песни о Притхвирадже», и для мусульманских историй), то впоследствии хронисты в основу своих повествований начали ставить не биографию, а реальные события на определенной территории<sup>82</sup>. В то же самое время происходило выделение биографии как специфического жанра, приобретшего особую популярность в позднее средневековье<sup>83</sup>. Здесь же необходимо отметить, что для ряда биографических даже агиографических, сочинений позднего средневековья характерна датировка, которая была редкостью в ранних произведениях такого рода.

Традиция средневековой хронистики продолжалась и в колониальные времена, особенно в княжествах, получивших статус вассалов английской Ост-Индской компании, а затем Британской империи. Исследователи лишь недавно стали изучать эти тексты, уделяя внимание их особому «переходному» историзму, смешению элементов средневекового и современного, почерпнутого уже в западной науке, подхода к истории<sup>84</sup>. Именно эти произведения создали предпосылки для зарождения уже в XIX веке собственно индийской историографической традиции, связанной с идеологией просветительства и национально-освободительного движения.

---

<sup>82</sup> Олимов М.А. Эволюция историософских воззрений. С. 26.

<sup>83</sup> См. подробнее: Ванина Е. Ю. Утверждение общего, постижение индивидуального (опыт исследования средневековых североиндийских биографий) // Восток. 2005. № 1. С. 56–73.

<sup>84</sup> Bhāratendu Hariścandra. Granthāvalī. Vol. III. Varanasi, 1933. P. 169–179; Chatterjee P. The Nation and Its Fragments. P. 77–106; Dalmia V. The Nationalization of Hindu Traditions. Bhāratendu Hariścandra and Nineteenth-Century Banaras. Delhi, 2001. P. 330; Gopal S. Urdu Historiography in Bihar in the 19<sup>th</sup> Century. Contribution of Hindu Authors. Patna, 2004.



## ОБРАЗ ЧИНГИСХАНА В МОНГОЛЬСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ XIII–XVII ВЕКОВ

Личность основателя монгольской империи Чингисхана уже не одно столетие вызывает огромный интерес ученых-востоковедов и всех интересующихся историей. Ему посвящены многотомные исторические труды, научно-популярные и художественные произведения на многих языках мира. В мировом кинопрокате почти одновременно появились три фильма, рассказывающие о жизни основателя монгольской империи. В Монголии поставили рок-оперу, посвященную Чингисхану, а его многочисленные портреты можно встретить повсюду — от прилавков ларьков и магазинов до кабинетов чиновников.

Столь пристальное внимание к монгольскому правителю, а также интерес, с которым воспринимается любая информация, связанная с его именем, по мнению аналитиков, породили даже своеобразную «чингизоманию» в современном обществе<sup>1</sup>. В Монголии с начала 1990-х годов складывается совершенно особенный образ мудрого правителя, заложившего основы монгольской государственности. С одной стороны, Чингисхан символизирует политическую независимость Монголии, ее самобытный кочевой образ жизни. Он является основой нового религиозного культа, который с каждым годом становится все популярнее. С ним одновременно связывают надежды на светлое будущее и процветание Монголии. Он — не просто великий предок, но еще и мессия.

Наряду с современными (во многом идеализированными) представлениями о Чингисхане до наших дней сохранился его образ, запечатленный в монгольских источниках XIII–XVII вв. Огромный интерес вызывают сведения, которые древние авторы передают нам об этом незаурядном деятеле XIII в. Многими учеными было замечено, что наряду с фактами, возвеличивающими Чингисхана, древние авторы не умалчивают и о его «преступлениях». Отдельные попытки охарактеризовать образ Чингисхана в монгольских источниках носили общий характер и рассматривали образ Чингисхана, исходя из современной им оценки ха-

---

<sup>1</sup> *Данилов Д.* Пробуждение внутреннего Чингисхана // Политический журнал. 2007. № 30. С. 114.

рактера этих источников и представлений, сложившихся в исторической науке<sup>2</sup>, но специальных работ на эту тему так и не появилось<sup>3</sup>.

Охватить весь комплекс монгольских источников, посвященных Чингисхану, здесь не представляется возможным. Мы рассмотрим образ Чингисхана на основе трех монгольских источников XIII–XVII веков: «Сокровенного сказания», хроники «Алтан тобчи» Лубсана Данзана и анонимной летописи «Шара туджи».

Вопрос о жанровой направленности дошедших до нас письменных монгольских источников XIII–XVII веков является одним из самых сложных в современном монголоведении. Дискуссии историков и филологов продолжаются уже почти столетие, однако вопрос остается открытым и по сей день.

Если источники XVII века называют историческими «сводами» и «хрониками», то с единственным памятником XIII века — «Сокровенное сказание», или «Гайная история монголов» — все намного сложнее. Его определяли и как героический эпос (Б. Я. Владимирцов, С. А. Козин), и как историческую летопись (хронику) чингизидов (В. В. Бартольд), и даже как политический памфлет (Л. Н. Гумилев). Мы в дальнейшем будем определять все рассматриваемые источники термином *литература* — «произведения письменности, имеющие общественное значение, выражающие общественное сознание и, в свою очередь, формирующие его»<sup>4</sup>.

В монгольских источниках образ Чингисхана можно рассматривать в двух основных аспектах — мифическом и историческом. Первый показывает божественное происхождение Чингиса, его особую избранность Небом и судьбой. Второй включает в себя реальные события из его жизни и раскрывает две ипостаси Чингисхана: первая показывает его как человека, а вторая как правителя, причем невозможно сказать, какая из них больше импонирует летописцам.

Поэтому мы будем рассматривать образ Чингисхана в монгольской литературе XIII–XVII вв. исходя из этих трех составляющих, прослеживая эволюцию каждой по отдельности, чтобы лучше представить изменение образа в целом.

---

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: История изучения «Сокровенного сказания» // *Mongolica*. К 750-летию «Сокровенного Сказания». Сб. статей. М., 1993.

<sup>3</sup> Следует отметить статью Н. Шастиной «Образ Чингисхана в средневековой монгольской литературе», которая вышла в 1970 г. в сборнике «Татаро-монголы в Азии и Европе». В ней автор дала обобщающую характеристику образа Чингисхана, выделив, лишь некоторые ключевые моменты.

<sup>4</sup> Советский энциклопедический словарь. М., 1985. С. 715.

## МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЧИНГИСХАНА

Центральное место принадлежит мифологической составляющей. Это хорошо видно из повествовательной структуры самого раннего дошедшего до нас монгольского памятника — «Сокровенного сказания», послужившего образцом для всех последующих хроник XVII века. «Сокровенное сказание» изобилует фабульными поворотами, которые представляют собой редупликации (или мультипликации) сюжетных звеньев, отражая историческую реальность или устно-поэтические (мифологические, сказочно-эпические) модели, что не противоречит другому<sup>5</sup>.

Первым кирпичиком этого мифологического фундамента является родословная Темучжина, в которой обосновывается его божественное происхождение. Тотемный предок монголов Борте-чино (Сивый волк), взявший в жены Гоа-марал (Каурюю лань), появился на свет по соизволению Верховного Тенгри, а первый непосредственный предок Чингисхана по мужской линии — Бодончар также был рожден в результате связи праматери Алан-гоа с небесным (солнечным) божеством. Автор «Сказания» особо подчеркивает значение этого события:

«Ведь если уразуметь все это, то выйдет, что эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения. Как же вы могли болтать о них, как о таких, которые под пару простым смертным? Когда станут они царями царей, ханами над всеми, вот тогда только и уразумеют все это простые люди!»<sup>6</sup>.

Этот мотив продолжает развиваться при описании обстоятельств рождения самого Темучжина. В «Сказании» говорится, что мать Чингисхана Оэлун-учжин, была похищена Есугай-багатуром и двумя его братьями у своего мужа, меркитского Эке-Чиледу прямо из свадебного возка, после чего Есугай взял ее в жены. Рождение Чингисхана совпало с возвращением Есугай-багатура из похода на татар:

«Тогда-то Есугай-багатур воротился домой, захватив татарских Темучжин-Уге, Хори-Буха и других. Тогда-то ходила напоследях беременности Оэлун-учжин, и именно тогда родился Чингис-хаган, в урочище Дэлиун-балдах, на Ононе. А как пришлось родиться ему, то родился он, сжимая в правой руке своей запекшийся сгусток крови, величиной в альчик. Соображаясь с тем, что рождение его совпало с приводом татарского Темучжин-Уге, его и называли поэтому Темучжином»<sup>7</sup>.

Здесь автор впервые говорит о необычности и избранности ребенка, зачатого захваченной у врага девушкой (овладение женщинами

---

<sup>5</sup> Неклюдов С. Ю. Заметки о повествовательной структуре «Сокровенного сказания» // *Mongolica*. С. 226.

<sup>6</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. М., 2002. С. 9.

<sup>7</sup> Там же. С. 15.

вражеской семьи является у монголов одной из главных целей нападения, символизирует полноту победы над врагом, как и разорение вражеского очага), названного в честь пленения знатного татарского вождя и рожденного со сгустком крови в кулаке. Как показывает более широкий эпический контекст, рождение ребенка со сгустком крови в кулаке указывает на его героическую сущность. Так рождаются богатырь ойратского эпоса Эгиль-мэрген, калмыцкий богатырь Хошун в эпосе «Джангар», легендарный Амурсана в байтском книжном предании и др. При этом есть основание считать это знаком «не только будущей “героической судьбы”, но и демонического начала, точнее — демонических черт, вообще характерных для образов эпического богатыря»<sup>8</sup>.

Таким образом, с самого начала повествования автор закладывает основу мифического образа Чингисхана, который будет дополняться и развиваться в продолжение хроники, а затем во всей монгольской летописной традиции вплоть до XVII века, где этот образ под воздействием буддийской литературы сформируется окончательно.

В летописной традиции XVII века происходит, с одной стороны, процесс демифологизации образов Борте-чино и Гоа-марал при одновременном включении их в легендарную генеалогию буддийских правителей Индии и Тибета, а с другой — сюжет, связанный с ними, разворачивается, вероятно, испытывая влияние жизнеописания Бодончара.

В «Алтан Тобчи» Лубсана Данзана Борте-чино — младший сын одного из семи тибетских «престольных государей» Алтан Сандалигу хагана; после ссоры со старшими братьями (подобно Бодончару из «Сокровенного сказания»<sup>9</sup>) он уходит в землю Джад, где женится на девушке по имени Гоа-марал, которая осталась беременной после смерти мужа<sup>10</sup>. Данный источник дополняет рассказ о рождении и наречении сына Есугай-багатура: «Говорят, что когда он (Темучжин) родился, то в правой руке он сжимал сгусток черной запекшейся крови, похожий на бабку. Когда праздновали рождение ребенка, то привели татарского Томучжин-Уге, поэтому-то, согласно обычаю, и нарекли его Томучином, да еще и потому, что качали его в железной<sup>11</sup> колыбели»<sup>12</sup>. Автор приводит рассказ о черном камне, расколов который, Есугай нашел священную печать Хасбу<sup>13</sup> и о черноватой птице, щебечущей «Чин-

<sup>8</sup> Неклюдов С. Ю. Указ. соч. С. 230–231.

<sup>9</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 10.

<sup>10</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. М., 1973. С. 53.

<sup>11</sup> Имя *Темучжин*, корнем которого является тюрко-монгольское *темур* (железо), происходит, вероятно, от слова «кузнец» и означает «железный человек».

<sup>12</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. § 26.

<sup>13</sup> Хасбу — легендарная яшмовая или нефритовая печать династии Юань.

гис, Чингис): «Вот по этой-то причине, из-за пения той птицы и нарекли [Томучина] Чингис-ханом»<sup>14</sup>. Здесь автор дословно использовал выдержку из «Сокровенного сказания», которую затем дополнил более поздними мифическими сюжетами о птице и печати Хасбу, сложившимися в период господства буддизма в Монголии. Необходимо отметить, что изменение внешней формы не влияет на сущность произведений, которая сводится к тому, что Чингисхан рожден высшими божественными силами, его право на власть бесспорно, а сама власть — священна.

Г. В. Вернадский, рассматривая легенду «Сокровенного сказания» о божественном происхождении первопредка Чингисхана Бодончара, задается вопросом, когда легенда о сверхъестественном рождении была введена в монгольскую генеалогию: «Было ли это после того, как Темучжин стал императором, или же до того? Если мы полагаем, что легенда была частью монгольской традиции до его рождения, то мы должны признать ее полное влияние на ум мальчика Темучжина. В этом случае легенда должна была послужить одним из оснований веры Темучжина в его великую судьбу». Вывод Вернадского о том, что легенда существовала «задолго до прихода Темучжина на императорский трон и, возможно, задолго до его рождения»<sup>15</sup>, как будто подтверждается самим «Сокровенным сказанием» и другими источниками. На протяжении всего повествования мы постоянно встречаем эпизоды, где Чингисхан прямо называет себя Сыном Неба (Тенгри).

Первый из этих эпизодов связан с нападением на стоянку Темучжина тайчжиутов. Еще до того, как Темучжин был схвачен, он спрятался от тайчжиутов в чаще леса. «Не умея туда проникнуть, тайджиудцы окружили этот бор и стали его сторожить. Проночевал Темучжин трое суток в тайге и решил выходить. Взял свою лошадь под уздцы и пошел. Вдруг — неожиданная задержка: с лошади сползло седло. Стал он рассматривать седло и видит: седло сползло при туго натянутой подпруге и нагруднике. Вот так причина задержки. Тогда стал он раздумывать: “Подпруга еще туда-сюда, но как могла сползти также и подгрудная шлея? Не иначе как само небо меня удерживает”. И он вернулся назад и провел в лесу еще трое суток. Решил было опять выходить, как смотрит: у самого выхода из тайги, у самого выхода лежит белый валун-камень, величиной с походную юрту, и вплотную закрывает выход. “Не ясно ли, — подумал он, — не ясно ли, что само небо меня удерживает”. Провел он в лесу еще девять суток без всякой пищи....»<sup>16</sup>. После этого он вышел из леса и был схвачен тайчжиутами.

<sup>14</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. § 27.

<sup>15</sup> Вернадский Г. В. Монголы и Русь. Тверь; М., 2000. С. 36.

<sup>16</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 22.

Следующий эпизод очень напоминает предыдущий, с той только разницей, что гнались за Темучжином меркиты, а скрывался он не в лесу, а на горе Бурхан, где меркиты не смогли его догнать. После их ухода Темучжин сошел с горы «и, ударяя себя в грудь, сказал:

“На тяжко-подъемном коне,  
Кляня свою тяжесть вдвойне,  
Бродами изюбрей бредя,  
Из ивы шалаш городя,  
Взошел я на гору Бурхан.  
Но жизнь моя — прах ей цена!  
Бурханом избавлена, мне отдана,  
Бурханом одним спасена.  
Завтра хваления жертв,  
Во все времена он достоин  
Вовеки и роды родов”.

И сказав так, он обернулся лицом к солнцу, как четки, повязал на шею свой пояс, за тесьму повесил на руку шапку свою, и, обнажив грудь свою, девятикратно поклонился солнцу и совершил кропление и молитву»<sup>17</sup>.

Последний отрывок, напоминающий предыдущие, содержится во «Встрече с тремястами тайчжиутами». Когда после битвы Чингисхан и его орлуки прибывают домой, то он первым делом совершает моление Небу. «Когда они прибыли, то владыка сказал: «Верховному Небу, отцу своему поклонимся!» Взойдя на высокий бугор, владыка разостлал свой потник, пояс свой повесил на шею и произнес молитву:

Я сделался владыкой не по своей храбрости;  
Я стал владыкой по велению неба, отца моего!  
Я сделался владыкой не из-за удивительных своих достоинств;  
Я стал владыкой по велению моего отца Хан-Тенгри;  
Он даровал мне победить хитрых врагов».  
Так говоря, он совершил поклонение»<sup>18</sup>.

Во всех этих эпизодах есть один объединяющий момент. Автор, продолжая развивать образ «Чингисхана мифического», не приводит рассказы о чудесах, которые он совершает, а лишь указывает на трактовку им самим определенных явлений. Поэтому можно говорить о непосредственном участии Чингисхана в изначальном формировании своего мифологического образа в монгольской литературе XIII века.

То, что при жизни Чингисхан действительно считал себя избранником и изъясителем воли Неба, подтверждается и другими современными

<sup>17</sup> Там же. С. 29.

<sup>18</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. § 102.

«Сокровенному сказанию» источниками. В своих письмах к даосскому мудрецу Чань-Чуню, написанных уже на склоне лет, он писал: «...я получил от Неба помощь и достиг престола», и «за то, что я воздвигнут Небом, ты сам пришел ко мне»<sup>19</sup>. Еще один китайский источник, «Стела на пути духа его превосходительства... Елюй Чу-Цая», сообщает нам: «Перед каждым карательным походом [его величество] непременно приказывал его превосходительству погадать об исходе. Его величество [сам] тоже обжигал баранью лопатку для сличения [с результатами] гадания его превосходительства»<sup>20</sup>. Отсюда становится понятно, что сам Чингисхан был очень суеверным человеком, и это не могло не отразиться как в устной, так и в письменной традиции монголов.

В летописях XVII века мифический образ Чингисхана переосмысливается и все больше детализируется. Теперь он становится воплощением бодхисатвы Ваджрапани, Носителя Грома, родившимся по повелению Хормусты-тенгри. Авторы хроник наделяют его способностями принимать любые обличия (например, старика во время разговора с Хасаром и Бельгутаем), мгновенно преодолевать любые расстояния и пр. Как это происходит, видно на примере рассказа о гибели тангутского государства. В «Сокровенном сказании» этот эпизод описан очень кратко. Там упоминается о причинах войны, рассказывается о начале похода, болезни Чингиса, о разгроме тангутского войска, смерти Чингиса и предшествующей ей казни тангутского правителя, которого перед смертью нарекают именем Шидургу. В последующей традиции («Алтан Тобчи», «Шара Туджи») Шидургу уже оказывается оборотнем, меняющим в течение дня образы змеи, тигра и юноши. Чингис вступает с ним в шаманский поединок, превращаясь соответственно в Гаруди, льва и могучего старца (или в Хормусту). Шидургу тщетно пытается откупиться своим знанием природных тайн, которым он владеет. Далее выясняется, что он обладает также магической неуязвимостью и может быть убит единственным, известным только ему способом и т. д.

Таким образом, чем дальше отдалялось время жизни Чингисхана, тем больше его личность и деяния наделялись сверхъестественными свойствами. Он — уже не пассивный интерпретатор различных, происшедших с ним «чудес», а активный источник магических действий.

«В традиционной политической культуре при обосновании права верховной власти как основы социальной гармонии в системе традиционных представлений ведущая роль принадлежала вере в божествен-

<sup>19</sup> Чжэнь-Лу. «Арабски истории». Пустыня Тртари. М., 1995. С. 256.

<sup>20</sup> Мункуев Н. Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах. М., 1965. С. 11.

ность монарха, в его связь с небом — неперсонифицированным божеством, обладавшим созидательной и мироустроительной функциями»<sup>21</sup>. Хан выполнял роль связующего звена между благодатью неба и своим народом. Именно эта благодать (или харизма, как называют ее некоторые ученые) лежит в основе могущества хана.

Впервые харизма Чингисхана проявляется в эпизоде его сватовства. Помолвки у монголов совершались очень рано. Темучжину было всего девять лет, когда отец взял его на поиски невесты. Первоначально Есугай хотел посетить олхонутский род (из которого происходила Оэлуи), но по дороге туда они встретили Дэй-Сечена, который предложил им посмотреть на свою десятилетнюю дочь Борте. Увидав Темучжину, Дэй-Сечен, произносит хвалебные слова, обращенные к Есугайбагатуру: «У твоего сына взгляд — что огонь, а лицо, что заря»<sup>22</sup>. Этими словами автор отнюдь не хотел подчеркнуть красоту юного Чингиса. Монгольская поговорка «С огнем в глазах, с блеском в лице» применяется обычно к человеку необыкновенному, выдающемуся по уму и своим качествам. И этим автор явно хотел показать, что уже в юные годы Темучжин умел привлечь к себе людей и по уму не уступал Дэй-Сечену (приставка «сечен» в переводе с монгольского языка означает «мудрый»), то есть обладал высокой харизмой.

Исследователями были выделены термины, которыми в различные периоды монгольского летописания обозначали харизму — «сакральную субстанцию избранных, посредством которой осуществлялась связь с небом»<sup>23</sup>. В «Сокровенном сказании» харизма Чингисхана обозначается термином *sulde*. В частности, друг Темучжина Джамуха перед смертью говорит ему: «Счастьем анды, одаренного всем, я побежден и раздавлен»<sup>24</sup>. Аналогичный смысл содержится в словах тангутского правителя, который заявлял: «...Ныне же мы пребываем в страхе перед величием самоличного пришествия твоего»<sup>25</sup>.

Монгольская хроника XVII в. «Алтан тобчи» сохранила традиционные представления о характере сакральности правителя, носителя титула хан (хаган). «Ханы, происшедшие от могущественного Тенгри, хорошо поддерживают и помогают своей защитой тому, чтобы исчезли и уничтожались болезни, голод, помехи, время смерти, чтобы умножились семена и зерно, чтобы прибавились годы и добродетели»<sup>26</sup> и т. д. Всемо-

<sup>21</sup> Mongolica. С. 163.

<sup>22</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 16.

<sup>23</sup> Mongolica. С. 164.

<sup>24</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 100.

<sup>25</sup> Там же. С. 130.

<sup>26</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. С. 279.



гущее, всемудрое, всепронизывающее Небо, продолжает и в XVII в. считаться сакральной силой, имеющей универсальный характер. И природные явления<sup>27</sup>, и рождение людей<sup>28</sup>, и перекочевки<sup>29</sup> — все сферы жизни и деятельности — результат всеведения Неба. Таким образом, мифологические традиции, заложенные еще в «Сокровенном сказании», продолжали жить в народном сознании в XVII веке.

#### ОБРАЗ «ЧИНГИСХАНА ИСТОРИЧЕСКОГО»

Образ Чингисхана исторического можно разделить на две составляющих: первая рассматривает его как правителя и государственного деятеля, а вторая — общечеловеческие качества его характера. Обе эти составляющие очень тесно переплетены между собой сюжетной канвой повествования, однако просматриваются достаточно четко.

Образ Чингисхана как правителя объединяет события из его жизни, так или иначе затрагивающие вопросы управления монгольским государством, отношения с подчиненными, полководческие таланты и вообще все те качества, присущие лидеру. Образ правителя неразрывно связан с мифическими представлениями авторов о Чингисхане как обладателе божественной харизмы. Однако авторы как XIII, так и XVII в., вовсе не стараются преподнести нам Чингисхана исторического как идеального, справедливого правителя и высокого по своим моральным качествам человека. Поэтому эволюция образа со временем практически не прослеживается. Вероятно, это связано с тем, что авторы XVII века, включая в свои произведения более ранние труды, практически не подвергали их переработке. Следы поверхностного редактирования все-таки заметны, но они ограничиваются в основном внесением в более ранний текст эпитетов, выражающих благоговение перед Чингисханом, таких как «августейший витязь», «владыка мой» и др.

Впервые как правитель Чингисхан предстает перед нами в уже упомянутом в предыдущей главе эпизоде сватовства к дочери Дэй-Сечена, где впервые упоминается его харизма-sulde. Ведь именно обаяние личности и умение отличать и привлекать к себе людей помогли ему впоследствии найти спутников, которые остались ему верными друзьями до самой смерти. Так, наряду с мифическим образом Чингисхана, автор сразу закладывает и образ Чингисхана-правителя.

Однако всем положительным качествам предыдущего образа тут же противопоставляется образ Чингисхана-человека. После официаль-

---

<sup>27</sup> Там же. С. 21.

<sup>28</sup> Там же. С. 241.

<sup>29</sup> Там же. С. 213.

ной помолвки Темучжин некоторое время должен был пожить в племени невесты. И оставляя своего сына на попечение Дэй-Сечена, Есугай-багатур предупредил его: «Страх боится собак мой малыш! Ты уж, сват, побереги моего мальчика от собак!»<sup>30</sup>. Эта характеристика будущего владыки монголов кажется более чем странной. Некоторые исследователи склонны опускать этот эпизод, либо оправдывать девятилетнего Чингиса тем, что «огромные лохматые монгольские собаки-хасары были на вид ужасны, и их черная шерсть это впечатление лишь усугубляла»<sup>31</sup>. «Для тех, — пишет Козин С. А., — кто видел как 4-5-летние монгольские ребята без малейшего страха... одним взмахом длинного рукава разгоняют целые стаи свирепых монгольских собак, спокойно бродят среди табунов полудиких коней или ставят на колени верблюда, для тех станет совершенно очевидным, что в данном случае дело шло о совершенно исключительной, болезненно-повышенной нервозности ребенка»<sup>32</sup>. Почему автор завершает эпизод такой репликой, да еще и вкладывает ее в уста отца Чингисхана?

После того, как Есугай-багатур был отравлен татарами, тайчжиутская родня откочевала от них в другие земли (что фактически означало для семьи Чингисхана голодную смерть). Единственный слуга, попытавшийся остановить их, был смертельно ранен и умер на глазах Темучжина. Мальчик плакал навзрыд, когда покидал его юрту. Это еще одна чисто человеческая черта Темучина, которую показывает автор.

Далее в тексте мы встречаем описание первого злодеяния Чингисхана. Вместе с родным братом Хасаром четырнадцатилетний Темучжин убивает своего сводного брата Бэктера. Поводом к раздору между братьями явилось то, что Бэктер с Бельгутаем постоянно отнимали у Темучжина с Хасаром охотничью добычу (птичку-жаворонка и серебристую рыбку). «Этак-то, — говорил Темучжин, — мы и собственного дома лишимся!». Исходя из этой фразы Н. Шастина предположила, что причина ссоры была более глубокой: не просто распря из-за добычи, а скорее, соперничество между братьями. Бэктер, по-видимому, оспаривал у Темучжина руководящую роль в семье. Темучжин, как старший сын от главной жены Есугай-багатура, после смерти отца становился главою семьи. Бэктер же, первый сын от второй жены, согласно родовым традициям не мог претендовать на это место, однако мог вносить смуту, также рассчитывая на большую роль и значение в семье. В свою

<sup>30</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 17.

<sup>31</sup> Груссе Р. Чингисхан — покоритель Вселенной. М., 2000. С. 36.

<sup>32</sup> Козин С. А. Хроника 1240 года и позднейшие памятники монгольского эпоса // Сокровенное сказание. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 53.

очередь А. Доманин делает предположение о том, что Бэктер был по возрасту старше Темучжина<sup>33</sup>. В результате возникшего раздора и постоянных ссор Темучжин и Хасар, вооружившись луками, подошли один сзади, другой спереди к Бэктеру, сидевшему на пригорке и пасшему коней, и застрелили его.

Здесь автор показывает Чингисхана с худшей стороны. Ведь убийство близкого родственника является тяжким преступлением. Положение усугубляет и то, что Темучжин стрелял в спину безоружного. Узнав об этом, Оэлун-учжин гневно ругала своих сыновей, сравнивая их с кровожадными животными и демонами-мангусами.

Последующие эпизоды показывают такие качества «Чингисхана-правителя», как храбрость, хитрость и великодушие.

Первый из них связан с побегом Темучжина из тайчжиутского плена, когда на одном из празднеств, воспользовавшись беспечностью охранника, он оглушил его своей колодкой и убежал, спрятавшись сначала «в Ононской дубраве, но, опасаясь как бы его там не заметили», скрылся в воду лицом вверх. Когда вскоре в лагере начались поиски беглеца, один из тайчжиутов — сулдусский Сорган-Шира, обнаружив Темучжина, сказал ему: «Вот это дело! За то, видно, ты и не мил своим братцам, что так хитер; что во взгляде — огонь, а лицо, что заря. Но не робей, так и лежи, а я не выдам»<sup>34</sup>. Сбив остальных преследователей со следа, Сорган-Шира помог Темучжину выбраться из лагеря тайчжиутов.

Следующий эпизод рассказывает о том, как Темучжин поехал по следу грабителей, чтобы вернуть коней, украденных у его семьи. Спустя три дня, он встретил «в шалаше при табуне... молодца», который, узнав о беде Темучжина, вызвался ему помочь: «Друг, ты ведь сильно измаялся в пути, а у добрых молодцев и горе-то общее. Поеду-ка я с тобой в товарищах. Мой отец прозывается Наху-Баяном. Я его единственный сын, зовусь Боорчу». Даже не заехав к себе домой, он тут же заменил уставшего коня Темучжина и вместе с ним отправился по следу конокрадов. Вскоре они увидели угнанных коней у куреня какого-то племени и вместе угнали их. Когда же вслед за ними началась погоня, Боорчу крикнул Темучжину: «Товарищ, давай мне лук и стрелы, я буду отстреливаться». «Нет, — ответил Темучжин, — недоставало, чтобы ты из-за меня еще и погиб. Я сам буду отстреливаться!» Оторвавшись от погони, они через четверо суток достигли юрты Боорчу, где старый Наху-Баян уже и не чаял увидеть своего сына. «Друг, — сказал Темучжин, — разве я без тебя вернул бы этих своих лошадей? Давай разо-

<sup>33</sup> Доманин А. А. Монгольская империя Чингизидов. М., 2005. С. 121.

<sup>34</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 23.

чемся! Сколько ты хотел бы?» Но Боорчу ответил на это: «Ведь я почему поехал с тобой? Потому что видел, как страдает мой добрый товарищ. Разве я за барышом гнался?.. Я ничего не возьму»<sup>35</sup>.

Здесь Чингисхан наделяется такими качествами, как храбрость, мужество и щедрость. Автор показывает и личное обаяние Чингиса. В первом случае, удивив Сорган-Ширу своей хитростью, он привлек его на свою сторону. В эпизоде с Боорчу непродолжительного разговора хватило, чтобы он последовал за Темучжином. А после этого остался верным другом на всю жизнь. Но и сам Темучжин проявил здесь истинное великодушие, ведь он готов был отдать лошадей из своего и так немногочисленного табуна. Итак, «Чингисхан-правитель» ничего не жалеет для людей, оказавших услугу, и вознаграждает их сторицей.

Сразу же после своего избрания на курултае 1206 год главой всех монгольских племен Чингисхан начал возводить в должности и распределять обязанности между своими людьми. Не забыл он наградить и своих преданных друзей: «Взойдя на ханский престол, так сказал Чингис-хан, обращаясь со словами к этим двоим, к Боорчу и Чжелме:

«Было ведь время, что кроме теней  
Не имели мы иных друзей.  
Тут-то вы тенью моей и стали!  
Думам моим вы покой принесли,  
Быть же вам в думах моих навсегда!  
Было ведь время, что кроме хвоста,  
Не имел я другого хлыста.  
Тут-то хлыстом у меня вы и стали!  
Сердцу вы дали тихий покой,  
В сердце и быть вам всегда у меня!

Вы пришли ко мне и пребывали со мной прежде всех.  
Не вам ли и подобает быть старшими над всеми здесь находящимися?»<sup>36</sup>

В этом эпизоде Чингисхан предстает и как правитель, поощряющий своих подданных за верную службу, и как человек. Поскольку оба товарища пошли на службу к нему совершенно бескорыстно, словами «сердцу вы дали тихий покой, в сердце и быть вам всегда у меня» он выражает благодарность за помощь в те времена, когда «кроме теней не имели мы иных друзей».

Летопись XVII века «Шара туджи», продолжая эту сюжетную линию, доносит до нас эпизод, который свидетельствует о бескорыстной преданности близких товарищей Чингисхана своему владыке. После военного похода Чингисхан всем приближенным оказал «большие ми-

<sup>35</sup> Там же. С. 26–27.

<sup>36</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 54.

лости» и ничем не оделил только Богурджи (в «Сокровенном сказании» Боорчу). Тогда Борте-чино стала попрекать Чингиса, и чтобы доказать преданность Богурджи, подслала рабыню «подслушать, что говорят в юрте его». В то же самое время жена Богурджи гневно попрекала Чингиса, на что ее муж ответил: «Мне хорошо, лишь бы золотые поводья владыки длинными были... никогда не стремился я получать прежде награды, буду служить я вечно, силы свои отдавая...»<sup>37</sup> После того как Чингисхану передали его речи, на следующий день он вновь собрал все войско и лично вознаградил Богурджи.

Примечательны также эпизоды, где Чингисхан берет в товарищи врагов, отличившихся в битвах против него. Так были приняты на службу Ходох-багатур и Джебе-нойон, ставший верным другом и одним из выдающихся полководцев Чингисхана<sup>38</sup>. Так Чингисхан всегда поддерживал верных слуг и карал смертью изменников своему господину, даже если последний был его врагом.

Однако наряду с видимым великодушием и щедростью в Чингисхане отмечается скрытность, мрачная подозрительность, бешеная вспыльчивость, а также ребяческий страх и ужас перед материнскими назиданиями и укорами жены. В «Сокровенном сказании» содержится рассказ о том, как младший брат Чингисхана Хасар подвергся пытке по навету шамана Теб-Тенгри, и только вмешательство матери спасло Хасара от смерти. «Проехав всю ночь без остановки, она на восходе солнца доехала до места и захватила Чингисхана в тот самый момент, как он, завязав у Хасара рукава, отобрал у него шапку и пояс, подвергал его допросу. Будучи так накрыт матерью, Чингисхан смутился»<sup>39</sup>. Автор говорит о страхе Чингиса перед матерью, вкладывая в его уста такие слова: «Разгневанной матушки я испугом испугался, стыдом устыдился». Вскоре после этого Теб-Тенгри был убит по приказу Чингисхана, а у Хасара он отобрал тайком от матери все пожалования, оставив ему лишь «1400 юрт». Суеверный Чингисхан так испугался убийства шамана, что приказал «принести с заднего двора запасную серую юрту... поставить ее над Теб-Тенгрием... а затем заложить подводы, и уючевал с этого места. Людям было приказано сторожить юрту, поставленную над Теб-Тенгрием, закрыв дымник и заперев двери».

В «Сказании об Арсагуне-хуурчи» Чингисхан, нарушив древнюю традицию, женился в походе (у монголов считалось зазорным жениться в условиях военного похода, без должных свадебных обрядов). Испу-

<sup>37</sup> «Шара Туджи» — монгольская летопись XVII века. М., 1957. С. 43–48.

<sup>38</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 80, 56.

<sup>39</sup> Там же. С. 125.

гавшись встречи с Борте, первой и главной женой, он почти три года не возвращался в Монголию. А когда гонец Арсагун-хуурчи явился к нему узнать, почему он задерживается, на вопрос Чингисхана «Здоровы ли супруга моя, сыновья мои и весь народ мой?», Арсагун-хуурчи дал гневный обличающий ответ:

«Супруга твоя и сыновья твои здоровы!  
 Но не знаешь ты, как живет весь народ твой-  
 Жена твоя и сыновья твои здоровы,  
 Но не знаешь ты поведенья великого народа твоего!  
 Поедает он кожу и кору, что найдет,  
 Разорванным ртом своим,  
 Всего народа твоего поведенья не знаешь ты!  
 Пьет он воду и снег, как случится,  
 Жажущим ртом своим,  
 Твоих монголов обычая и поведенья не знаешь ты»<sup>40</sup>.

Смущенный такими словами Чингисхан, однако, больше боялся гнева Борте, и только после того как узнал, что она приняла известие о его новой женитьбе спокойно, вернулся в Монголию. По возвращении Чингис узнал, что Арсагун-хуурчи брал его золотой хур<sup>41</sup> и кочевал где-то в степи. Существует поверье, что хур приносит счастье, и лишиться его — значит, лишиться своего счастья. И Чингисхан, разгневавшись, решил казнить Арсагуна-хуурчи, но потом, одумавшись, отменил казнь.

Подозрительность и злоба монгольского владыки сквозят также в эпизоде с ханшей Хулан, когда верный и заслуженный нойон Бааридайци Наяя подвергся пытке и чуть было не лишился жизни из-за несправедливого подозрения в прелюбодеянии с ханшей<sup>42</sup>.

Самодурство Чингисхана показывает легенда, дошедшая до нас в летописи «Алтан тобчи». Когда в одном из сражений под ним пал конь, его брат Бельгутаи усадил его на чужого коня, чем спас ему жизнь. Но за то, что Бельгутаи подсаживал государя левой, а не правой рукой, Чингисхан приказал запрячь его вместо лошади или осла в арбу, а простого человека, на чьей лошади он спасся, пожаловал дарханством<sup>43</sup>.

Страх Чингисхана перед врагом показан в легенде о «Встрече Чингисхана и его девяти орлуков с тремястами тайчжиутами». После битвы, в которой они одержали победу, Чингисхан восхваляет своих верных орлуков. В ответ на эти речи его друг Богурджи укоряет его в трусости и поучает его:

<sup>40</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. С. 48.

<sup>41</sup> Музыкальный инструмент.

<sup>42</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 92.

<sup>43</sup> Козин С. А. Хроника 1240 года... С. 156.

«Так зачем же, обладающий величием хан,  
 Таким образом ты [нам] внимание оказывал?  
 Почему ты испугался чужих врагов, когда все вместе шли?  
 Не ходи, переваливаясь, как [ходят] птенцы лебедя!  
 Не доверяй словам лжецов и плохих людей!  
 Не оказывай милости врагам, что рубятся с нами, своей особой!  
 Не болтай попусту, как [болтают] гусята!  
 Не доверяй словам злых и плохих людей!  
 Не оказывай милости врагам, что убивают нас, своей особой!»<sup>44</sup>.

Необходимо отметить еще один эпизод, описанный в «Сокровенном сказании» с необычайной яркостью. Это последняя встреча Чингисхана и его друга детства Чжамухи. С ним Темучжин еще в одиннадцатилетнем возрасте, играя в альчики на льду реки Онон, заключил святую клятву вечной дружбы-побратимства. После похода на меркитов они вновь поклялись друг другу в вечной дружбе и прожили неразлучно почти полтора года. Однако вскоре Чжамуха нарушает клятву и выступает против своего анды-побратима, но терпит поражение. В конце концов, лишенный всего, Джамуха попадает в плен к Чингисхану, которому эта борьба тоже далась нелегко. Победив в ней и понимая, что именно Чжамуха был его главным врагом, он был готов забыть все:

«Вот и сошлись мы. Так будем друзьями.  
 Станем в одной колеснице оглоблями.  
 Разве помыслишь тогда своевольно отстать ты?  
 Напоминать мы забытое станем друг другу,  
 Будем друг друга будить, кто заспится,  
 Пусть ты иными путями ходил,  
 Все же ты другом священным мне был.  
 Если же бились подчас не на шутку,  
 Дружеским сердцем ты горько скорбел.  
 Пусть иногда не со мною ты был,  
 Все же в дни битв роковых  
 Сердцем, душой ты жестоко болел»<sup>45</sup>.

Однако Чжамуха в память о бывшей дружбе просит убить его без пролития крови, и Чингисхан, скрепя сердце, соглашается.

\* \* \*

Рассмотрев образ Чингисхана через его мифологическую и исторические составляющие, описанные в монгольской литературе XIII–XVII веков, мы выделили их характерные черты, на основе которых можно говорить об эволюции этого образа в монгольской традиции.

<sup>44</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. С. 106.

<sup>45</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. С. 98.

Основу мифологического образа Чингисхана составляла традиционная вера монголов в его божественное происхождение. Представление о сыне Неба практически не изменялось, но чем дальше отдалось время жизни Чингисхана, тем больше его личность наделялась сверхъестественными свойствами. В «Сокровенном сказании» нет ни единого упоминания о том, что Чингисхан совершил нечто с помощью потусторонних сил, либо сам был сверхъестественным существом. Автор не приводит рассказы о чудесах, которые он совершает, а лишь указывает на трактовку им самим определенных явлений.

В летописях XVII века мифический образ Чингисхана переосмысливается и детализируется. Теперь он становится воплощением бодхисатвы Ваджрапани, родившимся по повелению Хормусты-тенгри, наделяется способностями принимать любые облики (например, старика во время разговора с Хасаром и Бельгутаем), мгновенно преодолевать любые расстояния и пр. Основное содержание могущества, данного хану Небом, видится в благодати или харизме-*sulde* («сакральной субстанции избранных, посредством которой осуществлялась связь с небом»<sup>46</sup>), передававшейся через хана его подданным.

Образ «Чингисхана исторического» крайне противоречив и неоднозначен. Наряду с такими качествами, как храбрость, щедрость, великодушные и справедливость, летописи наделяют Чингиса чертами, которые более всего порицаются в военном обществе: трусостью, непочтительностью к нойонам и обычаям, осуждают его как правителя. С одной стороны, Чингисхан предстает перед нами как могучий, мудрый, дальновидный правитель, не ведающий страха, щедростью и справедливостью превосходящий всех других властителей (именно эти качества идеализируют летописцы). Однако, с другой стороны, летописи развенчивают этот образ, показывая недостатки Чингиса и как человека, и как правителя. Такое представление о Чингисхане содержится в памятниках XIII века. Дальнейшая эволюция этого образа в монгольской литературе XVII века не прослеживается.

Таким образом, можно заключить, что образ Чингисхана развивался и дополнялся на протяжении столетий в народном творчестве, идеологии правящих монгольских династий, а также путем заимствования сюжетов из религий и сказаний покоренных народов. Однако со временем уточнениям и дополнениям подвергались лишь мифологические представления о Чингисхане, тогда как его историческая характеристика оставалась практически неизменной.

---

<sup>46</sup> Mongolica. С. 164.



## ПЕРЕЖИВАНИЕ ВРЕМЕНИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НА РУСИ В XI – НАЧАЛЕ XII ВВ.\*

Представления о течении времени и ходе истории относятся к глубинным, даже не мировоззренческим, а «мироощущенческим» пластам средневекового сознания и достаточно редко вербализуются в источниках во всей своей полноте. Но сами способы выстраивания историографического дискурса в средневековых текстах оказываются подчас не менее яркими свидетельствами исторического самосознания и переживания времени, чем эксплицитно выраженные идеи.

Не вызывает никаких возражений утверждение, что вся жанровая система как переводной, так и оригинальной книжности была воспринята Древней Русью из Византии после и в результате Крещения. Общеизвестно также и то, что русское летописание — «наиболее самобытная часть оригинального литературного наследия Киевской Руси», «единственный жанр древнерусской литературы, не вписывающийся в жанровую систему литературы византийской, усвоенную, хотя и не в полном объеме, на Руси»<sup>1</sup>.

Древнейшим памятником русской историософской мысли справедливо считается «Слово о законе и благодати и похвала кагану Владимиру» митрополита Илариона. История распространения истинной веры после искупительной жертвы Христа представлена в «Слове о Законе и Благодати» как единый и непрерывный процесс, захватывающий все новые и новые территории и народы, подобно прибывающей воде:

(После аллегорического толкования об Агари и Сарре) «Лепо бе Благодати и Истине на новы люди вѣсиати. не вѣливають бо по словеси Господню вина новааго учения благодатьна въ мехы ветхы, обѣтъшавши въ иудестве, аще ли то просядутся меси и вино пролеется. Не могъше бо закона стена удержати, но многажды идоломъ покланявшееся, како истиннаа благодати удержати учение, нъ ново учение — новы мехы — новы языки. И обоє съблюдется, яко же и есть. Вера бо благодатьнаа по всеи земли простресея и до нашего языка рускааго доиде, и законное езеро пресеъше, евангельскыи

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект № 06–01–00453а.

<sup>1</sup> *Гиппиус А. А.* У истоков древнерусской исторической традиции // Славянский альманах. 2002. М., 2003. С. 25; *Творогов О. В.* Древнерусская литература // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 371.

же источник наводнився и всю землю покрывъ, и до насъ разлиася; се бо уже и мы съ всеми христианами славимъ Свягую Троицу, а Иудеа молчить; Христос славимъ бываетъ, а иудеи кленоми; язъци приведени, а иудеи отриновени...»<sup>2</sup>.

Языческий период русской (и мировой) истории получает у Илариона оправдание, провиденциально-исторический смысл, высшую божественную санкцию: если бы язычники в свое время не побыли язычниками, они бы не смогли стать именно «новыми мехами — новыми языками», изначально предназначенными сменить иудеев. Распространение же нового учения подобно воде с необходимостью предполагало как поступательную постепенность распространения новой веры, так и неодновременность обращения в христианство бывших собратьев по язычеству. Об осуждении припозднившихся с обращением язычников речи быть не могло: вино не наполняет все мехи одновременно, воды покрывают сушу тоже постепенно.

Для Илариона время Владимира и Крещения Руси является не просто прямым продолжением апостольского периода, но и его органичной составной частью, точно также как «русский язык» и до, и после крещения остается «русским языком»: он продолжает существовать в составе более «широкой» христианской общности («...и мы съ всѣми христианами...»), а не «...мы же христиане елико земля...», как в одном из фрагментов Повести временных лет<sup>3</sup>.

Общность, к которой причисляет себя Иларион, по его представлению, существовала и до крещения Руси Владимиром — причем не только при его языческих предках Игоре и Святославе, но и ранее — во времена ветхозаветных пророчеств о грядущем «призвании» «новых языков». Именно об этом прямо свидетельствует фраза, вводящая уже упоминавшуюся «подборку» из 15 ветхозаветных цитат в конце «Слова», перед началом «Похвалы»: «И събытсья о насъ язъцех речное...». При этом между «Словом» и «Похвалой» существует терминологическое различие в обозначении этой общности: в «Слове» речь почти все время идет о «языке», в «Похвале» же этот очень частотный для «Слова» термин уступает место «стране» или «земле».

Терминологически «Слово» сближается с таким памятником противоиудейской полемики, как «Словеса святых пророк о Сыне божием»:

<sup>2</sup> Акентьев К. К. Слово о законе и благодати Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // <http://byzantinirossica.org.ru/hilarion.html> (март, 2010). С. 22–23 [ГИМ Син 591. Л. 180 об.]

<sup>3</sup> Об этом фрагменте см. подробнее: Ведюшкина И. В. Историческая память домонгольской Руси: религиозные аспекты // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2006. С. 554–608.

«Встанеть же у тои дни корень Иосеев, воставля власти языком. Видиши, жидовине, что изъяви Исаия приходъ Христовъ и наше приведе-ние к нему. “Корень Осеев” — Христовъ, от Осия бо по роду приде. “Во сия же дни воста” — рече — не егда ли апостоли розосла по миру, ихъ же учение аки вода во вселении излися и власти нам, языкомъ, дарова, “на нь бо, — рече — языци надеются”...».

В то же время, нам трудно причислить «Слово» Илариона к памятникам антииудейской полемики, как это иногда делают: в нем не больше специфически противоиудейского, чем в христианстве в целом. Иларион находит провиденциальный смысл и в язычестве, и в иудаизме, история у него гармонична и закономерна.

В «Похвале» идеи «Слова» получают свое развитие: Крещение Руси — прямое продолжение апостольских миссий:

(л. 184б – 185а) [Начало «Похвалы кагану Владимиру»] «Хвалить же похвальными гласы Римскаа страна Петра и Паула, има же вероваша въ Иисус Христа Сына Божиа; Асия и Ефесь и Патмъ Иоанна Богословца; Индиа Фому; Егупеть Марка. Вся страны и гради и людие чтуть и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша я православней вере. Похвалимъ же и мы по силе нашеи малыми похвалами велика и дивна сътворишааго нашего учителя и наставника великааго кагана наша земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже въ своа лета владычествующе, мужьствомъ же и храборьствомъ прослуша въ странахъ многах, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть. Не въ худе бо и неведоме земли владычствоваша, нь въ Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли».

(185а – 185б) «Сии славнии от славныхъ рожься, благородень от благородных, каганъ нашъ Влодимеръ. и възрасть, и укрепевъ от детеский младости, паче же вьмужавъ, крепостию и силою съвершаяся, мужьствомъ же и смысломъ предъспеа, и единодержецъ бывъ земли своеи, покоривъ подъ ся округняа страны, овы миромъ, а непокоривыа мечемъ. И тако ему въ дни свои живущю, и землю свою пасущу правдою, мужьствомъ же и смысломъ, приде на нь посещение вышняаго, призре на нь всемилостивое око благааго Бога, и всиа разумъ въ сердци его, яко разумети суету идольскыи льсти, възыскати единого Бога, сътворишааго всю тварь, видимую и невидимую»<sup>4</sup>.

(185б – 186а) «...паче же слышано ему бе всегда о благоверьнии земли Гречьске, христолобиви же и сильне верою, како единого Бога въ Троици чтуть и кланяются, како въ них деются силы и чудеса, и знамениа; како церкви люди исполнены, како вси гради благоверьни, вси въ молитвахъ предстоять, вси Богови престоаять. И си слыша въздела сердцемъ, възгоре духомъ, яко быти ему христиану и земли его, еже и бысть. Богу тако изволившу, человеческое ество съвлече же ся убо каганъ нашъ и съ ризами ветъхааго человека съложи тленна, отрясе прахъ невериа и вьлезе въ святую купель, и породися от Духа и воды, въ Христа крестився, въ Христа облечеса, и изиде от купели белообра-

<sup>4</sup> Акентьев К. К. Слово о законе и благодати Илариона Киевского. С. 28. Л. Мюллер отметил близкое сходство этого фрагмента с аналогичными пассажами Службы св. Константину Великому под 21 мая (Synecd., 527): L. Müller, 1962, 162.

зуюся, сынъ бывъ нетлениа, сынъ въскрешениа; имя приимъ вечно именовито на роды и роды: Василии, им же написася въ книги животныа въ вышнихъ граде и нетленнеимъ Иерусалиме».

(1866) «И не бы ни единого ж противящася благочестному его повелению, да аще кто и не любовию, нъ страхом повелевшааго крещаахуся, понеже бе благоверие его съ властю съпряжено; и въ едино время вся земля наша въ славе Христа съ Отцемъ и съ святымъ Духомъ».

Казалось бы, зачем митрополиту Илариону нужно было так откровенно признаваться в том, что некоторые крестились «из страха»? Или в том, чтобы принудить часть людей к крещению «своей властью» есть некая особая доблесть обратившегося в христианство правителя?! Получается, что для Илариона **единовременность** обращения всего населения РЗ в христианство гораздо важнее «добровольности» (=искренности?) всех новокрещенных.

«Слово о законе и Благодати» митрополита Илариона — отнюдь не единственный памятник ранней русской историософии, связывающий апостольские времена и русское христианство отношениями прямого преемства. Пожалуй, не менее ярко, хотя и совершенно иначе, чем Иларион это делает анонимный автор одного очень странного текста, получившего в историографии название «Слово на обновление Десятинной церкви»<sup>5</sup>. Строго говоря, интересующий нас фрагмент является не отдельным памятником, а третьей частью более пространный литературного произведения, соединившего в едином похвальном слове два переводных текста — «Мучение святого священномученика епископа Климента» и «Чудо св. Климента о отрочати» — и один оригинальный, являющийся как бы логическим продолжением Похвалы св. Клименту в заключительной части «Чуда о отрочати». Две первые части хорошо известны в рукописной традиции и без третьей. А вот третья сохранилась до Нового времени только как продолжение двух первых, причем в единственной рукописи сборника XVI в., принадлежавшего в середине XIX в. М. А. Оболенскому. Она в основном посвящена прославлению св. Климента и его мощей за распространение христианства в «Русской стране», включая также краткую похвалу граду Киеву, названному по имени князю за обновление храма, вмещающего мощи Климента, прародителю князя (также безымянному), принесшему мощи Климента «оттуду» «дожде» и клиросу храма.

<sup>5</sup> В рукописи XVI в. памятник помещался под заглавием: «Месяца ноемврия в 25 день. Мучение святого священномученика епископа Климента». *Бегунов Ю. К.* Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // <http://byzantinirossica.org.ru/saint-climent.html> (2005). С. 13. В историографии, посвященной этому памятнику «Словом на обновление Десятинной церкви» называется то он весь целиком, то только его третья, оригинальная часть.

Мало того, что этот оригинальный текст нигде более не повторяется, но и рукописи сборника Оболенского никто из специалистов не видел уже более 100 лет. Тем не менее, никто из исследователей, изучавших в течение этого времени текст «Слова на обновление» либо по публикации самого Оболенского 1850 г.<sup>6</sup>, либо по публикации А. Ю. Карпова, сделанной по копии XIX в. из архива Оболенского<sup>7</sup>, насколько нам известно, не усомнился ни в его древности, ни в его подлинности. Хотя предположения о времени и обстоятельствах создания памятника сильно варьируются, его датировка ни у одного из ученых не поднимается по хронологии выше 1240 г. — времени уничтожения в ходе Батыева погрома самой Десятинной церкви и, возможно, исчезновения мощей св. Климента<sup>8</sup>.

Важная особенность «Слова на обновление» состоит в том, что, полностью приписывая заслугу христианизации Руси св. Клименту и прославляя клирос Десятинной церкви, оно практически игнорирует заслуги князя Владимира, перенесшего мощи св. Климента из Херсонеса в Киев и являвшегося ктитором и донатором Десятинной церкви, определившим ее особый статус. Ведь краткую похвалу за перенос мощей без упоминания имени нельзя считать прославлением Владимира, да и здравствующего князя обычно не хвалят анонимно:

«Христолюбивому же и вѣрному князю нашему полезная испроси, да къ нынѣшнему добропробыванію вѣчныхъ благихъ сподоблени будутъ. Тако прародительскъ добродѣтели общникъ, церковь твою обновляя, якоже бо се-го благороднаго благовѣрный праотець христолюбивый сий, поистинѣ же му-

---

<sup>6</sup> Оболенский М. А. О двух древнейших святынях Киева: Мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. М., 1850. Кн. 3. С. 144–147.

<sup>7</sup> Карпов А. Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1. С. 86–111.

<sup>8</sup> На самом деле, последнее свидетельство источников о нахождении мощей св. Климента в Десятинной церкви относится ко времени скандального поставления Климента Смолятича митрополитом Киевским в 1147 г. Утверждение уважаемого Ю. К. Бегунова о том, что «некий Ростангус» якобы видел мощи Климента в Киеве в 1206 г. по пути «из Константинополя в Клуни», является досадным недоразумением. Ростангус (или, скорее, Ростангнус) из Клуни действительно по мере сил участвовал в разграблении реликвий Константинополя после IV Крестового похода и именно там приобрел, как он полагал, главу папы и мученика Климента, но связь этого события с реликвиями Киева пока, кажется, не выявлена. См.: Бегунов Ю. К. Русское слово о чуде Климента Римского и кирилломефодиевская традиция // Slavia. Praha, 1974. Roč. XLIII. Seš. 1. С. 29, сноска 9; Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский в славянской традиции: Некоторые итоги и перспективы исследования // <http://byzantinirossica.org.ru/saint-climent.html> (2005). С. 10–11, сноска 31; записки самого Ростангнуса неоднократно издавались: Riant P. Exuviae Sacrae Constantinopolitanae. Fasciculus documentorum minorum, ad byzantina lipsana in Occidentem saeculo XIII<sup>e</sup> translate spectantium. Vol. 1. Geneva, 1877. P. 127–140; а также: PL; Vol. 209.

чениколюбець, со многимъ потшаниемъ, пребольшую вѣрою, оттуду бо доздѣ любезно и благочестно принесе твоя пречестныя мощи на освящение и спасение себѣ же и всему роду своему, рекъ же, и странѣ нашей, якожь и вѣруемъ»<sup>9</sup>.

В «Слове на обновление» ощущение внутреннего единства исторического времени от эпохи складывания новозаветного канона до Крещения Руси и времени написания текста выражено через образ св. Климента, папы Римского. Здесь переживание неразрывности процесса распространения христианства настолько сильно, что акцент делается не на движении во времени, а на перемещении в пространстве: Рим — Херсонес — Русь:

«...[Господь Бог] не постави прекраснаго Солнца на единомъ месте, а оттуду с высоты вселенную просвещающе, но и вѣстокъ, и полудень, и до западъ переходити ему, словно дарова на похвалу своему велелепному имени. Тако и сего церковнаго солнца, своего угодника, нашего же заступника, святаго, реку достойно, священномученика Климента от Рима убо въ Херсонъ, отъ Херсоня въ нашу Рускую страну створи приити Христось Богъ нашъ преизобилною милостию въ наше вѣрныхъ спасение. <...> Тѣмже и мы, убегающе невзгодатиа, славимъ и хвалимъ и кланяемъ ся въ Троицѣ поему Богу, благодаряще того вѣрнаго раба, иже умножи своего господина талантъ, не токмо въ Римѣ, но всему и въ Херсонѣ, еще и въ Роустемъ мирѣ, ркуще къ нему: “мученикомъ похвала, святителемъ удобрение и неподвижное основание Церкви Христовой, ейже врата ада не удолеють, и присный заступниче стране Роустей, и вѣнче преукрашенный славному и честному граду нашему и велицѣй митрополии же мати градомъ, тобою Рустии князии хвалятся, святители ликують, иереи веселятся, мниси радуются, людие добродушествують, приходяще теплою вѣрою къ твоимъ Христоноснымъ костемъ...”<sup>10</sup>.

Но такая прямая преемственность от апостолов через Климента не оставляет места ни для императора Константина, ни для Кирилла и Мефодия (нашедших мощи святого в Херсонесе), ни даже, как уже упоминалось, для князя Владимира. Кроме того, некоторый намек на относительное «запаздывание» Руси в деле приобщения к истинной вере Слово на обновление (в отличие от текста митрополита Илариона) все-таки содержит, причем выражен этот намек в такой форме, которая многих исследователей заставила предположить чуть ли не прямую полемику с текстом Илариона:

<sup>9</sup> Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // <http://byzantinirossica.org.ru/saint-climent.html> (2005). Приложение 2. С. 60. [Издание воспроизводит публикацию: Оболенский М. А. О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. М., 1850. Кн. 3. С. 144–147.]

<sup>10</sup> Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский ... С. 59–60.

«Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ. нъ прѣблизиха насыштышемъ сладости книжныа. не къ врагомъ Божиимъ иновѣрнымъ. нъ самѣмъ сыномъ его. не къ страннымъ. нъ къ наслѣдникомъ небеснаго царства»<sup>11</sup>.

«Не къ иственнымъ присным рабомъ створи своему угоднику приити, но къ врагомъ и уступникомъ, о нихъ же речено бысть: Пожроша сыны и дщери своя бѣсомъ»<sup>12</sup>.

Впрочем, представление о том, кто с кем полемизирует, сильно зависит от датировки памятника: в литературе высказывались предположения, что «Слово на обновление» может оказаться старше «Слова о законе и благодати»<sup>13</sup>. К. К. Акентьев, комментируя соответствующее место у Илариона пишет: «...весь этот параграф в целом выступает антитезой прямо противоположной характеристике киевской аудитории христианского проповедника в анонимном Слове на обновление Десятинной церкви...»<sup>14</sup>.

По-своему выражена открытость апостольской эпохи в настоящее в «Памяти и похвале Владимиру» мниха Иакова. Вводная часть энкомия Иакова начинается словами:

«Пауль святой апостоль, церковный учитель и свѣтило всего мира, посылая къ Тимофею писание, глаголаше: “Чядо Тимофею, еже слыша от мене многими послухы, тоже предай вѣрнымъ чловѣкомъ, иже доволнѣи будутъ и иныхъ научити” [2 Тим. 2, 2]. И блаженный апостоль Лука евангелистъ къ Феофилу писаше, глаголя: “Понеже мнози начаша повѣсти дѣяти о извѣстныхъ вещехъ, бывшихъ въ насъ, изволися и мнѣ, ходившю исперва и по всѣхъ писати тебѣ, державный Феофиле, да разумѣши, о нихъже начать Исусъ творити же и учити” [Лк. 1, 1–4]. К тому Феофилу написа Дѣянїя апостольская и Еуангелие святой апостоль Лука, по томъ многихъ святыхъ писати начаша житїя и мучения. Тако же и азъ, худый мнихъ Иаковъ, слышавъ от многихъ о благовѣрнемъ князѣ Володимери вся Руския земля, о сыну Святославѣ, и мало събравъ от многыа, добродѣтели его написахъ, и о сыну его, реку же святою и славную мученику Бориса и Глѣба, како просвѣти благодать Божия сердце князю русскому Володимеру, сыну Святославлю, внуку Игореву, и возлюби и чловеклоубивый Богъ, “хотяи спасти всякого чловѣка и въ разумъ истинный приити” [1 Тим. 2, 4], и вжада святого крещения. “Якоже жадаеть елень на источники водныя” [Пс. 41, 2], тако вжада благовѣрный князь Володимеръ святого крещения, и Богъ сътвори хотѣние его»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Акентьев К. К. Слово о законе и благодати... С. 10. [ГИМ Син 591. Л. 169 об. – 170].

<sup>12</sup> Безунов Ю. К. Св. Климент Римский ... С. 59.

<sup>13</sup> Из современных исследователей сторонниками наиболее ранней датировки выступают А. И. Ужанков и И. С. Чичуров.

<sup>14</sup> Акентьев К. К. Слово о законе и благодати... С. 10, прим. “и”.

<sup>15</sup> Память и похвала князю русскому Владимиру / Подготовка текста, перевод, вступительная статья и комментарий — Милютенко Н. И. // Библиотека литературы

Таким образом, автор «Памяти и Похвалы», фактически, ставит себя в один ряд с такими церковными писателями, как апостол Павел и евангелист Лука. Такую «скромность» монаха Иакова можно было бы объяснить тем, что он, подобно митрополиту Илариону, не чувствовал никакой преграды между своей эпохой («своей», понимаемой широко, включая время князя Владимира) и апостольскими временами. Сходство в ощущении времени у Иакова и Илариона проявляется еще и в многократном уподоблении Владимира императору Константину, а также во включении в энкомии первому христианскому князю хвалебных упоминаний двух поколений его языческих предков: Святослава и Игоря. Вместе с тем, между позициями Илариона и Иакова есть существенное различие. Иларион воспринимает как прямое и непрерывное продолжение апостольской миссии именно деятельность своего героя — Крестителя Руси князя Владимира, в то время как Иаков уподобляет писаниям апостола Павла и евангелиста Луки только свой собственный литературный труд по прославлению Владимира, избегая тех параллелей между Крещением Руси и первоначальным распространением христианства, которые являются важнейшей составной частью позиции Илариона.

Совершенно иное переживание времени, прошедшего после Воплощения Христова, характерно для Нестора-агиографа в «Чтении о Борисе и Глебе». По Нестору, распространение христианства в мире — процесс дискретный, идущий скачками. Нестор остро ощущает «закрытость», завершенность времени становления (первоначального распространения?) христианства и длительность временного разрыва между эпохой апостольской проповеди и Крещением Руси. Осознанию дискретности истории Спасения соответствует ощущение дисконтинуитета собственно русской идентичности: в «Чтении» Нестора по отношению к людям, населявшим «Русскую страну» до Крещения ее Владимиром, применяется только местоимение «они»:

«Апостоли же, шедше, прповѣдаху еуангелие по всей землѣ, яко же заповѣда имь Господь: мнози вѣроваша и крестишася во имя Отца и Сына и Святого Духа, и бѣ радость велика вѣровавшимъ въ Господа нашего Исуса Христа. Видяху бо чудеса многа, яже творяху святи апостоли во имя Господа нашего Исуса Христа: слѣпни прозираху, хромѣ хожаху, прокаженіи очищася, бѣси отъ человекъ отгоними бываху молитвами святыхъ апостоль. И умножившимся хръстьянамъ, и трѣбы идольскыя упраздниша, и погыбоша. Симъ сице бывшимъ, оста же страна Руская въ первѣи прельсти идольскыи; не убо бе слышала ни от кого же слово о Господе нашемъ Исусе Христе, не беша бо ни апостоли ходили к нимъ, никто же бо имь проповѣдалъ слова Божия. Нъ

---

Древней Руси. XI–XII века. М., 1996. С. 316, 522. Отсылки на Библию переносим из комментария в текст в квадратных скобках.



егда самъ владыка Господь нашъ Исусъ Христосъ благостию своею призри на свою тварь, не дасть бо имъ погыбнути въ прельсти идольстѣй, нъ по мнозѣхъ лѣтѣхъ милосердова о своемъ созданьи, хотя я в послѣдняя дъни присвоити къ своему Божеству, яко же и самъ глаголаше въ еуангелии притчами рекый...»<sup>16</sup>.

Гармонизация мировой и русской истории у Нестора происходит через притчу «О работниках одиннадцатого часа» [Мф. 20. 1–7]. Выбор агиографом именно этого текста не случаен: здесь процесс христианизации (разумеется, в иносказательной форме) представлен также прерывисто, как и у Нестора: хозяин нанимает «делателей» для своего виноградника в положенное время, затем в третий, шестой, девятый и, наконец, в одиннадцатый час. В контексте Несторова «Чтения» смысл этой притчи состоит, с одной стороны, в обосновании идеи о том, что возможность Спасения не зависит от времени обращения в христианство (для Илариона эта идея столь очевидна, что ни в каких обоснованиях не нуждается), а с другой — в отчетливой декларации эсхатологических ожиданий: работники одиннадцатого часа наняты хозяином уже в конце рабочего дня, точно также Русь приняла истинную веру незадолго до конца времен. На наш взгляд, у Нестора эсхатологическая семантика этого текста практически полностью вытесняет тему богоизбранности, звучащую в отсеченном Нестором заключении евангельского текста [Мф. 20. 8–16]: здесь совершенно не важно, что «последние станут первыми», главное, что все происходит в последние времена (а для митрополита Илариона «последними временами» является вся эпоха после Рождества Христова). К идее заключительной части «Притчи о работниках одиннадцатого часа» Нестор возвращается гораздо позже и в совершенно ином контексте: во вводной части «Жития Феодосия» цитата «Мнози будутъ последнии пръвии» связана не столько с Крещением Руси, сколько с появлением в ней подвижников уровня Феодосия Печерского и следующих по его стопам черноризцев<sup>17</sup>.

Повесть временных лет, как более подробный и многослойный текст, дает самую богатую и разнообразную в древнерусской книжности XI – начала XII вв. гамму переживаний времени. Недавно Е. А. Мельникова было отмечено, что при изучении восприятия времени в Повести временных лет мы можем и должны анализировать как особенности протекания сюжетного времени в «микротекстах» — фраг-

<sup>16</sup> *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. СПб., 1916. С. 3, 5–20.

<sup>17</sup> Житие Феодосия Печерского. Подготовка текста, перевод, комментарии О. В. Творогова // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII вв. М., 1978. С. 304.

ментах Повести, восходящих к тем или иным конкретным устным или письменным источникам, так и характеристики временного континуума на уровне всего макротекста Повести в целом<sup>18</sup>. Именно взгляд «с птичьего полета» позволяет «выявить»<sup>19</sup> в тексте памятника две крупные аномалии информационного времени. Первая обнаруживается на границе недатированной и датированной частей Повести. И дело не только в том, что здесь происходит переход к другой (погодной) форме организации летописного материала (хотя и это тоже важно). Благодаря включению в летопись в этом месте хронологической статьи, фиксирующей промежутки времени «От Адама до Потопа», «От Потопа до...» происходит «возврат во времени», история начинается заново, на этот раз «от Адама» (поскольку предшествующая расчету лет вводная недатированная часть Повести начиналась с разделения земли сыновьями Ноя, получается, что при переходе к погодной организации повествование на какой-то момент спускается на большую хронологическую глубину, чем в самом начале произведения).

Еще один «зигзаг» линейное время «Повести» в рассказе о крещении Руси Владимиром, в Речи Философа, представляющей собой краткий компендиум Священной истории с момента начала Творения («В начале сотвори Бог Небо и землю») и, практически, до сошествия Святого Духа на апостолов. Благодаря этому «зигзагу» вся описанная после Речи Философа деятельность Владимира (рассказы об испытании вер и крещении) помещается во временной контекст апостольских миссий. При этом апостольская эпоха, как и преподанные Владимиру наставления о Семи Вселенских соборах, присутствуют в повествовании о Крещении как «рассказ в рассказе» и таким образом приобретают определенную долю «закрытости» по отношению к событиям, связанным с христианизацией Руси.

Ощущение завершенности апостольской эпохи компенсируется расширением представлений о границах деятельности апостолов через предания об Андрее и Павле. Хронологическая статья «Повести» на границе датированной и недатированной частей в качестве важнейшей вехи мировой истории после Рождества Христова указывает императо-

---

<sup>18</sup> Мельникова Е. А. *Время в «устных преданиях» Повести временных лет // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. М., 2006. С. 126–128.*

<sup>19</sup> Берем это слово в кавычки, поскольку «выявлять», на первый взгляд, нечего: каждый, кто хоть что-то слышал о Повести временных лет, скорее всего, знает, что она состоит из недатированной и датированной частей, и в нее включена Речь Философа. «Новизна» состоит лишь в том, чтобы посмотреть на эти особенности как на возвраты во времени и понять их семантику еще и с этой точки зрения.

ра Константина. Сказание о преложении книг ставит кирилломефодиевскую миссию в один ряд с апостольской традицией, а епископа Мефодия провозглашает прямым наследником кафедры Андроника, ученика апостола Павла. Историческая часть Речи Философа завершается сошествием Святого Духа на апостолов и упоминанием об апостольских миссиях, но наставления в вере, преподанные Владимиру в Херсонесе, включают перечни Семи Вселенских соборов.

Е. А. Мельникова склонна возводить сюжеты, вынесенные в недатированную часть Повести временных лет, в основном к устной племенной традиции, да и в самом факте их композиционного выделения в самом начале древнейшего сохранившегося русского летописного свода исследовательница предполагает влияние архаических традиций. Она пишет: «Практически все предания, излагаемые в недатированной части ПВЛ, вне зависимости от их происхождения (племенные предания, христианские легенды), относятся к типу этно- и социогенетических легенд. Это сказания «о началах» — восточных славян в целом и отдельных восточнославянских племен, обретении ими места жительства, о происхождении княжеской власти и первом киевском князе, о первом провозвестнике христианства на Руси и т. п. В большинстве культур архаические сказания этно- и социогенетического типа, как правило, относятся к мифологическому времени, времени первотворения мира, социума, культурных ценностей, а также первопредков и первоправителей»<sup>20</sup>.

Полностью соглашаясь с Е. А. Мельниковой относительно типологии рассказов вводной части Повести временных лет, мы все же склонны сделать ряд уточнений и немного по-другому расставить акценты. Дело в том, что прием композиционного выделения тематически важных фрагментов и вынесения их в начальную часть произведения к моменту возникновения древнерусского летописания широко применялся не только в устных, но и письменных памятниках (в том числе достаточно далеких от фольклорной традиции), в том числе таких, которые стали непосредственными источниками Повести временных лет. В первую очередь здесь должна быть названа «Хроника» Георгия Амартола. Дело в том, что эта весьма пространная монашеская хроника начинается «от Адама» дважды, причем не из-за небрежности невнимательного компилятора, а благодаря сознательному авторскому приему, специально оговоренному во введении. Описывая в «Прооимоне» общую схему своей «Хроники», Георгий сообщает, что он будет излагать события «... начав от Адама и сжато изложив до смерти

---

<sup>20</sup> Мельникова Е. А. *Время в «устных преданиях»...* С. 127.

Александра, после этого сызнова от Адама...»<sup>21</sup>. И действительно, начав в первой книге от Адама и закончив разделом державы Александра Македонского, Георгий наполняет ее историческими курьезами, на первый взгляд, мало связанными между собой. Здесь есть сведения о легендарных основателях Ассиро-Вавилонской монархии, изобретении псовой охоты, магии, астрономии, происхождении зороастризма и культа Ваала, роли придворных льстецов в Ассирии при Сарданапале; без видимых причин вдруг декларируется тождество Вавилонской, Ассирийской и Персидской монархий, которые, по мнению Георгия, все вместе составляли одну первую всемирно-историческую монархию. Далее описано основание державы египтян и происхождение титула ее правителей. Легендарные этимологии названий Египта, Европы и др. дают повод перейти к легенде об изобретении и применении царственного пурпура. Повествование о Ромуле и Реме содержит несколько легенд о происхождении традиций и институтов, связанных с жизнью царя и столицы: основание Рима, происхождение названия месяца март, постройка ипподрома, образование и символика партий цирка, происхождение «Тронного Мы» и традиции Брумалий, причины краткости февраля и происхождение его названия. После этого доказывается магическое и к тому же египетское происхождение Александра Македонского, и уже ничто не мешает перейти к пространному рассказу о нем. С Александром связывается легендарная топография Константинополя и окрестностей (т. о. подчеркивается связь Македонской державы с будущей державой ромеев через «иконографию столицы»). Особое внимание уделяется встрече Александра с иудейским первосвященником и эсхатологическому сравнению его с крылатым барсом. От доблестей Александра идет «плавный» переход к добродетелям брахманов (призванный доказать интуитивное стремление некоторых народов к идеалу монашеской аскезы еще в дохристианское время) и нравам других экзотических народов. Завершив Первую книгу описанием «многовластия» после смерти Александра, хронист напоминает о своем намерении начать Вторую книгу вновь «от Адама»<sup>22</sup>. Вторая книга начинается «от Адама» и в последовательности изложения не дает бросающихся в глаза отступлений от библейской хронологии. Когда хронист вновь доходит до разделения державы Александра Македонского диадохами, он напоминает читателю, что об этом речь у него в «Хронике» уже шла<sup>23</sup>. Все эти

---

<sup>21</sup> Georgii Monachi Chronicon / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Vol. 1. München, 1978. P. 4, 3–5.

<sup>22</sup> Georgii Monachi Chronicon... P. 39, 21–24; 40, 1–3.

<sup>23</sup> Georgii Monachi Chronicon ... P. 285, 9–10.

авторские ремарки попали и в древнерусский перевод «Хроники» Георгия с продолжением<sup>24</sup>.

Очевидная неординарность такого композиционного решения была отмечена историографией. Специальное исследование посвятил композиции «Хроники» Георгия Амартола Д. Е. Афиногенов. Исследователь видит смысл такого двойного начала лишь в противопоставлении языческой (Первая книга) и священной (Вторая книга) истории, причем «хаотичность» изложения Первой книги, по его мнению, свидетельствует о ее меньшей важности для хрониста. Причем в статье Д. Е. Афиногенова действительно очень наглядно показано полное отсутствие в первой книге всех приемов, лежащих в основе композиционной структуры остальных частей<sup>25</sup>.

Примерно так же — как «просвещающий тур светской истории» — оценивал Первую книгу «Хроники» Георгия и С. Франклин<sup>26</sup>.

Но даже мнение столь авторитетных специалистов не снимает закономерного вопроса: зачем тогда вообще хронисту Первая книга? Для отображения сюжетов, которые его настолько не интересуют, что он даже не попытался придать им сколько-нибудь упорядоченный вид? И все это — в самом начале произведения, «на фасаде»? А ведь такую структуру хронист оговаривает в «Прооймионе», напоминает о ней в конце Первой книги, ссылается на «уже реченное», вновь дойдя до раздела Македонской державы. На наш взгляд, Первая книга «Хроники» Амартола — не «хаотичная» «языческая история», а способ композиционного выделения внешне разрозненных сюжетов, внутренне связанных с происхождением держав, престолов, династий, столиц, их названий, обычаев и традиций по оформлению, способам легитимации и организации функционирования царской власти, верований, отношений «царства» и «священства», зарождением идеалов монашества в дохристианское время — то есть с темами, которые важны и для других частей хроники. Мифы, легенды и предания, изложенные в Первой книге, не являются «просвещающим туром светской истории», а вскрывают глубинные взаимосвязи между Ассиро-Вавилоно-Персидской, Египетской, Македонской и Ромейской всемирно-историческими монархиями, которые служат в «Хронике» Георгия Амартола главными ориентирами членения «большого» исторического времени.

<sup>24</sup> *Истрин В. М.* Книги образные и временные Георгия Мниха.

<sup>25</sup> *Афиногенов Д. Е.* Композиция Хроники Георгия Амартола // ВВ. 1991. Т. 52. С. 102–112.

<sup>26</sup> *Franklin S.* Byzantine Historiography in Kievan Russia: A Study in Cultural Adaptation. Oxford, 1981. Thesis D. Phil., unpublished. P. 151.

Вводная недатированная часть Повести временных лет<sup>27</sup> открывается рассказом о разделении земли сыновьями Ноя, составленным по славянским переводам византийских хроник Иоанна Малалы и Георгия Амартола с древнерусскими дополнениями, возможно, привлекались и иные источники. Далее следует фраза о «жребиях» Сима, Хама и Иафета и рассказ о Вавилонском Столпотворении, завершающийся новым упоминанием о разделении земли и отождествлением нориков и славян. После этого описывается расселение славян с Дуная, обретение ими новых мест проживания и имен, упоминается также о славянской грамоте. О переносе дальнейшего преимущественного внимания на Среднее Поднепровье свидетельствует фраза: «Поляномъ же жившимъ особе по горамъ симъ», позволяющая перейти сначала к описанию пути «изъ Варягъ въ Греки и изъ Грекъ», а затем к рассказу о путешествии апостола Андрея. Повторение начала той же фразы вводит повествование о Кие, Щеке, Хориве и Лыбеди и основании Киева. Далее следует полемика с альтернативной версией социального статуса Кия. От Кия повествование переходит к «княжениям» восточнославянских «племен» и их финно-угорских соседей, подчеркивается обособленность их языка и даннические отношения с восточными славянами. Далее сообщается о болгарском и венгерском завоеваниях дунайских славян, причем венгры хронологически привязываются ко времени императора Ираклия, ходившего на персидского царя Хосроя.

Функциональное сходство Первой книги «Хроники» Георгия Амартола и недатированной вводной части Повести временных лет оказывается гораздо сильнее, чем кажется на первый взгляд.

Наряду с повествовательными источниками, подчас довольно пространными, представления древнерусских авторов о течении времени после Рождества Христова и о том, какие вехи мировой истории заслуживают упоминания после основных событий земной жизни Спасителя и апостольских миссий, отразились и в кратких хронографических выборках, которые, хотя и создавались на основе переводных хронографических сочинений, подобных «Летописцу вскоре» патриарха Никифора, но отбором событий, характерными ошибками или описками и немногими расчетами лет, проведенными их авторами самостоятельно, в дополнение к своим источникам, достаточно ярко отражают представления о течении времени. Конечно, о таких субъективных переживаниях, как ощущения «завершенности», «закрытости» или, наоборот, «открытости» эпохи первоначального распространения

---

<sup>27</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 1–17.

христианства в настоящее, «континуитета» или «разрыва» связи времен и поколений в результате Крещения Руси, по таким источникам судить, чаще всего, довольно трудно. С другой стороны, именно их краткость и лапидарность позволяет сосредоточиться именно на тех событиях, которые воспринимались как основные вехи. Один из самых ранних текстов такого рода — хронологическая статья на границе «недатированной» и «датированной» частей Повести временных лет — должна анализироваться в контексте всего текста Повести.

Другой ранний памятник такого рода — «Хронологическая статья» Кирика Новгородца. Важнейшими вехами мировой истории после завершения земной жизни и Вознесения Спасителя для Кирика были первый год правления императора Константина (у Кирика, видимо, совпадает с Миланским эдиктом), Семь Вселенских соборов, преложение книг Кириллом философом и Крещение Руси. Каковы бы ни были источники данных Кирика, отбор только и именно этих событий, по-видимому, принадлежит ему самому. История Спасения выстраивается от торжества христианства при Константине Великом, через укрепление Церкви и вероучения на Вселенских соборах и переложение книг на славянский язык к Крещению Руси.

## РОДОСЛОВНОЕ ДРЕВО ИЛИ ПАЛЬМА ТИРАНИИ

### ПЕРЕОЦЕНКИ ПРОШЛОГО РУССКОЙ ЗЕМЛИ В XVI ВЕКЕ\*

Наши знания об исторической культуре московского общества XVI века расширились благодаря серии историко-историографических и источниковедческих исследований, посвященных, прежде всего, письменным памятникам. Вместе с тем нельзя оставить без внимания контексты формирования и бытования исторических представлений, а также значительно более сложный и слабо изученный вопрос о том, насколько сами эти контексты были историзированы и реформировались за счет проникновения в них интерпретаций прошлого. Это заставляет нас обратиться к конъюнктуре «средней длительности» — историографическим событиям, которые остаются за кадром в исследованиях отдельных памятников, но не сводятся и к процессам «большой длительности», таким как построение предыстории самодержавия, легитимация власти, контроль над «государевой отчиной», доминирование над спорными землями, торжество московского православия над расколом, ересями и иными конфессиями. Более объемного понимания историографических процессов в России позволяет достичь их восприятие в Польско-Литовском государстве, где также обсуждалось прошлое Руси, Московского государства, коронных и литовских русских земель и были известны некоторые тексты, читавшиеся в России и влиявшие на самосознание московских «русских»<sup>1</sup>.

Если бы для создания империи в Восточной Европе XVI века было достаточно реформировать структуры исторической ментальности, Российское государство заняло бы место, отведенное в христианском мире того времени только для Священной Римской империи. Прежде

---

\* Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 06–01–00453а).

<sup>1</sup> Дискуссия об общем и особенном в книжном «фонде» русских земель России и Речи Посполитой: Белоруссия и Украина: История и культура. 2003. М., 2003. С. 7–128. См. также дискуссию вокруг работы: *Ерусалимский К. Ю.* Понятия «народ», «Росия», «Руская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV–XVII в. // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века* — Новое время. М., 2008. С. 137–179.



всего, ресурсом для конструирования имперской идентичности в России были европейские модели. Впрочем, византийское имперское «наследство» было востребовано в Московском государстве лишь в той мере, в которой государство себе это место обустроивало, западные соседи служили в его имперском строительстве подспорьем для обоснования более высокого положения России относительно государств с королевским и княжеским суверенитетом, а израильская линия не имела пересечений с «реальной политикой» и, главным образом, снабжала российское самосознание высокой книжной риторикой «монументального историзма» и утопической образностью «Града Небесного». Татарская историческая культура и вовсе не была востребована, если не считать прагматической дипломатии и посольской документации, в которых, впрочем, исследователи подозревают преднамеренное *damnatio memoriae* — недопущение сюжетов, относящихся к внутренней истории и культуре ордынских государств.

В многообразии источников имперского самосознания проявилась тенденция к абсорбированию локальных исторических традиций, которое облегчалось благодаря идее о переносе земли или ее сакральных атрибутов. Переход от интеллектуального освоения к географическому подчинению соседних территорий не был явлен в открытом дискурсе российской власти, и все попытки дезавуировать подобные намерения встречались отрицанием с ее стороны. Принимая имперские эмблемы и инсигнии, социальные идеалы и представления об отношении власти и общества, невозможно было надеяться на подчинение России, например, османских владений или европейских территорий, признававших власть императора. С другой стороны, освоение имперских моделей происходило одновременно с фабрикацией сравнительно малых легенд, решавших практические задачи подчинения соседних территорий посредством исторической легитимации.

Можно ожидать, что переосмысления «Русской земли» в российской историографии должны были отразить устройство местного исторического сознания и исторической памяти. По всей видимости, обращение к европейским историографическим новациям было в России XVI века минимальным. Категории *искусства* (*ars*), *метода* (*methodus*), *пользы* (*utilitas*) истории не находят аналогов в российской исторической культуре, современной европейскому Возрождению<sup>2</sup>. Это заметно также по ничтожности полемической энергии, что аномально для историографической традиции любой из крупных европейских стран того времени. К примеру, редкая внутри московской исторической артели

---

<sup>2</sup> Grabski A. F. Dzieje historiografii. Poznań, 2003. S. 190–191.

дискуссия относительно происхождения литовских князей была всего лишь уточнением генеалогической фабрикации в интересах высшей власти с помощью другой фабрикации в интересах той же высшей власти. Дискуссия в ее европейском понимании по этим, явно спорным, вопросам не состоялась или никак не отразилась на нарративных памятниках. В российском контексте не возникло интереса к реинтерпретации этнического происхождения русских, прав знати перед лицом монархии и превосходства знати над простолюдинами, принципов монархического правления и форм властвования, соотношения чужеземного и отечественного в истории. Масштабные исторические тексты московского происхождения, такие как *Русский хронограф*, *Никоновская летопись*, *Воскресенская летопись*, *Летописец* начала царства и его продолжатели, *Степенная книга*, *Лицевой летописный свод*, *Новый летописец*, не отражают никакой озабоченности проблемами европейской ренессансной историографии.

Образ Московского государства на Западе формировался лишь отчасти в связи с русскими историческими представлениями. Европейцы XVI века узнали благодаря М. Меховскому и С. Герберштейну о претензиях московитов на «Киевское наследство», а благодаря сплаву библейской герменевтики, этнографии и картографии обнаружили в их лице своих близких родственников. Западнославянские историки развили идеи о происхождении московитов от младшего сына библейского Иафета, а также о братьях Чехе, Лехе и Русе, причем споры касались главным образом старшинства между братьями и этнической принадлежности их отца и деда.

По многим причинам интеллектуальный диалог между Россией и Европой не открыл путей их историческим культурам к взаимному сближению и освоению. Причины взаимного неприятия обычно обнаруживались в культурных и ментальных барьерах. Исследования образов «Московии» и «Рутении» в европейской литературе XVI–XVII вв. выявили иную картину. По мнению М. По, иностранные современники Ивана III, Василия III и Ивана IV, характеризуя их правление, вынуждены были обходить «ловушки» трех основных типов. Во-первых, их окружало недоверие со стороны российской власти, дипломатов не допускали к государственным тайнам, а резидентов не выпускали из страны. Это препятствие преодолевалось ответным недоверием к дипломатическим инсценировкам, беседами с местными жителями, а нескольким подолгу жившим в России резидентам удалось не только ее покинуть, но и составить ее описание. С другой стороны, из популярных рассказов о России европейские писатели заимствовали стереотипные характеристики, находя им новые подтверждения или просто

переноса в свои сочинения. Особенно влиятельными были опубликованные впервые в 1549 г. «Записки о Московии» австрийского дипломата С. Герберштейна, в которых государственный строй московитов был представлен как великокняжеский абсолютизм, политический режим — как деспотичный, отношения граждан с властью — как рабские и квази-религиозные. Оценки «Записок» были приняты другими читаемыми в Европе авторами, в их числе М. Кромером, М. Бельским, М. Стрыйковским, А. Гваньини, А. Поссевино, Д. Флетчером, А. Олеарием. Авторитет предшественников и интеллектуальный «заказ», впрочем, не препятствовал персональным наблюдениям, которые не вносили ничего принципиально нового в общую оценку московской власти, предложенную Герберштейном<sup>3</sup>.

Наконец, согласно М. По, препятствием для «объективного» восприятия российской жизни могли служить предубеждения европейской политической мысли. Это подчеркивали критики «записок иностранцев» как исторического источника, начиная с В. О. Ключевского. Европейцы преувеличивали бинарность оппозиций *свобода — рабство, справедливое правление — тирания, частная собственность — королевская собственность*. В России в рамках их бинарной логики постоянно обнаруживались три отрицательных стороны этих оппозиций. Вместе с тем, Россия была раннеמודерной монархией, в которой социальные и политические институты, в целом, находили европейские соответствия, по крайней мере эти соответствия без труда находили сами европейцы, а следовательно, параллели между европейскими и российскими политическими институтами не были надуманными. Выводы о российском деспотизме открывают стороннее, принятое из аристотелианской перспективы, но достоверное в этой своей основе понимание московской политической культуры<sup>4</sup>.

Несмотря на существенные различия между европейцами и московитами в основаниях исторического, русские мыслители как в России, так и за ее пределами были не в силах избежать встречи с историей в ее европейском облачении. Если на горизонте европейской историографии возникала «абсолютная монархия универсального разума», то на российских историографических горизонтах «универсальный разум», в каких бы формах он себя ни обнаружил, заметно отставал от «абсолютной монархии». Универсализм монархии историко-правовых и историко-политических исследований приобрел, по сравнению со

---

<sup>3</sup> Пое М.Т. "A People Born to Slavery": Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748. Ithaca; L., 2000. P. 117–144.

<sup>4</sup> Ibid. P. 196–226.

средневековыми образцами, очертания рациональной утопии, а сами исследования все чаще напоминали полемические реплики в адрес идейных противников или собрания примеров и аргументов из прошлого в подтверждение монархических концепций<sup>5</sup>.

Ничего подобного не было в России. Ни в чем подобном российская монархия, опиравшаяся на молчаливо принятую доктрину «собрания земли» под властью «исконных самодержцев», не нуждалась. Другие носители знания о прошлом были до первых лет Смуты отчасти подавлены и лишены голоса, отчасти — подвержены тому же *damnatio memoriae*, которым ранее были окутаны татарско-русские отношения. В этом смысле российская историческая культура развивала средневековые традиции в направлении «придворного общества», минуя рационалистический поворот и открытие методов истории.

Впрочем, преобразования исторического сознания в России конца XV – первой половины XVI в. были весьма значительными по сравнению с местными историческими культурами предшествующего периода. По-новому расставлялись акценты в копируемых летописных текстах, появлялись новые понятия для описания давно известных событий, начали открыто обсуждаться сами задачи историописания. В долгосрочной перспективе исследователями отмечался постепенный переход от летописной формы изложения к хронографической и, как следствие, включение русской истории в мировую; возникли дефиниции жанров историографии — прежде всего, «летописи», «хронографа» и «истории»; московская власть снабдила свои тексты обоснованием превосходства своей династии над другими суверенами русских земель и возвела свое происхождение к историческим истокам Руси. На достижение последней цели были направлены многочисленные визуальные и ритуальные ресурсы: «свою» историю все чаще не только писали, но также изображали наряду с сакральными образами и исполняли на многолюдных церемониях<sup>6</sup>.

Институтом, в котором российская историография находила для себя почву и с которым органично срослась, была дипломатия. Тезис о ее прагматизме, ориентированности на дискурсы власти, войны, геополитики получает обоснование только в том случае, если иметь в виду, что эта «прагма» была по-своему историзирована. С точки зрения мос-

---

<sup>5</sup> Dubois C.-G. La conception de l'histoire en France au XVIe siècle. P., 1977; Barycz H. Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego. Studia nad historiografią w. XVI–XVIII. Wrocław; Warszawa, 1981.

<sup>6</sup> Ерусалимский К.Ю. Понятие «история» в русском историописании XVI века // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2003. С. 365–401.

ковского посольского ведомства, границы были очерчены сплошной линией лишь там, где их закрепил «вечный мир». Это должно означать, что почти вся территория Российского государства на середину XVI века имела лишь пунктирные границы, и государство должно было заботиться о том, чтобы войти в оснащенную картографированием и этнографией европейскую дипломатию с набором историй о подлинно «своих границах». Парадокс заключался в том, что, не имея и не признавая легитимных границ, российская власть нуждалась в их установлении, чтобы говорить на языке западных соседей, отчасти формирующих, отчасти регулирующих структуры легитимности. Для того чтобы ответить, где именно пролегают пределы «своего», следовало прочесть тексты прошлого и, исходя из дипломатической прагматики, интерпретировать их с максимальной пользой для исторического настоящего. Для этого не следовало изобретать новых границ Русской земли, достаточно было лишь показать, как ее князья в прошлом торжествовали над своими противниками, отождествить этих противников на современных землях и представить отступление земель прошлого от правителей настоящего как измену своим извечным господарям.

Становление исторической легитимации единства Руси под властью московских великих князей проходило постепенно. На раннем этапе определяющая роль принадлежала московским митрополитам, приложившим усилия к тому, чтобы закрепить за московскими господарями образ борцов за православие и освободителей страны от неверных, еретиков, вероотступников и язычников. Церковная власть гарантировала, что в Москве проводились важнейшие церемонии «всего» православного народа, а следовательно, было осуществлено сакральное единство жителей всей Русской земли, всего правоверия и всей православной власти. «Собирание земель» началось с объединения в стенах Москвы духовной и светской власти, народа и святых под лозунгом «Русской земли». Такое понимание было принято московской властью и выражено в знаменитых словах Ивана Грозного о том, что «Русская земля» держится самодержавными государями, Божьей милостью и молитвами всех святых<sup>7</sup>. Этот тезис мог не нравиться, но с ним не имело смысла спорить. Как правило, польско-литовские оппоненты его высмеивали как проявление московитской гордыни, однако его дискурсивные основания и военно-дипломатические импликации требовали вдумчивого опровержения с источниками в руках.

---

<sup>7</sup> Об этом см.: *Korpela J.* The Christian Saints and the Integration of Muscovy // *Russia Takes Shape. Patterns of Integration from the Middle Ages to the Present.* Saarijärvi, 2005. P. 17–58.

Отказ московского историописания от обсуждения европейских историографических новаций — в ряде случаев благоприятных для развития российской имперской доктрины — был вызван объединительной идеологией Москвы. Это был продуманный запрет на «импорт идей» с целью не допустить дискуссий по вопросу, единственно верное освещение которого звучало из стен Посольского приказа. «Отсчет» в определении истоков Московского государства начинался с событий 500-летней древности, как если бы не существовало ни татаро-монгольского нашествия на русские земли, ни Ливонского Ордена, ни Великого княжества Литовского. Последовательное проведение такой исторической программы гарантировало лишение права «исконности» всех граничащих с Россией в XVI в. государств. В этом смысле идентичность «Русская земля» обретала для московских государей актуальность благодаря своей летописной старине. Ее воскрешение было обязано, прежде всего, территориальным конфликтам, а главной опорой исторических фабрикаций было полное отсутствие за пределами летописных памятников документации о размерах и пределах «Русской земли»<sup>8</sup>.

В начале XVI в. предков московских государей потребовалось вывести из Рима, чему не было никаких, даже косвенных, подтверждений в историях. Брат Цезаря Августа Прус и новозаветная по форме 14-поколенная связь между Прусом и Рюриком были созданы по европейским шаблонам и содержат косвенные отсылки на литовские прототипы — сказание о предке литовских князей римлянине Палемоне, повести о римлянине Прусе, основавшем столицу исторических предшественников крестоносцев на землях Королевской и Княжеской Пруссии, а также легенду о родном брате Аттилы по имени Буда, именем которого якобы была названа столица Венгрии. Миф о брате, а не о сыне Августа, позволял также при необходимости пересмотреть первенство братьев и исключал родословное доминирование Священной Римской империи над Россией. Этот сюжет занял центральное место в историческом самосознании Московского царства. Римское происхождение Рюрика было признано во всех крупнейших российских летописях и хронографах ко второй половине XVI в., было востребовано для воссоздания кремлевских визуальных рядов после пожара 1547 г. и встречено согласием со стороны высшей знати, в том числе такого оппонента высшей власти, как А. М. Курбский. Польско-литовская историография, вступившая вместе с королем Сигизмундом II Августом, а затем Стефаном Баторием

---

<sup>8</sup> *Ерусалимский К. Ю.* История на посольской службе: дипломатия и память в России XVI века // История и память: Историческая культура Европы до начала нового времени. М., 2006. С. 664–731.

в войну против исторических построений Москвы, направила основной свой удар в эту точку, опровергая историчность и показывая имперско-завоевательную подоплеку «Пруса». В Москве критика не вызвала значительных подвижек самосознания: и в Смуту, и после нее в ряду прямых предшественников и ближних родственников московских государей упоминался Август, а в XVIII в. отзвуком имперского мифа стали дискуссии вокруг «норманнского вопроса».

Московские историки скрыто черпали историографические модели из прусской и польско-литовской интеллектуальных традиций. В начале XVI в. Гедиминовичи были объявлены в Москве незаконными правителями, происходившими от служебника подлинных местных князей. Переход на московскую службу северских князей не препятствовал, а возможно, наоборот, стимулировал московских придворных интеллектуалов подчеркивать приниженное положение всех Гедиминовичей перед лицом московского великого князя. Литовская легенда, положенная в основу «Сказания о князьях владимирских», очевидно, не могла возникнуть ранее первой миссии Герберштейна в Москву в 1517 г. В «Записках», изданных впервые в 1549 г., содержится замечание о том, что князя Витеня, согласно польским летописям, убил его слуга Гедимин, после чего завладел его княжеством и женой<sup>9</sup>. Однако в «Записках» изложена и иная версия господства Москвы над Великим княжеством Литовским, которую имперский посол услышал от Ю. Д. Траханиота и изложил как несусветную ересь, сославшись, на всякий случай, что это лишь пересказ чужих слов. Будто бы нынешняя Югра — это потомки древних венгров, чей вождь Аттила некогда возглавил поход московских подданных на Европу. Траханиот, доказывая право своего государя на Литву, Корону и т. д., представил венгров как подданных великого князя Московского, которые обитали при Меотийских болотах (в Приазовье), «затем переселились в Паннонию на Дунае», заняли Моравию и Польшу, «а по имени брата Аттилы назвали город Буду»<sup>10</sup>. Герберштейн специально указывает, что эти слова прозвучали в его первый приезд в Москву, то есть не ранее апреля 1517 г. Менее претенциозная схема представлена в заметке о Витене и Гедимине, видимо, возникшей уже после второго приезда Герберштейна и отразившей состояние московских исторических фабрикаций на 1526

---

<sup>9</sup> Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина, А. В. Назаренко. М., 1988. С. 83.

<sup>10</sup> Там же. С. 163. Подробнее см.: Frötschner R. Ungrier — Ungarn — Hunnen. Herberstein über ein Motiv der Moskauer politischen Mythologie // 450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii 1549–1999. Wiesbaden, 2002. S. 203–213.

год, когда текст «Сказания» и литовской легенды уже, несомненно, существовал. Уточняя концепцию Р. П. Дмитриевой, можно было бы предположить, что ранняя версия «Сказания» возникла между концом 1517 г. и 1521 г.<sup>11</sup>

В Погодинском летописце XVI века, Воскресенской летописи 1530-х гг., Государеве Родословце 1555 г., а затем в переговорах с Польско-Литовским государством в 1562 г. правители Великого княжества Литовского были возведены к полоцким Рогволодовичам, подручным киевского князя Мстислава Владимировича Великого, которого, согласно принципу «лествичного» или «степенного» восхождения, в Москве считали предком московских государей. Полоцк, если следовать московской фабрикации, открывал право на все Великое княжество Литовское, и генеалогическая легенда была частью завоевательной политики Василия III и Ивана IV, закончившейся взятием города в 1563 г. Понятие «Русской земли» не страдало из-за двойственности Полоцкой земли в московской ментальной географии, а, наоборот, подпитывалось за счет размытости границ: Великое княжество Литовское сохраняло обособленность и полную принадлежность королям и великим князьям объединенного Польско-Литовского государства, однако легко исчезало с карты, если бы на смену польско-литовской территориальной модели «Двух Народов» пришла «Русская земля» в ее московском осмыслении и исполнении<sup>12</sup>.

Меньшей отточенностью отличались созданные в Москве региональные имперские легенды. Возможно, хронологически ранее других, еще в правление Ивана III, возникло стиравшее с карты Поволжья Казань, Астрахань (а в перспективе и Сибирь) предание о господстве русских князей над Булгаром: о его востребованности в годы правления Василия III и Ивана IV говорят объектное определение «болгарский» в великокняжеском титуле, вставки в летописях и развитие легенды в

<sup>11</sup> Р. П. Дмитриева датировала Послание Спиридона-Саввы, предположительно положенное в основу «Сказания о князьях владимирских», периодом между 1511 и 1521 гг. (Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 73).

<sup>12</sup> Дискуссия по поводу хронологии возникновения и развития текстов «Сказания» и легенды о полоцком происхождении Гедиминовичей см.: Chodynicki K. Geneza dynastii Giedymina // Kwartalnik Historyczny. 1926. T. 40. Z. 4. S. 541–566; Byszowska M. E. Legenda o pochodzeniu wielkich książąt litewskich. Redakcje moskiewskie z końca XV i XVI wieku // Studia Źródłoznawcze. 1976. T. 20. S. 182–199; Флоря Б. Н. Родословие литовских князей в русской политической мысли XVI в. // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 320–328; Ульяновский В. Митрополит Київський Спиридон: Образ крізь епоху, епоха крізь образ. Київ, 2004. С. 333–336; Łatyszonek O. Od Rusinów białych do Białorusinów. U źródeł białoruskiej idei narodowej. Białystok, 2006. S. 265–304.



своде митрополита Даниила конца 1520-х гг.<sup>13</sup>. Самому Ивану IV в Летописце начала царства под 1554 г. была приписана речь о возникновении Астрахани на месте русской Тмутаракани. Впрочем, это оригинальное отождествление было выдающимся примером имперской идеи, оно породило особое сказание, но не привело к переписыванию древней истории. Последнее крупное изобретение московской исторической географии XVI века — возведение в посольских посланиях и переговорах с 1558 г. ливонских владений Ордена к завоеваниям Ярослава Мудрого с центром в Юрьеве.

Границы «своего» в территориальных легендах подкреплялись за счет создания, конструирования и модификаций в первой половине XVI в. этоса «измены» и «изменника». Пересечение границы было способом ее обнаружения. В долгосрочной перспективе «изменой» представлял отход «земли» — крупной территории, претендующей на независимость или новое подданство — от своих «исконных господарей». Проблема, однако же, в том, что перебежчики из России в Речи Посполитой, поволжских ханствах, в Крыму и Швеции лишь в редких случаях открывали и поддерживали идеалы «другой Руси», а чаще встраивались в новые отношения подданства. В Москве не признавалось новое подданство изменника, подданныческие отношения признавались неизбывными. Следовательно, для власти и для исторической книжности того времени невозможно было помыслить себе «другого русского», перешедшего на службу другому суверену. В долгосрочной перспективе отношения «измены» и «подданства» закреплялись как долгосрочный фактор, определяющий отношения между Москвой и отдельными людьми, регионами, и обширными землями. В этом смысле ментальная демаркация географического и политического пространства подпитывалась за счет исторических демаркаций.

\* \* \*

В построения «европейцев» постоянно, по меньшей мере начиная с записок С. Герберштейна, закрадывалась неясность в отношении границ «русской» *terra incognita*. Тексты, сконцентрированные на описании владений Москвы и Великого княжества Литовского, показывали воображению перспективы освоения и отчуждения непознанного пространства Русской земли. Динамика признания России в границах владений великого князя московского была, в этом смысле, определяющей для «открытия» России в Европе. Однако далеко не все соглашались видеть «московское» как не-«татарское» или не-«русское», далеко не

---

<sup>13</sup> Pelenski J. Russia and Kazan. Conquest and Imperial Ideology (1438–1560s). The Hague; P., 1974.

все соглашались с тем, что Новгород, Псков, Смоленск, Тверь, Калуга или даже Можайск — это часть «Москвы».

Из популярных описаний Европы Энея Сильвия Пикколомини (1490) и Раффаэля Маффеи Волатеррануса (1506) читатели могли узнать о Руси и об одном ее регионе — вечевой Новгородской республике<sup>14</sup>.

Родство между «русскими» и «москвитами» отмечалось уже в первых подробных «хорографических» публикациях о славянских землях М. Меховского (1517), П. Джовио (1525) и И. Фабри (1526). Никакой древней «Русской земли» на месте владений московского великого князя европейцы начала XVI в. не находили, нет в их записках и убежденности в том, что московские суверены ведут борьбу за воссоздание исторической Руси. На месте одной Руси в сознании европейцев существовали московская, польская и литовская «Руссии», впрочем, не разграниченные непроходимыми ментальными рубежами. По словам С. Мунда, итальянских, английских, имперских и польских путешественников в Россию XVI в. польско-литовская Рутения, в отличие от Московии, совершенно не интересовала, «поскольку она не являлась центром политической власти». Не считая общего для всех русских православия, естественная среда обитания и быт москвитов и польско-литовских русских вызывали у европейцев впечатление чего-то однообразного и даже целостного (суровый климат, лесистость и болотистые почвы, дерево как основной строительный материал, низкая плотность населения, необразованность, дикость нравов, склонность населения к пьянству). Вместе с тем, культурные различия между «русскими» России и Польско-Литовского государства видны были в социальных иерархиях, уровне жизни населения, политической ментальности, элитарной культуре, хотя, в этих вопросах описания Рутении сильно уступали по полноте описаниям Московии, а в отношении границ верховной власти, совсем отсутствовали<sup>15</sup>. Впрочем, само понятие «москвит» было изобретено польскими интеллектуалами около 1500 г. с целью отличить польско-литовских «русских» от подданных великих князей московских, как реакция на возрастающие амбиции последних по объединению «всей Русии» под властью Москвы. Понятие было удобным тем, что позволило связать восточного соседа со скифскими гамаксами, задонскими модоками, колхидскими москами античной географии и представить их исконными варварами (из перспективы поляков и литвинов, чьи этнические и интеллектуальные истоки обнаруживались в республиканском Риме)<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Mund S. Orbis Russiarum. Genèse et développement de la représentation du monde "russe" en Occident à la Renaissance. Genève, 2003. P. 172–173.*

<sup>15</sup> *Ibid. P. 108–170, 195–198, 221–229, 236–244, 260–288, 302–323; цит. с. 108.*

<sup>16</sup> *Ibid. P. 311–315, 322–323, 333–334, 337–338.*

На грани между дневником путешествия и ученым трактатом выполнено описание московской «Руссии» имперским дипломатом С. Герберштейном, дважды побывавшим в России в правление Василия III. Его «Записки о Московии», а затем хроники М. Бельского, М. Кромера, А. Гваньини и М. Стрыйковского создают целостную и широко растиражированную в Европе картину воссоединения земель вокруг Москвы<sup>17</sup>. Популярность этих текстов во второй половине XVI в. была беспрецедентной. Не считая рефлексий у других авторов, Герберштейн был издан не менее 24-х раз с 1549 по 1611 г. «Описание» Гваньини печаталось в период с 1578 по 1611 г. не менее 10-ти раз, причем в 1611 г. — в одной польско-язычной компиляции с «Записками о Московии». Хроника Бельского с выписками из Герберштейна была опубликована всего раз — в 1564 г., но к тому времени ее автор был уже прославленным историком. Согласно подсчетам С. Мунда, Герберштейн и Гваньини — наиболее часто публикуемые исследователи восточнославянского региона в XVI в., не считая П. Джовио и А. Поссевино. Зависимость других авторов от Герберштейна в описании Московии гарантирует ему первенство по числу изданий перед всеми конкурентами.

Имперский дипломат рассчитывал на прочтение своего сочинения в Польско-Литовском государстве и отреагировал вторым изданием «Записок» в 1551 г., после того, как подданные Сигизмунда II Августа высказали недовольство недостаточной критикой московитов в первом издании. В польско-литовской историографии авторитет Герберштейна поддерживался за счет цитирования «Записок» и компилирования их сведений. На Герберштейна ориентировались и ссылались М. Кромер, М. Бельский, М. Стрыйковский, А. Гваньини, А.М. Курбский, Р. Гейденштейн<sup>18</sup>. Наиболее развернутые переложения Герберштейна в польско-литовских хрониках обнаруживаются в кн. IX третьего издания польскоязычной «Хроники всего света» Бельского (1564)<sup>19</sup> и в «Описании Европейской Сарматии» Гваньини (1578)<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> См.: *Замысловский Е. Е.* Герберштейн и его историко-географические известия о России. СПб., 1884. Пересмотр новейшей литературы вопроса см.: *Юрасов А. В.* Сигизмунд Герберштейн о русских городах // 450 Jahre... С. 77–92.

<sup>18</sup> См. также: *Grala H.* Die Rezeption der “Rerum Moscoviticarum Commentarii” des Sigismund von Herberstein in Polen-Litauen in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts // 450 Jahre... S. 317–326.

<sup>19</sup> *Bielski M.* Kronika, to jest Historyja świata na sześć wieków i na cztery Monarchie rozdzielona... Kraków, 1564 (далее только на это издание следуют ссылки — *Bielski M.* Kronika...). Здесь: Księgi Dziewiątę Kroniki wszytkiego świata o narodzie Moskiewskim albo Ruskim według wypisania Zygmunta Herberstyna który tam trzykroć iezdził w poselstwie od Cesarzow krześcijańskich. Ark. 426–440.

<sup>20</sup> Описание Московии в издании 1578 г. составляет особый раздел со своей фолиацией, основные источники (Герберштейн и Шлихтинг) прямо автором (или

Общим для российского и европейского осмысления того места, где жили «русские», было понятие «северной» страны. Ивану IV и его подданным (в том числе позднее покинувшим Россию) Север представлялся подвластной территорией, был в 1555 г. включен в государев титул и оставался его частью до 1917 г. Для европейцев же московский «Север» имел климатическое измерение. Герберштейн знает легенду о голодных медведях, нападающих зимой на москвитов и выгоняющих их из домов на холодную смерть. Более «высокие» контексты обычно объединяли библейский «удел» Иафета и не вполне определенное пространство, занятое в античной географии Скифией, а в трудах Меховского Сарматиями. Впрочем, и Скифия, и Сарматия для Герберштейна — прежде всего, книжные маркеры, показатели авторской начитанности. Вряд ли он придавал им особое организующее или, тем более, концептуальное значение. «Север», согласно Герберштейну, наделен библейской составляющей лишь в летописной памяти самих «русских».

Под Московией Герберштейн понимает одну из трех Руссий, находящуюся под властью «москвитов», две другие — под властью короля польского и великого князя литовского. При этом русские проживают не только на «русских» территориях. Примеры поселения русских за границами Руссии — Литва, Жмудь. Бельский дополняет картину книжной версией о происхождении москвитов от Мезеха, младшего сына Иафета, и в его версии москвиты могли быть восприняты не только как преемники и носители имени прародителя всех славян, но и как властвующие над ними. В «Хронике всего света», и в том числе в издании 1564 г., вышедшем в обстановке польско-литовской мобилизации против московского неприятеля, лестно для противника звучали слова о том, что от сына Иафета по имени Мезех произошли «Москва и все Славяне»<sup>21</sup>.

---

авторами) не названы (Omnium Regionum Moschoviae Monarchae subjectarum, Tartarorumque campestrium arcium civitatum praecipuarum, illarum denique gentis, religionis et consuetudinis vitae sufficiens et vera descriptio... Cracoviae, 1578. F. 1–47). С. Мунд называет географический раздел «Описания Московии» Гваньини «плагиатом», а также «обширным и детализированным резюме» книги Герберштейна (*Mund S. Orbis...* P. 179–180, 230–232, 312, 316, 400–401, 421–422, 435–436). С такой оценкой можно согласиться, если она не помешает признать самостоятельность Гваньини — Стрыйковского в редактировании текста «Записок» (ср. оценку трактата Д. Принца: Ibid. P. 422; см. также: *Jurkiewicz J. Czy tylko plagiat? Uwagi w kwestii autorstwa Sarmatiae Europaeae Descriptio (1578) // Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės istorijos šaltiniai. Faktas. Kontekstas. Interpretacija. Vilnius, 2007. S. 87, 89–90).*

<sup>21</sup> *Bielski M. Kronika wszytkego świata na sześć wieków i na czwory księgi także Monarchie rozdzielona... Kraków, 1554. Ark. 6v; Idem. Kronika... Ark. 7: “Mesech od ktorego Moskwa y wszyscy Słowacy”.*

В поэмах «Гонец добродетели» и «О началах» Стрыйковского сохранилась этногенетическая модель старшинства московитов, однако она была сглажена критикой в адрес московских легенд, внесенной в черновой текст при подготовке «Хроники» к изданию<sup>22</sup>. Текст «Описания» Гваньини также не оставляет места для книжной «северной» версии Герберштейна — он упоминает власть великого князя московского над «севером» в пейоративном контексте первых слов главы «О тирании», где высмеивается титул Ивана IV.

Герберштейн признает, что Московия главенствует над Руссией, но показывает, что причины и условия московского доминирования не отвечают представлениям его читателей о легитимном господстве. Московиты послужили опытным народом для развития европейской концепции популярной тирании, и многим эта концепция обязана «Запискам» Герберштейна. В польско-литовской историографии нашли воплощение два несходных и противоположных в оттенках (даже у одних и тех же авторов) прочтения «Записок о Московии». Первое из них, нравоучительное, обнаруживается в «Хронике всего света». Кратко пересказав впечатления имперского посла о всевластии московского монарха, Бельский остановился перед выводом, оставляющим окончательный приговор во власти читателя: «Трудно понять, то ли народ по своей грубости нуждается в государе-тиране, то ли от тирании государя сам народ становится таким грубым, бесчувственным и жестоким»<sup>23</sup>. Хронист отказался переводить этот отрывок и на его месте разместил поучение и восхищение самодержавием: «Такое послушание у них, что когда государь кому приказывает перерезать себе горло, тот сразу это делает. Когда какая-нибудь мелочь пропадает, они говорят, и им находят. Народ настолько самолюбивый и хвастливый, что если даже их совершенно разгромили, они говорят, что разгромлен противник»<sup>24</sup>. Этот образ, меняющий логику Герберштейна до неузнаваемости, укладывается в общую схему Бельского. Появление Московии в мире после главы о Короне Польской и перед главой о Новом Свете открывало читателям могущественную и строго дисциплинированную страну, которой правил продолжатель Василия III, и которая в любой момент могла прийти к читателю с востока в одеянии «московского воина».

Обратимся теперь к отрывку «Записок», послужившему и Бельскому, и Гваньини подспорьем для демонизации московитов. Гербер-

---

<sup>22</sup> *Ерусалимский К. Ю.* Идеология истории Ивана Грозного: Взгляд из Речи Посполитой // Диалоги со временем: Память о прошлом в контексте истории / Под ред Л. П. Репиной. М., 2008. С. 625–633.

<sup>23</sup> *Герберштейн С.* Записки... С. 74.

<sup>24</sup> *Bielski M.* Kronika... Ark. 429.

штейн пишет: «Народ в Москве, говорят, гораздо хитрее и лукавее всех прочих, и особенно вероломен при исполнении обязательств; они и сами прекрасно знают об этом обстоятельстве, а потому всякий раз, когда общаются с иностранцами, притворяются, будто они не москвиты, а пришельцы, желая тем внушить к себе большее доверие»<sup>25</sup>. Прочие народы никак не обозначены Герберштейном, но ясно, что это «народы», населяющие прочие «провинции» московской Руси. Много ли регионов, которыми могли прикрыться москвиты при заключении торговой сделки, сказать трудно, в «Записках» оппозицией москвитов, с этой точки зрения, выступают только новгородцы и псковичи. Бельский ухватился за торговую нить: «Московские люди предательски лживы в торговле, хитры, недоверчивы и слова не держат. Шкурки сови-полчка они натирают мелом, чтобы те казались белыми. Новгородец также: соболя не покажет, разве что выдался пасмурный день. Шкурку бобра подправит кожурой грецких орехов. И так торгуют любым меховым товаром — тут же обманут. Поэтому их купцы никому не называют себя москвитинами, но только пришельцами»<sup>26</sup>. Новгород и Москва Бельского мало отличаются друг от друга в том главном, что отличает москвиту от остальных русских. Купцы обоих городов принадлежат к Московии. С этим всё еще соглашались далеко не все польско-литовские историки. Гваньини, в отличие от Бельского, незначительно переинтерпретирует текст Герберштейна, расставляя все точки над «i»: «Это племя москвитское хитрее, пронырливее и лживее всех прочих русских. И если они когда-нибудь ведут торговлю с иностранцами, то для поддержания большего доверия не называют себя москвитами, но пришельцами, то есть новгородцами или псковичами»<sup>27</sup>. Московский «народ» более отчетливо противопоставлен у Гваньини другим «русским» народам, а приведенные им примеры, — возможно, заимствованные из предыдущего абзаца того же Герберштейна, где названы приезжие в Москву во время эпидемий жители Новгорода, Смоленска и Пскова, — обращают внимание читателя на два подвластных Москве региона, связь которых с Великим княжеством Литовским была весьма живой и востребованной в польско-литовской словесности и дипломатии как в эпоху Сигизмунда I Старого, так в годы правления Стефана Батория.

Описание провинций Руси-Московии в «Записках» Герберштейна и «Хронике» Гваньини причудливо соединяет московские ис-

<sup>25</sup> Герберштейн С. Записки... С. 133. См. также: *Leitsch W.* Bemerkungen zum Nachleben der Moscovia Herbersteins // От Древней Руси к России нового времени. М., 2003. С. 474–477.

<sup>26</sup> *Bielski M.* Kronika... Ark. 430.

<sup>27</sup> Гваньини А. Описание... С. 18–19. Уточняем перевод Г. Г. Козловой.

торические схемы, европейский этнографический стандарт беспристрастного стороннего взгляда и вдумчивое, пытлиное и недоверчивое комментирование. Рассказ о том, из чего складывается Руссия, и был исследованием ее ментальных границ. Гваньини, как правило, сокращает Герберштейна, в некоторых случаях указывая изменения, произошедшие в Московии с 1550-х гг.

К первой группе относятся те регионы, о присоединении которых Герберштейн и его читатели передают без критики московские легенды. Так, в духе Софийской I и Ермолинской летописей, Московского летописного свода 1479 г., город Владимир назван ими столицей Руссии со времен его основателя, будто бы Владимира-Василия Святославича и до Ивана Даниловича<sup>28</sup>. Владимир-на-Клязьме изображен Герберштейном как столица, «метрополия» Руссии, а Москва — как прямая наследница древнерусской власти в правление Ивана Калиты<sup>29</sup>. Суздаль занимает второе место в тот период, когда главенствует в Руссии Владимир, и главенствует над «прочими прилегающими городами». Когда же столица перенесена из Владимира в Москву, Суздальское княжество было оставлено «второрожденным детям государей», предкам Шуйских, потерявшим эту территорию в правление Ивана III<sup>30</sup>. «Вторыми» Герберштейн в других случаях называет удельных князей, ближайших родственников великого князя: так, брат великого князя Георгий Иванович правил Дмитрием<sup>31</sup>, «вторые сыновья русских келиких кня-

<sup>28</sup> Бельский сокращает отрывок о Владимире и устраняет из него слова об основании города, его правителях до Ивана Даниловича и бывшем столичном статусе (*Bielski M. Kronika...* Ark. 430v).

<sup>29</sup> Киев неоднократно назван Герберштейном древней столицей Руссии, однако противоречия в суждениях Герберштейна нет, если главенство Киева предшествовало главенству Владимира-на-Клязьме, и в таком случае главенство Киева в Руссии должно было закончиться, самое позднее, в начале XII в. (*Герберштейн С. Записки...* С. 59, 61–64, 185). Прямая параллель Владимира и Киева необходима в формулировке Гваньини “*totius Russiae metropolis*”, в которой содержится как смысл, вложенный в определение Киева «матерью градом русским» князем Олегом, согласно Повести временных лет, так и, возможно, непродолжительный статус Владимира как церковного центра всей Руссии (*Гваньини А. Описание...* С. 20–21). Религиозный аспект переноса столицы подчеркнут в описании религии московитов, правда, на сей раз со ссылкой на первенство Киева: «Их митрополит имел некогда местопребывание в Киеве, потом во Владимире, а ныне — в Москве» (*Герберштейн С. Записки...* С. 88; *Гваньини А. Описание...* С. 58–59). Признание московского митрополита «Киевским» было новшеством для европейской «хорографии», учитывая, что еще М. Меховский ничего не сообщал о двух митрополитах киевских и видел в церковной власти митрополита киевского Константинопольского патриархата православных Рутении, Молдавии, Валахии и Московии (*Mund S. Orbis...* P. 311–312).

<sup>30</sup> *Герберштейн С. Записки...* С. 161–162; *Bielski M. Kronika...* Ark. 434.

<sup>31</sup> *Герберштейн С. Записки...* С. 152. Бельский устраняет рассказ о князе Гео-

зей» некогда правили в Ростове и Ярославле. Дополнение о присоединении Суздаля у Гваньини: потомки суздальских князей «изгнаны и ограблены» (“eo expulsī et spoliati sunt”) Иваном III Васильевичем<sup>32</sup>. Заметим попутно, что суздальские версии происхождения великого княжения в Московии, озвученные позднее в Речи Посполитой А. М. Курбским и Я. Замойским, а в 1606 г. в самой России Василием Ивановичем Шуйским, не известны ни Герберштейну, ни Гваньини.

Вторую группу составляют земли, вызвавшие минимальные комментарии в плане их политической принадлежности и охарактеризованные с географической, климатической и ресурсной точки зрения. Впрочем, как показывают «Ориентализм» Э. Саида или «Воображая Восточную Европу» Л. Вульфа, этот взгляд достаточен, чтобы охватить регион этнографической мифологией и навязать ему воображаемый статус как части территориального целого или в качестве самостоятельного региона. Изобретение «Руссии» было сопряжено с назначением границ Европы в пределах Волги и «Танаиса», а потому разрушительный удар, нанесенный Меховским и Герберштейном Рифейским и Гиперборейским горам и жертвенникам Александра и Цезаря, был одновременно обновлением античного географического мировоззрения, устанавливающего границы «своего» мира<sup>33</sup>. Руссия, вследствие этой драматичной реинтерпретации, потеряла вместе с Рифейскими горами на востоке (впрочем, их подобие было обнаружено на севере) свои европейские очертания, а благодаря сибирским каменным «бабам» или умирающим и возрождающимся «лягушкам и пиявкам» вписалась в миф «Двух Сарматий» Меховского, который был прочитан Герберштейном и был воспринят Гваньини — Стрыйковским как беспрекословное руководство. Помимо территории Сарматий (европейская — между Вислой и Доном, азиатская — между Доном и Волгой), московская Руссия заняла части исконной Азии.

Граница между Европой и Азией предписывалась не только линиями рек, памятниками на ландшафте и чудесными существами, но и религиозной принадлежностью жителей. «Восточная граница христианской религии» была проведена между Нижним Новгородом и крепостью Сура в черемисской земле по реке Суре, между Муромом и морд-

---

грии в своем конспекте Герберштейна (*Bielski M. Kronika... Arh. 433*). Сюжета о Дмитрове нет у Гваньини.

<sup>32</sup> Гваньини А. Описание... С. 42–43.

<sup>33</sup> Новый образ «Востока» был результатом осмысления М. Меховским географической концепции двух регионов Европы, представленной на картах Птолемея. См.: Багров Л. История русской картографии. М., 2005. С. 82–84, 103–106; *Mund S. Orbis... P. 62, 169–170, 222, 288–289, 322, 333, 409–410.*



вой по реке Мокша. Восточное пограничье христианского мира наполнилось благодаря Герберштейну и картографическими очертаниями, и удивительными существами. Среди них — касимовские магометанки с черными ногтями, непокрытой головой и распущенными волосами. Бельский отвел им последние строки в параграфе о Нижнем Новгороде, а Гваньини поместил в описании мордвы, ориентируясь на то, что у Герберштейна в этом отрывке говорится о притоке Оки Мокше и мордве, населяющей ее восточные и южные пределы.

Ресурсно-географический подход господствует в описаниях Коломны (у Бельского нет), Мценска, Чернигова, Дмитрова на р. Угре (у Гваньини нет), Ржевы Димитриевой и Ржевы Пустой<sup>34</sup>, Великих Лук, Торопца (Гваньини уточняет источник, см. ниже), Дмитрова на р. Яхроме (у Гваньини нет), Белоозера, Углича, Переяславля, Костромы (у Бельского нет), Галича. Некоторые земли когда-то принадлежали татарам, как Вятская область за Камой и Сибирь, или еще не вполне расстались с язычеством, как Пермия. В данной группе Гваньини дважды расширяет заметки Герберштейна, отметив, что в Новгороде Северском «был некогда престол князей Северских»<sup>35</sup>, а Торопец, Дорогобуж, Белая и Брянск принадлежали Александру Казимировичу, однако «отдались под власть» Ивана III<sup>36</sup>. Нейтральность описания все же относительна, если принять во внимание, что все эти города притягиваются к более самостоятельным центрам благодаря административному старшинству, территориальной близости и указанию расстояний («от Новгорода», «от Твери», «от Полоцка» и т. д.: Коломна к Рязани, все южные и западные города — к Новгород-Северску или прямо к Литве, все северные и северо-восточные — к Новгороду Великому и Пскову).

К третьей группе регионов московской Руси, упоминаемых Герберштейном и Гваньини, можно отнести территории, о присоединении которых к Московии говорится в эксплицитно негативных определениях. Обычно рассказ об их вхождении под власть Москвы сопровождается ремарками об их прежней независимости, а также о том, как московские великие князья их захватили силой или хитростью. Так, в «Записках» Герберштейна некогда самостоятельным признан остров Струб на Оке вблизи Рязани (говорится даже о его самостоятельном

---

<sup>34</sup> Герберштейн С. Записки... С. 144. Бельский дополняет рассказ Герберштейна, указав на поток товаров по Волге из Астрахани, Татарии, Турции и Индии (*Bielski M.* Kronika... Ark. 431v–432). Гваньини также упоминает местности по течению Волги — Казань, Дикое Поле, Астрахань (*Гваньини А.* Описание... С. 30–33).

<sup>35</sup> Гваньини А. Описание... С. 26–27.

<sup>36</sup> Там же. С. 32–33.

«великом княжении»<sup>37</sup>. Рязань завоевана благодаря хитрости и депортациям (ее последний князь бежал в Литву из московского заточения)<sup>38</sup>. Тула еще в правление Василия III имела «собственного государя»<sup>39</sup>. Истории захвата и гибели правителей Каширы и Серпухова смешаны у Герберштейна в едином драматичном повествовании о «безбожном злодействе» Василия III<sup>40</sup>. Последний независимый князь Воротынского после нашествия Мухаммед-Гирея в 1521 г. был взят под стражу и по ложному обвинению лишен своего княжества<sup>41</sup>. Северское княжество было «великим» и независимым, пока Василий Шемячич не изгнал Василия Стародубского, а Василий III коварно не лишил Дмитрия Путивльского, а затем и самого же Шемячича их владений<sup>42</sup>. За Смоленск более столетия длилась война между литовскими и московскими великими князьями, и последние сцены этой войны закончились трагическим бегством из Литвы воспитанника имперского двора кн. М. Л. Глинского, занятием города при его помощи москвитями, а затем заточением в Москве «герцога Михаила Глинского»<sup>43</sup>. Литовским князьям принадлежали в прошлом, помимо Смоленска, Дорогобуж, Вязьма, Белая<sup>44</sup>. Тверь была независимым великим княжеством, но

<sup>37</sup> Герберштейн С. Записки... С. 136; Гваньини А. Описание... С. 22–23. Бельский этот сюжет не приводит.

<sup>38</sup> Герберштейн С. Записки... С. 136. Бельский не включил в хронику историю подчинения Рязани, однако отмечает, что Рязанское княжество было ранее «великим» и перешло к Московскому из-за несогласия между братьями (*Bielski M. Kronika...* Ark. 430v). Гваньини опускает подробности завоевания и не говорит о рязанских князьях (*Гваньини А. Описание... С. 22–23*).

<sup>39</sup> Герберштейн С. Записки... С. 136–137; Гваньини А. Описание... С. 22–23. Предложение о «собственном государе» Тулы не прошло в хронику Бельского.

<sup>40</sup> Герберштейн С. Записки... С. 138–140. Бельский говорит кратко только о Кашире (см. ниже). У Гваньини рассказ о Кашире сокращен до слов о ее «некогда независимом господине» и нынешнем подчинении Москве, в том числе устранена и история Серпухова (*Гваньини А. Описание... С. 22–23*).

<sup>41</sup> Герберштейн С. Записки... С. 140. У Гваньини данного рассказа нет.

<sup>42</sup> Герберштейн С. Записки... С. 140–142. Бельский сокращает рассказ о северских князьях до слов: «Одних из этих князей великий князь Василий Московский перебил, других отравил, третьих уморил в тюрьме, а их государства Воротынское, Каширское, Северское, Бельское и много других забрал» (*Bielski M. Kronika...* Ark. 431). У Гваньини данного рассказа нет. Говорится лишь обобщенно о самостоятельности северских князей, а затем описываются территории «Великого Северского княжества» (*Гваньини А. Описание... С. 26–27*).

<sup>43</sup> Герберштейн С. Записки... С. 68–69, 78, 87, 142, 188–192; *Bielski M. Kronika...* Ark. 431v; *Гваньини А. Описание... С. 26–27, 28–29*.

<sup>44</sup> Герберштейн С. Записки... С. 142–144. Бельский в пересказ Герберштейна вносит существенную поправку: остановившись на словах о московском браке князя Ф.И. Бельского (его Герберштейн и вслед за ним польско-литовские хронисты

Иван III женился на дочери тамошнего великого князя Марии Борисовне и лишил великого княжения ее брата Михаила, который умер в Литве<sup>45</sup>. Некогда могущественный Ростов, второй по древности в Руссии после Новгорода Великого, пользовался самостоятельностью, но его удельные князья «совсем недавно были изгнаны оттуда» «и лишены области» Иваном III<sup>46</sup>. Похожая участь ждала Ярославль, где и во время Герберштейна сохранялась память о былом княжеском могуществе, впрочем, вызвавшая сомнения имперского дипломата<sup>47</sup>.

Торжок принадлежал не Москве, а Новгороду и Твери, тогда как Новгород и Псков, как и Тверь, долгое время пользовались полной независимостью. Никаких сомнений в тирании московитов не должно было оставаться у читателей разделов, посвященных Новгороду и Пскову. Народы в этих республиках до последнего времени разительно отличались от московитов. Герберштейн следует в русле построений Меховского, относившего Смоленск, Новгород и Псков к территории Литвы<sup>48</sup>. Граница между Москвой и Новгородско-Псковским регионом разделяет в «Записках о Московии» две цивилизации. Новгородцы всегда были «обходительными и честными», а испортились только из-за «заезжих московитов», занесших к ним «московскую заразу»<sup>49</sup>. От новгородцев не отставали псковичи, отличавшиеся «просвещенными и даже утонченными обычаями», а в торговых сделках «честностью, искренностью и простодушием» (рекламируя товар, они не лгали, а проносили только само название товара). В тот момент, когда Руссию

---

ошибочно именуют Василием), он вместо слов о его трех сыновьях ограничивается информацией, что у князя был «сын от московки, который потом, уже в наше время, приехал в Польшу, а потом рыцарствовал, так как у него было отобрано в Москве княжение» (*Bielski M. Kronika...* Ark. 431v). Гваньини не судит о принадлежности Дорогобужа и Вязьмы и оставляет только их краткое описание в разделе «Княжество Смоленское». В то же время слова о самостоятельности Бельска он оставляет без изменений (*Гваньини А. Описание...* С. 28–29, 30–31).

<sup>45</sup> Герберштейн С. Записки... С. 147; *Bielski M. Kronika...* Ark. 432. Гваньини сокращает рассказ о подчинении Твери до слов: «Впоследствии это Тверское княжество было захвачено государем Московии Иоанном Васильевичем, дедом нынешнего князя» (*Гваньини А. Описание...* С. 32–33).

<sup>46</sup> Герберштейн С. Записки... С. 154; *Гваньини А. Описание...* С. 42–43, 98–101. Гваньини, опираясь на записку Шлихтинга, дополняет Герберштейна сведениями о недавних казнях князей Ростовских и развивает эту тему в параграфе «Об убиении ростовского князя» главы V «О тирании великого князя Московии Иоанна Васильевича».

<sup>47</sup> Герберштейн С. Записки... С. 154. Отчасти сомнения Герберштейна переданы и у Гваньини в ремарке о том, что ярославские князья получают «малую долю доходов в области» (*Гваньини А. Описание...* С. 42–43).

<sup>48</sup> *Mund S. Orbis...* P. 319–320.

<sup>49</sup> Герберштейн С. Записки... С. 150.

увидел Герберштейн, они еще носили прически «не по русскому, а по польскому обычаю на пробор»<sup>50</sup>. Этими словами новгородцы и псковичи выведены за культурные границы московской Руси. Европейский облик тех и других, их включенность в «процесс цивилизации» доказывают, что территории Новгорода и Пскова являются незаконным завоеванием Москвы. Недвусмысленным подтверждением той же мысли служат резкие оценки политики Ивана III и Василия III. Первый из них «напал» на новгородцев, семь лет «вел с ними жестокую войну», разгромил на реке Шелони, дал им своего наместника, но затем под лживым предложением удержания местных жителей от «латинства» «занял Новгород и обратил его в рабство», ограбил город и вывез из него архиепископа, а также «богатых и влиятельных лиц»<sup>51</sup>. Похожим образом поступил Василий III, захвативший Псков «вследствие измены некоторых священников»: он обратил город «в рабство» и вывез из него колокол, по звону которого в республике «собирался сенат»<sup>52</sup>. Местности и города, расположенные вблизи Новгорода или с указанием расстояния от него — Холопий городок, Водская волость, Руса, Ивангород, Ям, Копорье, Орешек, Корела, Соловки, а также Вологда, Устюг, Двинская земля с Холмогорями и отчасти Дмитров, Белоозеро, Углич могли восприниматься читателем как часть новгородско-псковского пространства<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Герберштейн С. Записки... С. 151. Бельский изменил список торговых связей Новгорода, включив в него Германию, Турцию, Татарию, Польшу, Литву и Русь (ср. у Герберштейна: Литва, Швеция, Дания, Германия). Бельский не переводит слова о «московской заразе» и сокращает тот сюжет о псковичах, где говорится об их просвещенности, утонченности и прическах. Однако концепция «московской заразы» нашла отклик в его хронике в словах о новгородцах: «Люди там раньше отличались шляхетными купеческими обычаями, держали каждое слово, но теперь погубели, приняв московские обычаи», а также в двусмысленной формулировке о псковичах: «С того времени они сохранили людские обычаи, когда приняли непристойные московские обычаи» (*Bielski M. Kronika...* Ark. 432–432v). Характеристики новгородцев и псковичей, составленные Герберштейном, Гваньини не включил в свою «Хронику», но, как уже говорилось, констатируя хитрость и пронырливость московитов, он вслед за Герберштейном противопоставил их новгородцам и псковичам.

<sup>51</sup> Герберштейн С. Записки... С. 148; Гваньини А. Описание... С. 34–35.

<sup>52</sup> Герберштейн С. Записки... С. 151. Гваньини пересказывает Герберштейна, но обходится без сюжета о вывозе колокола. Зато в главе V «Описания Московии» повесть об опричных реквизициях в Пскове заканчивается снятием колоколов «со всех церквей» города (*Гваньини А. Описание...* С. 32–33, 118–119).

<sup>53</sup> Герберштейн С. Записки... С. 150–152, 154–156. Бельский опускает почти все подробности, касающиеся новгородских владений, и ограничивается только описанием озера Ильмень и реки Нарвы. Затем совсем конспективно перечисляет другие упоминаемые Герберштейном северные и сибирские земли (*Bielski M. Kronika...* Ark. 432v–434v). Гваньини дополняет рассказ о Новгородском регионе краткой справкой о захвате Нарвы московитами, в остальном также следует своему источнику, сокращая его (*Гваньини А. Описание...* С. 36–57).

Особое значение в польско-литовской исторической памяти принадлежит Можайску. Согласно Герберштейну, а вслед за ним Бельскому, там великие князья охотились на «разноцветных зайцев» (очевидно, не пестрые, а различных цветов шерсти — по Бельскому, “zaięcy dosyć rozmaitey barwy”). Гваньини заимствует этот рассказ, но говорит только о «белых» зайцах. Возможно, хрониста впечатлил рассказ Герберштейна о чудесной смене масти из любого цвета в белую у животных, привезенных в более северную Водскую область. Пригодные для охоты зайцы водятся в лесах, простирающихся между Можайском, Тверью и Волоком. Как и ловля «московской рыбы», охота на «можайских зайцев» является образцом ресурсного «контроля» великих князей над своими «провинциями». В противовес красочным сценам охоты, Герберштейн и вслед за ним польско-литовские хронисты вспоминают, что во времена Витовта Кейстуовича московские владения простирались не далее, чем «на пять-шесть миль за Можайск». Характерно, что в немецком издании Герберштейна 1557 г. владения московитов заметно ограничены по сравнению с изданием 1549 г., поскольку сказано, что они «на шесть миль не доходили до Можайска»<sup>54</sup>. Этот город был опорным пунктом, крайним востоком литовской экспансии на московском направлении. Требование вернуть Литве Можайск прозвучало в «Трактате о двух Сарматиях» Меховского, выдвигалось литовскими послами в ходе переговоров с Иваном Грозным в 1566 г.<sup>55</sup>. Позднее Стрыйковский настаивал, что граница за Можайском в 28 или 18 милях от Москвы возникла еще до Витовта, в княжение Ольгерда<sup>56</sup>. Гваньини в данном случае поддерживает Стрыйковского и говорит о владениях Ольгерда и Витовта «в шести милях дальше Можайска»<sup>57</sup>.

Как можно видеть, Герберштейном была создана матрица восприятия территории России, воспроизведенная с незначительными уточнениями в хрониках Бельского и Стрыйковского — Гваньини<sup>58</sup>. Москва на ментальной карте Герберштейна окружена землями, в недавнем прошлом составлявшими особые княжества, независимые города и республики, многие из которых на юге, западе и севере сближались с

<sup>54</sup> Герберштейн С. Записки... С. 144. Прим. щ–щ.

<sup>55</sup> Флоря Б. Н. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в. М., 1978. С. 23.

<sup>56</sup> Ерусалимский К. Ю. Идеология... С. 597–598.

<sup>57</sup> Гваньини А. Описание... С. 30–31.

<sup>58</sup> Иной вывод делает С. Мунд: «...книга Герберштейна не играет решающей роли в описании местности, природных ресурсов, городов и сельской местности Московии, мультиэтничной и многоконфессиональной социальной структуры этой страны и физического портрета славян-московитов» (*Mund S. Orbis...* P. 452).

Великим княжеством Литовским, а на востоке граничили со сказочными странами и народами, мусульманскими ордами и язычниками. Россия, согласно этому описанию, вышла за пределы Европы и расположилась в Европе и Азии, заняв книжные территории Скифии и Сарматии, или Двух Сарматий. При этом почти все европейские провинции Московии описаны как завоеванные, захваченные, отнятые хитростью и вероломством великих князей и духовенства<sup>59</sup>. География Герберштейна лишала Московское государство легитимности на большей части его владений и представляла великих князей, митрополитов и простых москвитов опасными захватчиками, некультурными, вероломными и беспринципными в борьбе за имперскую власть. Москвиты захватывали все вокруг себя и вытравливали своей «заразой» европейские традиции, просвещение, благородство нравов и манер. Сеть рек, животных, городов, народов, чудесных существ опутала восточные пределы Европы и угрожающе окружила владения Ягеллонов, в то время союзников Священной Римской империи. Читатель должен был осознать подлинные размеры опасности, поняв, что восточные пределы Европы были окружены географическими мифами, за которыми таилась и росла подлинная угроза. Эффект от «Записок о Московии» усиливался за счет хладнокровного изложения в них доктрины перехода верховной власти в России из Киева в Москву. Власть Москвы видела себя прямой наследницей императора Августа и главной восприемницей Киевского и Владимиро-Суздальского великих княжений, а своим географическим охватом, приемами собирания земель, культурой и силой — продолжательницей татарской Орды. Тезису о «переносе» столицы из Киева во Владимир и Москву имплицитно в концепции Герберштейна и его польско-литовских последователей противоречил высокий статус некогда европейского города Новгорода Великого, где Рюрик основал русскую «империю» и где, можно предположить, и были сосредоточены права на главенство над русскими землями.

Польско-литовские хронисты видели в «Записках» Герберштейна ценнейший источник по истории Московии и находили приемлемыми взгляды их автора на ее политический режим и имперскую политику. Краткий пересказ хорографического раздела «Записок» прозвучал в «Польской хронике» Кромера: «Владимирцы, новгородцы, ярославцы, тверичи, Можайцы, суздальцы, псковичи (некоторые их называют пле-

---

<sup>59</sup> Об отношениях церкви и государства в России, согласно запискам С. Герберштейна, см.: *Хорошкевич А. Л.* Церковь и государство в «Записках о Московии» Сигизмунда Герберштейна // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 168–186.

сковичами), рязанцы, северцы и другие русские народы, гораздо более благородные и могущественные, чем московиты, приняли имя московитов после того, как были присоединены к Московской империи, хотя все они до сих пор еще сохраняют и признают имя “русские”»<sup>60</sup>.

Бельский на заре войны Польско-Литовского государства с Москвой за Ливонию воспользовался концепцией Герберштейна. Географическое описание «Московии-Руссии» в его хронике мало чем отличается от источника. Вектор интерпретации московской имперской доктрины усилен Бельским за счет удаления слов о переходе власти из Владимира в Москву. Московиты и новгородцы, по его словам, одинаково двуличны и лживы в торговле, так что отличия новгородцев и псковичей от остальных московитов отступают в прошлое, выступая в «Хронике всего света» в виде нарративного рудимента «Записок о Московии». Бывшие друзья уже заражены московскими нравами, изменились в своих внутренних качествах и переоблачились внешне во враждебных московитов. Последние события, упомянутые в конце девятой книги третьего издания «Хроники», задают пророческую перспективу для повествования Герберштейна: в Ливонском ордене убит королевский посол, Сигизмунд II Август стремится покарать бывшего союзника, но московиты опережают короля, берут в плен магистра, а следом вторгаются во владения самого Сигизмунда и уже захватили Полоцк<sup>61</sup>.

Редакторская манера Гваньини проявляется в том, что он сокращает свой источник, устраняя рассказы, посвященные политической борьбе, заговорам, интригам, подозрениям московских князей и т. п. Исчезают намеки на рафинированность новгородцев и польские прически псковичей до «московской заразы». Автор избегает устаревших и забытых подробностей. В то же время облик России у Гваньини более унифицированный, и культурные различия между ее окраинами не должны вызывать у читателей ностальгических чувств. Все подданные Московии в «Хронике» Гваньини — московиты, а те из них, которые попадают под подозрение в симпатиях к польскому королю, проживают не на западных окраинах страны, а в ее центре, и за свои воображаемые симпатии расплачиваются жизнью. Пиком в изложении хрониста, самым подробным сюжетом в московском разделе «Хроники», как

---

<sup>60</sup> Martini Cromeri de origine et rebus gestis Polonorum libri XXX. Tertium ab auctore diligenter recogniti... Basileae, 1568. P. 10. Далее Кромер уточняет, что московский великий князь претендует на титул короля или императора всей Руссии и высокомерно перечисляет все названные земли, начиная с Москвы. С. Мунд не обращает внимания на прямые параллели этого рассуждения с «Записками» Герберштейна (ср.: *Mund S. Orbis...* P. 337–338).

<sup>61</sup> *Bielski M. Kronika...* Ark. 437v.

и в записке Шлихтинга, является казнь И. М. Висковатого. Перед экзекуцией ему было прочитано обвинение из трех пунктов: во-первых, попытка сдать Сигизмунду II Новгород Великий; во-вторых, отправление письма турецкому султану, чтобы он занял «царства Скифское, Казанское и Астраханское»; в-третьих, приглашение «царю скифов» (крымских татар) вторгнуться в Московию<sup>62</sup>. Все страхи царя и обвинения в адрес верных слуг напрасны, что подтверждает ту мысль, будто все московиты раболепны перед царем, а следовательно, далеки от самостоятельности новгородцев и псковичей Герберштейна.

Еще одно объяснение редакторской стратегии Гваньини можно видеть в том, что географическое описание он приводит в качестве преамбулы к подробному изложению террора, начавшегося в России в годы опричнины, и региональные зарисовки дополняются гораздо более чудовищными и кровавыми сценами, чем в «Записках» Герберштейна. Посвященная этим событиям глава V «Хроники» основана на записке А. Шлихтинга 1570 г., дополненной и литературно обработанной Стрыйковским. Гваньини иногда возвращается к Герберштейну, чтобы связать рассказ о терроре с географическим разделом. В разделе «Об убиении ростовского князя» он повторяет общие слова Герберштейна о ростовских князьях и подчинении Ростова, после чего обращается к макабричному повествованию об убийстве нижегородского воеводы «Петра Ростовского». Колонна появляется вновь в качестве владения Ивана Петровича Федорова в сюжете о его заговоре и смерти. Своеобразную конкуренцию Герберштейну составляют разделы «Хроники», озаглавленные «О жестоком тиранстве великого князя московского, которое он совершил в 1569 году по Рождестве Христовом в Новгороде Великом, Пскове, Твери и Нарве» и «Что случилось с епископом новгородским».

Для Герберштейна болезненная проблема состоит в том, чтобы читатель не увидел в дипломатии его покровителя ошибку, из-за которой московиты утвердились в убеждении, что их правитель — царь, равный императору, а его царский титул соответствует европейскому “imperator” или “Kessar”<sup>63</sup>. Гваньини углубляет критическое звучание своего источника тем, что регулярно добавляет к пересказу ремарку о том, что московский государь присваивает себе титул или пользуется титулом данной территории. Сам прием комментария к титулу также уже известен Герберштейну, но у того подобные акценты появляются лишь в редких случаях — когда он обсуждает «присвоение» Василием III бельского, ржевского, волоцкого титулов. Кроме того, нейтрально звучащие у Гер-

<sup>62</sup> Гваньини А. Описание... С. 142–143.

<sup>63</sup> Герберштейн С. Записки... С. 74–78; Bielski M. Kronika... Ark. 429–429v.



берштейна сюжеты о подчинении соседних княжеств Москве в ряде случаев дополнены резкими оценочными фразами, которые не меняют информационную основу источника (Суздаль, Новгород Северский). В начале главы V Гваньини приводит титул, которым к тому времени пользовался Иван IV, включая недавно присоединенные определения «Ливонский» (1558) и «Полоцкий» (1563)<sup>64</sup>. Эти определения официально в Речи Посполитой не признавались, и сам зачин рассказа «О тирании», видимо, служил предлогом для конфронтации и ее выразительным символом. На этом фоне вставки Гваньини в главе I «Об области Московия и о знаменитом граде с тем же названием» с комментариями о титульных претензиях московских великих князей показывают, что москвиты незаконно присваивают себе земли и нарушают дипломатический обычай, которым они будто бы пользовались со времен Рюрика и до Василия III, употребляя только один титул — «Владимирский», «Новгородский», «Московский». В обстановке Московских походов, когда готовилось к печати «Описание Европейской Сарматии», выпады Гваньини против титула московских государей и против политики их предков служили подспорьем идеологической программы короля.

\* \* \*

Немало усилий было потрачено на то, чтобы ответить на вопрос, чем была «Русская земля» для московских русских XVI века или хотя бы для их книжников, интеллектуалов, церковных и государственных элит. Затруднения, испытываемые учеными при идентификации границ «Русской земли» в различные исторические периоды, должны были, по-видимому, преодолеваться с немалыми усилиями подданными великих князей Московских и самими великими князьями, считавшими себя господами всей «Русской земли». Великие князья литовские знали об амбициях великих князей московских и признавали за ними титул «господаря всея Руси». Однако все попытки Москвы охватить «всей Русью» территории Великого княжества Литовского вели к войне. Обычно для идентификации границ «Русской земли» используются российские дипломатические и военные демарши двух типов. Одни приводили к включению в объектную часть титула московского государя новых территорий (Смоленск, Рязань, Полоцк и т. д.). Другие создавали прецедент, направленный на присоединение новых территорий, но не отражались на великокняжеском и царском титуле (Киев, Галич, Львов, Вильно и т. д.). На наш взгляд, границы «Русской земли» не были в демаршах обоих типов заранее известны. Они устанавливались *ad hoc*, на-

---

<sup>64</sup> Гваньини А. Описание... С. 90–91.

деление «Русской земли» новым смыслом было частью военных акций. Не следовало бы обманываться, что литовские господа не понимали опасности, исходящей для их владений из титула «всего Руси». Их «русские», или «рутенские», владения не могли охватывать даже всей «Руси» Польско-Литовского государства, поскольку часть «русских земель» находилась под польской королевской властью. Расширение «русского» титула на восток от актуальных великокняжеских владений Литвы было оправдано, по меньшей мере, историческими построениями польских хронистов. Наиболее удобная возможность воспользоваться нечеткой границей «Руси» представилась Речи Посполитой в годы побед Батория. Лишь косвенные данные позволяют предположить, что сам король такой возможностью воспользовался, по меньшей мере, для превентивного удара по титулу Ивана IV. Таким ударом был нарушающий дипломатический этикет титул Ивана IV «господарь своего Руси» в послании Стефана Батория, дезавуирующий опасную для государственной целостности Речи Посполитой безграничность московской «Русской земли»<sup>65</sup>.

Ключевые понятия, относящиеся к суверенитету и территориальной идентичности, испытали в России сложную динамику. Неоднократно был переосмыслен титул верховного правителя, в связи с чем менялись идеологические ресурсы исторических сочинений. Своим весом обладали и «жанры» исторического письма, которыми диктовались отбор фактов и частные опыты их истолкования, а также способы перенесения, осуществления и воплощения истории как знания о мире на мир как таковой. Ранним этапом можно считать период до 1510-х гг. В правление Ивана III московское летописание обосновало право великих князей на «все» русские земли, их сувереном представило единственного великого князя — московского, а его власть в отношениях с другими русскими великими князьями и князьями возвысило за счет «теории» *translatio imperii*. Обоснованием для переноса имперских инсигний служили также интерпретации пророчеств о наследовании греческой власти, принятие имперской символики и византийского чина венчания, матриониальное родство великого князя московского с последним византийским императором, реорганизация великокняжеского двора по византийскому образцу, подготовка Хронографа с заключительными разделами из истории Русской земли и Великого княжества Московского.

В польской историографии московские памятники историописания были известны скорее опосредованно. Свое отношение к имперским проектам Москвы выразил Я. Длугош в «Польской хронике», завершенной в первый год после присоединения Новгорода к Москве.

---

<sup>65</sup> Ерусалимский К. Ю. История... С. 718–719.

Длугош настороженно относился и к москвитам, и к литвинам, считая предназначением последних служить русинам. Исходя из религиозного тяготения Новгорода, Пскова и литовских земель к Москве, он обосновал неизбежность вступления Новгорода под власть Москвы. Это было предостережение, а не пораженчество, однако политико-географические импликации хроники Длугоша вызвали долгосрочный конфликт в исторической памяти Великого княжества Литовского и Короны Польской. Призыв отдать православных Москве был тревожным сигналом для власти, и он вызвал, прежде всего, конфликт между концепцией Длугоша и обязательством королей и великих князей, согласно договоренностям Кривской унии, соблюдать в неприкосновенности территориальную целостность Литвы<sup>66</sup>.

Младшие современники Длугоша способствовали формированию топоса «Москвы», возглавляемой тираничной властью, еретиками-схизматиками и населенной варварским народом. Мнения сходились в том, что москвиты — азиаты, подвластные деспоту варвары, которые, как и турки, хорошо вооружены и опасны для христианства (исключение составляли «Исторические рапсодии» Маркантонио Коччо Сабеллико 1504 г.)<sup>67</sup>.

Между тем, московские историки поспевали за «собираанием» земель и создавали в пустотах русской исторической карты структуры легитимации, а вместе с ними — язык для перечитывания прошлого. «Сказание о князьях владимирских» и «Родство великих князей литовских» показывали второстепенное, транзитное отношение Византии к легитимности царской власти в России, подвергали сомнению владетельные права Ягеллонов, формировали миф «Пруса». Свод митрополита Даниила конца 1520-х гг., а также Воскресенская летопись и ряд других современных им памятников отразили последствия проникновения «Сказания» в московский исторический кругозор. Свод митрополита Даниила своими генеалогическими «древями» был призван подтвердить преемственность верховной власти в Русской земле от первых князей, правивших в Новгороде и Киеве. Это лишь доказывало, что самостоятельность Новгорода от Москвы и власть Литвы над Киевом — временны и неправомерны. Частная переписка 1520-х гг., в том числе послания старца псковского Елеazarова монастыря Филофея, свидетельствует о том, что опасения за падение московской монархии,

---

<sup>66</sup> *Флоря Б.Н.* Русь и «русские» в историко-политической концепции Яна Длугоша // *Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века.* М., 1990. С. 16–28.

<sup>67</sup> *Рое М.Т.* “A People Born to Slavery”... P. 18–22; *Mund S. Orbis...* P. 45, 62–63, 325–336.

возможно, вызванные отсутствием у великого князя наследника, были навеяны имперской хронографической риторикой.

Польское историописание начала XVI века солидарно с Ягеллонами противодействовало имперским амбициям Москвы. После Оршинской битвы Сигизмунд I распространил в Европе антимосковскую реляцию, уравнивающую московского великого князя с турецким султаном. Вскоре М. Меховский и Б. Ваповский создали образ варварской России, возглавляемой тиранической властью. Русская земля Польско-Литовского государства была отчетливо отграничена от Московии и признана подлинной наследницей древней Руси. Ни Новгород, ни Псков, ни захваченные Москвой русские земли не признавались легитимно принадлежащими москвитам. Втягивание Литвы в унию с Коронай было травмой для территориальной идентичности Великого княжества, что выражалось, прежде всего, в нарушении обязательства господарей сохранять и расширять целостность своей земли, а косвенно — в их отказе бороться за утраченные земли<sup>68</sup>.

Соединение под одним переплетом текстов Филофея с чином царского венчания и «Сказанием» — специфическая черта следующего этапа (со второй половины 1540-х гг.). Новый кризис легитимности власти привел к идее коронации и наделения великого князя царским титулом. Нет убедительных доказательств того, что отец и дед Ивана IV стремились включить в свой титул субъектное определение «царь». Реформы «начала царства» показывают, что власть первое время также подчеркивала рубежный, эпохальный характер принятия царского титула. Посольское дело лишь после захвата Казани, осмысленного в Москве как свидетельство Божьей милости к царству, отразило перемены в отношении к прошлому: один за другим предки царя получают в текстах посольского ведомства, начиная с 1553–1554 гг., царский титул. Кремлевское пространство, как будто специально очищенное пожаром 1547 г. от предшествующих визуальных историй, было заполнено репликами новой имперской идеи. Ее отразили росписи Сеней и Золотой Палаты, царский трон, Царское место и икона «Благословенно воинство

<sup>68</sup> Пионерской работой в данной области была книга Я. Пеленского: *Pelenski J. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*. N.Y., 1998. P. 151–187. В исследовании К. Мазура ничего не говорится о том, как отразилось осуществление Люблинской унии на исторической памяти украинских земель: *Mazur K. W stronę integracji z Koroną: Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569–1648*. Warszawa, 2006. Фундаментальное исследование восточноевропейских идентичностей С. Плохия акцентирует разрыв между московскими и рутенскими (белорусско-украинскими) идентичностями раннего Нового времени: *Plokhly S. The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge, 2006.

Небесного Царя» Успенского собора и т. д., а также — в диалоге с комплексом имперских артефактов — такие памятники историописания как Летописец начала царства, Степенная книга и др.

В польско-литовской культуре образ москвитов был к середине XVI в. наполнен негативными коннотациями. Москвиты дики, хитры, агрессивны, они не остановятся перед вторжением, чтобы заполучить владения великого князя литовского. Этот образ прослеживается во втором Литовском Статуте, переписке литовских магнатов, стихотворных и историко-этнографических сочинениях того времени. После венчания Ивана IV на царство его подкрепили «Записки о Московии» С. Герберштейна и опирающиеся на них польско-литовские хроники. В середине XVI в. М. Литвин в трактате «О нравах татар, литовцев и москвитян» создал предысторию восточноевропейских народов, согласно которой часть римлян из легионов Юлия Цезаря во время похода на Британию была прибита бурей к берегам Жмуди, откуда они подчинили себе прежде подчинявшихся заволжским татарам роксолан-русинов и москвитов. Господство литвинов-италийцев над народами Великого княжества Литовского и Московского государства изображено, таким образом, как результат освободительной войны римлян против татар, а пиком независимости объявлена коронация Миндовга в Риме<sup>69</sup>.

Поворот в церемониальной культуре России середины XVI в. не прошел бесследно для осмысления предшествующих памятников историографии. Переработка «прошлого» требовала напряженной работы, цели которой были сформулированы после утверждения царского титула. Повесть о смерти Василия III была одним из памятников обращения к прошлому из новой перспективы. Василий III, согласно Повести, перед смертью благословил сына на царство, держа в руках коронационные инсигнии. Еще более радикальным образом прошлое было подвергнуто ревизии в Лицевом летописном своде последних лет правления Ивана IV. Этот масштабный церемониальный хронограф, первоначально предназначенный, вероятно, для демонстрации заграничным послам миниатюр со сценами из мировой и российской истории, составляет особый этап в историографическом процессе XVI века. До нас не дошли листы с миниатюрами за древнерусский период, однако более поздние сюжеты свидетельствуют о привлечении к работе над иллюстрированным хронографом не только так называемой Никоновской летописи (летописного

---

<sup>69</sup> Впрочем, трактат издан впервые в 1615 г., и нет сведений о его более раннем хождении в рукописной форме: *Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян* / Пер. В. И. Матузовой, под ред. А. Л. Хорошкевич. М., 1994; *Mund S. Orbis...* P. 180; *Łatyszonek O. Od Rusinów białych...* S. 289–290.

свода митрополита Даниила с дополнениями), но и текстов южнорусского летописания, а также Степенной книги. Редактирование последних томов так и не было завершено. Пометы на полях в Синодальном томе и Царственной книге, созданные, вероятно, при участии царя, отражают то напряжение в придворной жизни, которое известно и по другим источникам. Еще более интересны исправления самих миниатюр: образ Ивана IV до его коронации первоначально был передан в Своде в великокняжеской шапке, и лишь в ходе редакторской переработки его указано было заменять на образ в царском венце.

К этому же периоду следует отнести большинство авторских сочинений Ивана IV, вплоть до последнего года его жизни воплощавшие исторические знания и оценки российской власти. Для этих сочинений характерна ориентация на памятники исторической письменности, входившие в круг чтения власти и аристократии со времени Ивана III. Прежде всего, царь Иван был внимательным читателем Хронографа, причем, судя по отдельным его пересказам русских событий XII века, в последние годы жизни он пользовался текстом, сходным с Лицевым летописным сводом. Истоки своей власти царь находил в Израиле, Риме и Византии, доказывая своим примером абсолютную симбиотичность идей Нового Израиля и Третьего Рима. Царь отстаивает свое царское достоинство, превосходство над своими холопами и правителями низшего статуса, считая равными себе лишь султана и императора. Убеждение в том, что свою власть он наследует напрямую от Августа и его брата Пруса, только в последние годы его жизни натолкнулось на демистификацию, но, несмотря на это, так и не было им переосмыслено. Власть для Ивана IV не является продуктом договора, ею невозможно поделить, а можно лишь поступиться, она дана Богом и ответ за нее правитель несет только перед Ним. В связи с этим послания московского царя лишены исторических примеров, которые бы представляли жестоких и несправедливых правителей. В его сознании нет деформированной власти, есть лишь неудачливые правители, которых Бог наказывает за их грехи. Примеры тиранов, которые приводили ему польско-литовские дипломаты, его не убеждали. Он не видел ничего плохого в том, чтобы быть фараоном или тираном, и отвечал на подобные упреки замечаниями, вроде: «называешь меня фараоном, а фараоны никому дани не плачивали». Для него в прошлом независимого государства возможно было лишь самодержавие или смута, а все действия, которые приводили к предотвращению или прекращению смуты, были оправданы, если были эффективны.

Восхищение у Ивана IV вызывали удачные приемы в борьбе с изменой. Прошлое, по его мнению, было наполнено примерами, под-

тверждающими один из его излюбленных трюизмов: «изменников казнят во всех государствах». Своим польско-литовским противникам он посылал упрек, что они, как и их предшественники, казнят своих изменников, а его собственную борьбу с изменой не признают. Приводимые Иваном IV и его посольскими служащими примеры из истории, впрочем, были весьма двусмысленными<sup>70</sup>. Измена была для царя всякий раз глубоко личной темой, мало связанной с иноземными реалиями и правовыми традициями. Царь вспоминает свое детство и находит в нем угрозы со стороны «изменных» и «мятежных» людей, которые откровенно унижают его и не считаются с его великокняжеским достоинством. В этой “self-history” трудно отличить воспоминания детства от оценок и страхов 33-летнего царя. Курбский принял признания царя за мелочную болтовню о «шубах и телогреях». Царь в послании подданному судился с ним и ему подобными, как мог бы судиться сам Курбский с кем-нибудь из своих московских или волынских соседей. И все же, помимо детских психических травм в послании Ивана IV присутствовал и сугубо историографический ориентир, который, вероятно, он использовал первым из российских историков. Им был Хронограф, в котором можно было обнаружить истории жизни византийских императоров и государственных переворотов, столь же подробно изображающих повседневные реалии и бытовые детали.

После возвращения из Москвы в 1570 г. польско-литовского посольства Я. Кротоского образ Москвы приобрел еще более зловещие очертания. Записки А. Шлихтинга и Г. Штадена стали известны в Европе несколько позднее. В Речи Посполитой важнейшими источниками о Московии были реляции шпионов и показания пленных. Знаком «московских дел» считался князь А. М. Курбский, который в начале 1570-х гг. был близок к Радзивиллам и Острожским и был вовлечен в унейные проекты. Его «История о князя великого московского делех» была завершена позже, вероятно, в начале 1580-х гг., когда печатный рынок уже пополнился хрониками А. Гваньини и М. Стрыйковского.

---

<sup>70</sup> Борьба великих князей Сигизмунда и Свидригайло была по сути противостоянием двух самостоятельных правителей. В свете этой истории царь Иван выставлял свою борьбу с Владимиром Старицким, который, разумеется, представлял при этом в облике обособившегося от Москвы политического соперника. Еще два примера из литовской истории, которые встречаем в его сочинениях, это изменники в его же пользу Ян Викторин и Григорий Остик. В отношениях со Швецией Иван также рассуждает об измене, однако при этом называет изменниками противников Эрика XIV, которые были не меньше изменниками самого царя, поскольку нарушили его планы заполучения Катерины Ягеллонки, ставшие катализатором государственного переворота в Швеции и прихода к власти Юхана III. Остальные его изменники в современной истории были его собственными «холопами».

Однако прямое влияние информации А. Шлихтинга — М. Стрыйковского в его «Истории» не прослеживается. Таким образом, в конце 1570-х — начале 1580-х гг. почти одновременно историография Речи Посполитой пополнилась тремя историческими текстами о московской тирании. Только в печатной хронике Гваньини и рукописной «Истории» Курбского тиран был изображен как виновник гибели многих тысяч москвитов. Мрачные подробности расправ в Москве были призваны доказать, что российское общество не настроено агрессивно против королевских владений, а само страдает из-за тиранического правления. В этих условиях походы Стефана Батория получали обоснование как война за освобождение родственного народа.

Стрыйковский, в своей неопубликованной версии хроники еще в середине 1570-х гг. выступивший в поддержку объединительных амбиций царя, снял все подобные соображения вместе со ссылками на исторические памятники московского происхождения в подготовленной для печати версии своего текста. Одновременно велась также переписка короля и его окружения с Иваном Грозным, в которой на историческую аргументацию царя звучали подробные ответы. Память о московских событиях и образы Московии сохранились также в публикуемых реляциях о победах над москвитами, записках и корреспонденции придворных, дневниках шляхты и гербовниках Бартоша Папроцкого.

Показательны суждения о прошлом и настоящем Руси князя А. М. Курбского. Само по себе то, что князь взялся за историческое сочинение и переводческую деятельность, характеризует его как мыслителя, тяготеющего к мультикультуральности. Иной раз истоки понятий, которыми он пользуется, невозможно обнаружить в российских источниках. Московское происхождение заявлено им в идентификации «нашего». Это «наше» отличается от того, что описывается, как находящееся в европейском «здесь». Свое происхождение князь также считает должным представить с целым рядом подробностей, касающихся родовых предков, рода ярославских князей, родства с царем и царицей. Показательно, что Курбский оценивает проблемы российской церкви как специфически российские: противостояние иосифлян и нестяжателей, в конструировании которого сам Курбский принял деятельное участие, отличает московское православие его времени, а занятие активной позиции в этом споре свидетельствует о мере причастности автора к покинутому отечеству. Как никто другой в свое время, князь чуток к языковым различиям. Его язык уже определялся как избыточный, макаронический. Однако из интересующей нас перспективы удивительно как раз то, что помимо польско-литовского русского языка в текстах Курбского постоянно встречаются московизмы, обычно в сопровождении переводов на другие языки, более знакомые его читателям.



Не менее удивительна агрессия князя в отношении приезжих, нерусских великих княгинь на московском троне, эти выпады мало похожи на обобщение европейской, в том числе польской, матримониальной практики; если оставить в стороне биографические коннотации, остается предположить, что князь находил в уроженках страны гарантию ее духовного благополучия. Отчасти он отражал мнение своего польско-литовского окружения, для которого первая жена Ивана III великая княгиня Мария, дочь великого князя тверского, была символом мирных отношений Москвы с Литвой, тогда как Софья Палеолог была разжигательницей и символом затяжной войны. В то же время Елена Глинская — не только чужеземка в Москве, но и дочь изменника из литовской перспективы. Она принесла на свет нарушителя неустойчивого мира между русскими землями и разрушителя Святорусского царства.

Труднее всего понять, как устроена идентичность самого Курбского. Вопрос о соотношении в ней московского и польско-литовского, видимо, не решается в пользу отслаивания одного от другого. К примеру, те религиозные преобразования, которые испытывали русские земли во второй половине XVI в., были осмыслены князем с позиций православного догматика, близких к католической контрреформации. Многими исследователями отмечалась склонность Курбского к религиозной нетерпимости и крестоносной идее. В то же время его не обошел стороной принцип “*cujus regio ejus religio*” Аугсбургского исповедания, нигде им прямо не заявленный (впрочем, как и крестоносный идеал), но присутствующий в подтексте его оценок. Чтобы понять, насколько самобытны и связаны с контекстами были взгляды князя, достаточно обратиться к понятию «Русская земля».

Русская земля, по мнению Курбского, состоит из двух частей — здешней и тамошней. Как целое, это единство характеризуется общей религиозностью. Православие и неотделимая от него кириллическая книжность, по его мнению, являются формирующим принципом для русских. Отступление от «своей» веры, хотя и необязательно единственно правильной и единственно возможной для других земель, может привести к катастрофе. Религиозное рвение, крестоносная идея и прозелитизм Курбского не распространяются далее тех земель, которые он считал исконно русскими, тогда как вселенская миссия Руси Курбским не обсуждается, в отличие от его московских современников. Единственный раз он говорит в «Истории» о том, что царь мог владеть почти всей вселенной, и это, возможно, отсылает к «Сказанию о князьях владимирских» и к тем настроениям, которые господствовали в окружении московского царя в период эйфории от военных успехов.

Преемственность власти понималась Курбским весьма своеобразно. По его мнению, Рюрик пришел на Русь из Империи. Эта идея пере-

кликается с мотивами официального московского летописания и «Сказания о князьях владимирских». Великой Русь была в правление двух «Владимиров Великих», в которых можно узнать киевских князей Владимира Святославича и Владимира Мономаха. Единство «двух Владимиров» также отличает официальное московское историописание XVI века, в некоторых случаях их даже путавшее. В какой-то момент власть перешла в руки суздальских князей. Одного из них Курбский называет — это князь Андрей Суздальский. Трудно сказать, кто именно скрывается под этим именем: Андрей Боголюбский, Андрей Ярославич, Андрей Александрович? Этому князю Андрею и другим «Суздальским» принадлежала, по словам Курбского, «старшая власть» на Руси. И все окончательно запутывается, когда «История» отмечает возможное происхождение великих князей тверских от Андрея Суздальского. Пожалуй, похожую интерпретацию перехода верховной власти на Руси можно обнаружить только у одного современника и, возможно, знакомого Курбского — коронного канцлера Яна Замойского. В правление татар великие князья русских земель были соратниками в общем деле освобождения страны и, по мнению Курбского, составляли единство родичей, соратников и собратьев. В борьбе за изгнание татар было то «общее дело», которое приближало Русь к идеалу христианской республики, тогда как равенство князей перед лицом общей опасности закладывало перспективу совместного правления, избрания царя из рядов всего княжашего рода и образования единой русской империи.

«Святорусское царство» — это для эпохи Курбского гапакс, встречающийся у него и в еще более необычном виде: «Святорусская империя». Семантика этих словосочетаний одинакова. Появление из сакрального лексикона *свято-* и из политического *царство* в одной формуле требует подробного комментария. *Империя* занимает место традиционной *земли* и имеет сопоставимые политические коннотации. В «Истории» Курбского удается проследить регулярность при употреблении понятий *земля* и *царство / империя*. Первое маркирует лишь суверенный статус государства, тогда как второе — единство церкви и государства, получающее воплощение в каноническом венчании монарха. Показательно, что Курбский применяет понятие *империя* только к тому периоду истории Руси, когда такое единство, по его мнению, существовало<sup>71</sup>. Причины неудач выявил М. Чернявский, указавший на сходство

<sup>71</sup> Поиски источников этого понятия проводил А. В. Соловьев, на наш взгляд, безуспешно. *Soloviev A. V. Helles Russland — Heiliges Russland // Festschrift für Dmytro Čyževskii zum 60. Geburtstag. Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literatur des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin. Berlin, 1954. Bd. 6. S. 283–285.*

данной формулы с названием западнохристианской империи — *Священная Римская империя*<sup>72</sup>. Курбскому могло быть известно также понятие *Святой Речи Посполитой*. Политическая святость была открытием западнохристианской ментальности. Перенос этой модели осуществился в Московской Руси лишь в начале XVII в. и, в лучшем случае, никак не ранее жизни Курбского. Влияние польской ренессансной историографии на эту схему до сих пор не изучалось. В хрониках Кромера и Стрыйковского — А. Гваньини принято представление о Руси как об империи. Обе могли быть известны Курбскому, хотя однозначных доказательств его знакомства с этими текстами не обнаружено. Не вызывает сомнений, что Курбский по сравнению с этими авторами расширяет интерпретацию. Однако мы вновь оказываемся перед парадоксом, признав, что его *Русская земля* радикально заостряет сходство православного царства с католическим. И ответом на этот парадокс должен стать еще один: его *Русская земля* не идентична тому царству, которым правит царь Иван IV.

Курбский осознает разницу между русским и московским. Результатом этого стали его языковые экскурсы, как в глоссах, так и в основном тексте «Истории». При этом языковой пуризм Курбского — конструкт историографического происхождения. В переписке с князем К. К. Острожским он отказывается от предложения переводить священные тексты «на польщизну», разумеется, не потому, что считает этот язык варварским. Его отношение к Короне Польской было подданническим. Речь в переписке идет лишь о священных текстах. Нельзя исключать, что и само предложение Острожского было шуткой. Он возглавил работу, которая увенчалась изданием именно русской Библии, причем тот русский язык, на который она переведена, родственен не только славянскому, но и русскому языку, на который переведены в вольнском «кружке» Курбского Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Симеон Метафраст и Евсевий Памфил. При этом само слово «язык» Курбский использует еще и как маркер, относящийся к христианской общности, что является, как отмечал М. В. Дмитриев, аномальным для современных Курбскому российских форм самоидентификации.

Понятия, связанные с Русской землей, носят не метафорический характер и не относятся к общности, которая, как например, иудеи, придерживается единой религиозности, но не имеет территории. Русская земля в воображении Курбского — конфедерация, как и католические королевства. При этом, будучи свидетелями и участниками проектов рас-

---

<sup>72</sup> Cherniavsky M. Tsar and People. Studies in Russian Myths. N.Y., 1969. P. 102–104.

ширения Речи Посполитой, и сам князь, и другие эмигранты могли питать надежды на политическое объединение этих земель в единое целое.

Воссоединение русских земель под властью польско-литовских суверенов казалось современникам Стефана Батория и московской Смуты реализуемым политическим проектом. Когда в начале 1599 г. в Речи Посполитой распространились слухи о смерти Бориса Годунова, канцлер Ян Замоиский писал королю, чтобы он поспешил создать себе поддержку для занятия московского престола, поскольку его могут опередить татары: «...в их собственных хрониках говорится, что когда пришел Батый и татары в Крым, они повоевали ту Русскую землю, и потом в течение долгого времени им татарский царь назначал великих князей, как Турок господарей в Мультаны или Валахию. И сам предок князя Московского сдвинул Суздальского с того великого княжества подкупом у царя. И только вот недавно они от этого освободились»<sup>73</sup>. Москва была на грани очередного династического кризиса. Замоиский не видел для России путей его преодоления, иначе как в подчинении внешнему суверену, который мог бы там назначать великих князей, как ранее делали татары. Более того, их хроники содержали сюжет смещения великого князя суздальского с великокняжеского престола и получения московским князем ярлыка подкупом. Ориентируясь на русские летописи, канцлер предложил прочитать русское прошлое так, как если бы появление в нем великих князей московских было случайной ошибкой. Шесть лет спустя Замоиский выступил на сейме против аферы новоявленного московского царевича Дмитрия Ивановича и — еще при живом Борисе Годунове — назвал претендентов на московский трон в рядах московской же знати: «Законными наследниками этого княжества был род владимирских князей, по прекращении которого права наследства переходят на род князей Шуйских, что легко можно видеть из русских летописей»<sup>74</sup>. Эта интерпретация открывала перспективу смещения «незаконных наследников» с российского престола, а также дальнейших переосмыслений российского престолонаследования и его правил.

Была ли готова польско-литовская историография принять Московское государство в состав Речи Посполитой Обоих Народов? И если да, то в каком качестве? Отвечая на этот вопрос, нам предстоит учесть не только пересечения тематических полей двух зрелых и самостоятельных исторических культур, но и ментальные процессы, которые историография усвоила, отражала, воплощала и формировала лишь

<sup>73</sup> Biblioteka Kórnicka PAN. Rkps 289. S. 45 (13 января 1599 г.).

<sup>74</sup> РИБ. СПб., 1872. Т. 1. Стб. 16–17; цит. в: *Козляков В.* Василий Шуйский. М., 2007. С. 75.

частично. Вернемся к тому, что говорилось в самом начале об отличии российского историописания от польско-литовского. Было ли это расхождение преодолимым? Для историографии, кажется, ответ был бы отрицательным: чтобы польско-литовская историческая культура стала понятной в России, следовало, по меньшей мере, осуществить перевод на московский русский язык ключевых категорий и привить российской историографии неизвестные ей способы интерпретации прошлого. Трудности, которые бы возникли при переводе московских категорий и интерпретаций на язык польско-литовской учености, были бы, кажется, не меньшими. С этими задачами пытались справиться Курбский и Стрыйковский, Иван Грозный и Стефан Баторий. У нас нет сведений о том, как прочитал Иван IV присланные ему от польского короля в 1581 г. трактаты о московской тирании. Но можно подозревать, что царь, как и ранее, счел эти тексты плодами наговоров своих изменников и недоброжелателей. В свою очередь, король Стефан, канцлер Замойский и их приближенные не видели в сочинениях царя никаких исторических представлений, а лишь «фалш» и «басни бахорев». Курбский и Стрыйковский многое сделали, чтобы Русская земля, за которую вели спор суверены, вновь стала единым субъектом истории. При этом Курбский никак не комментировал знания о Русской земле, содержащиеся в трудах польско-литовских историков, а Стрыйковский просто вычеркнул из окончательного текста *Хроники* все те немногие отрывки, которые могли служить доказательством его знакомства с историческими сочинениями московитов.

На всем протяжении XVI века московские великие князья и цари питали надежды на раздел Польско-Литовского государства и присоединение русских земель к Москве. В польско-литовской республике политики и близкие к ним интеллектуалы думали в том же направлении, рассчитывая на вхождение России в состав объединения народов под властью Ягеллонов и их продолжателей. Воображение историков сопредельных государств поддерживало и развивало один и тот же риторический конструкт «Русская земля» в различных его модификациях, захватывая с его помощью земли и их жителей. Московские историки устанавливали соответствия между географическими ориентирами древности и «последних времен», в то время как европейские соседи направляли свои усилия на то, чтобы показать, как «Русская земля» теряет былые свободы, попадая под власть Москвы. Тщательно подготовленный предшествующим развитием историописания в русских землях прием *damnatio memoriae*, отточенный в изложении русско-ордынских отношений, был распространен в Москве Ивана III и его наследников на евро-

пейских соседей. Генеалогические и географические фабрикации воссоздали «Россию» не как преемницу «Русской земли», а как саму древнюю «Русскую землю» в том понимании ее территории, которое вычеркивало на европейской карте Великое княжество Литовское, Ливонский орден, ордынские государства и обращало все эти земли в их актуальных границах в предмет притязаний московских государей.

В то же время европейские читатели все больше привыкали к мысли о том, что на востоке от Речи Посполитой образовалась политическая сила, унаследовавшая татарские приемы завоевания, деспотизм и концепцию рабского подданства. Исторические фабрикации Москвы вызывали тревогу и неоднократно встречали разоблачения, в том числе в их ключевых позициях, провозглашающих происхождение русских государей от Пруса, преемственность власти от Киева к Москве, наследование Иваном IV царского титула христианских и мусульманских императоров. Интеллектуальные утопии несли угрозу объединительным усилиям великих князей московских в силу того, что формировали альтернативные образы «собираания земель». «Россия» Герберштейна, благодаря ее переосмыслению в хрониках Кромера, Бельского, Стрыйковского и Гваньини, превратилась в действенное оружие пропаганды мобилизованной против Ивана IV Речи Посполитой. «Святорусская империя» Курбского наделяла русские земли статусом европейской конфедерации, возглавляемой избираемым по его дарам царем, первым среди равных в роду потомков Рюрика — выходца из империи Свято-римской. Память о древней Руси не была «живой традицией», а возникла в результате реинтерпретации летописных и хронографических текстов, в значительно меньшей мере — актов источников. Общий запас информации о домонгольской истории, а также отчасти о периоде зависимости русских земель от ордынцев составлял своеобразный “common stock” истории «Русской земли» в XV – начале XVII в. Интерпретации «общего древа» насыщали прошлое прочтениями, реорганизовали нарративные памятники о Руси, вносили новые смыслы в уже известные термины и под видом преемственности создавали разрыв в общей культурной традиции.

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАЗАЧЕСТВА

Феномен исторической памяти продолжает привлекать внимание исследователей. Принципиально новый подход используется при анализе социального конструирования исторической реальности, не «достоверных фактов» и «подлинных событий», а «образов прошлого, которые обрели свою *социальную значимость*, будучи субъективно переживаемы как *воспоминания*, восприняты как *знания* и включены в стратегию индивидуальной и групповой деятельности в соответствующем социуме». Образы-события, образы-личности, образы-символы прошлого зафиксированы в разнообразных источниках<sup>1</sup>. Две формы исторической памяти, устная и письменная, различаясь по способу создания и форме бытования, дополняют друг друга, создают многомерный, «голографический» портрет эпохи через систему исторических представлений.

Фольклор как устная форма отражения представлений об окружающем мире, значимых событиях, взаимоотношениях между разными группами людей (родоплеменными, этническими, национальными, социальными и т. д.) обладает определенными функциями — генетической (наследственная преемственность исторической памяти, включающей «множество форм самосознания»), стихийно-эстетической (клишированность текстов и действий, сложение фольклорного языка), утилитарной (приуроченность по месту и времени исполнения), половозрастной (предназначенность и распределение текстов по полу и по возрасту), социальной («определенная ограниченность во владении фольклором, налагаемая принадлежностью к какой-либо социальной группе»)<sup>2</sup>.

Фольклорное сознание человека отражает, прежде всего, ценностно-нормативное содержание предельно обобщенного, типичного представителя социальной группы (казачества) или класса (крестьянства), его социально-этнический стереотип. В отечественной науке сложи-

---

<sup>1</sup> Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Отв. ред. Л. П. Репина. М., 2003. С. 5–6. Характеристику исторических источников, в том числе устных, см.: История исторического знания / Л. П. Репина, В. В. Зверева, М. Ю. Парамонова. М., 2004. С. 32–36.

<sup>2</sup> Смирнов Ю. И. Язык, фольклор и культура // Язык — культура — этнос / С. А. Арутюнов, А. Р. Багдасаров, В. Н. Белоусов и др. М., 1994. С. 99–100, 104.

лось определение социального стереотипа «как устойчивого психического образования, в котором схематизированно, упрощенно и эмоционально отражается... образ какой-либо социальной группы или общности». Этнические стереотипы структурируют этносы в целостные образования для решения специфических этносоциальных задач: 1) защита территории этнических границ; 2) предпочтение соотечественников пришельцам (мигрантам), базирующееся на усилении чувства солидарности со своими и чувства вражды к иноплеменникам<sup>3</sup>.

Функция защиты социальных (групповых) ценностей требует обращения к вербальной форме подачи информации о ценностях своей группы и их отличиях от ценностей других групп, что мы и видим в фольклоре. Выражая социальные интересы в сочетании с общекультурными ценностями, фольклорное произведение дает исследователю богатейший материал для постижения социокультурного феномена этноса, как в синхронном, так и в диахронном срезе (при наличии временных, стилистических и других вариантов текста).

Почему казачество, несмотря на ограничение его «вольности», гибель на фронтах многочисленных войн и социальных столкновений, трагедию гражданской войны, репрессии и физическое уничтожение, вынужденную эмиграцию части казаков, сохранило свою самобытность и традиционную культуру? Очевидно, это объясняется спецификой казачества, его особой ролью в истории. С самого начала роль казаков в истории России, по словам А. А. Гордеева, была настолько значительной, что, после того как на южных границах московских владений кочевники были покорены или исчезли и опасность нападений прекратилась, казаки и казачий внутренний быт уважительно поддерживались российским правительством, а казачьи войска, как военная сила, высоко ценились<sup>4</sup>.

Е. И. Дулимов охарактеризовал казачество как передовую ударную силу, наиболее активную, энергичную часть народа, которая функционирует в пограничных зонах, живет по своим особым законам и в то же время выполняет миссионерскую и цивилизаторскую, в чем-то экспансионистскую миссию<sup>5</sup>. Называя казачество уникальной этносоциальной общностью, тот же автор выделяет четыре фактора, ее обусловивших: 1) территориальное обособление и осознание донского ре-

---

<sup>3</sup> Введение в этническую психологию / Под ред. Ю. П. Платонова. СПб., 1995. С. 92–94.

<sup>4</sup> Гордеев А. А. История казачества. М., 2007. С. 9. А. А. Гордеев — потомственный донской казак, офицер-фронтовик, служивший в Донской белоказачьей армии; его исторический труд был написан в конце 1920-х гг.

<sup>5</sup> Дулимов Е. И. История власти и казачьей государственности на Дону. Ростов н/Д., 1999. С. III.



гиона как «своего» пространства; 2) социальное обособление от основной массы великорусского населения; 3) экстремальные условия жизни, следствием чего явилась необходимость постоянной совместной деятельности; 4) признание окружающим населением и даже государствами особых качеств казачества (его своеобразная легитимация)<sup>6</sup>. Все это характерно не только для донской группы казачества<sup>7</sup>, но и для терской, кубанской, уральской, сибирской и др.

Казачество как «системное единство, с доминированием этнических процессов», выработало новый стереотип поведения, обусловленный особой этносоциальной психологией, казачьей ментальностью: изначальным элементом в идее казачества была вера; идеалом казачьей жизни была вольница; в основе действий казака — высокая идея самопожертвования. Об этом свидетельствует идейная первооснова разных групп казачества: девиз запорожского — «За веру, отечество и вольность», донского — «За веру, вольницу и товарищей, за Тихий Дон»; на знаменах Терского казачьего войска и его подразделений было вышито: «За Веру, Народ и Отечество». К концу XIX в. общая идея казачества стала выражаться формулой «Борьба за Веру, Царя и Отечество»<sup>8</sup>. В понятие Отечества включалась не только территория России, но и весь «исторический и нравственный багаж», этические ценности, защита православия («поскольку оно и есть Отечество»), а главное — народ, нуждающийся в их защите, и не обязательно русский<sup>9</sup>. Царь для каза-

<sup>6</sup> Там же. С. VII. См. также: *Проценко Б. И.* Этнолингвистическая концепция происхождения и характера духовной культуры донских казаков // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. М., 1998. С. 80–82. У терских казаков «своим» пространством считался бассейн р. Терек, для уральцев это был Урал (Яик), что отразилось и в самоназваниях казачьих групп.

<sup>7</sup> См.: *Иванов А. А.* Феномен самоуправления в казачестве // Вопросы казачьей истории и культуры. Вып. 1. Майкоп, 2002. С. 43.

<sup>8</sup> *Голованова С. А.* Казачество как идея и идеал // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа: Материалы V международной Кубанско-Терской конференции. Краснодар; Армавир, 2006. С. 18–19. О значении триады «За Бога, Царя и Отечество!» см.: *Алмазов Б. А.* Военная история казачества. М., 2008. С. 383–387. В казачьей песне «Не орел под облаками» заключительные строки дореволюционного и советского вариантов — «За царя и Русь святую (За народ и Русь святую) / Ляжем, ляжем головою» — демонстрируют синонимии этих понятий в песенном контексте. В момент записи в станице Гребенской (Шелковской р-н ЧИАССР) исполнители пояснили, что раньше пели «за царя», а сейчас поют «за народ» (*Караулов М. А.* Терское казачество в прошлом и настоящем. Владикавказ, 1912. С. 314–315; *Песни Терека. Песни гребенских и сунженских казаков / Публ. текстов, вступ. ст. и примеч. Ю. Г. Агаджанова.* Грозный, 1974. С. 92–93).

<sup>9</sup> Истинные казаки и сегодня сохранили «национально-религиозный комплекс жертвенности». *Алмазов Б. А.* Военная история казачества. С. 384.

ков — «помазанник Божий», посредник между мирянами и Богом. Если возникали сомнения в истинности царя, то начинались его поиски, отсюда поддержка казаками самозванцев, Пугачева и т. п.<sup>10</sup>

Роль казачества менялась в зависимости от исторических условий, и в начальный период формирования (до XVI в.) заключалась в трех основных функциях: 1) охраны казаками границ Российского государства и этнической территории русских; 2) наемной военной службы казаков русским государям; 3) в роли своеобразной «губки» или мембраны, через которую в «плоть и кровь» русской нации «попадали новые элементы: люди, идеи, ценности, стереотипы»<sup>11</sup>. Особые функции казачества в истории России связаны с понятием фронта — «подвижной пограничной территорией между двумя цивилизациями». Казачьи станицы стали форпостами и одновременно «озоновым слоем» российской цивилизации, воспринимая социокультурный опыт сопредельных народов и сохраняя русско-христианский культурно-исторический тип<sup>12</sup>.

Второй период, с полным основанием можно назвать «смутным» (конец XVI — конец XVII в.); для него характерна двойственность самоощущения казаков: самостоятельность действий, но с оглядкой на Москву. Третий период — «кто кого?» (начало XVIII — первая половина XIX в.), четвертый (вторая половина XIX — начало XX в.) — период «вольной» службы, в фольклорной памяти это время «светлого прошлого», рай земной, к которому необходимо вернуться<sup>13</sup>. Однако этой характеристике несколько противоречит мнение других исследователей: «В пореформенный период власти приступили к окончательной ликвидации “духа особости” в государстве, который исходил от казачества. ... Функционирование норм обычного права в области казачьего общественного самоуправления хотя и продолжается, но уже в измененном виде и под жестким контролем властей»<sup>14</sup>.

Последние два периода жизни казаков в XX веке — «расказачивание» (1917–1937 гг.) и возрождение казачества (1991–2000 гг.)<sup>15</sup>, которое

<sup>10</sup> Там же. С. 385–386.

<sup>11</sup> *Сопов А. В.* Исторические предшественники и этногенез казаков // Вопросы казачьей истории и культуры. 2002. С. 12. См. также: *Полежаев Л. К.* Роль и значение казачества в освоении Сибири // Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее. Омск, 2003. С. 15.

<sup>12</sup> *Ивонин А. Р.* Казаки на Сибирском фронте в XVIII–XIX вв. // Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее. С. 40.

<sup>13</sup> *Сопов А. В.* Исторические предшественники и этногенез казаков. С. 12–13.

<sup>14</sup> *Великая Н. Н.* Российское государство и казаки Терского левобережья в XVIII–XIX веках // Вопросы казачьей истории и культуры. С. 30–31.

<sup>15</sup> *Сопов А. В.* Исторические предшественники и этногенез казаков. С. 13. Обстоятельный системный анализ этнических определений казачества, в том числе ма-

продолжается и в настоящее время. Его начало вызвало не только политическую активность общества, но и обращение к истокам самобытной истории и культуры казаков. В «Слове о Большом Круге» подчеркивалось, что казаки являются межнациональной субэтнической общностью людей (как американцы, австралийцы, швейцарцы и т. д.) «Здоровый интернациональный организм» — перспективная форма будущих сообществ<sup>16</sup>. Во время переписи населения 2002 г. в пункте «национальность» 142 тыс. россиян указали «казак»<sup>17</sup>. Это подтвердило, что в сознании казаков и их потомков определяющими установками являются не социально-классовые, сословные, а этносоциальные, этнические.

Выделяя в представлениях о прошлом информативный, концептуальный, аксиологический и эмпатический компоненты<sup>18</sup>, исследователи не могут не учитывать, что всякая дифференциация носит условный характер, и что в одном и том же тексте в зависимости от самых разных факторов (личность исполнителя, время бытования, исторический контекст и др.) может быть доминирующим информативно-концептуальный или концептуально-аксиологический, или же иной набор компонентов.

Исторические представления казачества представляют собой систему, в которой присутствуют элементы социального, политического, этнического и конфессионального сознания и самоидентификации. Поэтому содержание исторических представлений не ограничивается историческими событиями. Немаловажное значение приобретают особенности быта, характер отношений к природе, человеку, обществу, нравственные ценности, исторически обусловленные или вневременные, и др. Одной из форм самосознания, самоидентификации народа или социальной группы, являются пословицы, так как они, обобщая опыт поколений, представляют собой сконцентрированный метафорический «образ» той символической реальности, которая способствует осознанию этнической идентичности<sup>19</sup>. Еще В. И. Далем в «Толковом словаре живого великорусского языка» были приведены пословицы о казаках<sup>20</sup>, которые можно рассматривать как автостереотип.

---

териальной и духовной культуры, особенностей психологии и идеологии и т. д. см.: Сопов А. В. Проблема этнического происхождения казачества и ее современное прочтение // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2008. № 4. С. 66–85.

<sup>16</sup> Николаев Н. Слово о Большом Круге // Терский казак. 1991. № 3–4. С. 1.

<sup>17</sup> Алмазов Б. А. Военная история казачества. С. 453.

<sup>18</sup> Леонтьева О. Б. Историческая память и образы прошлого в культуре пореформенной России // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2008. С. 636–637.

<sup>19</sup> Сикевич З. В. Национальное самосознание русских: социологический очерк. М., 1996. С. 78.

<sup>20</sup> Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1979. С. 72–73.

Среди пословиц о казаках, помещенных в словаре, встречаются географически приуроченные. Их не так много, и все они связаны с Доном: «Коли казак, так и с Дону», «Казак Донской — что карась озерной: икрян (и прян) и солен», «Пришли казаки с Дону, да прогнали ляхов до (к) дому» (С. 73). Прикрепление именно к Дону не случайно: географическая маркировка подчеркнута внутренней рифмой (донской — озерной, к Дону — к дому). Дон, как считают историки, являлся своеобразным транзитным центром, откуда шла казачья «колонизация» других районов<sup>21</sup>.

Трудно представить казака без коня, и этот стереотип отразился в пословицах: «Без коня казак кругом сирота (хоть плачь сирота). Казак голоден, а конь его сыт. Казак сам голодает, а лошадь его сыта. Казак конь себя дороже. Без коня не казак. Казак без коня, что солдат без ружья». Еще одна пословица связывает казака, коня и удачу: «На удачу казак на лошадь садится, на удачу казака и конь бьет». Поговорка «Казак и гривки [коня] прихватит» не содержит слова «конь», но оно подразумевается. Даль считает нужным пояснить: «гривки прихватит, с пикой, чтобы сильнее ударить». Комментарии приведены и к следующему высказыванию: «Чайка киги, а казак хихи! чибис остерегает криком от опасности» (С. 73). Несколько образных высказываний о конях, которых нет у Даля, приводит А. И. Кузьмин: «Конь не выдаст, и смерть не возьмет», «Добрый конь из воды вытащит, из огня вынесет»<sup>22</sup>. Значительное место образ коня занимает и в казачьих песнях. Смысловая связь «казак — конь (лошадь)» многообразно отражает реальные отношения в мирном и военном быту, роль коня в жизни казака.

Немало пословиц характеризуют качества, присущие казакам. Суворовский афоризм «Казаки — глаза и уши армии», который стоит первым у Даля, перекликается с народными пословицами: «Казаки обличьем собаки. Казак глазастая собака» (С. 73). Это сравнение обусловлено, по-видимому, определенными функциями казаков — разве-

---

Далее страницы этого издания приводятся в тексте в круглых скобках. Словарь Даля, по замечанию М. К. Азадовского, представляет собой «драгоценнейшее пособие», незаменимое для фольклориста и для этнографа, и в таком аспекте он еще не изучен в нашей науке в полной мере. (*Азадовский М. К.* История русской фольклористики. Т. II. М., 1963. С. 24–25). В словарных статьях Даля отражены этимология слова, суть обозначаемого предмета или явления, классификация определяемого понятия, описание его функций, подкрепленное пословицами и поговорками. В таком плане составлен и мини-очерк о казаке.

<sup>21</sup> *Заседателева Л.Б.* Терские казаки (середина XVI – начало XX вв.): Историко-этнографические очерки. М., 1974. С. 287 и др.

<sup>22</sup> *Кузьмин А.И.* Военная героика в русском народнопоэтическом творчестве. М., 1981. С. 88, 91.

дывательными и охранными, которые были востребованы уже с XVI в. Как свидетельствуют документы первой половины XIX в., летучие отряды казаков играли роль так называемого «легкого» войска, в задачу которого входило нанесение врагу всяческого вреда. Они вели разведывательные операции, успешно действовали в тылу неприятеля, прикрывали российские тылы при переправе через реки во время Отечественной войны 1812 года<sup>23</sup>.

Неприхотливость и находчивость казаков, их умение найти выход из любого положения отразились в следующих пословицах: «Казак что дети: и много поедят, и малым наедятся. Казак из пригоршни напьется, на ладони пообедает. У наших казаков обычай таков: где просторно (где пролезешь), тут и спать ложись». Вариант второй части несколько меняет содержание пословицы, открывая возможность различного толкования текста: «У наших казаков обычай таков: поцеловал куму, да и губы в суму». Обобщающими являются пословицы: «Казак и в беде не плачет», «Бог не без милости, казак не без счастья».

«Казак — все наголо (поголовно все) атаманы», — гласит одно изречение, другое ему противоречит: «Не всем казакам атаманами быть»; третья, наиболее известная пословица, показывает путь к достижению цели: «Терпи, казак, атаманом будешь!» (С. 72). Е. И. Коротин приводит еще одно высказывание: «Атаману первую чарку и первую палку»<sup>24</sup>. Однако взаимоотношения атамана с казаками и его функции в пословицах не раскрываются. Это предмет художественного изображения другого жанра — народных песен.

Из поздних пословиц в многочисленных «Памятках казака»<sup>25</sup> можно встретить и такую: «Хорош казак на гумне, хорош и на войне», хотя сельским хозяйством казаки почти не занимались. Основное качество казака — его вольнолюбие — вошло в другую пословицу: «Верблюду дай соли, а казаку — воли»<sup>26</sup>.

Прозаические жанры, отражающие исторические представления казаков дополняют их общую картину мира. В легендах, преданиях<sup>27</sup>,

<sup>23</sup> Смолицкий В. Г. Образ атамана Платова в народном творчестве // Атаман Платов в песнях и преданиях. М., 2001. С. 12–13.

<sup>24</sup> Коротин Е. И. Фольклор яицких казаков. Алма-Ата, 1982. С. 202.

<sup>25</sup> См., например: Терское казачество в прошлом и настоящем (Памятка терского казака) / Сост. М. А. Караулов. Владикавказ, 1912.

<sup>26</sup> Коротин Е. И. Фольклор яицких казаков. С. 202. Там же приведена загадка о казаке в форме шуточного вопроса: «Шел старик, навстречу ему воин на коне. — «Здравствуй, воин!» — сказал старик. — «Нет, не воин. У меня название такое: туда-сюда читается, как оно называется?» (С. 205).

<sup>27</sup> См., например: Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970; Блажес В. В. Фольклор Урала: народная история о Ермаке. Екатеринбург, 2002; и

сказках присутствуют темы, связанные с появлением казачества в тех или иных местах (на Тереке, Яике, в Сибири), с биографией той или иной исторической личности, например, Ермака, Разина или Пугачева; встречей с царем (терских казаков с Иваном Грозным<sup>28</sup>), объяснением того или иного события (сказка казаков-некрасовцев «Смерть Игната»<sup>29</sup>) или с каким-либо конкретным случаем («Как Бросим полячку в станицу Гребенскую привез»<sup>30</sup>). Однако «сказка — складка, песня — быль»: именно песня является основной формой исторической памяти казаков. Как неоднократно отмечалось, для подтверждения достоверности прозаического рассказа или предания говорили: «Про это и песня есть», вставляя в повествование песенный текст, или наоборот, подкрепляли рассказом реальность события, изображенного в песне.

Казачество является создателем и хранителем достаточно большого корпуса песен, особенно исторических и военно-бытовых. По данным Т.С. Рудиченко, на начало XX в. полковой репертуар донских казаков исчислялся примерно тремя сотнями песен (около 200 — распетых бивуачных, примерно 80 строевых и около 40 — полковых плясовых); песенный репертуар отдельного полка был приблизительно вдвое меньше<sup>31</sup>. К середине XX в. зафиксировано 100 сюжетов одних только терских исторических песен, не считая вариантов и версий<sup>32</sup>. Значительную часть текстов, опубликованных в академических изданиях, составляют казачьи исторические песни<sup>33</sup>.

Такая сохранность — следствие особого свойства памяти. Специфика фольклорной памяти заключается в различии между памятью участника события, создавшего песню, и памятью певца, усвоившего

др., хотя далеко не всегда в них содержатся казачьи материалы. О прозе терских казаков см.: Очерки традиционной культуры казачеств России / Под общ. ред. Н. И. Бондаря. Т. 2. Краснодар, 2005. С. 405–409.

<sup>28</sup> Терские историки считают песню поэтическим откликом на события 1555 года, когда Иван Грозный принял делегацию гребенских казаков и подарил им терские земли. См.: Исторические песни на Тереке / Подгот. текстов, ст. и примеч. Б. Н. Путилова. Грозный, 1948. С. 105. Подробно об этом: *Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков. С. 226–230. См. также: *Великая Н. Н.* Казаки Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. Ростов-на-Дону, 2001. С. 10.

<sup>29</sup> *Тумилевич Ф. В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961. С. 198–200.

<sup>30</sup> Терек вспышный: Песни гребенских казаков / Сост. Е. М. Белецкая. Худ. С. В. Наймушина. Грозный; Екатеринбург, 1991–2007. С. 151–152.

<sup>31</sup> Очерки традиционной культуры казачеств России. С. 363.

<sup>32</sup> Исторические песни на Тереке. С. 19–100.

<sup>33</sup> Исторические песни XIII–XVI веков. М.; Л., 1960; Исторические песни XVII века. М.; Л., 1966; Исторические песни XVIII века. Л., 1971; Исторические песни XIX века. Л., 1973.

произведение. Преимущество первого более прочном запоминании собственных действий, благодаря непосредственному восприятию, эмоциональной реакции, моторной памяти. Память является результатом социальной практики, и поскольку в фольклоре речь идет о памяти масс, то произведение, идейно близкое им, отличающееся высокими эстетическими качествами и вызывающее бурные эмоции, имеет больше возможностей для сохранения<sup>34</sup>. Вот почему в репертуаре казачества хорошо сохранились исторические песни: казаки с XVI в. являются активными участниками социальных и военных событий.

В ранних исторических песнях XIII–XVI вв., пожалуй, с наибольшей полнотой воплотилась особенность этого жанра, на которую указывали исследователи: «Истолковывая тот или иной исторический факт, песня преломляет его сквозь призму народной фантазии, подчиняет его законом поэтического творчества. ...И мы вправе поэтому в исторических песнях искать наряду с общенародной философско-исторической концепцией одновременно также и народное восприятие отдельных конкретных событий, не забывая все же, что мы имеем дело не с документальной песенной хроникой, а с их поэтическим истолкованием»<sup>35</sup>. «Исторические песни в жанровом отношении можно определить как песни эпические и лиро-эпические, восходящие по содержанию к конкретным историческим событиям и имеющие своими героями исторических лиц. Такие песни следует отличать от некоторых песен былевых, балладных и лирических, связанных с историей лишь внешним образом»<sup>36</sup>. Определяя специфику исторических песен, Б. Н. Путилов, по сути, выделил песни исторические и историзированные. Последние можно рассматривать как форму отражения исторической действительности, пришедшую на смену былинному эпосу, а также как способ сохранения личностного интереса к событию, далеко отстоящему от исполнителя во времени.

Действительно, в песнях о татарском полоне история изображается постольку, поскольку является первопричиной тех трагических переворотов, которые происходят в жизни семьи, и поскольку составляет те конкретные обстоятельства, в которых эти перевороты совершаются.

---

<sup>34</sup> Плисецкий М. М. Роль памяти в фольклорном процессе // Проблемы фольклора. М., 1975. С. 54–55.

<sup>35</sup> Калецкий П. И. К вопросу о проблематике и основных образах исторических песен XVI–XVIII веков // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. III. М.; Л., 1958. С. 30–31.

<sup>36</sup> Исторические песни на Тереке. С. 7. Анализ исследований казачьих исторических песен Б. Н. Путиловым см.: Иванова Т. Г. Борис Николаевич Путилов: начало пути // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 428–438.

История из сферы общегосударственной, общенародной переносится в сферу народного быта<sup>37</sup>. Сюжеты о девушках-полонянках (17 текстов) образуют цикл, дополняемый тремя песнями «Добрый молодец и татары». Примечательно, что песен о полонянках в казачьих районах (Дон, Оренбургская губ., Урал) записано 6 из 17, хотя отмечено наличие сибирских вариантов и один терский, а все три текста второго сюжета — только от казаков. Героем, победившим татар, является «добрый молодец», но в одном из вариантов это «с тиха Дона малолеточек»<sup>38</sup>:

Воздалече то было, воздалеченьки,  
 Пролегал степь-дороженька.  
 Да никто по той дороженьке не хаживал,  
 Как и шел там, прошел с тиха Дона малолеточек.  
 Обнимала того малолеточка да темная ноченька.  
 «Как и где-то я, молодец, ночку ночевать буду?  
 Ночевать я буду во чистом поле на сырой земле;  
 Как и чем-то я, добрый молодец, приоденуся?  
 Приоденусь я, младец, своей тонкой бурочкой,  
 В голова-то положу с-под седла подушечку».  
 Наезжали на младца три татарина-басурманина.  
 Как один-то сказал: «Я его ружьем убью»;  
 А другой-то сказал: «Я его копьем сколю»;  
 Как и третий-то сказал: «Я его живьем возьму».  
 Как и тут-то ли душа добрый конь полохається,  
 Оттого ли молодой малолеточек пробуждается,  
 На злых басурманинов младец напускается.  
 Одного-то он с ружья убил,  
 Другого шельму басурманина он копьем сколол,  
 А и третьего татарина он в полон взял»<sup>39</sup>.

Образ малолетки возникает в песенном фольклоре в связи с новыми героями, обыкновенными людьми, которые приходят на смену эпическим богатырям. В приведенном варианте отразился и пейзаж, и образ жизни, и одежда казака, и то обстоятельство, что его будит конь, а главное — изображение победы над татарами. Последнее можно рассматривать и как идеальный исход реального события, и как мечту о победе.

<sup>37</sup> Путилов Б. Н. Русские исторические песни XIII–XVI веков // Исторические песни XIII–XVI веков. С. 24.

<sup>38</sup> Малолетками называли казачью молодежь допризывного возраста; военная служба стала обязательной для всех казаков с начала XVIII в. См.: Энциклопедия казачества / Сост. Г. В. Губарев. М., 2007. С. 248; Казачество: Энциклопедия. М., 2008. С. 357–358. В очерке В. И. Даля казак Проклятов «написан из малолетних в казаки по восемнадцатому году» (*Даль В. И. Избранные произведения* / Сост. Н. Н. Акоповой. М., 1983. С. 113).

<sup>39</sup> Исторические песни XIII–XVI веков. С. 63.



Генетическую связь этих сюжетных ситуаций с предшествующими жанрами убедительно показал Б. Н. Путилов. Похищение женщины чужеземными врагами и намерение выдать ее замуж за одного из похитителей — старая эпическая ситуация, хорошо знакомая, в частности, русской былине и русской сказке. В былинах она уже получала исторические очертания. Но здесь действие сосредоточивалось преимущественно на борьбе за женщину. В песнях о татарском полоне эта ситуация приобретает совершенно конкретный исторический колорит и черты бытовой достоверности, а образ похищенной становится центральным и получает особую идейную нагрузку<sup>40</sup>. Итак, становление исторической песни как жанра начинается с создания исторических баллад.

Тема татарского плена отражена и в балладе «Мать встречает дочь в татарском плену»<sup>41</sup>. В XVII–XVIII вв. сюжет, связанный изначально с татарским игом, применен к новым обстоятельствам: вместо татар в песне стали действовать турки. Еще позже сюжет был переработан применительно к событиям, имевшим место в XVIII–XIX вв. на Урале и в Оренбургских степях: в песню вошли мотивы набегов «киргизов», стала упоминаться «азиатская земля» и т. д.; содержание песни стало отражать черты казачьего быта<sup>42</sup>. Таким образом, сохранению сюжета в течение нескольких веков способствовало типологическое постоянство ситуации в сочетании с вариативностью содержания, обусловленного исторической конкретикой. Мотив плена разрабатывался применительно к безымянным героям (гребенскому казаку) и казачьим атаманам (Ермаку и Степану Разину), а также военачальникам (Краснощекову).

Исторические представления о событиях XVI века складывались не только в казачьей среде, но уже тогда возникают песенные сюжеты, созданные и сохраненные казаками. В их песенном творчестве нашли отражение основные события и герои эпохи становления Московского государства. Образ Ивана Грозного<sup>43</sup> — не деспота, а государственного деятеля, который узаконил право казаков на Терек и смерть которого казаки оплакивали — присутствует в чрезвычайно популярной на Терек песне «Не из тучушки ветерочки они дуют» (Терские казаки и Иван Грозный) и в сюжете «Часовой плачет у гроба Ивана Грозного»<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Путилов Б. Н. Русские исторические песни XIII–XVI веков. С. 24.

<sup>41</sup> Исторические песни XIII–XVI веков. №№ 24–38.

<sup>42</sup> Там же. С. 628.

<sup>43</sup> Основной корпус крестьянских преданий об Иване Грозном изложен в книге: Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 50–64, 278–279.

<sup>44</sup> Сюжет «Часовой плачет у гроба Ивана Грозного» (Исторические песни XIII–XVI веков. №№ 278–285) представлен преимущественно казачьими вариантами: четыремя терскими записями, одной астраханской; два текста из Симбирской

Сюжеты «Правеж», «Доброго молодца допрашивает царь», «Иван Грозный встречает в избушке доброго молодца»<sup>45</sup> входят в цикл песен о «вольных людях», которые попадают на суд к царю. Общий смысл всех вариантов заключается в том, что молодец отводит обвинение в разбое, однако мотивировка при этом различается:

«Не я воровал, не я разбой держал,  
Разбивали-разоряли донские казаки,  
А я, добрый молодец, им товарищ был.  
При дуване меня, молодца, задувалили...»  
(№ 303)

«...Разбили ваши кораблички  
Донские ваши казаченьки».  
(№ 304)

«Не я твой корабль разбил,  
А разбили его беглецы с Ермаком».  
(№ 305)

Различие усиливается, если учитывать место записи (в первом примере — Дон, в остальных Терек) и детали в описании добра молодца, то «босого и всего-то прираздетого» (№ 303, Дон), то разудаленького, в коричневой черкесочке нараспашечку, «а сафьянные-то его сапожки на босу ножку» (№ 304, Терек). Этот млад-разбойничек, «В одной тоненькой рубашечке, сам без пояса, / В одних-то тоненьких чулочках без бахилочек», с достоинством отвечает на вопрос царя:

«Не ты ли тот самый млад-разбойничек  
Судны-корабли разбивал?  
Не ты ли тот самый удалой разбойничек  
Их в Китай-город отправлял?»  
«Царь ты наш батюшка, православный государь!  
Я донских-то казачков с честью-славой провожал,  
А купцов-то подлецов я их в прах разбивал».  
(№ 306, Дон)

Сама сюжетная ситуация встречи с царем могла быть вымышленной, но песни отразили отношение казаков к обвинению в разбойных действиях, а также исторически достоверные особенности казачьего быта. Один из терских вариантов сохранил редкое свидетельство о старообрядческой избушке-столбянушке, на которую наезжает царь:

---

губ., один из Архангельской губ. Сюжет «Терские казаки и Иван Грозный» (№№ 286–294) бытовал на Терке (6 записей) и на Дону (3 текста, с пожалованием казакам Дона). В 1965–1980 гг. на Терке было записано 16 близких вариантов в 9-ти станицах. (См. также: Диалоги со временем... С. 744–745).

<sup>45</sup> Там же. №№ 295–298; 299–302; 303–307. Далее номера песен указываются в тексте в круглых скобках.

И выходить к нему мальчижачка,  
На нем шапочка-кабардиночка,  
Да и та надета на право ушко.  
«Я не вор живу, не разбойничек,  
Здесь живу я — богомольничек»<sup>46</sup>.

Старообрядцы воспринимались как носители ценностей, остающихся значимыми и для российского общества эпохи реформ. Братства старообрядцев представляли собой «своеобразный островок общинного коммунизма среди крепостной России», И. С. Аксаков называл их стихийными консерваторами, П. И. Мельникову-Печерскому раскольники-старообрядцы представлялись «не просто наиболее сильными и цельными нагурами российского общества, но и последними хранителями подлинно русской, допетровской и даже домонгольской идентичности». Н. И. Костомаров воспринимал раскол как крупное явление народного умственного прогресса: сторонники старого обряда должны были научиться мыслить и спорить. В результате образовалась особая культура и этика старообрядцев, основанная на таких качествах, как грамотность, беглость ума, трудолюбие, предприимчивость, взаимопомощь, честность, аккуратность, добросердечие и трезвость<sup>47</sup>.

Тема старообрядчества казаков исследована недостаточно, хотя староверы-гребенцы («батяки») составляли основу терского казачества<sup>48</sup>. О существовании на территории Чечни староверов и, в частности, некогда знаменитого монастыря в станице Калиновской, упоминает Е. А. Агеева<sup>49</sup>. Были старообрядцы и среди донцов. По данным 1870 г., более 55% казаков-староверов было в Уральском войске<sup>50</sup>. В очерке «Уральский казак» В. И. Даль подчеркивает, что Проклятов, как и все уральские казаки, старовер, «борода ему дороже головы». Дома он «не певал отроду песен, не сказывал сказки, ...не плясал, не скоморошничал никогда; а о трубке и говорить нечего: он дома ненавидел ее пуще водяного сверчка [рака]». Но в походе он первый песенник, первый пля-

<sup>46</sup> Записано М. Карауловым в 1899 г. в станице Галюгаевской Терской обл. Столбянушечка — так назывались на Тереке скиты, в которых жили старообрядцы-отшельники. (Исторические песни XIII–XVI веков. С. 492; 673).

<sup>47</sup> Леонтьева О. Б. Указ. соч. С. 659–661.

<sup>48</sup> Письменная Т. Г. О некоторых причинах распространения старообрядчества среди линейного казачества в 30-е гг. XIX в. // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа: Материалы Шестой Международной Кубанско-Терской научно-практической конференции. Краснодар; Армавир, 2008. С. 60–63.

<sup>49</sup> Агеева Е. А. Старые и новые сказания и писания староверов Кавказа (по полевым исследованиям 80–90-х гг. XX в.) // Вопросы казачьей истории и культуры. Майкоп, 2002. С. 82.

<sup>50</sup> Очерки традиционной культуры казачеств России. С. 57; С. 33–38.

сун, «и балалайка явится на третьем переходе, словно из земли вырастет, — и явится трубка и табак». Описание поведения подкрепляется авторским обобщением при характеристике воспитания детей в постоянных правилах и обычаях «домашнего изуверства», которое, «соблюдаясь с неприкосновенной святостью на дому, нарушается без всякого стеснения на службе и вообще вне войсковых пределов»<sup>51</sup>. На границе перехода из одной системы отношений в другую стоят «родительницы» (старуха-мать, тетка, сестра, и хозяйка, и дочь), которые «отмаливают и замаливают» грех казаков. По возвращении из похода через очистительную молитву проходит и сам хозяин дома. Приведенные в очерке этнографические материалы убедительно показывают, что поведение главного героя определяют этнические традиции, которые иногда вступают в противоречие с сословными понятиями, в силу чего казаку приходится идти на компромисс. В гребенских станицах (Шелковской р-н) жители четко делились на «батьков» (старожилов-староверов) и «православных», значительную часть которых составляли поздние переселенцы-украинцы («шаповалы»). В Гребенской было распространено предание о том, что первые казаки были из Ермаковой вольницы: одна сотня пошла на Яик, другая, вместе с Ермаком, в Сибирь, а третья осталась здесь, на Тереке.<sup>52</sup>

Среди казачьих атаманов наиболее яркое отражение в фольклоре получил образ Ермака Тимофеевича, одного из любимейших героев русской истории<sup>53</sup>. Сюжеты о Ермаке занимают значительное место среди исторических песен XVI века: «Поход голытьбы под Казань» (308–317), «Разбойный поход на Волгу» (318–327), «Ермак в казачьем кругу» (328–355), «Взятие Ермаком Казани» (358–363), «Ермак и турецкий султан» (377–385) и др.<sup>54</sup>. Наиболее популярной в песенном цикле о Ермаке и широко распространенной в казачьих районах была песня «Ермак в казачьем кругу». Терские варианты полностью сохраняют изначальную схему, но по содержанию часть из них представляет собой результат длительной эволюции<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Даль В. И. Избранные произведения. С. 102–103.

<sup>52</sup> См. также: Терское казачество в прошлом и настоящем (Памятка терского казака) / Сост. М. А. Караулов. Владикавказ, 1912. С. 119.

<sup>53</sup> Обстоятельный очерк о Ермаке, где сопоставляются песенно-легендарные и исторические сведения о нем, написан Б. А. Алмазовым. Так, он отмечает, что Ермак, вопреки легенде, никаких подарков вроде панциря и золотого кубка от Ивана Грозного не получал, как и титула Сибирского князя, — так его именовали местные жители. См.: Алмазов Б. А. Военная история казачества. С. 99–106; С. 104.

<sup>54</sup> Подробный комментарий к песням и анализ представлений о героях и событиях XVI в. принадлежит Б. Н. Путилову: Исторические песни XIII–XVI веков.

<sup>55</sup> Исторические песни на Тереке. С. 108. Так, например, в одном из вариантов

Основу сюжета составляют размышления казаков, собравшихся на речке Камышинке, о месте зимовки. Все тексты сохраняют мотивы сбора казаков, выбора атамана, речи Ермака. Но содержание самой речи различно: призыв идти на море, на Волгу, на Казань, к Строгановым, в Сибирь, на Терек; боязнь гнева Ивана Грозного, желание загладить перед ним вину и т. д. Казакам грозит опасность со стороны царских войск; у них, по песне, два пути: либо укрыться от преследования и продолжить вольную жизнь, либо совершить подвиг государственного значения и таким образом примириться с царем. В наиболее полных версиях песни в той или иной форме выявляется конфликт казачьей вольницы с царской властью и намечаются пути его разрешения. Последняя тема реализуется в заключительных словах Ермака, однако причины конфликта (либо его непосредственные обстоятельства) никогда не раскрываются.

Художественная форма песенного цикла о Ермаке отличается наличием поэтических формул, которыми характеризуется речь Ермака («Уж он речи говорил, ровно как в трубу трубил») и подчеркивается единство основных групп казачества: собирались «все донские, гребенские да яицкие» казаки. Иногда к ним добавляется еще одна группа — запорожских казаков; и эта формула включается и в песенное повествование, и в речь Ермака. На Тереке было зафиксировано 10 песенных сюжетов об этом герое (в записях конца XIX – середины XX в.)<sup>56</sup>, в экспедициях 1965–1985 гг. наиболее популярными были песни «Ермак с казаками думает о зимовке» (9 записей) и «Ермак в турецкой тюрьме» (12 текстов). Сохранность именно этих текстов, как и песни «Не из тучушки ветерочки дуют» (о пожаловании казаков Тереком — 15 записей), свидетельствует, во-первых, о значимости отраженных в песнях событий для терского казачества, а во-вторых, об исторической актуальности и художественной ценности этих песен.

Казачий фольклор связывает имя Ермака с фактом взятия Казани, но если в песне «Взятие Казани» (№№ 47–83) подчеркивается общегосударственное значение события 1552 года и показывается роль простых воинов в завоевании победы, то в песне «Взятие Ермаком Казани» выделяется решающая роль казаков<sup>57</sup>. Однако этот текст должен рас-

---

Ермак зовет казаков в Кизляр, который был основан в 1736 г. (Там же. № 13). Далее ссылки на это издание указываются в тексте в круглых скобках (ИПТ № 13).

<sup>56</sup> Исторические песни на Тереке. №№ 7–16.

<sup>57</sup> По мнению Б. Н. Путилова этот сюжет целиком вымышлен. (Исторические песни XIII–XVI веков. С. 683). Исторические источники говорят об участии в казанском походе казаков (об этом см.: Гордеев А. А. История казачества. С. 112; он же замечает, что официальные источники обыкновенно дополняются преданиями и легендами: «Предание повествует, что во время осады Казани донской казак Ермак

сма­триваться не в связи с событиями 1545–1552 гг., а в связи с исторической действительностью и историческими представлениями казачьих масс более позднего периода. Создание песни относится, вероятно, к 1580–1590 гг. — кануну Смутного времени. Ранее этого момента появление ее, как и большинства песен о Ермаке, вряд ли возможно, а позднее бурные события начала XVII века едва ли могли способствовать возрождению темы Казани. В этом сюжете концептуально значимой становится вторая часть песни, смысл которой заключается в следующем: казаки берут Казань, совершая подвиг общенационального значения, и царь хочет наградить («дарить-жаловать») Ермака «за службу верную». В ответных словах атамана — предпочтение не генеральского звания и не золотой казны, а пожалования его рекой Доном (№ 360). Песня, таким образом, поэтически обосновывает казачьи права и привилегии, связывая их с патриотическими подвигами казаков, что придает ей актуальное звучание на разных этапах истории казачества<sup>58</sup>.

Однако общая обстановка Московского государства требовала мирных отношений с соседними народами. Ермак был объявлен «разбойником», ослушником царских указов и вынужден покинуть пределы Дона. Царская опала и решительные меры Донского Войскового Круга заставили Ермака с частью опальных казаков уйти на северные окраины Пермских земель. Поставив себе цель покорить за Уральским хребтом Сибирское ханство, он достиг блестящего успеха — присоединения к Московскому царству обширной области в пределах Сибири<sup>59</sup>. Описывая гибель Ермака в волнах Иртыша, которые «не поглотили его славы», Н. М. Карамзин пишет: «Ни современники, ни потомство не думали отнимать у Ермака полной чести его завоевания, величая доблесть его не только в летописаниях, но и в святых храмах, где мы еще и ныне торжественно молимся за него и за дружину храбрых, которые вместе с ним пали на берегах Иртыша. Там имя сего витязя живет и в названии мест и в преданиях изустных; там самые бедные жилища украшаются изображением атамана-тулзя»<sup>60</sup>.

Образ Ермака был очень популярен и в художественной литературе<sup>61</sup>. Например, в поэтическом творчестве П. П. Ершова отразился

---

Тимофеевич, переодевшись в татарина, проник в Казань, осмотрел крепость и, возвратившись, указал места, более выгодные для взрыва крепостных стен». Там же. С. 114), но их роль не была столь значительной, как об этом говорится в песне.

<sup>58</sup> Исторические песни XIII–XVI веков. С. 684.

<sup>59</sup> Гордеев А. А. История казачества. С. 131, 134.

<sup>60</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 2007. С. 766.

<sup>61</sup> О Ермаке к 1890-м годам было написано: 11 стихотворений, 13 песен, 27 повестей и романов и несколько десятков рассказов и очерков. Эти данные по

образ Ермака Тимофеевича и его казаков (стихотворение «Смерть Ермака», поэмы «Сибирский казак», «Сузге»). Как и в фольклоре, в его произведениях сохраняется положительное отношение к храброму атаману, «поднятому на пьедестал национального героя»<sup>62</sup>, и вместе с тем отражены представления народов Сибири о Ермаке и казаках.

Ориентация на фольклор при создании поэмы «Сибирский казак» вызвала явление «вторичной фольклоризации»: отрывок из нее стал военной песней (в нее вошли только сборы в поход). Было добавлено 48 строк с разговорами казаков о готовности к походу, образ хорунжего, которого не было в авторском тексте, и яркая характеристика атамана: «Как сибирский буран, Прискакал атаман, А за ним есаулы лихие. Он на сивом коне, Карабин на спине, В тороках пистолеты двойные. Кивер с белым пером, Грудь горит серебром, Закаленная шашка булатна. Он коня осадил, Сивый ус закрутил И сказал нам: «Здорово, ребята!». И далее речь казаков: «Наш Безрукий отец, — Атаман молодец, — Поведет нас своей головою. С ним и в зиму — весна, С ним и смерть нам красна»<sup>63</sup>. Упрощение стилистики, как и «жанровая правка» содержания, привело к тому, что песня получила распространение не только среди сибирских казаков: она исполнялась (в сильно сокращенном виде) и была записана в 1970-е годы у терских казаков.

Тему Ермака и его сподвижников продолжает поэма «Сузге», в которой оценка исторических событий дана с двух сторон. Для татарского царя Кучума, владеющего всей Сибирской землей, казаки — незваные гости: они пришли «от крутых верхов Урала, без призыву, без прошенья»<sup>64</sup>. Мотив завоевания Сибири обоснован в речи Ермака, обращенной к казакам, в которой он «славу Дона поминает, и богатую добычу, и прощение царя». Именно поэтому «лучше честно нам погибнуть, чем позорною кончиной на постыдной сгибнуть плахе и проклятье заслужить»<sup>65</sup>. Автор понимает одних и сочувствует другим.

Исторические представления о событиях и героях XVII века сфокусированы — не только в фольклоре, но и в литературе — на образе бунтаря Степана Разина: в последней трети XIX в. удалой атаман «покорил без боя городскую песенную культуру», в которую вошли на

---

«Библиографии Ермака» Е. Кузнецова (Тобольск, 1891) приводит В. В. Блажес. См.: Блажес В. В. Фольклор Урала: Народная история о Ермаке. С. 180.

<sup>62</sup> См.: Еришов П. П. Стихотворения / Сост., вступ. ст. и прим. В. П. Зверева. М., 1989. С. 36.

<sup>63</sup> См.: Сборник уральских казачьих песен / Собр. и издал Н. Г. Мякушин. СПб., 1890. С. 255–257.

<sup>64</sup> Еришов П. П. Стихотворения. С. 57.

<sup>65</sup> Там же. С. 64.

долгие десятилетия песни «Из-за острова на стрежень» на слова Д. Н. Садовникова и «Утес Стеньки Разина» на слова А. Навроцкого<sup>66</sup>. Народный сюжет «Степан Разин в казацком кругу» был популярен на Дону, а также у оренбургских, уральских и астраханских казаков (три оригинальных варианта были записаны в XIX в. на Тереке). Однако наибольшую популярность получила песня о «сынке» Стеньки Разина в Астрахани и сюжет «Разин видит тяжелый сон», предвещающий смерть, который бытовал и как безымянный<sup>67</sup>. В единственной записи конца XIX в. сюжета «Гребенские казаки-разинцы вспоминают Терек» показан характер отношений казаков к Разину. Это редкий терский вариант песни «Что не выше-то города Саратова» (ИПТ, №30), в котором гребенские казаки плывут на стругах «по Камышушке-реке»:

Они идут, воспевают,  
Реку Терек вспоминают.  
Когда б если не батюшка Разин,  
Давно гуливали бы по реке,  
На славной быстрой Гребенской<sup>68</sup>.

Эмоционально-оценочный аспект песни проявляется и в деталях. В красочном описании одежды<sup>69</sup> гребенских казаков — удалых молодцов упоминается «Червлёный град», т. е. Червленая, одна из старейших станиц, которая с образованием Гребенского казацкого войска выполняла функции войскового и культурного центра.

Песен о Пугачеве записано мало<sup>70</sup>, к последнему сюжету академического издания, который опубликован как сомнительный («Милый помогает Пугачеву»), на Тереке в 1970-е гг. был записан вариант, но без имени атамана<sup>71</sup>. О пребывании Пугачева на Тереке в начале 1772 г., где он подбивал казаков против войскового атамана, обещая выхлопотать утерянные старинные привилегии, но добился успеха лишь в трех станицах Терского семейного войска (Ищерской, Наурской, Галюгаевской) и был арестован при выезде из Моздока и посажен

<sup>66</sup> Леонтьева О. Б. Указ. соч. С. 656.

<sup>67</sup> Исторические песни на Тереке. С. 39–43; 112–113, а также наши записи 1965–1985 гг. в гребенских станицах.

<sup>68</sup> Гребенцы в песнях: сборник старинных, бытовых, любовных, обрядовых и скоморошных песен гребенских казаков с кратким очерком Гребенского войска и примечаниями / Собр. Ф. С. Панкратов. Владикавказ, 1895. С. 32.

<sup>69</sup> «На них шапочки бобровы, верхи бархатные, на них белые чулочки, сафьяновы сапожки. На них штаники червленны, ровно град Червлёный их...» (ИПТ, № 30).

<sup>70</sup> Исторические песни XVIII века. №№ 501–518.

<sup>71</sup> Там же. №№ 517–518. Вариант см.: Русская песня в Дагестане (в записях 1964–69 гг.) / Публ., вступ. ст. и коммент. В. С. Кирюхина. Махачкала, 1975. № 9.



на гауптвахту, откуда через несколько дней бежал (вместе с цепью, которой был прикован к стулу), писал известный краевед Г. И. Кусов<sup>72</sup>.

Очерковая литература дополняет характеристику казачьих атаманов. Так, П. И. Якушкин в «Путевых письмах» из Астраханской губернии (1868 г.) передает свои беседы с донскими казаками в поезде волжско-донской железной дороги, из которых выясняются различия между Ермаком, Пугачевым и Разиным. Донские казаки называют себя ермаковцами, по Ермаку Тимофеевичу: «пошли от Ермака, стало, и есть ермаковцы». Из рассказа отставного казака читатель узнает не только о том, как набирал — не тайком, а при народе — Ермак себе шайку («Пройдет, бывало, по станице да крикнет: — Казаки-атаманы! Есть ли здесь охотников идти со мной на Волгу рыбу ловить?»), но и о том, как он грабил суда, в том числе и царские, за что царь «распалился гневом великим». Однако в другой раз Ермак помог ему победить вражеское королевское войско, и за это царь его простил и спросил, каким чином его пожаловать. В ответе Ермака присутствует та же мысль, что и в песнях о взятии Казани: «Никакого чину мне не надобно, а пожалуйте нас, ваше императорское величество, всех донских казаков Тихим Доном»<sup>73</sup>. Таким образом, концептуально-аксиологический аспект исторических представлений о праве казаков на место проживания (именно на реках) устойчиво сохраняется в устной поэзии и прозе.

Представления казаков о Пугачеве («простой казак, наш донской» — «храбрый воитель, только пил уж очень крепко») фактически совпадают с образом пушкинского атамана в «Капитанской дочке»: «Добрый был человек: видит, кому нужда, сейчас из казны своей денег велит выдать, а едет по улице — и направо, и налево пригоршнями деньги в народ бросает... Кто к нему пристанет, ежели не казак — казацки стричь; а коли супротив него — тому петлю на шею!»<sup>74</sup>.

Несколько иную оценку получает Стенька Разин: «и воитель был великий, а еретик»: обладал особыми «мудростями», т.е. колдовством. Приведут его в острог, а он углем нарисует на стене лодку, плеснет водой: «река разольется от острога до самой Волги; Стенька с молодцами грянут песню, да и на Волгу! Ну и поминай как звали!»<sup>75</sup>. Пересказ известных песенных сюжетов (о встрече с астраханским губернатором, о

---

<sup>72</sup> Кусов Г. И. Малоизвестные страницы Кавказского путешествия А. С. Пушкина. Орджоникидзе, 1987. С. 194–198.

<sup>73</sup> Якушкин П. И. Сочинения / Вступ. ст. и коммент. З. И. Власовой. М., 1986. С. 315–316.

<sup>74</sup> Подчеркивает это и сам Якушкин, указывая, что Пугачев Пушкина взят из местных рассказов. Там же. С. 317.

<sup>75</sup> Там же. С. 318.

том, как сына своего из астраханского острога выручил и как бросил в Волгу султанскую дочку) дополняется материалом легенд и преданий, например, о том, как казаки по его приказу бросили архирея со стены на копья за то, что он призывал Разина прекратить «еретничествовать», потому что это большой грех. Отрицательное отношение к действиям Разина распространяется и на его казаков: «А те пошли со Стенькой, народ грабили, молодых баб, девок обижали, в церквах с икон оклады обдирали, из сосудов церковных водку пили, святыми просвирами закусывали!» Зато расправу с астраханским губернатором донцы оправдывают его вызывающим поведением; в развернутый рассказ превратился комментарий к песенной фразе «На тебе, воевода, шуба, да не наделала бы шуба шума!»<sup>76</sup>. Тем не менее, необходимо учитывать, что мнения казаков об атаманах в зависимости от места и времени записи, личности исполнителя и собирателя и ряда других причин могли существенно различаться, быть многообразными и противоречивыми.

Представления казаков о событиях XVII в. связаны и с сушей, и с водным пространством. Еще в песнях о Ермаке в редких случаях сообщалось, как гуляли казаки «по синему морю по Хвалынскому, Разбивали... бусы-корабли»<sup>77</sup>. Призыв корабли-бусы с товарами на море разбивать, «А купцов да богатеев / В синем море потоплять» звучит и в песне XVII в. «Разин объединяет голытьбу» («У нас, братцы, было на Дону») <sup>78</sup>. Мотив повторяется и в сюжете «Степан Разин в тюрьме»:

...Я ходил-то гулял по синю морю Хвалынскому;  
Уж бил разбивал суда-корабли,  
Что татарские бил я, персидские,  
Еще бил, побивал струги легкие...  
Что не было проходу легким лодочкам,  
А теперь мне, добру молодцу, воли нету...

(ИПТ, 45)

Помимо социальных потрясений, волновали донских и терских казаков азовские события, осада турецкой крепости Азов. Неоднократные атаки Азова мотивировались тем, что у казаков «морской ход отнят и сидят они взаперти»<sup>79</sup>. «Водная» тематика в сюжете о взятии казаками Азова выразилась в опасениях казаков: «Да не дай же, боже, уму-разуму Как турецкому шельме-паше, Не построил бы он своей башни На Узбеке славном Калаче, Не заставил бы свои он цепи Через батюшку он синий Дон. Да нельзя нам будет, казаченькам, По тихому Дону погулять, Нам ни лодочкой, ни корабличком, Ни сухим бережоч-

<sup>76</sup> Там же. С. 319–326.

<sup>77</sup> Русские исторические песни: Хрестоматия / В. И. Игнатов. М., 1985. С. 93.

<sup>78</sup> Там же. С. 117.

<sup>79</sup> Там же. С. 93.

ком» (ИПТ, №№ 18–19). Турецкие укрепления — цепи, преграждавшие Дон в песне, из-за чего «бравым казаченькам... нельзя по тихому Дону погулять», соответствовали исторической действительности.

Песенный цикл сюжетов о Степане Разине также наполнен «морскими» мотивами. Это песня-описание корабля, что «поперед резко бежит... что ясмён сокол летит» («Как по морю, по морю, морю синему») <sup>80</sup>. Связаны с морем и Волгой песни о восстании Разина: в традиционном сюжете выбора атамана звучит вопрос: «Не пора ли нам, ребята, со синя моря, Что на матушку на Волгу на быстру реку?». Водное пространство имеет в исторических песнях несколько значений. Это символ казачьей вольницы, образ родины и в то же время место, где совершаются исторические события — морские походы, сражения и т. д. На корабле происходят важные речевые действия; чаще всего военачальник обращается к «бравым казаченькам», например, с просьбой послужить «царю белому» (ИПТ, № 51).

Не менее интересно отношение казаков к природе, закрепленное в исторических песнях. Эта своеобразная философия отношений наиболее ярко представлена в ранних сюжетах. Известная не только у гребенцов песня о том, как добрые молодцы, возвращаясь «со батальицы, со туретчины», дуван дуванили, начинается с развернутого обращения к Тереку Горынычу, про которого идет славушка добрая, хорошая <sup>81</sup>. В песне «Ни одна во поле дороженька пролегала» казаки просят у «дубровушки зеленой» позволения напоить и выпастить коней <sup>82</sup>, в другой песне, «Не по морю, по морю синему», у горы Змеевой — переночевать <sup>83</sup>. Уважительное отношение к природе, связанное с почитанием растительности, особенно дубов, сохраняется и в обрядах <sup>84</sup>.

Век восемнадцатый оставил в песенной памяти казаков образ Петра, одной из главных задач которого стало завоевание выхода к морю, и его армии. Историко-песенный фольклор Петровской эпохи охватывает события конца XVII – первой четверти XVIII в., начиная с Азовских походов и кончая смертью Петра. Из 547 песен XVIII века, опубликованных в академическом издании в серии «Памятники русского фольклора» <sup>85</sup>, к этому времени относятся 262 текста. Это

<sup>80</sup> Листопадов А. М. Донские песни. М., 1949. Т. 1. Ч. 2. № 85.

<sup>81</sup> ПГК, № 117.

<sup>82</sup> Гребенцы в песнях. С. 72.

<sup>83</sup> Там же. С. 64–65.

<sup>84</sup> См.: Белецкая Е. М., Великая Н. Н., Виноградов В. Б. Календарная обрядность терских казаков // Этнографическое обозрение. 1996. № 2. С. 50–63, а также предания «Пименов дуб» и «Сонный дуб» (Диалоги со временем... С. 740).

<sup>85</sup> Исторические песни XVIII века. Далее ссылки на это издание даются в тексте: после сокращенного названия № текста (ИП, № 5) или страница (ИП, 311).

76 сюжетов, представленных разным количеством вариантов. Наиболее значительные сюжетные циклы — по характеру содержания и по количеству текстов — связаны с Азовскими походами, восстанием стрельцов, с Северной войной и восстанием Кондрата Булавина.

Примерно одна треть всех песен рассматриваемого периода принадлежит казакам, не считая упомянутых, но не опубликованных составителями вариантов. Из 84-х казачьих текстов 26 записано у гребенских казаков, что составляет 32% от казачьих вариантов и 10% от общего числа исторических песен Петровской эпохи. Помимо песен, первая публикация которых датируется серединой — концом XIX в., есть записи Б. Н. Путилова, сделанные им в гребенских станицах в 1945 г.<sup>86</sup> Дополняют общую картину бытования несколько текстов из рукописного казачьего сборника конца XIX века<sup>87</sup> и записи фольклорных экспедиций 1965–1990 гг., проведенных под руководством преподавателей Чечено-Ингушского пединститута (с 1971 г. — университета), которые хранятся в личном архиве автора.

Изменились взаимоотношения казачества и государства: все казачьи войска попадают под власть московского царя, который «первым начал традицию тасовать казаков как колоду карт, переселяя с места на место, создавая одни войска и упраздняя другие»<sup>88</sup>. Положение на границах государства и стрелецкий бунт привели к замене стрелецких полков солдатскими, пополнявшимися за счет рекрутов, что требовало значительного времени для их обучения, поэтому роль казаков в войсках, которые вела Российская империя, неуклонно возрастала. Однако ни заговор Мазепы, ни восстание под руководством К. Ф. Булавина в песенном фольклоре почти не отразились, гораздо больше внимания уделялось стрельцам и сподвижнику Булавина И. Ф. Некрасову<sup>89</sup>.

Количество песен в академическом издании о восстании стрельцов (5), свидетельствует о популярности темы в казачьем фольклоре,

<sup>86</sup> Песни гребенских казаков / Публ. текстов, вступ. статья и коммент. Б. Н. Путилова. Грозный, 1946 (Далее — ПГК).

<sup>87</sup> Рукописный сборник хранился в станице Червленной у внучки казака Ф. Рогожина А. Е. Хаврониной (1922 г.р.).

<sup>88</sup> Алмазов Б. А. Военная история казачества. С. 196. При Петре I казаки были лишены права выхода в Азовское и Черное море, и в результате ряда запретов (например, на ловлю рыбы «по реке Дону и до реки Донца, также на море и по запольным речкам») и законодательных актов казачество превратилось в «одно из самых угнетенных» сословий в России. Казаки, которые раньше защищали свои земли, теперь были вынуждены воевать вдали от дома «на европейском театре военных действий»; в довершении всего казаки впервые используются на полицейской, внутренней службе (Там же. С. 194–195).

<sup>89</sup> ИП, №№ 121–153. О Некрасове и некрасовцах см.: Энциклопедия казачества. С. 274–276; Казачество: Энциклопедия. С. 386.

как, впрочем, и в общерусском (15 текстов). Нельзя не отметить вслед за составителями, что исторические события в этой группе сюжетов «запечатлелись в специфическом преломлении» и «основу сюжета составляет конфликт между стрельцами и царем» (ИП, 294). Повторяющийся мотив сюжета «Царь судит стрельцов» заключается в противопоставлении былого отношения царя к стрельцам-бойцам (прежде — любил-жаловал) и нынешнего: «А теперь казнить велит: Как и пятого, и десятого Кнутом сечь; Как и третьего, и четвертого Казнить-вешать» (ИП, 41). Характер конфликта подчеркивается в заключительных словах песни: «Если нас простить, так бояр казнить» (ИПТ, 48; ИП, 41). Один из текстов повествует о том, как атаман стрельцов, спасаясь от наказания, убегает на Терек, куда, действительно, бежали участники стрелецкого восстания 1698 года<sup>90</sup>. Примечательно, что атаман, согласно этикету, прощается «со младыми со бойцами» в казачьем кругу:

Он вошел во круг, низко кланялся,  
Со младыми со бойцами он прощался,  
И простившись с ними, он покинул град,  
Град великий, Москву каменну.  
Убежал-то он на быстрой Терек,  
На Терек-реку во Червленный град,  
Ко казаченькам гребенским.

(ИП, 43)

Казачи сочувствовали стрельцам, как и казакам-некрасовцам, переселившимся в 1708 г. во главе со своим предводителем Игнатом Некрасовым за Кубань, где образовалась и просуществовала до 1740 г. своеобразная казачья «республика». Впоследствии, спасаясь от правительственных войск, некрасовцы были вынуждены эмигрировать в Турцию<sup>91</sup>. Исследователи отмечают, что Майносская ветвь некрасовцев жила изолированно, руководствуясь «Заветами Игната Некрасова» — древним кодексом казачьего обычного права, собранного и записанного по свежей памяти в эмиграции<sup>92</sup>. В их среде сохранились песни, а также исторические сказки и предания<sup>93</sup>.

Значительное место в историческом фольклоре XVIII века занимает цикл песен о Северной войне. Кроме текстов гребенских казаков

<sup>90</sup> ИПТ, № 39; коммент. Б. Н. Путилова, с. 116.

<sup>91</sup> Исторические песни XVIII века. С. 302.

<sup>92</sup> Энциклопедия казачества. С. 275–276.

<sup>93</sup> В прозаическом тексте «Смерть Игната» повествуется о вражде царицы Екатерины и Игната Некрасова, причем ядро из пушки поразило его потому, что он заругался, а это категорически воспрещалось. См.: *Тумилевич Ф. В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. С. 198–200.

(ИТ, №№ 77–79, 93, 98, 99), опубликован сюжет о взаимоотношениях Петра I и казаков, записанный в середине XIX в. в Саратовской губернии, и его варианты — «Казаки встречают царя под Шлиссельбургом» (ИТ, №№ 51–53). Сначала казаки не признают царя, принимают его за шведского короля, готовятся стрелять, но потом узнают Петра и просят прощения. Вызывают интерес варианты ответа царя на слова казаков:

1 вариант. Что возговорит наш батюшко православный царь:

«Вам спасибо ли, робята, казаки донски,  
Что донские, гребенские, запорожские!  
С *осторожностью* вы по реке Неве гуляете,  
Своего царя вы защищаете».

(ИП, 46)

2 вариант. «...Что *опасно* вы по Неве-реке гуляете,  
Заправлявши все ружье свинцом-порохом!»

(ИП, 47)

Присутствие традиционной формулы «все донские, гребенские, запорожские» в новом историческом контексте указывает на участие казачества в европейских войнах под знаменами Петра, как и выступление героя русско-шведской войны фельдмаршала Б. П. Шереметьева «с московскими полками, Со своими ли донскими казаками», который «на подмогу взял охотничка, Разудалого полковничка С гребенскими казаками» (ИП, 63). Последние три варианта сюжета «Князь Шереметьев допрашивает шведского майора» (ИП, №№ 77–79), записанные на Тереке в 1868, 1895, 1945 гг., свидетельствуют о постепенном забывании исторического текста, вплоть до разрушения сюжета.

Очень популярно в фольклоре казаков, связанном с Северной войной, имя казачьего атамана И. М. Краснощекова, который погиб в плену во время русско-шведской войны. О его смерти рассказывается по-разному. Согласно одной из версий, его привезли к генералу Левенгаупту, шведскому главнокомандующему, где он вскоре умер; по другой — шведы содрали с него кожу<sup>94</sup> (ИПТ, 126–127). Песенные варианты гребенцов, не разрабатывая тему гибели, уделяют основное внимание ситуациям «Краснощек в неволе»<sup>95</sup> и «Краснощек на

<sup>94</sup> Объяснение того, как могло возникнуть такое представление, приводит Б. А. Алмазов: тело И. Краснощекова в дорогом парчовом халате засыпали солью, приторочили к верблюду и отправили в сопровождении сына Федора хоронить домой в Черкасск. Вероятно, оттого, что труп везли долго, он был доставлен в таком виде, что у казаков возникло стойкое убеждение, запечатленное в песнях, что с Краснощекова шведы сняли кожу (Алмазов Б. А. Военная история казачества. С. 196).

<sup>95</sup> ИПТ, № 64 = ИП, № 93; вар.: РС, 39. В первом источнике сюжет озаглавлен «Краснощек в немецком плену» и приурочен к Семилетней войне — в силу рас-

допросе»<sup>96</sup>. Мужественное поведение героя в плену передается в яркой иносказательной форме: млад ясён сокол подпалил свои сизые крылышки; прилетело к соколу стадо воронов, и стали они в глаза ему насмехаться, «одевали они сокола вороною». Символика — слова сокола о том, что он разобьет черных воронов до единого, когда у него отрасли крылья быстрые, сменяется обращением Краснощекова к товарищам с просьбой не покидать его: «...Что уж скоро прилечу-то к вам, Заменяю я вашу смерть животом своим, Животом своим, грудью белою!» (ИП, 71). Во всех вариантах сюжета «Краснощеков на допросе» сохраняется мотив отказа героя служить врагу и угрозы срубить ему голову, известный в эпической традиции.

Описание «армеюшки царя белого, Петра Первого» встречается в песнях гребенцов довольно часто: одна из них — «Князь Мансуров ведет армию» (ИП, № 519). Все варианты содержат имя Петра, что дает основание исследователям считать песню откликом на крупный поход П. М. Апраксина в 1711 г. (ИПТ, 119), однако имя князя Мансурова — более поздняя вставка: он водил свой отряд за Кубань в 1788 г. Противоречие снимается в варианте, записанном в 1980 г. в ст. Червленной, в котором осталось упоминание гор персидских и описание силы-армии, казачьей гвардии, с походным атаманом впереди: «Он несет наголо пашку острую, Шашку острую, хоругвь грозную. Это гвардия царя белого, Царя белого, Петра Первого». Вместе с историческими именами оказались утерянными и детали одежды князя: «На нем шапочка-кабардиночка, Как на нем сидит, ровно звездочка» (ИПТ, 57).

Нельзя не отметить песенные сюжеты XVIII века, которые рассказывают о взаимоотношениях и конфликтах между царем и казаками, как вымышленных — «Царь борется с драгуном (казаком)», «Петр I и молодец», «Петр I и невольник»<sup>97</sup>, так и реально обусловленных, косвенно отражающих недовольство казаков государственной политикой, вызванное тяжестью условий жизни и намерением правительства поселить казаков в Дагестане. Гребенские казаки решительно воспротивились переселению, и Петр был вынужден оставить их на Тереке<sup>98</sup>. Еще

---

пространности сюжетной ситуации вражеского плена, а также слияния имен отца и сына Краснощековых (в Семилетней войне участвовал Федор).

<sup>96</sup> ИПТ, № 63 = ИП, № 99.

<sup>97</sup> Эти песни воплощают народные представления о добром царе: побежденный в поединке царь спрашивает казака, чем его наградить; выпускает добра молодца из тюрьмы-неволушки и т. п. (ИП, №№ 219–223).

<sup>98</sup> Речь идет о сюжете «Краснощеков жалеет казаков», опубликованном в газете «Терские ведомости» (1868. № 52 = ИПТ, № 47). Содержание песни относится к 1720-м гг., когда Петр I взял Дербент с отрядом донских и терских казаков под командованием И. М. Краснощекова (ИПТ, 119).

один редкий сюжет — «Тотлебен заступает за казаков» — отражает представления генералов о гребенских казаках<sup>99</sup>.

Место исторической темы, связанной с событиями XVIII–XIX вв., в песенном фольклоре гребенского казачества объясняется не только значимостью самой эпохи, но и активной ролью казачества в военных походах, сражениях и других исторических событиях.

Для фольклора XVIII–XIX вв. характерно изображение событий в казачьих и солдатских песнях, что отразилось в названиях опубликованных сюжетов: «Солдаты получают приказ идти под Азов», «Казаки встречают царя под Шлиссельбургом» и т. д.<sup>100</sup> В XIX в. ощутимо проявляется дифференциация казачьего репертуара: «Песни о волнениях уральских казаков» (1804–1808), «Песни о событиях на Кавказе»<sup>101</sup>, «Песни о событиях в Средней Азии» и т. п. Вместе с тем наиболее значительные события в истории России запечатлены в исторической памяти нескольких казачьих групп (например, Отечественная война 1812 года), особенно если в тех или иных военных действиях участвовали и донские, и уральские, и терские, и кубанские казаки<sup>102</sup>.

Мнение о том, что исторический песенный фольклор исчерпал свои возможности в первой половине XIX в., а немногочисленные песни его второй половины стали «свидетельством окончательного упадка и разложения историко-песенного фольклора»<sup>103</sup>, справедливо лишь отчасти. Типизация повторяющихся ситуаций в сочетании с процессом сближения фольклора и литературы характерна для всей системы жанров народного творчества в целом. Однако качественные изменения содержания и формы не привели к исчезновению фольклора, о чем

<sup>99</sup> Из комментария Ф. С. Панкратова, в песне говорится о том, что генерал Медем, стоявший лагерем под Моздоком в 1774 г., подозревал, что гребенцы сносятся с кабардинскими князьями, и доносил об этом Екатерине, на что Тотлебен, который был с казаками в Грузии в 1769 г., отвечал: «Что и глупое ваше рассуждение! Я и сам-то служил с гребенскими со казаченьками, Никакой-то я от них изменушки не видывал. Казаки-молодцы, они темную ноченьку Напролет ее всю не спали. До белой до зореньки секретушки занимали!» (ИП, 278; 335).

<sup>100</sup> Из 156-ти наименований сюжетов в 26-ти присутствует слово «казаки», хотя есть казачьи песни, социальная принадлежность которых не обозначена в названиях (Исторические песни XVIII века. С. 353–356).

<sup>101</sup> Особенно популярны песни о событиях Кавказской войны — о Зырянском сидении и других сражениях с горцами под предводительством Шамиля (ИПГ, №№ 89–95), варианты которых бытовали в 1965–75 гг. (Терек вспышный. С. 62–71).

<sup>102</sup> Об исторических представлениях казаков по песням XIX в. см.: Диалоги со временем... С. 746–753. Об исторических песнях кубанских казаков см.: Матвеев О. В. Историческая картина мира кубанского казачества (кон. XVIII – нач. XX в.): категории воинской ментальности. Краснодар, 2005. С. 195–266.

<sup>103</sup> Исторические песни XIX века. С. 14.



свидетельствует не только бытование традиционных песен, но и создание новых, а также включение в устный репертуар песен книжного характера или литературного происхождения.

Не попали в академическое издание казачьи песни о сражениях на Болгарском и Кавказском фронтах русско-турецкой войны 1877–78 гг., среди которых одна из самых популярных — «Поход за Арпачай» («Вечер поздний, непогодный»)<sup>104</sup>. Имеющиеся варианты позволяют установить различия между терскими и кубанскими, женскими и мужскими текстами. Если в терском мужском налицо исторические персонажи и названия (посты — Братский и Шиштопинский; сотник Морозов, полковник Малама, генерал Плиев), в кубанском действует Кубанский полк и майор Пивень, то в варианте, записанном от женщины, нет ни одной фамилии. Ироничное описание пленения турок в песне («Турки все беспечно спали, Им не снилось про войну, А проснувшись, увидали: Очутилися в плену»), по справедливому замечанию О. В. Матвеева, продиктовано не только ментальными установками, но и историческими реалиями переправы через Арпачай. Участник событий А. А. Брусилов вспоминал о захвате турецкой казармы: «Турки крепко спали, и нам стоило больших усилий разбудить их и потребовать, чтобы они сдались в плен. После нескольких переговоров турки, видя себя окруженными, исполнили наше требование и сдались без единого выстрела вместе со своим бригадным командиром»<sup>105</sup>.

Другой пример свидетельствует о хорошей сохранности исторического события и фамилий участников, хотя песня периода первой мировой войны была записана от женщин («Бой шестого под Брест-Литовском»), жительниц станицы Старый Щедрин с интервалом в 27 лет. Это объясняется тем, что в сражении «с гордым немцем» участвовали командир Донсков и Лев Сотвалов, казак из той же станицы. Более того, один из вариантов песни записан в 1970-е гг. от Ольги Сотваловой, родственницы героя<sup>106</sup>. Участники фольклорных экспедиций зафиксировали еще две песни того же периода — «Нам назначены кизляры С австрийцами воевать» и «Казак с вечеру сбирался На позицию идти», где описываются трудности сражения в Карпатах, увечья от артиллерийского обстрела немцев и др. Текст «провождальной» песни

<sup>104</sup> См.: ИПТ, №№ 98–100; Терек вспышный. С. 71–72; Матвеев О. В. Историческая картина мира кубанского казачества... С. 221–228.

<sup>105</sup> Брусилов А. А. Мои воспоминания. М., 1963. С. 28. Цит. по: Матвеев О. В. Историческая картина... С. 228.

<sup>106</sup> ПГК, № 174; Терек вспышный. С. 77–78. С 1965 по 1980 гг. было записано 7 очень близких вариантов в Старом Щедрине, Гребенской и Червленной станицах (Личный архив автора).

«Так давайте ж, товарищи, выпьем» исполнялся во время проводов казаков на Первую мировую и на Великую Отечественную войну<sup>107</sup>.

Песни о русско-японской войне были записаны Б. Н. Путиловым в 1945 г. Это «Что не змей в траве зеленой» и «Вот идут наши кавказцы»: первая сложена в Гребенском полку в 1904 г., перед походом в Маньчжурию, вторая — уже во время военных действий («...Мы рубились, насмерть бились Удалые гребенцы, Храбрый вождь наш перед нами Кричал «браво, молодцы!»)<sup>108</sup>. В тексте упоминается «храбрый Мищенко-герой»<sup>109</sup> (именно его называют вождем); много раз встречается имя этого генерала в сборнике рассказов корреспондентов и участников войны «Наши казаки на Дальнем Востоке»<sup>110</sup>.

Рассказы и документальные свидетельства дают возможность увидеть казака со стороны, соотнести героические поступки с нравственными заповедями, определяющими его поведение; в песнях они невидимы, как подводная часть айсберга, но именно они составляют основу воинского этикета казачества. С другой стороны, свидетельства очевидцев и участников подтверждают события, отраженные в песнях. Так, например, очерк сотника В. Скороходова «Набег конного отряда Мищенко в мае 1905 г. на Факумынь-Синминтин» начинается словами: «В десятых числах апреля 1905 года наша дивизия стала подходить пошелонно на ст. Гунжулин»<sup>111</sup>. В песенном тексте: «Мы приехали в апреле На позицию свою, И сгружались в Ганжулине... Там давно нас ждал, кавказцев, Храбрый Мищенко-герой, ...Он сказал нам всем кавказцам, Как с врагом здесь поступать...» (ПГК, 231). В очерке (слова Мищенко): «Враг хитер; будьте внимательны к обстановке, вперед идите смело, но не горячитесь: помните всегда, что за вами 20-30 нижних чинов... Не вызванная необходимостью, по вашей неосторожности гибель каждого из них ляжет на вашу совесть. Дай вам Бог успеха!»<sup>112</sup>. В отряде Мищенко считалось позором оставить не только раненого, но даже тело убитого в руках врага. «Мищенко строго требу-

<sup>107</sup> Первая и вторая песни не опубликованы (обе записаны в ст. Гребенской в 1965 г.), третья помещена в сб.: Терек вспышный. С. 79.

<sup>108</sup> ПГК, № 178, № 179 (2-я песня записана от участника военных действий). С. 232. Записи 1973 и 1980 гг. в станицах Курдюковской и Червленной представлены сильно сокращенными текстами (Личный архив автора).

<sup>109</sup> См.: Матвеев О. В. Историческая картина... С. 242–243.

<sup>110</sup> Наши казаки на дальнем Востоке: Сборник рассказов корреспондентов и участников войны, помещенных в различных периодических изданиях / Собрал И. Тонконогов // Рыжкова Н. В. Донское казачество в войнах начала XX века. М., 2008. С. 278–440 (Приложение).

<sup>111</sup> Наши казаки на дальнем Востоке. С. 408.

<sup>112</sup> Там же. С. 410.

ет соблюдения этого святого обычая, и за весь набег пропал без вести только один казак»<sup>113</sup>. Подвиги отдельных казаков, геройские атаки донцов, уральцев, «волчьей» сотни Аргунского казачьего полка и гребенских, сибирских, забайкальских, казаков, мужественное поведение в плену и побег из плена, военные хитрости и победы над превосходящими силами противника — вот далеко не полный перечень военных действий казачества, достойных бессмертной славы.

Нельзя не отметить литературный материал, в котором нашли отражение исторические представления казаков-эмигрантов. Стихи казаков Зарубежья пронизаны тоской по Родине — по ее степям, станицам, куреням, родным казачьим песням. В поэзии Н. Н. Туроверова отражены представления казачества о Москве, о Ермаке и Булавине, о Диком поле. Это поэтический пересказ легенды о Сирко, отрубленная рука которого служит защитой казакам<sup>114</sup> и др.

Совсем недавно представления о прошлом получили новую форму, основанную не только на личных воспоминаниях, но и на тщательно изученных исторических материалах. В сборнике «Донская казачка», который является результатом фольклорно-исторических изысканий автора, представлено поэтическое отражение казачьего быта, народной кухни, сказаний, легенд и преданий, а также переложение отдельных фактов и событий из истории казачества<sup>115</sup>.

Сохранность исторических представлений в устной памяти казаков, зафиксированных в прозе и стихах, в песнях и преданиях, объясняется спецификой образа жизни, своеобразием быта, исторической ролью казачества и его особой судьбой.

---

<sup>113</sup> Там же. С. 427.

<sup>114</sup> См.: Родине покинутой молюсь: Хрестоматия / Сост. К. Н. Хохульников. Ростов-н / Д., 1994; Туроверов Н. Н. Храня бессмертники сухие... (Избранное) / Сост. К. Н. Хохульников. Ростов-н / Д., 1999.

<sup>115</sup> Мордовина И. А. Донская казачка: Стихи. Поэма. Тверь, 2006.

## ОБРАЗ ЭДУАРДА ИСПОВЕДНИКА В АГИОГРАФИЧЕСКОЙ И ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АНГЛИИ

Последний король Англии из древней англосаксонской династии умер 5 января 1066 г. Через 95 лет после его смерти папа Александр III, приняв во внимание благочестивую жизнь государя, а также свидетельства о совершенных им при жизни и после смерти чудесах, издал буллу о причислении Эдуарда Исповедника к лику святых, подарив Англии и ее правителям нового небесного заступника<sup>1</sup>.

Как складывался канонический образ Эдуарда Исповедника в агиографической и исторической традиции средневековой Англии<sup>2</sup>? И как проходили отдельные этапы этого процесса? Анализируя тексты, повествующие об Эдуарде Исповеднике в специфическом политическом и литературном контексте их создания, можно судить как о преемственности, так и о «разрывах» в традиции. В этой связи чрезвычайно важным является изучение не только развития того или иного

<sup>1</sup> Подробнее о канонизации Эдуарда Исповедника см.: *Scholz B. W.* The Canonization of Edward the Confessor // *Speculum*. Vol. 36 (1961). P. 38–60.

<sup>2</sup> См.: *Bloch M.* La Vie de S. Édouard le Confesseur par Osbert de Clare // *Analecta Bollandiana*. 1923. Vol. 41. P. 1–131 [Osbert de Clare]; *Southern R. W.* The First Life of Edward the Confessor // *The English Historical Review*. 1943. Vol. 58. P. 385–400; *Heningham E. K.* The Genuineness of the *Vita Eduuardi Regis* // *Speculum*. 1946. Vol. 21. P. 419–456; *Scholz B. W.* St Edward's Title of Confessor // *The Dublin Review*. 1960. No. 485. P. 239–244; *Idem.* Edward the Confessor: 'Anglorum decus' // *Traditio*. 1962. Vol. XVIII. P. 379–382; *Barlow F.* Edward the Confessor. L., 1970. P. 256–300; *Binski P.* Reflections on 'La estoire de Saint Aedward le rei': Hagiography and Kingship in Thirteenth-Century England // *Journal of Medieval History*. 1990. Vol. 16. P. 333–350; *Idem.* Westminster Abbey and the Plantagenets. Kingship and the Representation of Power, 1200–1400. New Haven; L., 1995. P. 52–89; *Idem.* The Cult of St Edward the Confessor // *History Today*. 2005. Vol. 55; *Gouttebroze J.-G.* Deux modèles de sainteté royale: Édouard le Confesseur et saint Louis // *Cahiers de civilisation médiévale*. 1999. T. 42. P. 243–258; *Yohe K. M.* Ælred's Recrafting of the Life of Edward the Confessor // *Cistercian Studies Quarterly*. 2003. Vol. 38. P. 177–189; *Grassi J. L.* The *Vita Edwardi Regis*: The Hagiographer as Insider // *Anglo-Norman Studies*. 2004. Vol. 26. P. 87–102; *Waugh S.* The Lives of Edward the Confessor and the Meaning of History in the Middle Ages // *Medieval Chronicle III* / Ed. E. Kooper. Amsterdam; N. Y., 2004. P. 200–218; *Lemoine M.* Le moine et le saint roi. La qualité de confesseur dans la *Vita Edwardi* d'Ælred de Rievaulx // *Collectanea Cisterciensia*. 2006. Vol. 68. P. 34–47, 218–227.

компонента, составляющего образ государя и святого, но и смещений акцентов с одного элемента на другие или же изменений в полюсах оценок. Речь пойдет об образе короля *post mortem*, проблема же восприятия Эдуарда его современниками здесь не рассматривается<sup>3</sup>.

Первая биография Эдуарда Исповедника, известная как «Житие короля Эдуарда, который покоится в Вестминстере», была создана, вероятнее всего, в два приема между 1065 и 1067 гг.<sup>4</sup>. Данный текст, сохранившийся в единственной рукописи, датируемой 1100 г., лег в основу всех последующих трудов, посвященных истории жизни и правления этого государя. Анонимный автор, в котором исследователи склонны видеть приближенного к королеве Эдит ученого клирика или монаха, прибывшего в Англию с континента<sup>5</sup>, разделил свой труд на две части (условно

<sup>3</sup> По смежной проблематике есть крайне любопытное исследование, в котором, в частности, проанализирована репрезентация Эдуарда Исповедника, базировавшаяся на заимствованной имперской (в первую очередь, византийской) политической символике: Jones L. From *Anglorum basileus* to Norman Saint: the Transformation of Edward the Confessor // *Haskins Society Journal*. Vol. 12 (2002). P. 99–120.

<sup>4</sup> Эта версия, предложенная Ф. Барлоу, подготовившим в 1962 г. критическое издание первого жития Эдуарда Исповедника, не является единственной (Barlow F. Introduction // *Vita Ædwardi Regis*. L., 1962; repr. Oxford, 1992. P. xxv–xxx). В свое время М. Блок датировал текст по рукописи, т.е. самым началом XII в. (Bloch M. La Vie de S. Édouard le Confesseur... P. 17–44). Но уже в 1943 г. Р. Сазерн опроверг его доводы, указав на то, что анонимный автор не мог работать после 1070 г., поскольку он писал о низложенном в апреле этого года Стиганде как о действующем архиепископе. По мнению Сазерна, «Житие» было создано в течение года после смерти короля Эдуарда (Southern R. W. The First Life of Edward the Confessor... P. 385–386). Через три года после выхода работы Сазерна Э. Хенингем опубликовала пространную статью, подтверждавшую его гипотезу. В числе приведенных ею аргументов можно указать на обоснованное утверждение о том, что писавший в конце 70-х гг. Сулькард был знаком с трудом анонима (Heningham E. K. The Genuineness of the Vita Ædwardi Regis... P. 450–454). После этих публикаций в историографии окончательно утвердилась версия о том, что первое «Житие короля Эдуарда» было создано на рубеже 860–870-х гг., однако по вопросу о более точной датировке так и не удалось достичь консенсуса. Так, С. Кернер, согласившись с предложенным Барлоу разделением текста на две книги, выдвинул версию об их создании уже после завоевания, между 1067 и 1072 гг. (Körner S. The Battle of Hastings, England, and Europe, 1035–1066. Lund, 1964. P. 36, note 1). В свою очередь Хенингем, вернувшись к этому сюжету через 30 лет, не только уточнила датировку Кернера, указав интервал между концом 1068 г. (после коронации Матильды Нормандской английской короной) и началом 1070 г. (до низложения Стиганда), но и решительно отвергла теорию Барлоу о двух этапах его написания (Heningham E. K. The Literary Unity, the Date, and the Purpose of the Lady Edith's Book: "The Life of King Edward Who Rests at Westminster" // *Albion*. Vol. 7 (1975). P. 24–40).

<sup>5</sup> Неприязнь анонима к нормандцам, а также безусловная симпатия к Балдуину Фландрскому позволили Ф. Барлоу предположить, что автор «Жития св. Эдуарда» был выходцем из Фландрии или Лотарингии. Среди ученых мужей, прибывших в Англию из этого региона и пользующихся особым покровительством королевы Эдит, на роль неизвестного автора, по мнению исследователя, лучше всего подохо-

«историческую» и «агиографическую»), каждую из которых предваряет стихотворный пролог, написанный в виде диалога поэта и его Музы. Как заявлено в первом прологе, представляющим собой посвящение Эдит, главная тема книги — это прославление королевы посредством рассказа о славных деяниях ее ближайших родственников. При этом на фоне активного Годвина и его выдающихся сыновей, король Эдуард нередко играет роль «персонажа» второго плана. Вторая книга, напротив, полностью посвящена Эдуарду и выстроена на манер жития святого. Неоднократные повторы сюжетов из первой части во второй книге свидетельствуют о том, что сам аноним, возможно, воспринимал эти тексты как самостоятельные произведения. Впрочем, стоит подчеркнуть, что «техническое» разделение «Жития» было проведено издавшим его Ф. Барлоу, но не обозначено самим автором (или составителем рукописи). Так или иначе, можно предположить, что, первоначально задумав труд о прославлении клана Годвиносов (направленный на легитимацию их политических амбиций), аноним не захотел завершать его рассказом о трагической гибели братьев Эдит и полной утратой ее родными былого могущества. Опустив всю историю распри между Гарольдом и Тости и даже не упомянув о Завоевании, симпатизирующий вдовствующей королеве автор предложил ей поискать утешение в вере в святость мужа.

Одним из важнейших сюжетов биографии Эдуарда Исповедника, созданным анонимным автором и впоследствии разработанным в XII в. Уильямом Мальмсберийским, Осбертом из Клера и Элредом из Риво, является история о его избрании на царство. Несмотря на явную симпатию к роду Годвина, возвысившемуся благодаря благосклонности Кнута Великого, аноним представляет датское завоевание в виде кары, посланной Богом для наказания грехов английского народа. «Однако, подобно отцу, карающему своих детей, а потом снова с ними примиряющемуся, призывающему их к себе для утешения и возвращающему по своей доброте дары, некогда у них отобранные, так и Бог по своей доброте пощадил англичан после тяжелого гнета его гнева»<sup>6</sup>. Сменив гнев на милость, Господь пресек род Кнута, подготовив, таким образом, восшествие на престол потомка древних правителей Англии, «спасителя народа и королевства». Помимо указаний на божественное избрание Эдуарда, автор упоминает также о клятве, данной «всеми жителями королевства» королю Этельреду, в том, что если его жена Эмма, в то время беременная, родит сына, тот станет господином всего английского народа. И в этом «глас народа» не противоречил воле Бога, который

---

дят два монаха из бенедиктинского монастыря св. Бертана: Госцелин и Фолькард (*Barlow F. Introduction // Vita Ædwardi Regis. P. xli–lix*).

<sup>6</sup> *Vita Ædwardi Regis...* P. 7.

лишь на время убрал будущего правителя из королевства, дабы «его возвращение стало более славным в момент избавления» народа<sup>7</sup>. Образ Эдуарда как спасителя Англии, которому эта роль была уготована еще до рождения, усиливается благодаря рассказу о пророческом сне епископа Бритвальда, оплакивавшего несчастья соотечественников, томившихся под властью датчан, и регулярно в молитвах просившего Бога о милости к ним. Однажды будущему епископу явился св. Петр, утешивший благочестивого мужа обещанием грядущего правления набожного короля и назвавший точное число лет царствования последнего<sup>8</sup>.

Приход Эдуарда к власти представлен в анонимном «Житии» как долгожданное и одобренное всеми событие. Важную роль в нем, по мысли автора, сыграл эрл Годвин. Этот авторитетнейший муж, «которого все почитали как отца» (“quoniam pro patre ab omnibus habebatur”), предложил епископам и знатнейшим людям королевства пригласить на царство законного наследника престола<sup>9</sup>. Автор посвятил несколько страниц описанию всеобщего ликования по поводу коронации Эдуарда. По случаю великого торжества послов с дарами прислали находившиеся в родстве с Эдуардом император Генрих и французский король Генрих, король Дании и многие другие знатные князья. Подводя итог рассказу о восшествии Эдуарда на трон, автор повторяет содержащееся в прологе сравнение короля с Соломоном, принесшим долгожданный мир после эпохи войн царя Давида. Прежде чем перейти к повествованию о правлении Эдуарда, аноним называет его царствование эпохой мира и процветания<sup>10</sup>. Сравнение Эдуарда с Соломоном стало чрезвычайно популярным у авторов последующих веков, при этом определяющим его качеством оказывается вовсе не мудрость, а именно мирное правление.

Важнейшей характеристикой образа Эдуарда Исповедника является девственность короля, который, несмотря на брак, заключенный с дочерью Годвина Эдит, сохранял непорочность на протяжении всей жизни. К сожалению, у исследователей нет возможности не только подтвердить или опровергнуть достоверность данного утверждения, но даже установить время возникновения слухов о целомудрии короля<sup>11</sup>. Ни в одном из вариантов Англосаксонской хроники, ни в трудах нормандских историографов нет и намек на плотскую чистоту короля Эдуарда. Более того,

---

<sup>7</sup> Ibid. P. 7–8.

<sup>8</sup> Ibid. P. 8–9.

<sup>9</sup> Ibid. P. 6.

<sup>10</sup> Ibid. P. 11–12.

<sup>11</sup> См.: *John E. Edward the Confessor and the Celibate Life // Analecta Bollandiana*. Т. 97 (1979). P. 171–178; *Huntington J. Edward the Celibate, Edward the Saint: Virginitiy in the Construction of Edward the Confessor // Medieval Virginitiy: Religion and Culture in the Middle / Ed. B. A. Ages, R. Evans, S. Salih. Cardiff, 2003. P. 119–139.*

плохая сохранность единственного дошедшего до нас списка «Жития» не позволяет четко определить позицию анонимного автора по этому вопросу. Правда, в прологе ко второй части автор указывает на то, что король именовал жену дочерью, а она называла его отцом<sup>12</sup>, но, как верно заметил Ф. Барлоу, «еще неизвестно, что означает это сюсюканье»<sup>13</sup>. Достаточно правдоподобно мнение, согласно которому королевский брак был полноценным, но бездетным, а в подобных ситуациях возникновение слухов о целомудренной жизни весьма типично<sup>14</sup>. Более того, писавший в первой четверти XII в. Уильям Мальмсберийский указывал, что при жизни Эдуарда, а также после его смерти Эдит подозревалась в супружеской неверности, и что это подозрение сама королева отвергла на смертном одре, поклявшись в своей непорочности<sup>15</sup>.

Возвращаясь к позиции анонимного автора по вопросу брака Эдуарда, отмечу, что, виртуозно обходя наиболее острые углы в истории отношений короля с кланом Годвина, он смог создать, во-первых, некий канонический образ королевы, а, во-вторых, навязать авторам житий последующих веков позитивную трактовку отношений между супругами. Аноним не просто наделил Эдит самыми лестными эпитетами, особо подчеркнув ее красоту, ум, и благочестие, он создал образ идеальной спутницы жизни святого монарха. Весьма показательно его утверждение о пренебрежении короля мирской роскошью, в сочетании с благодарностью к королеве, заботившейся о его достойном облачении<sup>16</sup>. Данный эпизод выполняет в тексте двойную функцию: с одной стороны, он подчеркивает смирение монарха, с другой, позволяет автору указать на нежные отношения между супругами и уважение Эдуарда к жене. Выражая свое почтение к государю, сама королева всегда смиренно садилась у ног мужа, если только сам король не предлагал ей сесть рядом<sup>17</sup>. Присутствуя при агонии Эдуарда, Эдит пыталась, сидя на полу, согреть холодные ступни государя<sup>18</sup>. В свою очередь, король перед самой смертью волновался о судьбе Эдит: благодаря ее за верность и заботу о нем, он вверял ее, а вместе с ней и королевство, попечению ее брата Гарольда, наставляя его чтить сестру как госпожу до самой ее смерти<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> *Vita Ædwardi Regis...* P. 59–60.

<sup>13</sup> *Barlow F. Edward the Confessor...* P. 83.

<sup>14</sup> В качестве аналогичного примера Ф. Барлоу приводит «целомудренный» брак императора Генриха II (1002–1024) и Кунигунды (*Barlow F. Edward the Confessor...* P. 82, 257).

<sup>15</sup> *William of Malmesbury. Gesta regum Anglorum: 2 vols.* / Ed. R. A. B. Mynors, completed by R. M. Thomson and M. Winterbottom. Oxford, 1998–1999. Cap. 197.

<sup>16</sup> *Vita Ædwardi Regis...* P. 41.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 42.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 76.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 79.



Хотя первая часть «Жития» композиционно больше походит на историю правления, анонимный автор вовсе не ставил перед собой задачу наиболее полно осветить именно деяния Эдуарда: как упоминалось выше, король далеко не всегда предстает центральной фигурой повествования, уступая ключевые позиции Годвину, его сыновьям Гарольду и Тости и дочери Эдит. На фоне активных Годвинсонов, пекущихся о благе короля и королевства, сам Эдуард порой выглядит пассивным и неразумным правителем. Показательно, что некоторые известные по другим источникам поступки короля вовсе не нашли отражения в этом тексте. Например, автор полностью опустил сюжет о конфискации сокровищ королевы-матери в качестве мести за пренебрежение Эдуардом в детстве. Возможно, аноним не захотел бросить тень на эрла Годвина, сыгравшего ключевую роль в данной истории.

Наибольшее затруднение должно было возникнуть с повествованием о конфликте короля с семейством Годвина, в ходе которого Эдит была отправлена в Уилтонский монастырь. В этой части король предстает не только вспыльчивым, но и подверженным чужому влиянию. В гневе он не просто «грозен как лев», но отказывается внимать голосу разума и выслушивать оправдания своих вернейших подданных. По версии автора «Жития», главный противник Годвина архиепископ Кентерберийский Роберт Жюмьежский («по совету которого много как хороших, так и плохих дел было совершено в королевстве») рекомендовал королю развестись с женой. Впрочем, после некоторых раздумий Эдуард счел этот план противным христианской вере и «на время волнений» отослал супругу «с королевскими почестями и императорским эскортом» в обитель, где та воспитывалась<sup>20</sup>. После примирения сторон Эдит с почестями была возвращена в королевские покои (*ad thalamum Regis*)<sup>21</sup>.

Вторая книга «Жития» более походит на агиографическое сочинение хотя бы потому, что именно в ней впервые появляются упоминания о совершенных Эдуардом при жизни и после смерти чудесах. Показательно, что, поднимая тему возможной святости короля, аноним вновь повторяет утверждение о божественном избрании Эдуарда спасителем Англии еще до рождения<sup>22</sup>. Первое же совершенное Эдуардом чудо заключалось в исцелении молодой замужней женщины от болезни, обезобразившей ее лицо и горло<sup>23</sup>. Во сне женщина получила откровение,

<sup>20</sup> Ibid. P. 12, 23.

<sup>21</sup> Ibid. P. 28.

<sup>22</sup> Ibid. P. 60–61.

<sup>23</sup> Эта болезнь была известна как «королевская» (*regium morbum*) уже в конце XI в., под этим названием она фигурирует в «Житии св. Эдит» Госцелина, датированном 1080 г. *Wilmart A. La légende de Ste. Édith en prose et vers par le moine Goscelin // Analecta Bollandiana. Vol. 56 (1938). P. 294–295.*

что будет исцелена, если ее умоет король Эдуард. Аноним с присущим многим средневековым авторам натурализмом детально описал, как добрый государь, не гнушаясь страшным зловонием, несколько раз осторожно омыл лицо больной женщины, вскрывая язвы и очищая их от гноя и крови. После совершенной процедуры он распорядился содержать больную при дворе до полного ее исцеления, которое не заставило себя ждать. В тот же год эта женщина на радость родным и близким зачала от мужа ребенка. Автор подчеркнул, что, хотя англичане были весьма удивлены произошедшим, прибывшие с королем нормандцы утверждали, что в юности Эдуард неоднократно совершал подобное<sup>24</sup>.

Следующим исцеленным оказался слепой, которому король вернул зрение, сам того не желая: в канун праздника Всех святых, Эдуард, совершив утреннее омовение, отправился в часовню, а королевские слуги позволили слепому умыться той же водой, после чего тот сразу прозрел. Исцеленный был оставлен жить при дворе, как свидетель совершенного чуда. Аналогичное чудо произошло с человеком из Линкольна, потерявшим зрение на три года<sup>25</sup>. По всей видимости, анонимный текст включал еще два эпизода с исцелением слепых, но из-за лакуны в рукописи судить об их содержании возможно только по более поздним пересказам. Примечательно, что тексты Уильяма Мальмсберийского и Осберта из Клера расходятся лишь в некоторых деталях, что позволяет возвести оба труда к анонимному первоисточнику. Первое чудо произошло с незрячим дровосеком по имени Вульфин. Второе (также исцеление слепых) любопытно тем, что носило «массовый» характер и тоже произошло без ведома короля. Один из королевских слуг вынес из дворца воду, в которой король омыл руки, и позволил умыться ею троим слепым и одноглазому поводырю — все четверо немедленно прозрели<sup>26</sup>. По свидетельству анонима, чудеса исцеления совершались Эдуардом и после смерти: «на его могиле слепым возвращается зрение, хромы начинают ходить, больные выздоравливают, страждущие утешаются Богом»<sup>27</sup>.

Сколь бы ни были показательны эти чудеса, наибольшую славу Эдуарду принесли полученные им пророчества, два из которых восходят к самому раннему житию. Первое было дано королю на Пасху, когда он после богослужения вернулся в свой дворец в Вестминстере. Во время праздничного банкета королю было дано видение семи эфесских мучеников, перевернувшихся во сне с правого на левый бок, что предвещало ужасные события во всем христианском мире. В ответ на рас-

---

<sup>24</sup> Vita Ædwardi Regis... P. 62.

<sup>25</sup> Ibid. P. 63–64.

<sup>26</sup> William of Malmesbury. Gesta regum... Cap. 224; Osbert de Clare. Cap. 16–17.

<sup>27</sup> Vita Ædwardi Regis... P. 81.

спросы приближенных король в мельчайших деталях описал черты и одежды каждого отрока. Специально отправленные в Константинополь английские послы смогли совершить паломничество в Эфес и после возвращения подтвердили истинность увиденного королем<sup>28</sup>.

Последнее откровение, полученное королем Эдуардом непосредственно на смертном одре, касалось грядущей судьбы Английского королевства. Являясь безусловным приверженцем дома Годвина, анонимный автор, завершивший свой труд уже после гибели Гарольда II и коронации Вильгельма Завоевателя, в весьма оригинальной форме высказал свое отношение к событиям 1066 г.<sup>29</sup>. Не называя имени Вильгельма и вообще обходя молчанием столь принципиальную для других историографов этого периода тему прав претендентов на английскую корону после смерти Эдуарда, аноним, тем не менее, не просто обозначил свою позицию по данному вопросу, но и подкрепил ее неоспоримым аргументом. По его свидетельству, перед смертью король увидел двух монахов, которых он знал еще в Нормандии во времена юности и которые на момент видения были давно мертвы. Благодетельные мужи предупредили Эдуарда, что через год и один день после его смерти Англия за грехи эрлов и иерархов духовенства, забывших Бога и служащих дьяволу, будет предана в руки врагов, которые пройдут по ней огнем и мечом. И продолжаться эти бедствия будут до тех пор, пока половинки разрубленного посередине зеленого дерева отнесенные друг от друга на расстояние в три фарлонга, не срastутся, а потом не дадут побегов и плодов. Услышавшие это предсказание приближенные впали в глубокую печаль, и только архиепископ Стиганд принялся нашептывать Гарольду, что король выжил из ума и несет бред. Однако все остальные присутствовавшие не только не сомневались в истинности пророчества, но также понимали, что надежды на прощение людям нет<sup>30</sup>. Именно эту бесперспективную трактовку пророчества о зеленом дереве вслед за анонимом приводили авторы первой половины XII в. — Уильям Мальмсберийский и Осберт из Клера, добавившие комментарии о печальной судьбе и подчиненном положении англичан после 1066 года.

Подводя некоторые итоги анализу первого «Жития», отметим наличие указаний на складывание культа короля Эдуарда сразу же после его смерти. Однако сопоставление данного текста с другими источниками XI в. вынуждает признать его свидетельства единственными в своем роде. В некоторых списках Англосаксонской хроники можно обнару-

<sup>28</sup> *William of Malmesbury. Gesta regum...* Cap. 225; *Osbert de Clare. Cap. 18.*

<sup>29</sup> *Otter M. 1066: The Moment of Transition in Two Narratives of the Norman Conquest // Speculum. Vol. 74 (1999). P. 579–586.*

<sup>30</sup> *Ibid. P. 74–77.*

жить упоминания о существовании культа брата Эдуарда принца Альфреда<sup>31</sup>, что не удивительно, учитывая его благородный статус и мученическую смерть. А вот образ Эдуарда в хронике довольно невыразительный, за исключением эпизодов, свидетельствующих о мстительном характере короля: в начале своего правления он лишил драгоценностей и других богатств мать, а потом и жену (в гневе на ее родственников)<sup>32</sup>. По версии нормандских историографов (Гийома Жюмьежского и Гийома из Пуатье), Эдуард был доблестным воином, после смерти Кнута Великого он смело сражался за корону вместе со своим братом Альфредом<sup>33</sup>. Никакие другие эпизоды из жизни последнего англосаксонского короля, за исключением, разумеется, истории о завещании королевства герцогу Вильгельму, не были включены в их повествования.

Между тем, и английские, и нормандские авторы вполне могли бы использовать в своих интересах слухи о святости короля, если бы эти слухи существовали. Как заметил еще Э. Фримен, добродетели короля Эдуарда и благоденствие народа в его правление должны были особо превозноситься англичанами на контрасте с жестокостью Вильгельма Завоевателя и бедствиями времен нормандского господства; нормандцы же, в свою очередь, могли противопоставлять деяния святого родственника своих герцогов порокам и злодеяниям узурпатора Гарольда<sup>34</sup>. Однако материал источников свидетельствует об отсутствии не только массового почитания короля Эдуарда, но даже подобия локального культа.

Единственное, о чем исследователи могут говорить с определенностью, так это об активном использовании имени Эдуарда в политической и юридической легитимации первых королей из Нормандской династии. Сам Вильгельм Завоеватель не только позиционировал себя законным наследником короля Эдуарда, но и настойчиво пропагандировал идею

<sup>31</sup> Two Saxon Chronicles Parallel: 2 vols / Ed. Ch. Plummer on the basis of an edition by J. Earle. L., 1892, 1899. Vol. I. The Abingdon manuscript (C) P. 158–160.

<sup>32</sup> Ibid. The Abingdon manuscript (C) P. 162, The Peterborough manuscript (E) P. 163, 176.

<sup>33</sup> *William of Jumièges // Gesta Normannorum ducum* of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni: 2 vols / Ed. and trans. E. M. C. van Houts. Oxford, 1992, 1995. Lib. VII, cap. 5 (8). Vol. I. P. 105; *William of Poitiers The Gesta Guillelmi* / Ed. and transl. R. H. C. Davis and M. Chibnall. Oxford, 1998. P. 2–4. Образ Эдуарда-воина можно также обнаружить в датируемой началом XIII в. саге об Олафе Святом: в ней двое сыновей Этельреда (Эдмунд Железнобокий и Эдуард) вместе сражаются с Кнудом Великим и его людьми, при этом Эдуард наносит столь мощные удары противнику, что почти убивает датского короля (*Olaf Saga Helga // English and Norse Documents Relating to the Reign of Ethelred the Unready* / Ed. M. Ashdown. Cambridge, 1930: *Olaf Saga Helga* (Hk). Cap. 26. P. 165; *Olaf Saga Helga* (Fn), cap. 20. P. 177–178).

<sup>34</sup> *Freeman E. A. The History of the Norman Conquest of England, its Causes and its Results*: 6 vols. L., 1867–1879. Vol. II. P. 22.

восстановления и защиты нарушенного после его смерти правопорядка. Вскоре после коронации Вильгельм издал хартию, подтверждавшую права и вольности епископа и горожан Лондона, которыми они пользовались во времена короля Эдуарда. Именно этот документ стал первым текстом, в котором были упомянуты *laga Eadwardi*<sup>35</sup>. Незадолго до гибели Вильгельма Рыжего законы и обычаи, бытовавшие в Англии во времена Эдуарда Исповедника, были собраны в отдельный свод<sup>36</sup>. В свою очередь младший сын Вильгельма Завоевателя Генрих I, взойдя на английский престол, уже по традиции пообещал подданным вернуться к соблюдению «законов короля Эдуарда» — *laga Eadwardi*<sup>37</sup>. Не имея никакого действительного отношения к персоне Эдуарда Исповедника, названные его именем законы породили новый устойчивый миф об этом короле — миф о мудром законодателе. Некоторый вклад в становление этого мифа несколькими десятилетиями ранее внес и анонимный автор «Жития», вставивший в свой текст фразу о том, что мудрый государь «отменил плохие законы и утвердил хорошие»<sup>38</sup>. Являясь лишь топосом, характерным для всех назидательных сочинений, в той или иной степени приближавшихся к жанру «наставления государю», эта фраза приобрела особое значение благодаря коронационным клятвам и упоминаниям о *laga Eadwardi*. Начиная с XII в. одним из основных элементов образа короля Эдуарда станет справедливость и законность: английские короли и правоведы будут постоянно апеллировать к законам Эдуарда как к чему-то незыблемому и сакральному. Например, сразу же после снятия отлучения от Церкви в 1213 г. король Иоанн Безземельный в очередной раз поклялся «соблюдать законы короля Эдуарда»<sup>39</sup>.

Говоря о «персональном» вкладе Генриха I в развитие политического компонента в мифе об Эдуарде Исповеднике, важно упомянуть брак короля с внучатой племянницей Эдуарда Эдит, принявшей имя Матильды<sup>40</sup>. Для Генриха и его подданных династический союз с пред-

<sup>35</sup> Garnett G. Conquered England. Kingship, Succession, and Tenure, 1066–1166. Oxford, 2007. P. 12.

<sup>36</sup> Подробнее о *laga Eadwardi* (а также сам текст свода) см. O'Brien B. God's Peace and King's Peace. The Laws of Edward the Confessor. Philadelphia, 1999. О правовой культуре Англии конца XI – начала XII вв. см., например: Wormald P. The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century. Oxford, 1999. P. 398–415.

<sup>37</sup> Garnett G. Conquered England... P. 105–106.

<sup>38</sup> Vita Ædwardi Regis... P. 13.

<sup>39</sup> Select Charters Illustrative of English Constitutional History // Ed. W. Stubbs. 9<sup>th</sup> edn. Oxford, 1913. Ch. 13. P. 119.

<sup>40</sup> Подобно своей тезке, в честь которой, возможно, дочь Маргарет Шотландской и Мальколма III и была названа, жена Генриха I в юности обучалась в Уилтонском монастыре. Эдит-Матильда, скончавшаяся в 1118 г., была похоронена рядом с могилой короля Эдуарда (Barlow F. Edward the Confessor... P. 270).

ставительницей рода древних королей Англии имел принципиальное значение в контексте легитимации власти и сглаживания противоречий между англичанами и нормандцами.

Возвращаясь к истории канонизации Эдуарда Исповедника, следует отметить, что одним из значительнейших благочестивых деяний этого короля признавалась предпринятая по его приказу перестройка Вестминстерского аббатства. Основанная, согласно традиции, в VII в. обитель<sup>41</sup> не числилась в эпоху правления Эдуарда среди процветающих монастырей Англии. Аббатство не могло похвастаться обладанием хоть сколько-нибудь значимыми реликвиями, а претензии на патронат св. Петра не были уникальными. Согласно анониму, Эдуард избрал Вестминстер местом своего погребения и перестроил монастырь. Причина, по которой Эдуард предпочел Вестминстер Винчестеру, где покоились Кнут, Эмма и Хардиканут, или собору св. Павла в Лондоне, месту погребения его отца Этельреда, неизвестна. Вполне возможно, Эдуард не желал «отставать» от жены, перестроившей Уилтонский монастырь, или же, как свидетельствует анонимный биограф, дело было в особом отношении короля к святому покровителю Вестминстера<sup>42</sup>.

Огромные средства, выделенные Эдуардом для перестройки монастыря, и территориальные пожертвования способствовали включению монахов Вестминстера в процесс формирования культа благочестивого государя. Напомню, что именно Вестминстер фигурирует в качестве места, где было совершено большинство приписываемых Эдуарду чудес. Впрочем, как свидетельствуют источники, даже в самом Вестминстере идея эксплуатации памяти короля Эдуарда возникла далеко не сразу после его смерти. Конечно, основанный на тексте Сулькарда вывод о том, что монахи уже в 1080 г. не знали точную локализацию гробницы Эдуарда<sup>43</sup>, может быть поставлен под сомнение, ибо умершая за неделю до Рождества 1075 года королева Эдит была по приказу Вильгельма Завоевателя торжественно похоронена рядом со своим мужем. Кроме того, уже в этот период монахи Вестминстера были всерьез озабочены подтверждением прав монастыря на сделанные (или же якобы сделанные) Эдуардом земельные пожалования<sup>44</sup>. В этой связи предположение о том, что через 15 лет после смерти память о щедром венценосном покровителе пришла в Вестминстере в полный упадок, может считаться не совсем обоснованным.

<sup>41</sup> Более или менее достоверная датировка основания Вестминстера (св. Дунстаном): 960 – начало 970-х гг.

<sup>42</sup> *Vita Ædwardi Regis...* P. 44–46.

<sup>43</sup> *Sulcard of Westminster. Prologus de constuccione Westmonasterii/ Ed. B.W. Scholz // Traditio. Vol. XX (1964). P. 91.*

<sup>44</sup> *Barlow F. Edward the Confessor...* P. 273.

Так или иначе, ситуация принципиально изменилась, когда аббатом Вестминстера стал Гилберт Криспин, человек не только энергичный, но и прекрасно образованный. В 1102 г. по его распоряжению было проведено вскрытие могилы короля Эдуарда. К сожалению, ключевой источник, повествующий об этом событии, весьма тенденциозен. Создавший в 1138 г. свой вариант «Жития Эдуарда» Осберт из Клера по праву считается главным ревнителем культа Эдуарда. Рассказывая о вскрытии могилы, Осберт полностью сосредотачивается на описании нетленных останков, свидетельствующих о святости короля, но ничего не сообщает о мотивации эксгумации. Среди гипотетических причин можно указать желание монахов уточнить месторасположение могилы, а также перестройку собора, однако наиболее вероятно предположение о том, что монахи во главе с аббатом искали подтверждения святости Эдуарда. Активизацию монахов Вестминстера на поприще поиска доказательств святости Эдуарда вполне мог спровоцировать изданный осенью того же 1102 г. архиепископом Ансельмом запрет почитать умерших, источники воды и другие объекты как сакральные без особого на то разрешения епископа диоцеза<sup>45</sup>.

Согласно тексту Осберта, аббат Гилберт пригласил на церемонию эксгумации многих достойных людей, среди которых был епископ Рочестера Гундульф. Описывая настроение присутствующих на церемонии, автор обращает внимание на то, что, хотя многие полагали, что за тридцать шесть лет тело короля должно было обратиться в прах, некоторые монахи не сомневались в его нетленности и желали вновь увидеть дороге им черты Эдуарда. Само описание вскрытия саркофага состоит из одних топосов и клише: удивительное благоухание, исходящее от тела, черты лица такие же, как при жизни, и т. д. Аббат взял из саркофага корону короля и скипетр, а также покрывало, в которое было завернуто тело, заменив его на новое, не менее драгоценное, после чего тело было снова погребено под той же плитой<sup>46</sup>. Таким образом, монахи не только получили основание почитать короля Эдуарда как святого, но и обрели несколько драгоценных реликвий.

Гилберт Криспин умер в 1117 г., и следующие четыре года место аббата в Вестминстере было вакантным. Именно в этот период лидирующую позицию в общине занял избранный приором Осберт из Клера<sup>47</sup>. Неизвестно, когда впервые Осберт проникся идеей добиться кано-

<sup>45</sup> *Eadmer*. *Historia Novorum in Anglia* / Ed. M. Rule. L., 1884. P. 143; *Barlow F.* *Edward the Confessor...* P. 268.

<sup>46</sup> *Osbert de Clare*. Cap. 30.

<sup>47</sup> *Robinson A.* *Westminster in the Twelfth Century: Osbert of Clare* // *Church Quarterly Review*. Vol. LXVIII (1909). P. 337–347; repr. in *The Letters of Osbert of Clare* / Ed. E. W. Willamson. Oxford, 1929. P. 1–20; *Barlow F.* *Edward the Confessor...* P. 272.

низации короля Эдуарда. Также трудно с уверенностью ответить на вопрос о мотивах, которыми руководствовался этот предприимчивый муж: было ли среди них место искренней вере в святость короля или же лишь осознание выгоды, получаемой монастырем в случае успеха. В любом случае, для Осберта канонизация Эдуарда стала делом всей жизни. Стоит отметить, что Осберт был далеко не одинок в этом стремлении — его позицию разделяли многие монахи Вестминстера. Не удивительно, что активность Осберта и его лидерские амбиции очень быстро привели к конфликту с назначенным в 1121 г. Генрихом I аббатом Гербертом.

Одним из поводов для выступлений Осберта против нового аббата было отсутствие должной заботы о монастырских древностях, в том числе документальных. Многие земельные пожалования, приписываемые Эдуарду, не были подтверждены хартиями (из-за их плохой сохранности или из-за того, что скорострительная смерть короля помешала ему правильно оформить дарения). Осберт и его «коллеги» провели огромную работу по «восстановлению» хартий, подтверждающих монастырские притязания. Эта деятельность сыграла ключевую роль в превращении Эдуарда в главного патрона Вестминстерского аббатства. Благодарные монахи бережно собирали, хранили и пересказывали всем пилигримам истории о благочестии короля Эдуарда, о совершенных им при жизни и после смерти чудесах. В свою очередь, репутация святого подтверждала достоверность созданных «командой» Осберта фальшивок<sup>48</sup>.

После очередного конфликта с аббатом Гербертом Осберт был вынужден покинуть Вестминстер. Вернуться он смог лишь в 1134 г., снова в должности приора. Вскоре он основал женский каноникат в Килберне, утвердив в качестве одной из обязанностей для его членов вознесение молитв за помин души короля Эдуарда, основателя церкви в Вестминстере<sup>49</sup>. После смерти Герберта в 1136 г. и до назначения новым аббатом Гервазия Блуаского (внебрачного сына короля Стефана) в декабре 1138 г. Осберт был первым лицом в Вестминстере. Примечательно, что на этот период приходится новая волна совершенных королем Эдуардом чудес, в числе которых значилось несколько исцелений от четырехдневной малярии. Важно отметить, что одним из спасенных королем от этой болезни оказался сам Осберт из Клера. В 1138 г. он закончил новое житие короля, после чего решил официально ходатайствовать перед папским престолом о причислении Эдуарда к лику святых<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Barlow F. Edward the Confessor... P. 273.

<sup>49</sup> Об этом свидетельствует Джон Флит (ок. 1398–1466) — автор огромной «Истории Вестминстерского аббатства» от основания до 1386 г. (Flete, John. History of Westminster Abbey / Ed. A. Robinson. Cambridge, 1909. P. 87–88. См. также Robinson A. Westminster... // The Letters of Osbert of Clare. P. 16–17).

<sup>50</sup> Scholz B. W. The Canonization of Edward the Confessor... P. 39–44; Barlow F.



В качестве одного из важнейших источников Осберт использовал анонимную «Жизнь короля Эдуарда», дополнив ее сведениями из «Истории английских королей», написанной Уильямом Мальмсберийским около 1124 г., истории Вестминстерского аббатства Сулькарда, а также устных свидетельств, собранных вестминстерскими монахами. Прделанная Осбертом работа по идеализации образа Эдуарда хорошо заметна на фоне хроники Уильяма Мальмсберийского — автора, по праву заслужившего репутацию не только одного из самых начитанных людей своего времени, но и добросовестного историографа. Подобно анонимному автору первого жития, Уильям разбил повествование об Эдуарде на две части, сначала поведав о правлении этого государя, а потом пересказав истории о совершенных им чудесах и полученных пророчествах. При этом в первой части хронист не только превозносил добродетели и достоинства короля, но также отмечал недостатки его правления и сомнительные поступки вроде несправедливых судебных приговоров или суровости в отношении матери<sup>51</sup>. Предпочитая опираться исключительно на проверенные источники информации, Уильям не включил во вторую часть никаких новых чудес, ограничившись лишь упомянутыми анонимом. Еще более сдержанным оказался современник Уильяма Иоанн Вустерский. Он также уделил большое внимание отношениям Эдуарда с матерью, но не сообщил ни об одном чуде или пророчестве. Лишь подводя итог правлению Эдуарда, Иоанн в традиционной эпитафии превознес его благочестие, покровительство монастырям, уничтожение дурных и установление справедливых законов<sup>52</sup>.

Иначе отнесся к своей работе Осберт из Клера, задавшийся целью описать не правление короля, но праведную жизнь святого. В самом начале жития Осберт поместил довольно пространное рассуждение, повторенные впоследствии Элредом из Риво, о видах святых, напомнив читателям, что ни один образ жизни, ни один вид деятельности не является гарантией обретения святости: святыми могут быть и богатые, и нищие, и могущественные правители, и рабы, и священники, и миряне<sup>53</sup>. В труде Осберта появляются более подробные и расширенные рассказы о чудесах, произошедших с Эдуардом или же совершенных им самим. Примечательно, что Осберт не просто увеличил число казусов с исцеле-

---

Edward the Confessor... P. 274–275; Bloch M. La Vie de S. Édouard le Confesseur par Osbert de Clare... P. 12–13.

<sup>51</sup> William of Malmesbury. Gesta regum... Cap. 196–197.

<sup>52</sup> The Chronicle of John of Worcester: 3 vols / Ed. R. Darlington, P. McGurk and J. Bray. Vol. II. Oxford, 1995. P. 601.

<sup>53</sup> Osbert de Clare. Cap. 4; Aelredus Rievallensis. Vita S. Edwardi Regis et Confessoris // Patrologiae cursus completus, series Latina [PL]: 221 vols / Ed. J. P. Migne. P., 1841–1864. Vol. 195. Col. 739–740.

ниями, он снабдил все «новые» эпизоды важными подробностями, не только детально описав недуги, но также указав имена, место жительства и род занятий исцеленных. Например, нищий калека из Ирландии по имени Гилмайкл, которому вывернутые суставы ног не позволяли ходить, получил исцеление после того, как король пронес его на своей спине от дворца до собора в Вестминстере<sup>54</sup>. Эта история позволила Осберту не только поведать о чуде, но и продемонстрировать смирение короля, взвалившего на спину грязного, покрытого болячками и язвами нищего. Через неделю после похорон Эдуарда, прибывший из Нормандии бедняк Радульф, страдавший от аналогичной проблемы, также был исцелен святым. Осберт красочно описал, как проползший весь путь от берега моря до Вестминстера несчастный был опечален, узнав, что благочестивый король умер, но вскоре возрадовался, встав на ноги<sup>55</sup>.

Популярная тема откровений и пророчеств также получила дополнительное развитие в труде Осберта. По версии вестминстерского приора, одно из самых ранних откровений было получено Эдуардом непосредственно во время коронации, когда он неожиданно увидел перед собой датский флот, готовый к отплытию для нападения на Англию. Отразившийся на лице короля испуг к удивлению присутствующих вскоре сменился радостным смехом. Как впоследствии объяснил сам государь, он заметил, что датский король, поскользнувшись на носу корабля, свалился в воду и утонул. Введенное в текст жития повествование о чудесном избавлении Англии от очевидной опасности не просто разнообразило палитру свидетельств, указывающих на святость Эдуарда, оно также подтверждало миф о нем как о гаранте мира для подданных. В уста самого короля историограф вложил мысль о том, что во время его правления Господь будет хранить Англию от внешних врагов<sup>56</sup>. Единственная допущенная Осбертом ошибка заключалась в том, что он перепутал имя датского короля, назвав жертву несчастного случая (или, вернее, божьего промысла) Свейном Эстридсеном, который умер через три года после Эдуарда. В октябре 1047 г. на борту корабля умер Магнус Добрый. В дальнейшем историографы и авторы агиографических произведений либо вслед за Элредом из Риво повторяли рассказ Осберта, не называя имени датского короля<sup>57</sup>, либо подобно авторитетнейшему хронисту XIV в. Ранульфу Хигдену были вынуждены корректировать «юмористическую» часть видения, не меняя при этом его чудесную составляющую и морализаторский вывод. Так, по версии Хигдена, датчане готовили

<sup>54</sup> *Osbert de Clare*. Cap. 9.

<sup>55</sup> *Ibid.* Cap. 25.

<sup>56</sup> *Ibid.* Cap. 5.

<sup>57</sup> *Aelredus Rievallensis*. Vita S. Edwardi Regis et Confessoris // PL. Vol. 195. Col. 748–749.

экспедицию вместе с норвежцами, но непосредственно перед отплытием решили выпить за успех предприятия. Перебрав с горячительными напитками, воины поругались между собой и подрались: погибших в драке оказалось так много, что поход на Англию пришлось отменить<sup>58</sup>.

Неудивительно, что среди собранных Осбертом историй об откровениях короля Эдуарда не обошлось без сюжета о Вестминстерском аббатстве. Эта часть текста написана на базе целого ряда документов (хартий короля Эдуарда и папских писем), уже давно признанных исследователями фальшивыми. И хотя нет прямых свидетельств в пользу того, что фальшивки были изготовлены непосредственно приором Вестминстера (можно даже предположить, что Осберт лишь воспользовался имевшимися в аббатстве списками), приходится признать, что эти списки были изготовлены незадолго до 1138 г.<sup>59</sup> В любом случае, подтвержденная пусть и подложными документами, история не только объясняла причину интереса Эдуарда к Вестминстеру, но также в очередной раз свидетельствовала об исключительной набожности короля.

Начало рассказа Осберта относит читателей к моменту, когда Эдуард жил в Нормандии. Опасаясь, что его, одинокого изгнанника, потерявшего отца, братьев и многих друзей, ожидает еще более злая участь, он принес обет, что, если станет королем, совершит паломничество в Рим. Когда же много лет спустя, он сообщил подданным о намерении исполнить обет, те впали в ужас, ибо воспринимали короля в качестве залога благополучия и мирной жизни Англии. Эдуарду пришлось отправлять послов в Рим и просить папу снять с него обет. Пока посольство совершало длительное путешествие, сам апостол Петр явился во сне некому благочестивому человеку и приказал ему отправиться к королю и изъявить ему волю святого — отстроить находящееся под его патронажем аббатство на берегу Темзы. Вскоре послы привезли от папы Николая II распоряжение: потратить деньги, приготовленные королем для путешествия в Рим, на возведение посвященного св. Петру монастыря<sup>60</sup>.

Историю строительства Вестминстерского аббатства венчает рассказ о благословении, полученном Эдуардом от Христа, приведенный Осбертом сразу после перечисления пожалованных монастырю хартий о

<sup>58</sup> *Higden, Ranulf*. Polychronicon Together with the English Translation of John of Trevisa and of an Unknown Writer in the 15<sup>th</sup> century: 9 vols. / Ed. C. Babington (vols. 1–2) and J.R. Lumby (vols. 3–9). L., 1865–1886. Vol. VII. P. 166; *Knighton* Henrici vel Cnitthon Monachi Leycestrensis Chronicon: 2 vols / Ed. J. R. Lumby. L., 1889–1895. Vol. I. P. 36; *Grafton, Richard*. Chronicle or History of England to Which is Added His Table of the Bailiffs, Sheriffs and Mayers of the City of London. 1189–1558: 2 vols. / Ed. Sir H. Ellis. L., 1809. Vol. 1. P. 144.

<sup>59</sup> *Barlow F.* Edward the Confessor... P. 273.

<sup>60</sup> *Osbert de Clare*. Cap. 10–11.

привилегиях. Во время богослужения в новом соборе св. Петра на праздник Троицы, в момент пресуществления даров, король и эрл Леофрик увидели над алтарем Христа, даровавшего королю свое благословение. Опасаясь, что людская зависть может запятнать недоверием столь великое чудо, король попросил эрла никому о нем не рассказывать. Однако Леофрик доверил тайну одному благочестивому человеку в Вустере, который и поведал о чуде уже после смерти главных героев<sup>61</sup>.

Как уже было отмечено, важнейшую роль в формировании образа святого короля сыграл миф о его целомудренном браке, получивший окончательное оформление в труде Осберта. Если анонимный автор, писавший до смерти королевы Эдит, нигде прямо не писал о девственности супругов, а Уильям Мальмсберийский заметил, что лично он не берется судить о причинах пренебрежения короля супругой (по мнению историка, Эдуард мог руководствоваться не только желанием сохранить физическую чистоту, но и неприязнью к родственникам королевы), то Осберт не оставляет у читателей никаких сомнений. В его трактовке коварный эрл Годвин, желая утвердить свое влияние на короля, убедил членов Королевского совета в необходимости женитьбы Эдуарда на его дочери. Опасаясь перечить могущественным английским магнатам, Эдуард согласился на брак, но при этом решил сделать женой своей «сообщницей», открыв ей план целомудренной жизни после свадьбы. Эдит, которую Осберт уподобил прекрасной розе, расцветшей на колючем кусте рода Годвина (данное сравнение будет особенно популярно у авторов, обращавшихся к теме этого брака), с радостью поддержала мужа, став для него идеальной спутницей жизни — но по духу, а не во плоти, любящей и заботливой дочерью, внимательной к нуждам короля. Отвергнув, таким образом, досужие сплетни о бесплодии королевы, импотенции короля, его возможной неприязни к жене и вероятных изменах супруги, Осберт окончательно утвердил версию о благочестивом целомудрии Эдуарда и его отеческой любви к Эдит<sup>62</sup>.

Говоря о развитии образа короля Эдуарда в труде Осберта, следует отметить, что, помимо разработки намеченных еще в первом житии тем, появляются сюжеты, формально относящиеся к сфере «частной» жизни короля. Например, рассказ о том, как мальчик-слуга решил воспользоваться тем, что сундук с королевской казной открыт, а сам Эдуард спит, и украсть деньги. Он не знал, что король бодрствовал и наблюдал за его действиями. Мальчик дважды благополучно выносил деньги из спальни короля, но на третий раз получил монаршее внушение о своем недостойном поведении, после чего был отпущен с миром. Когда же королевский

---

<sup>61</sup> Ibid. Cap. 18.

<sup>62</sup> Ibid. Cap. 8.

камерарий обнаружил пропажу и решил ловить вора, король остановил его со словами: «может быть, тот, кто это сделал, нуждался в деньгах более нас»<sup>63</sup>. Не относясь к сфере чудесного, эта морализаторская история, между тем, представляла такие королевские добродетели, как милосердие и щедрость, более наглядно, чем стандартное восхваление.

13 декабря 1138 г. епископ Остии Альберик, легат папы Иннокентия II, открыл собор в Вестминстерском аббатстве, на котором назначил Гервасия Блуаского преемником аббата Герберта. Воспользовавшись случаем, Осберт вручил легату копию своего сочинения с письмом, в котором выражал надежду на то, что светоч Церкви, долгое время сокрытый в пыли, будет водружен на светильню<sup>64</sup>. Рассчитывая на поддержку нового аббата, Осберт написал его дяде, Генриху, епископу Винчестерскому, прося уделить внимание многочисленным чудесам, совершенным Эдуардом, упирая при этом на родство самого епископа с покойным королем<sup>65</sup>. Поскольку решить дело о канонизации при помощи легата не удалось, Осберт предпринял путешествие в Рим, вооружившись письмами от епископа Винчестерского, капитула собора св. Павла, а также от короля Стефана. Следует отметить, что письмо капитула собора св. Павла было довольно лаконично и формально, что неудивительно, поскольку усиление конкурирующего с Лондоном аббатства не входило в планы столичных каноников<sup>66</sup>. Самым подробным и проникновенным было письмо короля Стефана. Король не только доверял Осберту действовать от его имени, но также убедительно просил понтифика по достоинству оценить святую жизнь, многочисленные прижизненные и посмертные чудеса, совершенные королем Эдуардом, а также другие доказательства его святости. В числе приведенных Стефаном аргументов не последнее место занимало указание на верность Англии римской церкви и регулярные выплаты пени св. Петра<sup>67</sup>.

На беду Осберта, в 1139 г. прошение Стефана не могло быть встречено с энтузиазмом. Дело в том, что не симпатизировавший Стефану Теобальд из Бека, рукоположенный в архиепископы Кентерберийские в январе 1139 г., одновременно с Осбертом прибыл в Рим для получения паллия. Весной того же года на Латеранском соборе сторонники Матильды обвинили Стефана в узурпации престола. Летом король и вовсе настроил против себя большую часть английских прелатов после того,

<sup>63</sup> Ibid. Cap. 7.

<sup>64</sup> The Letters of Osbert of Clare... no. 14; Scholz B. W. The Canonization... P. 39.

<sup>65</sup> The Letters of Osbert of Clare... no. 15; Scholz B. W. The Canonization... P. 42–43.

<sup>66</sup> Scholz B. W. The Canonization... P. 40–41; Barlow F. Edward the Confessor... P. 275.

<sup>67</sup> The Letters of Osbert of Clare... no. 17; Scholz B. W. The Canonization ... P. 40; Barlow F. Edward the Confessor... P. 275.

как заключил в тюрьму своего юстициария епископа Солсберийского Роджера, его сына (канцлера королевства) и племянника, епископа Или (казначей королевства). Епископ Солсбери умер в тюрьме в конце года, а епископ Или был изгнан из Англии. В сложившейся ситуации Матильда и ее сводный брат Роберт Глостерский перешли к решительным действиям и в октябре 1139 г. вторглись с войсками в Англию. Ответ, данный папой в декабре, был предопределен изменениями в политике: Иннокентий II отписал аббату Гервазию, что был весьма впечатлен приором Осбертом и согласен на канонизацию Эдуарда, если ему будут предоставлены ходатайства об этом от других епископов и аббатов Англии<sup>68</sup>. В отдельном письме папа приказывал аббату бережно хранить в Вестминстере регалии Эдуарда и запретил их продавать или передать кому-либо<sup>69</sup>. Последнее распоряжение должно было свидетельствовать о благосклонности понтифика и желании поддержать ходатайство английского духовенства, как только оно будет оформлено должным образом.

Неудачное стечение обстоятельств приостановило дело о канонизации Эдуарда на двадцать лет. В этот период Осберт рассорился с Гервазием, снова потерял пост приора и, возможно, опять был вынужден отправиться в изгнание<sup>70</sup>. Показательно, что в его отсутствие прекращают фиксироваться (и, вероятно, «происходить») чудеса на могиле Эдуарда, культ которого так и не вышел за границы Вестминстера. Элред из Риво, работая в 1153–54 гг. над «Генеалогией английских королей», похоже, ничего не знал о чудесах, приписываемых Эдуарду, и его целомудренном браке. В аналогичной ситуации находился и Генрих Хантингдонский, редактировавший и переписывавший свою «Историю англос» по многу раз вплоть до самой смерти, наступившей после 1156 г. Генрих не просто не упомянул о возможной святости Эдуарда и совершенных им чудесах, но, фактически, не наградил этого короля ни одной похвалой. А между тем, Генрих бережно собирал свидетельства «о выдающихся англичанах, а также о том, как божественное всемогущество было явлено через них в чудесах, чтобы временные деяния королей и народов могли быть приведены к заключению славными трудами вечного Бога»<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> The Letters of Osbert of Clare... nos. 19–20; PL, Vol. 179. Col. 568; Papsturkunden in England / Hrsg. von W. Holtzmann. Berlin, 1930. Bd. I, nos. 24–25; Barlow F. Edward the Confessor... P. 276–277.

<sup>69</sup> Papsturkunden in England... Bd. I, nos. 24; Flete, John. History of Westminster Abbey... P. 90–91; Scholz B. W. The Canonization of Edward the Confessor... P. 44; Barlow F. Edward the Confessor... P. 277.

<sup>70</sup> Barlow F. Edward the Confessor... P. 277.

<sup>71</sup> Henry of Huntingdon. Historia Anglorum / Ed. D. Greenway. Oxford, 1999. Lib. IX, cap. 1. [здесь и далее цитаты из Генриха Хантингдонского приведены в переводе С. Г. Мереминского].

Любопытно, но именно архидьякон из Хантингдона стоит у истоков популярного в Новое и Новейшее время представления об Эдуарде как о простоватом короле. В третьей редакции своей хроники (ок. 1140) он привел историю о том, как после смерти Хардиканута английские эрлы избрали королем старшего сына Этельреда, Альфреда<sup>72</sup>, который прибыл в Англию с нормандскими советниками и дружиной. Тогда Годвин, «замысливший выдать свою дочь за младшего и простоватого его брата Эдуарда, ибо он понимал, что Альфред, поскольку был перворожденным и более даровитым, никогда не счел бы достойной себя его дочь», убедил англичан убить принца и его спутников, дабы нормандцы «не пустили корни в Англии». После жестокого убийства Альфреда и нормандских рыцарей эрлы пригласили королем «молодого Эдуарда», предупредив его, «чтобы он взял с собой лишь немного норманнов, и тогда они будут верно ему повиноваться»<sup>73</sup>. Совершенно очевидно, что либо Генрих ничего не знал о культе Эдуарда, либо считал вестминстерские свидетельства не вполне достоверными. Собственное мнение о многочисленных культах местночтимых святых историограф высказал в прологе к 9-й книге: «Простые люди, но также и некоторые умные, под именем и предлогом набожности, как кажется, грешат немедленной верой в чудеса ложные или же те, которые невозможно подтвердить. Простые люди делают так из тяги к нелепой новизне, а религиозные люди для наживы или для того, чтобы незаконно обогатить гробницу своего святого, лживо и обманом потворствуют этим обычаям»<sup>74</sup>.

В 1158 г. сына Стефана Блуаского Гервазия заменил на посту аббата Вестминстера Лаврентий (магистр из Дарема, некоторое время бывший монахом Сент-Олбанса). С полного одобрения всей братии новый аббат решил возобновить дело о канонизации короля Эдуарда. Отталкиваясь от предписания Иннокентия II, Лаврентий сначала заручился поддержкой короля Генриха, обоих архиепископов и епископа Лондонского, после чего разослал письма с подробным перечислением заслуг и добродетелей короля Эдуарда всем епископам и аббатам многих монастырей. Сохранилась подборка из копий тринадцати ответных писем от короля и английских иерархов<sup>75</sup>. Поскольку в этой подборке отсутствует петиция от Вестминстера, а также письмо от архиепископа Теобальда, то можно предположить, что число откликнувшихся на призыв Лаврентия прелатов было куда более внушительным. Осенью 1160 г. Лаврентий отпра-

<sup>72</sup> Версии о том, что старшим братом был не Эдуард, а Альфред, придерживался и Уильям Мальмсберийский. *William of Malmesbury. Gesta regum...* Cap. 188.

<sup>73</sup> *Henry of Huntingdon. Historia Anglorum...* Lib. VI. Cap. 20.

<sup>74</sup> *Ibid.* Lib. IX. Cap. 1.

<sup>75</sup> *Correspondence Concerning Edward's Canonization // Barlow F. Edward the Confessor...* Appendix D. P. 309–324.

вился в Нормандию, чтобы обеспечить поддержку Генриха II, после чего предпринял путешествие в Париж для встречи с легатами папы Александра III. Для убедительности аббат «вооружился» покрывалом, в которое было завернуто тело короля Эдуарда, эксгумированное в 1102 г. Ткань была целой, чистой и не содержала намека на тлен или гниение<sup>76</sup>. Под влиянием столь внушительных доказательств нетленности мощей короля Эдуарда (а также в благодарность за оказанную английским королем поддержку истинному папе против избранного в феврале на соборе в Павии имперского кандидата Виктора IV) легаты отнеслись к миссии Лаврентия весьма благожелательно. Зимой 1160–1161 гг. делегация вестминстерских монахов, в которую историограф аббатства Джон Флит, писавший в XV в., включил и престарелого Осберта из Клера (это свидетельство представляется весьма сомнительным), прибыла в папский дворец в Ананьи<sup>77</sup>. Изучив все представленные документы, Александр III издал 7 февраля 1161 г. буллу о включении имени короля Эдуарда Исповедника в каталог святых, после чего приказал кардиналам отслужить мессу в честь нового английского святого<sup>78</sup>.

Ожидая возвращения Генриха II в Англию, чтобы король смог присутствовать на церемонии переноса мощей св. Эдуарда, Лаврентий решил заказать переработку тяжеловесного по стилю труда Осберта знаменитому цистерцианцу Элреду из Риво, прославленному не только своим благочестием, но и исключительными литературными талантами. Взявшись за работу, Элред не просто переписал текст Осберта, но дополнил его материалом данными хроник и других источников, заметно расширив историческую часть жития. В ряде мест Элред развил идеи предшественников, придав некоторым пассажам принципиально иное звучание. Например, если в сочинениях анонима, Уильяма Мальмсберийского и Осберта король Эдуард раздражается «громким хохотом» (в эпизодах, связанных с эфесскими спящими мучениками и видением гибели датского короля)<sup>79</sup>, то в версии Элреда он издает «сдержанный смех, сохраняя при этом королевское достоинство»<sup>80</sup>. Эта, казалось бы,

<sup>76</sup> Ibid. P. 311–312.

<sup>77</sup> The History of Westminster Abbey by John Flete... P. 91–92.

<sup>78</sup> Correspondence Concerning Edward's Canonization... P. 323.

<sup>79</sup> *Osbert de Clare*. Cap. 5, 18; *William of Malmesbury*. *Gesta regum*... Cap. 225.

Хотя оба чуда приведены лишь в тексте Осберта, а Уильям Мальмсберийский (как и аноним) поведал только о видении с семью спящими мучениками, манера изложения и смысловые акценты совпадают у обоих историографов. Рассказывая о хохоте Эдуарда, авторы специально подчеркивают удивление придворных по поводу столь неподобающего (как неуместного по ситуации, так и нехарактерного для самого государя) поведения короля. В ответ на их изумление Эдуард возражает, что никогда не смеется без причины, после чего повествует о своих видениях.

<sup>80</sup> *Aelredus Rievallensis*. *Vita S. Edwardi*... // PL. Vol. 195. Col. 742–743.



несущественная разница в описании действия персонажа на самом деле указывает на принципиальное различие в расставленных акцентах: для первых авторов важно было подчеркнуть изумление присутствующих, а также ясность представленного перед взором Эдуарда видения, а для Элреда, повторявшего уже известный сюжет, принципиальнее было акцентировать сохранение государем его высокого достоинства.

Одно из наиболее принципиальных смысловых изменений касалось предсмертного пророчества о зеленом дереве. В текстах анонимного автора, Уильяма Мальмберийского и Осберта из Клера судьба Англии после смерти Эдуарда Исповедника выглядит весьма мрачно, ибо невозможно, чтобы разрубленное зеленое дерево, половинки которого отнесены на расстояние трех фарлонгов, снова срослось, дало побеги и плоды. В варианте Элреда из Риво пророчество получает позитивное прочтение: в его трактовке тремя фарлонгами стали короли Гарольд, Вильгельм Завоеватель и Вильгельм Рыжий, однако после смерти последнего пресекшийся на английском престоле древний англосаксонский род вернулся к власти благодаря браку Генриха I и Матильды (Эдит) Шотландской. Их дочь императрицу Матильду Элред называет цветком на сросшемся зеленом дереве Англии, а, соответственно, ее сына Генриха II — плодом, являющимся залогом наступления века благополучия, как во времена короля Эдуарда<sup>81</sup>. Важно отметить, что Элред не просто предлагает читателям, прежде всего своим современникам, надежду на счастливое будущее, но утверждает идею прямой генеалогической преемственности между старыми англосаксонскими королями и правителями из Нормандской династии. Более того, совершенно очевидно, что эта концепция преемственности власти возникла в «Житии Эдуарда Исповедника» не случайно: именно она была положена Элредом в основу «Генеалогии английских королей», написанной специально для Генриха Плантагенета незадолго до его восшествия на английский престол<sup>82</sup>.

Не ограничиваясь переработкой старых сюжетов, Элред включил в свое житие и новые эпизоды. Уже в самом начале появляется типичный для агиографических сочинений рассказ о детстве святого: еще будучи ребенком, Эдуард проявлял исключительную набожность и благочестие, предпочитая шалостям молитвы и беседы с монахами. Вместе с тем, Элред также отметил, что юный принц демонстрировал в поведении и речах мудрость и сдержанность зрелого человека. Эта ремарка, не имеющая прямого отношения к конструированию образа святого праведника, важна для создания образа идеального государя<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Ibid. Col. 773–774.

<sup>82</sup> *Aelredus Rievallensis*. Genealogia Regum Anglorum // PL. Vol. 195. Col. 734.

<sup>83</sup> *Aelredus Rievallensis*. Vita S. Edwardi Regis et Confessoris // Ibid. Col. 742.

Центральное место среди впервые приведенных Элредом преданий о короле Эдуарде занимает история о кольце евангелиста Иоанна. Вероятно, Элред не сам выдумал этот рассказ; скорее всего, история о кольце существовала в устной традиции Вестминстера после первого вскрытия могилы. В кратком пересказе она выглядит следующим образом: однажды во время торжественной процессии бедный пилигрим попросил у короля милостыню во имя евангелиста Иоанна. Эдуард сразу же опустил руку в кошель, но тот оказался пуст, ибо король уже все раздал другим бедным. Тогда государь попытался позвать казначея, но тот затерялся в толпе. Не имея денег, Эдуард снял с пальца драгоценное кольцо и отдал нищему. Некоторое время спустя два паломника из Англии отправились в Иерусалим, но, свернув с главной дороги, заблудились в пустыне. В глубокой темноте они увидели процессию одетых в белое юношей с факелами, за которыми шествовал величественный старец. Узнав, что путники являются подданными короля Эдуарда, старец препроводил их в свой дом, где те смогли отдохнуть. Утром, доведя пилигримов до Иерусалима, старец открыл им, что он — евангелист Иоанн, которого король Эдуард почтил в образе нищего. Святой передал англичанам то самое кольцо для короля, дабы тот не сомневался в истинности пророчества, и предсказал точную дату, когда Иоанн придет к нему, дабы препроводить к Создателю<sup>84</sup>. История о кольце евангелиста Иоанна оказалась одним из самых знаменитых преданий о короле Эдуарде. Именно кольцо стало главным иконографическим символом Эдуарда Исповедника, позволяющим безошибочно отличить его от других святых королей.

Завершая разговор о труде Элреда, отметим, что именно этот текст стал каноническим житием Эдуарда, легшим в основу нескольких позднейших переработок и переводов на народные языки (французский и английский), самый ранний из которых датируется концом XII в.<sup>85</sup>. По сути дела, Элред, мастерски отточив формулировки и развив идеи Осберта, завершил формирование агиографического образа короля.

Прежде чем вернуться к истории о переносе мощей св. Эдуарда, остановимся на событиях предшествовавших торжественной церемонии. Согласно версии вестминстерского историографа XIV века<sup>86</sup>, непосредственно перед прибытием в монастырь почетных гостей аббат Лаврентий решил внять совету некоторых скептически настроенных членов братии и тайно проинспектировать могилу короля, дабы избежать вероятного конфуза, если вскрытие саркофага не подтвердит нетленность останков.

---

<sup>84</sup> Ibid. Col. 769–770.

<sup>85</sup> La Vie d'Edouard le Confesseur / Ed. O. Södergård. Uppsala, 1948; Life of Edward the Confessor / Ed. A. T. Baker // Modern Language Review. Vol. III (1907/8). P. 347–375.

<sup>86</sup> Richard of Cirencester. Speculum Historiale de Gestis Regum Angliae, 447–1066: 2 vols. / Ed. J. Eyton. L., 1863–1869. Vol. II. P. 324–325.

Рассказ об этой акции, подрывающей неоспоримую веру аббата и монахов Вестминстера в святость Эдуарда Исповедника, построен таким образом, чтобы снять с действующих лиц возможные подозрения в подлоге и в неуважении к святому. Проведя некоторое время в посте и молитвах, аббат, приор и несколько наиболее уважаемых братьев вошли босыми и одетыми лишь в стихари в церковь и, заперев двери, приступили к задуманному, предварительно отслужив короткую службу. После этого аббат, приор и еще двое монахов стали поднимать надгробную плиту, а остальные монахи остались в алтаре и в слезах молились. Заглянув при помощи светильников в саркофаг, они увидели, что драгоценный саван немного испачкан грязью и известью, но само тело короля и его драгоценное облачение (в том числе пурпурные сапожки и расшитая золотом митра) не повреждены. Радостно они позвали оставшихся в алтаре монахов, после чего осторожно вычистили руками грязь из могилы. Вшестером они достали тело, завернули его в драгоценные шелка и положили в заранее приготовленный деревянный гроб. Все предметы, обнаруженные в старой гробнице, были бережно перенесены в новую, кроме того самого кольца, которое якобы вернул Эдуарду св. Иоанн. Это кольцо Лаврентий присовокупил к полученным в 1102 г. реликвиям.

1 октября 1163 г. Генрих II собрал в Вестминстере Большой совет, чтобы снова обсудить вопрос о подчинении прелатов законам королевства. Совет закончился ссорой короля с архиепископом Томасом Бекетом и отъездом Генриха из Лондона. Однако уже 13 октября, король и прелаты снова собрались в Вестминстере, чтобы присутствовать при переносе мощей св. Эдуарда Исповедника. За исключением Бекета, на церемонию прибыли все епископы центральной и южной Англии (кроме епископа Бата), трое епископов из Нормандии (Эвре, Авранш и Лизье), четверо аббатов и восемь графов. В ходе церемонии новый гроб короля Эдуарда был открыт и все присутствовавшие смогли убедиться в нетленности тела, затем Генрих и самые знатные бароны пронесли гроб по монастырю, чтобы затем утвердить его на старом месте<sup>87</sup>. В завершении торжества Элред из Риво представил аудитории новое житие Эдуарда<sup>88</sup>.

После церемонии произошло примечательное происшествие. Воспользовавшись правом попросить у вестминстерских монахов какую-нибудь реликвию, Бекет пожелал получить не частичку мощей, а могильный камень, на котором некогда оставлял свой посох епископ Вустерский Вульфстан<sup>89</sup>. История о несправедном суде, учиненном над

<sup>87</sup> Ibid. P. 325–326.

<sup>88</sup> *Walter Daniel's Life of Ailred abbot of Rivaulx* / Ed. F. M. Powicke. L., 1950. P. xlvii–xlviii, 41–42.

<sup>89</sup> Continuation of *Gesta Regum* // *The Historical Works of Gervase of Canterbury* / Ed. W. Stubbs. L., 1880. Vol. II. P. 285.

Вульфстаном архиепископом Кентерберийским Ланфранком, и произошедшем на могиле короля Эдуарда чуде, впервые появилась в труде Осберта из Клера, а четверть века спустя ее повторил Элред из Риво. А вот Уильям Мальмсберийский, переводивший и перерабатывавший вскоре после 1126 г. более ранний англоязычный текст «Жития св. Вульфстана» монаха Колмана, похоже, не был знаком с вестминстерским преданием. Согласно тексту Осберта, человек весьма образованный и начитанный, Ланфранк, став архиепископом Кентерберийским в 1070 г., принялся наводить порядок в английской церкви. Особенно его волновала проблема соответствия прелатов занимаемым ими должностям. Сочтя Вульфстана невежественным и неграмотным, он на синоде в Вестминстере в присутствии короля Вильгельма потребовал, чтобы епископ Вустерский отдал ему пасторский посох и кольцо. На это епископ возразил, что, хотя и считает себя недостойным столь высокого сана, не откажется от него по приказу Ланфранка, ибо не он, а король Эдуард утвердил его на этом месте. После столь решительного заявления Вульфстан отправился к могиле короля и положил на плиту свой посох, призвав Эдуарда передать его достойному пастырю, после чего сложил с себя епископское облачение и сел рядом с монахами. Все присутствовавшие на синоде, включая самого Ланфранка и короля Вильгельма, тщетно пытались поднять посох с камня. Так архиепископу пришлось признать, что истинная вера может значить в глазах Господа куда больше, чем богатство знания. Только сам епископ Вульфстан, попросив короля Эдуарда вернуть ему посох, смог забрать этот символ пастырского служения с камня<sup>90</sup>. Судя по свидетельствам современников о характере Томаса Бекета, можно предположить, что уже в 1163 г. архиепископ не собирался ни в чем уступать давлению со стороны короля, а посему получение им вестминстерской реликвии можно считать весьма символическим.

Следующая важная веха в развитии культа Эдуарда Исповедника пришлось на правление Генриха III и связана с его персональным почитанием святого предка. Д. Карпентер представил вполне убедительные результаты исследования мотивов, побудивших Генриха III стать одним из самых ревностных поборников культа короля Эдуарда<sup>91</sup>. Еще Ф. Барлоу заметил, что предания об Эдуарде Исповеднике едва ли трогали сердца образованных интеллектуалов, но вполне могли заинтересовать похожего на него «простака» на троне вроде Генриха III<sup>92</sup>. Всерьез за-

<sup>90</sup> *Osbert de Clare. Cap. 29; Aelredus Rievallensis. Vita S. Edwardi Regis et Confessoris // PL. Vol. 195. Col. 779–781. См. также Mason E. St. Wulfstan's Staff: A Legend and Its Uses // Medium Ævum. Vol. 53 (1984). P. 157–179.*

<sup>91</sup> *Carpenter D. A. King Henry III and Saint Edward the Confessor: The Origins of the Cult // The English Historical Review. Vol. 122 (2007). P. 865–891.*

<sup>92</sup> *Barlow F. Edward the Confessor... P. 284.*

давшись поиском ответа на вопрос о причинах интереса Генриха к культу Эдуарда, Д. Карпентер для начала определил период, в который этот интерес зародился, обозначив диапазон с 1233 по 1238 гг., после чего обратился к поиску фигур и обстоятельств, которые могли оказать определенное влияние на короля. Среди людей, пользовавшихся особым доверием Генриха, на роль вдохновителя лучше всего подходил Ричард Ле Грас, приор одного из дочерних монастырей Вестминстера в Беркшире, родственник Уильяма Маршала (регента Англии в период малолетства короля). Кроме Ле Граса интерес Генриха к культу предка мог побудить Пьер де Рош, епископ Винчестерский — главное лицо в Королевском совете в этот период. Будучи иностранцем, де Рош особенно активно насаждал в своей епархии почитание англосаксонских святых, возможно, таким образом, отводя от себя и своего государя обвинения в пренебрежении коренными англичанами<sup>93</sup>.

Попав под влияние Ле Граса или де Роша или же просто почувствовав особую симпатию к святому предку, Генрих III примерно с 1233 г. стал одним из самых деятельных и искренних почитателей Эдуарда Исповедника. Данные о бедняках, получивших пропитание в особые дни поминовения св. Эдуарда, позволяют лучше понять, сколь высоко Генрих его ставил: в годовщину смерти Эдуарда 5 января 1260 г. было накормлено 1500, а в канун и в день перенесения мощей (12-13 октября) того же года — 5016 бедняков. Для сравнения, в канун и в сам праздник Троицы было накормлено лишь 464 человека, в остальные же дни раздачи еды были еще более скромными<sup>94</sup>. В 1235 г. король приказал во всех цистерцианских монастырях Англии отмечать день памяти Эдуарда Исповедника<sup>95</sup>. Начиная с 1238 г. Генрих неизменно приезжал в Вестминстер 5 января, пропустив эту дату лишь семь раз (когда отсутствовал в Англии). В январе 1233 г. король приказал изобразить св. Эдуарда, св. Эдмунда, Христа и четырех евангелистов в королевской часовне в Вудстоке<sup>96</sup>. Это было первое, но далеко не последнее подобное распоряжение: по инициативе Генриха III изображения и сцены из жизни св. Эдуарда, выполненные в самых различных техниках (скульптуры, фрески, витражи, вышивка) украсили палаты, церкви и часовни по всей Англии. Одно из витражных окон в Амьенском соборе тоже оказалось посвящено сценам из жизни Эдуарда Исповедника. Вполне возможно, что этот вит-

<sup>93</sup> *Carpenter D. A. King Henry III...* P. 876–877.

<sup>94</sup> *Ibid.* P. 865; *Idem.* The Household Rolls of King Henry III // *Historical Research*. Vol. 80 (2007). P. 22–26.

<sup>95</sup> *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis Tomus II 1221–1261* // Ed. J.-M. Canivez. Louvain, 1934. No. 15. P. 141; *Carpenter D. A. King Henry III...* P. 868.

<sup>96</sup> *Carpenter D. A. King Henry III...* P. 869; *The History of The King's Works: The Middle Ages* // Ed. H. M. Colvin, R. A. Brown, A. J. Taylor. L., 1963. Vol. II. P. 1012.

раж был даром Генриха III или аббата Вестминстера новому собору. Из многочисленных медальонов витража сохранилось лишь четыре: прибытие Эдуарда в Англию, радостная встреча короля его новыми подданными, видение о гибели короля Дании и чудо с кольцом<sup>97</sup>. Генрих сделал множество дорогих даров Вестминстерскому монастырю, подтвердил все прежние хартии о правах и привилегиях, а также выдал ряд новых. Именно королевская казна стала одним из основных источников финансирования грандиозной перестройки Вестминстера, начатой в 1245 г. В 1246 г. Генрих завещал похоронить себя рядом со святым, превратив в конечном итоге аббатство в усыпальницу английских королей<sup>98</sup>.

Впрочем, почитание Эдуарда Исповедника еще не означало, что Генрих III стремился полностью уподобиться святому предку. В январе 1236 г. король вступил в брак с Элеонорой Прованской, которая родила ему двух сыновей (старший из которых был назван Эдуардом) и трех дочерей. Воспринимая Эдуарда Исповедника не только в качестве личного покровителя, но также в качестве защитника рода, Генрих непосредственно в день коронации королевы «представил» молодую жену святому, вручив ей драгоценный покров для его надгробия, который Элеонора, в свою очередь, передала вестминстерским монахам<sup>99</sup>.

Одним из даров, полученных Элеонорой вскоре после свадьбы, стала посвященная ей «История святого короля Эдуарда». На этот раз автором нового жития, написанного французскими стихами и снабженного многочисленными иллюстрациями, стал один из наиболее выдающихся английских хронистов и талантливейший художник XIII века — сент-олбанский монах Мэтью Пэрис (Матвей Парижский). Смысл преднесенного им подарка прямо раскрыт в прологе: королева должна узнать о жизни и чудесах святого, которого ее супруг почитает больше других. В конце своего сочинения автор сделал одну важную ремарку, указав Элеоноре на то, что в будущем именно Эдуард откроет для нее и для ее мужа ворота Рая<sup>100</sup>. Эта оговорка также может свидетельствовать

<sup>97</sup> Tanner L. E., Clapham A. W. Some Representations of St. Edward the Confessor in Westminster Abbey and Elsewhere // *Journal of the British Archaeological Association*, 3<sup>rd</sup> ser. Vol. 15 (1952). P. 8.

<sup>98</sup> Carpenter D. A. King Henry III... P. 871; *Idem*. The Reign of Henry III. L., 1996. Ch. 21 "The Burial of Henry III, the *Regalia* and Royal Ideology".

<sup>99</sup> *Idem*. King Henry III... P. 885.

<sup>100</sup> La *Estoire de seint Aedward le rei* attributed to Matthew Paris / Ed. K. Y. Wallace. Anglo-Norman Text Society. L., 1983, lines 80–82. Долгое время этот текст, опубликованный впервые 1858 г., считался анонимным (*Lives of Edward the Confessor* / Ed. H. R. Luard. L., 1858. P. 25–311). Однако подготовивший в 1920 г. факсимильное издание единственного сохранившегося манускрипта (MS Cambridge University Library Ee. Lii. 59) М. Джеймс высказал предположение об авторстве Мэтью Пэриса (*James M. R. La Estoire de Seint Aedward le Rei*. Oxford, 1920. P. 17–28). В настоящее время эта версия

о том, что подданные Генриха III воспринимали Эдуарда Исповедника в первую очередь как покровителя королевской династии.

Формально текст Мэтью может считаться переводом сочинения Элреда, но многие сюжеты были подвергнуты существенной переработке, точнее «развитию». Например, если у Элреда евангелист Иоанн, отсылая кольцо Эдуарду, обещает: «вместе мы последуем за Агнцем, куда бы он ни пошел», то у Мэтью: «вместе мы будем равны в Раю», где Господь увенчает Эдуарда короной праведника<sup>101</sup>. На сопровождающей этот пассаж миниатюре изображены св. Петр с ключами от Рая и св. Иоанн, представляющий св. Эдуарда Христу. В качестве другого примера, демонстрирующего, как, на первый взгляд, ничего не меняя в сюжете, Мэтью расставлял предпочтительные для него акценты, приведу эпизод с навязыванием Эдуарду брака с Эдит. И для Осберта, и для Элреда важно то, что инициатива заключения брака была не за королем — он лишь принял решение знатных людей королевства. Эта же мысль существенна и для Мэтью, однако он сопровождает ее весьма показательной ремаркой, характеризующей политические реалии его эпохи:

Милорды, я поступлю в соответствии с Вашими желаниями,  
Я не буду противиться Вам,  
Ибо мудрому государю подобает  
Подчиняться своему народу (*natureau gent*)<sup>102</sup>.

Пожалуй, наиболее интересную интерпретацию у Мэтью получил сюжет о двух сражениях Гарольда — при Стэмфорд-Бридже и Гастингсе. Впервые тема Эдуарда как святого-хранителя Англии появилась в сочинении Осберта из Клера, а потом была развита Элредом. Оба автора рассказывают о том, как Гарольд, которого они именуют незаконным узурпатором, узнав о вторжении в Англию короля Норвегии, находившегося в сговоре с его собственным братом Тости, переживал, что не может из-за болезни дать врагам достойный отпор. Однако король Эдуард явился во сне благочестивому аббату Рамси и приказал ему известить Гарольда о том, чтобы тот смело шел на встречу с противниками, ибо он, святой, защитит королевство и сам возглавит войско. Таким образом, в обоих житиях образ Эдуарда как «гаранта мира в Англии» претерпевает метаморфозу: если живой король получал мир в качестве дара от Бога за свое благочестие, то после смерти он становится предводителем войска — активным победителем врагов. Версия Элреда заканчивается на одержанной при помощи Эдуарда победе<sup>103</sup>, а в варианте Осберта

считается основной: *Vaughan R. Matthew Paris. Cambridge, 1958. P. 169–181; Wallace K. Y. La Estoire de saint Aedward le rei... P. xvii–xxi.*

<sup>101</sup> *La Estoire de saint Aedward le rei... lines 3923–3948.*

<sup>102</sup> *Ibid. Lines 1084–1087.*

<sup>103</sup> *Aelredus Rievallensis. Vita S. Edwardi... // PL. Vol. 195. Col. 777–778.*

есть еще упоминание о поражении и гибели Гарольда при Гастингсе. Впрочем, сам Осберт также сделал акцент именно на сотворенном Эдуардом чуде, в то время как поражение при Гастингсе трактуется как частное наказание Гарольда за нарушение данной Вильгельму клятвы<sup>104</sup>.

У Мэтью сюжет стал гораздо более многомерным и драматичным. Гарольд предстает не просто узурпатором, но жестоким тираном, жадным до золота и нарушающим законы<sup>105</sup>. Узнав о приближении возглавляемого его братом и норвежским королем войска, он в слезах молит св. Эдуарда о помощи. Явившись к аббату Рамси, Эдуард разъяснил ему, что вторжение врагов является карой Гарольда за нарушение клятвы, гордыню и другие преступления, однако святой пообещал помощь в надежде на то, что получив ее, Гарольд встанет на путь исправления. Но Гарольд, одержав победу, полностью приписал успех своим заслугам, возгордился и впал в еще большую тиранию. Несколько раз Эдуард являлся к нему во снах и видениях, пытаясь вразумить, но тщетно<sup>106</sup>. По версии Мэтью, действиями герцога Вильгельма руководил сам Эдуард Исповедник, разгневавшийся на Гарольда настолько, что не пожалел население Англии<sup>107</sup>. Таким образом, историограф не просто добавил к классической версии Осберта и Элреда о чуде при Стэмфорд-Бридже историю завоевания, но и сделал весь рассказ более назидательным<sup>108</sup>.

Старания Генриха, направленные на популяризацию культа Эдуарда Исповедника, не могли не принести плодов: Эдуард стал святым, хорошо известным не только в Англии, но и во всем христианском мире. Отметим, что одновременно с сочинением Мэтью Пэриса, на основе текста Элреда появилось два рифмованных латинских жития, авторы которых пока не установлены<sup>109</sup>. В XIV–XV вв. было создано несколько восходящих к ставшему «каноническим» труду Элреда, по большей части анонимных, поэтических и прозаических житий св. Эдуарда, написанных как на латинском, так и на французском и английском языках<sup>110</sup>. В свете изучения культа короля Эдуарда показательным является

<sup>104</sup> *Osbert de Clare*. Cap. 27.

<sup>105</sup> *La Estoire de seint Aedward le rei...* Lines 3225–3237.

<sup>106</sup> *Ibid.* Lines 4147–4310.

<sup>107</sup> *Ibid.* Lines 4445–4520.

<sup>108</sup> Своим поэтическим житием Мэтью явно угодил королевской чете: когда 5 января 1247 г. хронист оказался среди гостей на празднестве в честь св. Эдуарда, Генрих III лично попросил его вставить описание увиденного в «Большую хронику», после чего пригласил за свой стол. *Matthaei Parisiensis Chronica Maiora*: 7 vols // Ed. H. R. Luard. L., 1872–1883. Vol. IV. P. 644–645; *Vaughan R. Matthew Paris...* P. 3.

<sup>109</sup> *Wallace K. Y. La Estoire de seint Aedward le rei...* P. xiii. MS Cambridge Caius College 153; MS Vatican Reg. Lat. 489. Фрагмент первого жития опубликован Г. Лурдом (*Lives of Edward the Confessor* / Ed. H. R. Luard. L., 1858. P. 381–383).

<sup>110</sup> Рифмованное латинское житие, датированное 1440–1450 гг., посвящено Ген-



ся не только отсутствие зафиксированных после канонизации чудес (Осберт из Клера оказался одним из последних исцеленных королем счастливиц), но и несущественное их влияние на хронистику. Как правило, историографы XIV–XV вв. следовали намеченной еще Уильямом Мальмсберийским схеме, но в отличие от автора «Деяний английских королей» не рассказывали о совершенных Эдуардом чудесах, ограничиваясь историями о полученных им пророчествах и видениях.

При более внимательном исследовании культа св. Эдуарда очевидными становятся несколько обстоятельств. Прежде всего, «эпизодичность» и нелинейность его развития. Не будучи духовным лицом и не претерпев насильственной смерти, Эдуард не «вписывался» в типичные модели святости. Ведь именно насильственная смерть традиционно была одним из основных импульсов формирования культа мирянина, если он являлся правителем или политическим лидером. При этом вовсе не обязательно, чтобы погибший принял смерть за веру, более того, для возникновения культа не всегда обязателен даже благочестивый образ жизни. В качестве примеров популярных в свое время неофициальных святых можно привести Симона де Монфора, Эдуарда II, Ричарда II, Ричарда Фицалана, графа Эрандела, Генриха VI. Такие культы возникали «естественным» путем и, при поддержке со стороны власти, могли приобрести общенациональный характер. Например, после прихода к власти Генриха VII Тюдора почитание убитого по приказу Эдуарда IV Йорка Генриха VI Ланкастера не только «вышло из подполья», но и приобрело устойчивый массовый характер<sup>111</sup>.

Умерший естественной смертью Эдуард оказался лишенным важнейшего «культообразующего» элемента. Его почитание не возникло «естественным образом», но было искусственно создано усилиями нескольких вестминстерских монахов и Генриха III. Именно поэтому, несмотря на то, что в преданиях о св. Эдуарде было достаточно эпизодов, представлявших его покровителем Англии и защитником англий-

---

риху VI (Lives of Edward the Confessor. L., 1858. P. 361–381). The Middle English Verse Life of Edward the Confessor / Ed. G. E. Moore. Philadelphia, 1942; Le Manuscrit Egerton 745 du Musée Britannique / Ed. P. Meyer // Romania. Vol. XXXIX (1910). P. 532–569. Vol. XL (1911). P. 41–69; King Edward Ring / Ed. H. J. Chaytor // Miscellany of Studies in Romance Language / Ed. M. Williams and J. Rothschild. Cambridge, 1932. P. 124–127.

<sup>111</sup> Henricus VI Angliae Regis Miracula Postuma. Ex Codice Musei Britannici Regio 13. C. VIII / Ed. P. Grosjean. Bruxelles, 1935; *Blacman J.* De Virtutibus et Miraculis Henrici VI // Duo Rerum Anglicarum Scriptores Veteres / Ed. T. Hearne. Oxford, 1732. Vol. I. P. 285–307. Также см.: *Spenser B.* King Henry of Windsor and the London Pilgrims // *Collectanea Loniniensia*, Special Paper no. 2. London and Middlesex Archaeological Society. L., 1978; *Калмыкова Е. В.* Посмертный культ английских королей XIV–XV вв. // «Священное тело короля»: теоретический и идеологический аспекты / Под ред. Н. А. Хачатурян. М., 2006. С. 119–129, 136–138.

ского народа, этот культ так и остался локальным, в пределах общины Вестминстера. Впрочем, это было не так уж и мало. Во-первых, в Вестминстере Эдуард стал главным святым, затмив легендарного основателя монастыря святого короля Сиберта. Даже апостол Петр, которому и было посвящено аббатство, оказался вписанным в предания о короле Эдуарде. Во-вторых, именно Эдуард стал главным династическим святым английских королей. Благодаря браку Генриха I с внучатой племянницей Эдуарда (Эдит–Матильдой) пророчество о зеленом дереве получило позитивное прочтение, а английские короли упрочили подчеркиваемое еще Вильгельмом Завоевателем родство с Эдуардом Исповедником. Хранящиеся в Вестминстере реликвии, прежде всего трон, перстень и корона св. Эдуарда, использовались во время церемоний коронации<sup>112</sup>. Начиная с Генриха I, каждый новый государь обещал соблюдать «законы Эдуарда Исповедника». Именно кровной связью с ним по традиции объяснялось происхождение королевского чуда — силы, при помощи которой английские короли исцеляли золотушных<sup>113</sup>.

И хотя никто из потомков Генриха III не сделал большего для возвеличивания памяти св. Эдуарда, некоторые короли Англии были искренне привержены его культу. Среди последних стоит особо выделить Ричарда II. Из многочисленных изображений Эдуарда Исповедника, созданных в эпоху правления Ричарда, наиболее выдающимся по праву считается Уилтонский диптих, на котором Иоанн Креститель вместе со святыми королями Эдмундом (держит стрелу) и Эдуардом (держит кольцо) представляют юного Ричарда Деве Марии. После убийства Ричарда в 1399 г. по тайному приказу Генриха IV, могила последнего Плантагенета на какое-то время стала местом, притягивающим благочестивых паломников, жаждущих исцеления и искупления грехов. Помимо ореола мученика становлению культа Ричарда II способствовало отсутствие детей. Несмотря на очевидную для современников глубокую любовь короля к его первой жене Анне Богемской, королева за все двенадцать лет брака ни разу не была беременной, что порождало различные пересуды при дворе и в народе. Версии выдвигались разные: одни считали короля импотентом, другие — королеву бесплодной. После же смерти

<sup>112</sup> *Holmes M.* New Light on St. Edward's Crown // *Archaeologia or Miscellaneous Tracts Relation to Antiquity*. Vol. XCVII (1959). P. 213–223; *Wormald F.* The Thorne of Solomon and St Edward's Chair // *De Artibus Opuscula*. Vol. XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky / Ed. M. Meiss, 2 vols. N. Y., 1961. Vol. I. P. 532–541; *Holmes M.* and *Sitwell H. D. W.* The English Regalia. L., 1972; *Percival-Prescott W.* The Coronation Chair: An Investigation into the History an Present Condition of the Chair, Ministry of Works. L., 1975; *Richardson H. G.* The English Coronation Oath // *Transaction of the Royal Historical Society*, 4<sup>th</sup> ser. Vol. 23 (1941). P. 129–158.

<sup>113</sup> См.: *Блок М.* Короли-чудотворцы. М., 1998.

Ричарда на первый план вышло другое объяснение бездетности — целомудренное сохранение девственности; при этом, показательное, что современники объясняли решение короля желанием походить на Эдуарда Исповедника. В пользу этого предположения также свидетельствуют барельефы с изображениями святых в нижней части саркофага<sup>114</sup>.

Несмотря на тщательно разработанную в агиографических сочинениях тему Эдуарда как защитника королевства и святого-воина, на практике эта часть его образа оказалась совершенно невостребованной массами. Начиная с XIV в., в эпоху длительных внешних военных конфликтов св. Георгий превратился из «профессионального» покровителя воинов в главного небесного защитника Англии и английского народа<sup>115</sup>. Доминантное положение св. Георгия в «английском пантеоне» вовсе не означало, что культ св. Эдуарда пришел в упадок. Почитание святого короля сохранилось вплоть до Реформации, но его главной функцией оставалась защита правящего государя.

Реформация нанесла сокрушительный удар по культу Эдуарда Исповедника: непопулярный в народе, поддерживаемый исключительно вестминстерскими монахами и отдельными королями, он не мог вдохновлять ни тайных, ни явных католиков, предпочитавших поминать погибших за веру мучеников вроде Томаса Бекета. Правда, отказавшись от культа святых, Тюдоры, а за ними и Стюарты сохранили за собой чудесный дар исцеления золотушных, якобы унаследованный английскими монархами именно от короля Эдуарда. Однако постепенно с образом Эдуарда Исповедника стали происходить показательные изменения.

Уже в правление Елизаветы у авторов, повествующих об эпохе короля Эдуарда, особой популярностью стала пользоваться восходящая к хронике Генриха Хантингдонского история о гибели принца Альфреда, характеризующая Эдуарда как простоватого и подверженного чуждому влиянию монарха. Примечательно, что версия о старшинстве Альфреда до сих пор сохраняется в популярных трудах<sup>116</sup>. Даже благочестие Эдуарда перестало восприниматься протестантскими авторами безусловно положительно, поскольку в первую очередь ассоциировалось с монашеским окружением, католическими предрассудками и полной непригодностью к управлению государством. Историки елизаветинской эпохи по традиции еще могли приводить рассказы о совершенных Эду-

---

<sup>114</sup> Lewis K. J. *Becoming a Virgin King: Richard II and Edward the Confessor // Gender and Holiness: Men, Women and Saints in Late Medieval Europe* / Ed. S. Riches and S. Salih. L., 2002. P. 90–92.

<sup>115</sup> Bengtson J. *Saint George and the Formation of English Nationalism // Journal of Medieval and Early Modern Studies. Vol. II (1997). P. 317–340; Riches S. Saint George: On Whom all England Have Byleve // History Today, oct. 2000. P. 42–48.*

<sup>116</sup> См., например: Черчилль У. *Рождение Британии*. Смоленск, 2002. С. 148.

ардом чудесах, но делали это либо с оттенком пренебрежения, называя измышленными монахами небылицами, либо избирательно, ограничиваясь переданным другим королям Англии даром исцелять золотушных и пророческими видениями<sup>117</sup>. Оценивая девственный брак Эдуарда и Эдит, авторы Нового времени стали указывать на импотенцию короля как на возможное объяснение его равнодушия к супруге. Они отказывались воспринимать позитивно как предпочтение жене общества монахов, так и презрение к представительнице коренной англосаксонской знати. Наиболее показательным в данном контексте примером может служить цитата из весьма тенденциозной, выдержанной в духе протестантских нравоучений и викторианского антиклерикализма «Истории Англии для юных» Ч. Диккенса: «Тут Эдуард Исповедник обнаружил всю низость своей души, перенеся ненависть, которую он питал к некогда всемогущим отцу и братьям, на их беспомощную дочь и сестру, свою кроткую супругу, любимую всеми, кроме мужа и его монахов. Он алчно присвоил себе ее деньги и драгоценности и, оставив при ней одну служанку, запер в мрачном монастыре, где игуменьей, или тюремщицей была его родная сестра, наверняка жуткая мегера, под стать братцу»<sup>118</sup>.

К XIX в. окончательно сформировался образ Эдуарда как слабого, не способного к управлению государством монарха. Э. Фримен, оценивая характер святого короля, заметил, что тому «лучше было бы оказаться не на троне Англии, а во главе нормандского аббатства», ибо его достоинства и добродетели были достоинствами и добродетелями не монарха, а монаха<sup>119</sup>. Последнее замечание не вызывает удивления, ибо, если во второй половине XVI в. историки еще упоминали исправление законов, предпринятое в Англии якобы по приказу Эдуарда Исповедника, то научные труды XIX века развеяли и этот миф. Примечательно, что подобный скепсис в оценке не только государственных заслуг Эдуарда, но и поступков, относящихся к сфере его частной жизни, в некоторой степени сохраняется как в современной научной литературе, в частности в трудах одного из авторитетнейших специалистов по этому периоду Ф. Барлоу, так и в популярных книгах по истории. В качестве примера последнего приведу цитату из У. Черчилля: «Эдуард Исповедник представляется нам слабой, безвольной и ненадежной личностью. Средневековая легенда, тщательно поддерживаемая церковью, чьим преданным слугой был король, возвысила этого человека»<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> *Holinshed, Raphael*. The Chronicle of England: 3 vols. L., 1586–1587. Book 8 of the History of England. Ch. 7; *Grafton, Richard*. Chronicle or History of England... P. 150.

<sup>118</sup> Диккенс Ч. История Англии для юных. М., 2004. С. 64.

<sup>119</sup> *Freeman E.A.* The History of the Norman Conquest... Vol. II. P. 24.

<sup>120</sup> Черчилль У. Рождение Британии... С. 152.

## ИСТОРИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛЕМИКА В ЭПОХУ РЕФОРМАЦИИ\*

XVI век стал для Европы эпохой глубоких перемен, которые сопровождались социальными потрясениями, порой доходившими до жестокого кровопролития. Отражением бурного столетия были не затихавшие памфлетные войны, вызванные конфессиональным противостоянием; они оказали огромное воздействие на общественную мысль и сознание европейцев. Поистине XVI век был веком полемики. Однако в той же мере он был и веком истории — периодом становления истории как дисциплины, а также и временем значительного роста интереса к ней как со стороны историков и теоретиков, так и образованной публики. Формировалась подлинная культура истории.

Можно выделить целый ряд факторов, предопределивших такое ее развитие. Одним из важнейших было развитие и распространение идей гуманистов с их новыми техниками анализа источника — обращением к языку оригинала, установлением подлинности текста и филологической его критикой, привлечением данных археологии, палеографии, эпиграфики и т. п. Другим фактором явилась информационная революция конца XV–XVI вв., а именно, распространение книгопечатания. Благодаря печатному станку доступность книжной продукции возросла во много раз, а исторические и полемические сочинения обрели большую аудиторию. Доступность обуславливалась не только тиражами книг и их (сравнительно) невысокой ценой, но также и тем обстоятельством, что издание сотен экземпляров одного и того же текста на национальных языках способствовало унификации их орфографии и сглаживанию диалектных различий. А унификация национальных языков, вместе с ростом грамотности, «открывала» тексты — исторические и полемические — для широкой аудитории.

Однако наряду с новациями методологического и технологического характера важную, во многом определяющую роль в формировании культуры истории сыграли факторы идеологического порядка. Религиозные движения рубежа XV–XVI вв. заставили многих европейских интеллектуалов обращаться к истории апостольской церкви в поисках путей выхода из кризиса, в котором, как они полагали,

---

\* Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 06–01–00453а).

находилась современная им церковь. Эти тенденции усилились с началом Реформации и порожденными ею волнами религиозно-политической полемики. Протестанты и католики обращались к истории, чтобы найти там «истинную церковь», а также оспорить тот ее образ, что был представлен на страницах сочинений их оппонентов. Конечно, рост интереса к истории не объясняется исключительно Реформацией, однако именно она дала культуре истории религиозную санкцию, а тем самым — мощный толчок ее развитию.

Другой важный стимул — формирование у европейцев национальной / региональной идентичности и складывание национальных и региональных государств. Оба эти процесса оказывались тесно переплетенными с конфессиональными конфликтами и развитием у тех же общностей конфессиональной идентичности. Религиозный фактор воздействовал на национальное сознание разными способами. В одних случаях конфессиональная полемика, призванная очерчивать границы между «своими» и «чужими», способствовала формированию нации, одним из признаков которой становилась принадлежность к определенной конфессии (протестантизм в Англии, Шотландии и Скандинавии, католицизм во Франции, Испании, Португалии). При этом складывались меньшинства (гугеноты во Франции, католики в Англии) с собственной конфессиональной идеологией и версией национальной истории. Другим вариантом был «раскол» нации: в Германии конфессиональные и государственные общности формировались на региональном уровне. Однако во всех случаях складывание национально-государственного и конфессионального самосознания сопровождалось историко-правовыми штудиями, призванными выявить соотношение собственной правовой (и государственной) традиции с римской (континентальные страны), или же найти ее уникальные корни (Англия), а также развитием национальных историографий.

Европейское историописание XVI столетия развивалось в тесном переплетении с религиозной полемикой. Результаты столь тесного взаимодействия проявились как в форме, так и в содержании исторических сочинений. Под влиянием яростных конфессиональных споров рождались новые историографические жанры и видоизменялись традиционные. Церковные реформаторы — протестанты и католики — пребывали в поисках истинного христианского учения и древней церковной традиции, незамутненной позднейшими наслоениями, «римскими суевериями» или «ересями». Поиски истинного учения требовали обращения к истокам. Так появились издания Библии, подготовленные с учетом требований гуманистической филологии — греческий текст Нового Завета с новым латинским переводом Эразма Роттердамского (Базель, 1516), проект кардинала Сиснероса — Библия Полиглотта с

арамейскими, греческими и латинскими текстами (Алькала де Энарес, 1520), а также переводы Библии на национальные языки. Издавались и произведения отцов церкви и первых церковных историков.

Конфессиональные споры, начавшиеся с Реформацией, породили сочинения, призванные не только представить истину, но и показать процесс ее искажения. Так возник жанр полемической истории церкви. Для протестантов он был историей постепенного падения Римской церкви. Эту работу начал еще Филипп Меланхтон, издавший в 1539 г. свой труд «О церкви и власти слова Божия». Однако самым масштабным проектом такого рода стало 13-томное издание «Церковной истории, изложенной по столетиям» (Базель, 1559–1574), более известное как «Центурии» и охватывающее период до 1298 г. Над ней работала группа лютеранских историков и богословов под руководством Матфея Флакка (Власича). Целью авторов было рассказать своим читателям историю «порчи» церкви и ее превращения в «царство Антихриста». Именно Флакку позднейшие поколения протестантов обязаны идеей уподобления папы римского Антихристу, а также закреплению в историческом воображении европейцев легенды о папессе Иоанне. На свет появился жанр полемической церковной истории, где богатейший документальный материал и тонкости гуманистического анализа текста соединялись с воспроизведением любых, самых недостоверных средневековых легенд, способных опорочить оппонентов. Католическим ответом на появление «Центурий» стали 12-томные «Церковные анналы» (Рим, 1588–1593) кардинала Чезаре Баронио, повествовавшие о жизни церкви с ранних времен по XII век включительно и демонстрировавшие неизменность учения и традиции церкви на протяжении всего периода.

Конфессиональные конфликты породили и полемические истории самой Реформации, принадлежавшие перу католиков и протестантов. Самым известным лютеранским историком стал Иоганн Слейдан, опубликовавший в 1555 г. «Комментарии о состоянии религии и государства при императоре Карле V» (Страсбург)<sup>1</sup>. Ученик и преемник Кальвина в Женеве Теодор де Без издал трехтомную «Религиозную историю реформированных церквей во Франции» (Женева, 1580)<sup>2</sup>. Ее предшест-

---

<sup>1</sup> *Sleidan J. De statu religionis et rei publicae Carolo V Caesare commentarii*. Strasbourg, 1555. Книга Слейдана быстро обрела популярность: в 1557 и 1559 гг. в Женеве появилось два новых издания, а в 1558 г. еще одно вышло в Страсбурге. В 1557 г. в Женеве были опубликованы французский и итальянский переводы «Комментария»; английский перевод Джона Дея вышел в 1560 г. в Лондоне. О Слейдане см.: *Kess A. Johann Sleiden and the Protestant Vision of History*. Aldershot, 2008.

<sup>2</sup> *Beza T. Histoire ecclesiastique des Eglises reformes au Royaume de France*. Genève, 1580.

венницей стала «История мучеников» Жана Креспэна (Женева, 1554)<sup>3</sup>, повествовавшая об истории первых протестантских общин во Франции. В Англии вышло несколько изданий «Книги мучеников» Джона Фокса (Лондон, 1563, 1570, 1576, 1583)<sup>4</sup>. Все они представляли собой трансформации традиционных жанров историописания. Труд Слейдана — образец гуманистической эрудитской историографии; сочинение Беза следовало традиции средневековой хронистики, труды Креспэна и Фокса использовали жанры маририи и образцы житийной литературы. «Книгу мучеников» Фокса вообще трудно однозначно отнести к тому или иному жанру, поскольку она сочетает в себе традиции хронистики, гуманистический метод работы с источниками и сознательную ориентацию на житийную литературу, что позволяло создать «новые святцы», в которых католические святые подменялись бы мучениками за «истинную» протестантскую веру<sup>5</sup>. Труд Фокса занимает особое место еще и потому, что он не ограничивается историей Реформации. Его охват гораздо шире: он представляет читателям полную версию английской церковной и светской истории, от крещения страны до середины XVI в. Фактически в нем представлена новая, протестантская история христианства в Англии в контексте вселенской церкви.

Католики отвечали на вызов протестантского историописания своими историями Реформации, которая была представлена как история отпадения еретиков от истинной веры. Гонимыми оказывались теперь католики, страдавшие за веру. Они уподоблялись первым христианским мученикам, кровью подтвердившим истинность своего учения. Европейскую известность приобрела книга немецкого гуманиста-католика Иоганна Кохлея «Комментарии о деяниях и сочинениях Мартина Лютера» (Майнц, 1549)<sup>6</sup>. Позднее широкую известность приобрели труды английских католиков Николаса Сандера «Происхождение и распространение английской схизмы» (написан в 1570-х гг., издан после смерти автора в 1585 г. в Кёльне)<sup>7</sup>. Труд Сандера — это подробная история политических событий в Англии, начиная с середины правле-

<sup>3</sup> *Crespin J. Histoire des martyrs. Genève, 1554.*

<sup>4</sup> *Foxe J. Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church [Book of Martyrs]. L., 1563, 1570, 1576, 1583.*

<sup>5</sup> *Nissbaum D. 'Reviling the Saints or Reforming the Calendar? John Foxe and His 'Kalendar' of Martyrs' / S.Wabuda & C. Litzenberger (eds) // Belief and Practice in Reformation England. Aldershot, 1998. P. 113–136.*

<sup>6</sup> *Cochlaeus J. Commentarii de actis et scriptis Lutheri. Moguntia, 1549.*

<sup>7</sup> *Sanders N. De Origine ac progressu schismatic anglicanae. Cologne, 1585. Текст был завершён и подготовлен к печати Эдвардом Риштоном. Книгу сразу же (1586) переиздали в Риме и в Ингольштадте (1588). Практически одновременно появился и французский перевод (1587). Немецкий перевод был издан позднее, в 1594 г.*



ния Генриха VIII. «История» Сандера быстро стала своего рода стандартной версией английской Реформации в католическом мире. Ее популяризации, помимо переводов, немало способствовали и адаптации. Самыми известными и влиятельными из них стали «Церковная история схизмы в Английском королевстве»<sup>8</sup>, опубликованная в 1588–1594 гг. (Лиссабон) испанским иезуитом Педро де Рибаденейрой, и «История английских гонений»<sup>9</sup> (Мадрид, 1599), написанная епископом Тарасонским и духовником Филиппа II Диего де Хепесом. Однако наиболее масштабным произведением, по сути, представлявшим собой католическую версию национальной церковной истории, написанным в ответ протестанту Джону Фоксу, стал «Трактат о трех обращениях Англии из язычества в истинную веру» (Сент-Омер, 1603–1604 гг.) иезуита Роберта Парсонса<sup>10</sup>. Этот трехтомный труд состоит из детальной истории распространения христианства в Англии, за которым следует краткий обзор состояния церкви в последующие столетия, вплоть до XVII в.

#### РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛЕМИКА И ИСТОРИЯ «ПРОИСХОЖДЕНИЯ» АНГЛИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

В поисках «чистого», незапятнанного позднейшими искажениями (или «ересями») христианства историки-полемисты обращались к истокам — древней церкви, а также к историям обращения той или иной страны в христианство. Такие повествования фактически представляли собой историю «происхождения» национальной (или провинциальной) церкви. Связь мифов или истории «происхождения» с формированием национальной идентичности достаточно хорошо известна, в том числе и применительно к Англии<sup>11</sup>. Истории «происхождения» национальной церкви были тесно связаны с подобными мифами; фактически они придавали национальной идентичности другое, конфессиональное измерение, связывая возникновение нации (как этнической и политической общности) с появлением церкви как общины христиан. Последняя совпадает с национальной общностью и одновременно соединяет ее с более широкой общностью — Вселенской церковью<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *De Ribadeneira P.* Historia Ecclesiastica del scisma del Reyno de Inglaterra. 2 vols. Lisboa, 1588–1594.

<sup>9</sup> *Yepes D.* Historia particular de la persecucion de Inglaterra. Madrid, 1599.

<sup>10</sup> *Persons R.* A treatise of three conversions of England. 3 vols. St Omer. 1603–1604.

<sup>11</sup> См.: *Серегина А. Ю.* Мифы о крещении Англии в религиозной полемике конца XVI века // Диалог со временем. 2004. Вып. 12. С. 144–155; *Она же.* Мифы об обращении Англии в христианство и национальная/конфессиональная идентичность в XVI – начале XVII веков // Диалог со временем. 2007. Вып. 21. С. 389–411.

<sup>12</sup> О влиянии религиозной мысли на формирование национальной идентичности англичан в XVI–XVII вв. см.: *Curran J. E.* Roman Invasion: The British history,

Впрочем, миф о «происхождении» далеко не всегда оказывал формообразующую роль при складывании конфессиональной / национальной идентичности. Так, реформатские (кальвинистские) церкви на континенте не спешили использовать исторические аргументы. Для них было достаточно отождествления с раннехристианскими общинами. Вопрос же об апостольском преемстве их не слишком интересовал, да и неудивительно: ведь мог возникнуть нежелательный вопрос о епископской власти<sup>13</sup>. Англичане же искали в истории истоки происхождения своей особой церкви (отличающейся от всех протестантских), точно так же, как они искали истоки своей правовой и политической традиции. Ближайшей параллелью в данном случае, пожалуй, будут исторические экскурсы французских богословов, искавших в истории крещения Франции обоснования существования собственной церковной традиции (галликанства), находившейся в особых отношениях с Римом; тех вольностей, которые, как считалось, обусловили существование национального варианта католицизма<sup>14</sup>.

Согласно принятой средневековыми хронистами традиции, Англия / Британия была крещена трижды. В первый раз это произошло в I в. н. э., в правление императора Тиберия. Крещение I в. упоминалось у хрониста VI в. Гильдаса, сочинение которого («Падение Британии») в XVI в. считалось авторитетным источником. Что более важно, о христианстве на Британских островах в I в. упоминал и Тертуллиан. Таким образом, наличие христианских общин в Британии не подлежало сомнению. Однако оставалась существенная проблема: кем и откуда христианство было туда занесено. Английские авторы, стремясь максимально удревнить христианскую историю страны, весьма вольно истолковывали свидетельства отцов церкви, приходя к выводу, что первыми проповедниками христианства на островах могли быть Св. Петр, Св. Павел, Св. Симон Зилот, Аристокл, или же Св. Иосиф Аримафейский. Поскольку упоминания о первых весьма кратки (и мо-

---

Protestant Anti-Romanism, and the Historical Imagination in England, 1530-1660. Newark-London, 2002. Ch.2. P. 37-86; *Kidd C.* British Identities before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800. Cambridge, 1999. Ch. 5. P. 99-122; *Hastings A.* The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism. Cambridge, 1997. Ch. 2. P. 35-65; Religion and National Identity. Oxford, 1982 — ообщ. *Bossy J.* Catholicity and Nationality in the Northern Counter-Reformation. P. 285-296; *Loades D.* The Origins of English Protestant Nationalism. P. 297-307; *Fletcher A.* The First Century of English Protestantism and the Growth of National identity. P. 309-317; *Smith A. D.* Chosen Peoples. Oxford, 2003. P. 115-123.

<sup>13</sup> *Heal F.* What can King Lucius do for you? The Reformation and the Early British Church // *English Historical Review*. Vol. 120, 2005. P. 593-614, ообщ. P. 596.

<sup>14</sup> *Salmon K. H. M.* Clovis and Constantine. The Uses of History in Sixteenth-Century Gallicanism // *Journal of Ecclesiastical history*. Vol. 41, 1990. P. 584-605.

гут быть по-разному интерпретированы), авторы XVI века обходились с ними осторожно, ограничиваясь краткими упоминаниями.

История проповеди Св. Иосифа Аримафейского вошла в средневековый историографический канон благодаря Уильяму Мальмсберийскому (XII в.) и его истории Гластонбери. Из рассказа последнего явствовало, что Св. Иосиф был послан в Британию апостолом Филиппом<sup>15</sup>. Св. Иосиф Аримафейский считался также основателем британской монашеской традиции: с его именем связывалось основание первого монастыря (он, по преданию, находился на месте, где позднее возникло знаменитое бенедиктинское аббатство Гластонбери). Именно Уильям Мальмсберийский сделал сюжет о Св. Иосифе популярным в английской хронистике. Опираясь на его труд, Полидор Вергилий включил повествование о Св. Иосифе в свою «Историю Англии» (книга 2)<sup>16</sup>.

Миф о повторном крещении Британии связан с легендарным королем бриттов Луцием, якобы правившем во II в. Этот миф обязан своим возникновением ошибке Беда Достопочтенного. В его «Церковной истории народа англвов» присутствует краткое сообщение о том, как в 156 г. король Луций отправил в Рим послание папе Элевтеру с просьбой наставить его в христианской вере и крестить. Как пишет Беда, «эта благочестивая просьба была без промедления удовлетворена, и бритты сохраняли веру в целостности и невредимости, в мире и спокойствии, вплоть до времени императора Диоклетиана»<sup>17</sup>, гонения которого заставили их вернуться к язычеству. Беда при этом опирался на *Liber Pontificalis*<sup>18</sup>, где упоминался некий правитель по имени Луций. Правда, речь шла о князе Эдесском Луции, который действительно принял христианство в понтификат папы Элевтера (174–189). Но поскольку Беда был признанным авторитетом в истории английской церкви, все позднейшие авторы воспроизвели сделанную им ошибку и расцвели сюжет красочными деталями. Это, прежде всего, относится к Гальфриду Монмутскому, который славился тем, что порой опирался не столько на хроники предшественников и документы, сколько на свою богатую фантазию.

Гальфрид использовал сочинение Беда, а также «Историю бриттов» Ненния (конец VIII в.). Последний труд датирует обращение Луция в Рим 167 г. и называет в качестве его адресата папу Эвариста (начало II в.)<sup>19</sup>. Повествование Гальфрида рисует читателю благочес-

<sup>15</sup> *William of Malmesbury. The Early History of Glastonbury* / J. Scott (ed. and transl.). Woodbridge, Suffolk, 1981. P. 44.

<sup>16</sup> Polidori Vergilii Urbinae Anglicae Historiae libri vigintisex. Basileae, 1546. P. 34.

<sup>17</sup> Bede's Ecclesiastical History of the English People. Oxford, 1969. P. 24.

<sup>18</sup> *Liber Pontificalis*. Vol. II. Roma, 1978. P. 22.

<sup>19</sup> *Nennius. Historia Britorum*. C. 22.

тивного короля Луция, еще до крещения прославившегося своей добродетельной жизнью. У Гальфрида же называются имена тех, кого папа Элевтер отправил в Британию проповедовать христианство — Фаган и Дувиан. Он повествует об искоренении язычества и создании системы диоцезов — трех архиепископств, 28 епископств и сети приходов. Крестив Британию, послы вернулись в Рим, но затем их отправили обратно вместе с множеством других проповедников, «через поучение которых бритты... укрепились в Христовой вере»<sup>20</sup>. Изобиловавший деталями рассказ его потомки сочли вполне достоверным, так как в основных своих положениях он совпадал со сведениями, приведенными Бедой, хотя хронисты обычно по-разному датировали правление Луция.

Полидор Вергилий в своем труде воспроизвел рассказ Гальфрида, однако иначе датировал события (182 г.)<sup>21</sup>. С историей короля Луция связан еще один текст, активно дебатировавшийся в XVI в. В 1530-х гг. архивисты Генриха VIII, искавшие в исторических документах обоснования идее королевской супрематии (власти короля над церковью), обнаружили в рукописном своде обычаев Лондона письмо папы Элевтера королю Луцию, где, помимо прочего, папа именуется королем «викарием Бога в своем королевстве»<sup>22</sup>. Историки XX века, опираясь на анализ лексики и грамматики, доказали, что так называемое письмо является фальшивкой начала XIII в., созданной, по всей видимости, в контексте конфликта короля Иоанна с Римским престолом (1213 г.).

Наконец, третье крещение Англии было связано с именем Св. Августина, первого исторического архиепископа Кентерберийского, который в 596 г. был отправлен с миссией в Англию папой Григорием I Великим. Миссия Св. Августина относительно хорошо документирована; кроме того, о ней известно из «Церковной истории» Беды Достопочтенного, считавшегося в XVI в. абсолютно надежным и авторитетным источником, более того, образцом историка.

Нетрудно заметить, что три истории крещения Англии порождали ряд проблем для интерпретаторов. Во-первых, необходимо было решить, откуда пришло христианство — из Рима, или же откуда-то еще (например, с христианского Востока). Ведь от ответа на этот вопрос зависело обоснование подчинения римской юрисдикции или, наоборот, отказа от нее. Во-вторых, истории крещения делились на истории кре-

<sup>20</sup> Гальфрид Монмутский, История бриттов /А. Бобович (пер. с лат.) // История бриттов. Жизнь Мерлина. М., 1984. Глава 72.

<sup>21</sup> Polidori Vergilii Urbinate Anglica Historiae. P. 41.

<sup>22</sup> Письмо папы Элевтера было издано Уильямом Ламбардом в его сборнике саксонских законов. *Lambarde W. Apxaionomia, sive de priscis anglorum legibus libri*. L., 1568 Fo. 130v.

щения Британии и Англии. От выбора акцента зависел и выбор «этнической» идентичности древней церкви — она могла стать британской или же англо-саксонской. Необходимо учитывать, что в XVI – начале XVII в. историки права были склонны искать истоки английской правовой и политической традиции в англо-саксонском прошлом, усматривая там зачатки общего права, парламента, смешанной монархии (тех институтов, которыми англичане гордились как своей национальной особенностью). Церковная история, таким образом, могла гармонически соединиться или же вступить в противоречие с этой традицией, вынуждая интерпретаторов проявлять чудеса изобретательности и, что для нас важнее, соединяя две «этнические» составляющие национального мифа.

Конфессиональное противостояние привело к возникновению параллельных версий церковной истории — протестантской и католической. Для протестантской церковной истории идея о том, что крещение Англии было организовано из Рима, неприемлема. Поэтому нас вряд ли удивит, что известная со средних веков легенда о том, как Св. Петр, временно изгнанный из Рима, в ходе своих странствий посетил Англию, протестантами не использовалась. Для средневековых хронистов она служила возвеличению нации; протестантам она только мешала. Да и другие проповедники, упоминавшиеся в хрониках (например, Св. Павел или Св. Симон Зилот) тоже не привлекали большого внимания, в основном из-за состояния источников, не позволявших «развернуться» фантазии. Так, Джон Фокс во втором издании «Книги мучеников» (1570) упоминает Св. Симона Зилота<sup>23</sup>. Вслед за ним его упоминают Рафаэль Холинshed<sup>24</sup> и другие историки, например, Джон Стоу<sup>25</sup>.

Однако гораздо больше места уделялось истории Св. Иосифа Аримафейского. Так, Джон Бейл (его можно назвать основателем протестантской традиции церковной истории) приписывал именно ему первую проповедь христианства в Англии, ссылаясь на хроника Гильдаса. Вслед за ним эту историю воспроизвел Джон Фокс в 1570 г., после чего она стала стандартным протестантским текстом: ее воспроизводят или хотя бы упоминают практически все протестантские полемисты XVI – начала XVII в. Ряд историков помещает ее элементы в свои повествования о британском прошлом. У Холиншеда читаем:

«Около 53 г. Иосиф Аримафейский, тот, что похоронил тело нашего Спасителя, был послан апостолом Филиппом (как говорит Джон Бейл, следуя авторитету Гильдаса и других британских писателей), когда христиан изгнали из Галлии, и прибыл в Британию вместе с прочими благочестивыми хри-

<sup>23</sup> *Foxe J. Actes and Monuments. L., 1570. P. 40.*

<sup>24</sup> *Holinshed R. Chronicles of England. L., 1587. P. 37.*

<sup>25</sup> *Stow J. Chronicles of England. L., 1580. 52.*

стианами. Он проповедовал там Писание среди бриттов и наставлял их в вере и законе Христа, обратив многих в истинную веру и крестив их чистой водой возрождения. Так он и продолжал свою жизнь. Он приобрел у короля участок земли для жилья, не более чем в четырех милях от Уэллса. Там он вместе со своими спутниками заложил основание истинного и совершенного почитания Бога. Впоследствии на этом месте (или рядом с ним) было возведено аббатство Гластонбери»<sup>26</sup>.

Здесь видны все основные черты протестантской легенды о Св. Иосифе Аримафейском. Во-первых, благодаря ему устанавливается апостольское преемство английской церкви (от апостола Филиппа); во-вторых, апостольское преемство выводится не из Рима. Кроме того, Св. Иосиф проповедовал в Британии чистое учение древней церкви, не замутненное никакими римскими заблуждениями. Показательно, что стремясь превратить Св. Иосифа в протестанта, протестантские авторы опускали ту часть легенды, которая превращала его в основателя монастыря Гластонбери. Но в приведенном тексте Гластонбери не имеет отношения к Св. Иосифу. Поскольку монашество несовместимо с протестантской традицией, данную часть сюжета просто выбросили как недостоверную, продолжая ссылаться при этом на труды ее автора, Уильяма Мальмсберийского.

Что касается второй легенды — о крещении Британии при короле Луции, то отношение протестантов к ней было двойственным. С одной стороны, она свидетельствовала о крещении всей страны и принятии христианства как официальной религии — впервые! — что автоматически делало бриттов и их потомков избранным народом. Кроме того, письмо папы Элевтера говорило о подчинении церкви государю, т. е. о преемственности устройства древней церкви и Англиканской церкви XVI века. Однако налицо были и явные проблемы. Прежде всего, король Луций обратился в Рим, откуда были присланы миссионеры. Кроме того, надежность самого источника — Гальфрида Монмутского, — была поставлена под сомнение Полидором Вергилием в начале XVI века. Хотя критика Полидора касалась только легенды о короле Артуре), она, тем не менее, несколько «подмочила» репутацию Гальфрида. К тому же существовала проблема с датировкой: как мы видели, большинство авторов не могло сойтись во мнениях относительно того, когда правил Луций, и когда, собственно, произошло крещение. А это не могло не бросить тень сомнения на всю историю.

Первые протестантские авторы обращались к легенде о короле Луции вполне в духе средневековых хронистов. Так, Роберт Барнс использовал ее, чтобы подчеркнуть, что бритты первыми приняли хри-

---

<sup>26</sup> *Holinshed R. Chronicles...* P. 37.

стианство<sup>27</sup>. Джон Бейл пошел несколько дальше, указав на роль, которую сыграли Элван и Медвин — придворные короля, посланные им в Рим, чтобы получить наставления в христианской вере. Однако Бейл не пытался принизить роль Рима в обращении бриттов, поскольку, по его представлениям, Рим во II в. был еще далеко не так плох, как в средние века, и его учение не было запятнано никакими новшествами<sup>28</sup>.

Позднее протестантские богословы всячески старались обойти вопрос о миссионерах из Рима. Так, в предисловии к изданию Библии 1568 г. (так называемой «Епископской Библии») архиепископ Кентерберийский Мэтью Паркер писал, что король Луций, побуждаемый любовью к истинной вере, попросил совета в Риме и получил оттуда знаменитое письмо, наставлявшее его руководствоваться в своих делах божественным законом. Посланники же — Элван и Медвин, ставшие соответственно епископом и проповедником, «ради своего красноречия и знания Св. Писания вернулись домой, к королю Луцию; благодаря их святой проповеди Луций и знать всей Британии приняли крещение». Роль римских же миссионеров была сведена к минимуму: они были «помощниками этих ученых людей в проповеди Писания»<sup>29</sup>.

Джон Фокс избрал другую стратегию. Перечислив упоминавшиеся доводы в пользу того, что Британия во времена Луция уже знала христианство, принесенное туда с Востока, он последовал примеру Бейла. В его версии проповедники Фугаций и Дамиан присланы из Рима в ответ на обращение короля:

«Добрый епископ Элевтер, узнав о просьбе короля и радуясь его благочестивому рвению, послал к нему учителей и проповедников, а именно, Фугация или, как говорят некоторые, Фагана, и Дамиана, или Димиана. Сначала они обратили короля и народ Британии и крестили их святым крещением христианской веры. Они подчинили языческие храмы и все другие капища, обратив людей от поклонения многим Богам служению одному истинному Богу. Так распространилась истинная религия и искренняя вера, а суеверие и идолопоклонничество пришли в упадок»<sup>30</sup>.

Фокс здесь не отрицает роли Рима; он лишь подчеркивает, что Рим при папе Элевтере еще исповедовал истинное учение.

Вариации версии Паркера и Фокса стали стандартными для историков XVI века. Так, у Холиншеда и у Стоу упоминаются посланники короля Луция Элвин и Медвин, посланные королем в Рим и вернувшиеся вместе с римскими миссионерами. Фугаций и Дамиан пропове-

<sup>27</sup> *Barns R. Vitae Romanorum Pontificum. Vasileae, 1555. P. 13–14.*

<sup>28</sup> *Bale J. Illustrum maioris scriporum Britanniae. Vasileae, 1557. P. 23.*

<sup>29</sup> *The Holy Bible conteynyng the Olde and Newe Testament, set forth by authority. London, 1568. Preface. Sig. Avi.*

<sup>30</sup> *Foxe J. Acts and Monuments. P. 107.*

довали бриттам христианство, им также отводилась важная роль создателей системы диоцезов в Британии<sup>31</sup>. Впрочем, все это оставалось в рамках средневековой традиции. Однако под влиянием Фокса Холинshed вводит в свой текст упоминавшееся выше послание папы Элевтера; у Стоу упоминание о послании отсутствует.

Отношение к англо-саксонскому прошлому и крещению, совершенному Св. Августином, у протестантских авторов было неоднозначным. Саксонский период создавал очевидные проблемы для интерпретации, ведь тогда крещение происходило из Рима и по инициативе папы. Можно выделить два подхода к решению проблемы. Один из них был сформулирован Джоном Бейлом: чистая церковь с незамутненным никакими искажениями учением — это британская церковь, саксонская же церковь в лице «суеверного монаха» Августина принесла в Англию римскую мессу, веру в чудеса святых, монашество и т. п.; а сами саксы были жестокими завоевателями и тиранами по отношению к бриттам<sup>32</sup>.

Мэтью Паркер и авторы его круга использовали две стратегии интерпретации источников. Одна — и наиболее уязвимая — заключалась в том, что роль Св. Августина в обращении англосаксов ограничивалась рамками Кента. Предполагалось, что за пределами королевства миссионерской деятельностью занимались бритты. Эта теория подчеркивала преемство британской и англо-саксонской церкви. Проблема заключалась, однако, в отсутствии источников, которые могли бы подтвердить ее. Другая стратегия заключалась в обращении к англо-саксонским источникам (посланию Эльфрика и т. п.). Подобающее (и отнюдь не беспристрастное) толкование этих текстов призвано было показать, что во времена Св. Августина англо-саксонская церковь не знала мессы, трансубстанции и прочих католических нововведений<sup>33</sup>.

Именно этот подход был фактически канонизирован в «Книге мучеников» Фокса. Фокс опирался в основном на текст Беды, но использовал также и собранные Паркером и его группой англо-саксонские тексты. Он признавал, что англосаксы были крещены из Рима, однако доказывал, что Римская церковь времен Августина не была еще испорчена, и уж во всяком случае совсем не напоминала католическую церковь позднейших эпох. Рафаэль Холинshed в своей популярной хронике использовал материал Фокса и точно следовал его версии<sup>34</sup>.

Однако в целом протестантские авторы испытывали серьезные затруднения при интерпретации саксонского прошлого. Слишком боль-

<sup>31</sup> *Holinshed R. Chronicles. P. 51–52; Stow J. Chronicles. P. 36–37.*

<sup>32</sup> *Bale J. Englysh Votaryes. Sig. C 7v.*

<sup>33</sup> *Parker M. De antiquitate Britanniae Ecclesiae. London, 1572. P. 10–11.*

<sup>34</sup> *Holinshed R. Chronicles. P. 99–103.*



шими оказывались натяжки в толковании источников. Неудивительно поэтому, что католические авторы чувствовали себя на саксонской почве гораздо увереннее. Многие из них предпочитали полемизировать, используя исключительно англо-саксонский материал, и с удовольствием толковали текст Беды.

Что же касается британского прошлого, то нетрудно отметить два подхода к нему. Одни католические полемисты утверждали, что каким бы оно ни было, оно не имеет отношения к англичанам. Ведь их предки — англосаксы; а они, как известно, были крещены Св. Августином по инициативе Рима. Таким образом, история английской церкви изначально связана с Римом, а не с британской церковью непонятного происхождения<sup>35</sup>. Так, Стэплтон писал в 1566 г.: «Со временем вся страна стала называться Англией, а народ — англами. Эти народы — англ и саксы — оставались язычниками... на протяжении ста пятидесяти лет. За все это время британские христиане (как горько жаловался Гильдас) ни разу так и не попытались проповедовать им Евангелие». Поэтому позднее Господь «послал народу англов более достойных проповедников, нежели эти безжалостные бритты»<sup>36</sup>. Таким образом, британский период просто вымарывался из истории Англии и английской церкви.

Данный подход оставался популярным у католиков долгое время. Он проявлялся не только в откровенно полемических текстах. В 1605 г. католический издатель и антиквар Ричард Верстеган опубликовал в Антверпене «Восстановление пришедшего в упадок знания»<sup>37</sup>. Этот текст был воспринят многими учеными (в том числе и протестантами) как авторитетный труд, посвященный англо-саксонским древностям. Он содержал высоко оцененный раздел, посвященный древнеанглийскому языку — происхождению слов, этимологии имен собственных, названий должностей и т. п. Опираясь на Тацита, Верстеган доказывал происхождение англичан — англосаксов — от древних германцев, подобно другим благородным народам Европы. Он оспорил миф о Бруте и троянском происхождении англичан. Однако при внешнем беспристрастии текст Верстегана содержал полемический заряд<sup>38</sup>. Ведь в нем было показано, что древние бритты являются предками валлийцев, но

<sup>35</sup> *Hamilton D. B.* Catholic Use of Anglo-Saxon Precedents, 1565–1625 // *Recusant History*. Vol. 26, 2003. P. 537–555.

<sup>36</sup> *Stapleton T.* A return of untruths upon M. Jewells replie. Antwerp, 1566. Sig. LL4v–LL1r.

<sup>37</sup> *Verstegan R.* A Restitution of decayed intelligence. Antwerp, 1605. Об этом сочинении см. *Hamilton D. B.* Richard Verstegan's 'A Restitution of Decayed Intelligence' (1605): A Catholic Antiquarian Replies to John Foxe, Thomas Cooper, and Jean Bodin // *Prose Studies*. Vol. 22, 1999. P. 1–38.

<sup>38</sup> *Verstegan R.* Op. cit. P. 89-95; 139–147 etc.

никак не англичан. Следовательно, все истории о крещении бриттов не из Рима не имеют равным счетом никакого значения для англичан, живших в XVI и XVII вв.: это просто не их история! А история крещения собственно Англии (не Британии) изложена Верстеганом очень кратко, с отсылками к тексту Беды.

Второй подход заключался в (порой выборочном) включении британской составляющей в рассказ о крещении страны. По вполне очевидным причинам католические полемисты предпочитали обращаться к истории короля Луция. Сообщения о более ранних миссионерах либо вообще опускались, либо отбрасывались как слишком отрывочные и противоречивые.

Крещение же короля Луция имело совсем иной статус. Оно упоминалось католиками достаточно часто, начиная с 1559 г., когда парламент обсуждал елизаветинское религиозное законодательство, сделавшее страну еще раз официально протестантской. Так, аббат Фекенхэм на заседании Палаты лордов заявил, что католическая вера была принесена в Англию из Рима впервые еще при короле Луции. Тогда же архиепископ Йоркский Николас Хит назвал крещение страны при короле Луции первым из трех; вторым, естественно, было крещение VI века, а третьим — возвращение Англии к католической вере при Марии Тюдор<sup>39</sup>.

В 1560-е гг. католическая версия истории короля Луция получила свою стандартную форму в «Церковной истории Англии» Николаса Харпсфилда. Двумя ее основными составляющими являлись, во-первых, утверждение о том, что это было первое крещение страны, осуществленное римскими миссионерами, а, во-вторых, подчеркивание апостольского преемства через основание системы диоцезов. Тем самым подтверждалось, что английская церковь должна подчиняться Риму<sup>40</sup>. Вслед за ним короля Луция упоминали многие католические авторы — Томас Хардинг, Джон Мартиалл, Ричард Бристу, Николас Сандер<sup>41</sup> и Томас Фицгерберт<sup>42</sup>.

Полное и развернутое опровержение протестантской версии легенды о короле Луции было представлено в «Трактате о трех обращениях Англии» (1603) Роберта Парсонса. Большая часть этого сочинения посвящена истории англосаксонской церкви, но Парсонс уделил внимание и остальным историям крещения. Детально и придирчиво рассматривая и сопоставляя источники (и критикуя по ходу Гальфрида за

<sup>39</sup> *Heal F.* What can King Lucius do for you? ... P. 601.

<sup>40</sup> *Harpsfield N.* Historia Anglicana ecclesiastica. Douaci, 1622. В XVI в. этот текст был известен в рукописях. *Heal F.* What can King Lucius do for you? P. 602.

<sup>41</sup> *Heal F.* What can King Lucius do for you? P. 601–602.

<sup>42</sup> *Fitzherbert T.* A Defence of the Catolyke Cause. St Omer, 1602. P. 17–70.

недостоверность), Парсонс подтверждает принятую католическую версию. Хотя крещение при короле Луции не было хронологически первым, оно было все же первым публичным принятием христианства в масштабах страны. Парсонс отменил как не имеющие основания в источниках рассказы о том, что Луций якобы был крещен еще до отправки посольства в Рим. Он подчеркивает, что миссионерская деятельность Фугация и Дамиана была тесно связана с Римом. Ссылаясь, подобно Фицджерберту, на отцов церкви II–IV вв., иезуит опровергает утверждение своих протестантских оппонентов о том, что римская вера, принесенная в Британию во времена Луция, была не той, что в XVI в.<sup>43</sup>

Обратился Парсонс и к письму папы Элевтера. Он первым высказал сомнения в подлинности письма, однако приписал подделку Фоксу или историкам, писавшим под его влиянием — Холиншеду и Харрисону. Парсонс сравнил версии письма, опубликованные Фоксом и Холиншедом, и обнаружил в них текстологические несовпадения. Спустя три десятилетия другой католический автор, Ричард Брутон в своей «Церковной истории Великобритании» (Дуэ, 1633) указал на то, что письмо является свидетельством короля Луция вверить себя руководству Рима не только в духовных, но и в светских делах (то есть, получить совет относительно новых законов для теперь уже христианской страны). В целом, его история короля Луция похожа на версию Парсонса.

Парсонс и Брутон в своих трудах включили британское прошлое в христианскую историю своей страны. Не обошли они вниманием и легенды о крещении Британии в I в. Согласно тексту Парсонса, следующего средневековой традиции, первыми проповедниками христианства на Британских островах были не кто иные, как апостолы Петр и Павел. Таким образом, римское преемство устанавливается самым непосредственным образом. При этом Парсонс совершенно не смущается тем обстоятельством, что данное утверждение, во-первых, противоречит его собственному мнению о недостоверности всех сведений о первых христианских учителях в Британии, а во-вторых, основывается на столь же произвольном толковании выдернутых из контекста фраз, которое он критикует у своих оппонентов. Так, говоря о проповеди Св. Петра, он опирается на слова из послания папы Иннокентия I: «первые церкви Италии, Франции, Испании, Африки, Сицилии и островов, что лежат между ними, были основаны Св. Петром, либо его учениками и преемниками»<sup>44</sup>. В этой фразе нет прямого указания на то, что речь идет о Британских островах, и именно о проповеди Св. Петра, а не кого-то

---

<sup>43</sup> *Persons R. A Treatise of Three Conversions of England from Paganism to Christian Religion. Vol. I. St Omer, 1603. Ch. 3–7.*

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 19.

еще из пап, но эти несообразности не смущают Парсонса. Помимо послания, он использует также хронику аббата Элреда, где приводится сообщение о явлении Св. Петра отшельнику — в нем Св. Петр говорит о том, как проповедовал в Британии<sup>45</sup>. Точно так же говорится о Св. Павле: Парсонс цитирует слова Блж. Феодорита о том, что Св. Павел отправлялся проповедовать в Испанию и на острова, лежащие в море рядом с ней<sup>46</sup>. Такой двойной стандарт, характерный для сочинений эпохи, вполне объясним: применяя против своих оппонентов все тонкости гуманистического анализа текстов, Парсонс одновременно выстраивал свой текст в соответствии с собственными полемическими целями: «Ведь если первая проповедь и вера, впервые принесенная в Англию первыми проповедниками, была римской верой и исходила в основном из города и церкви Рима через проповедь Св. Петра и Св. Павла... тогда все это еще увеличивает наше подчинение Риму»<sup>47</sup>.

Брутон еще подробнее (и с гораздо меньшим скепсисом) рассмотрел все свидетельства о крещении Британии в I в. и установил хронологию появления проповедников в стране. Первым оказался Св. Петр<sup>48</sup>. Он рукоположил архиепископов, епископов и священников в Британии. Таким образом, английская церковь изначально подчинялась римской юрисдикции<sup>49</sup>. Брутон утверждал, что Св. Иосиф Аримафейский не мог быть рукоположен в епископы и послан в Англию апостолом Филиппом, так как того не было тогда в Галлии; соответственно, Св. Иосиф мог быть отправлен в Англию только Св. Петром<sup>50</sup>.

Сравнив между собой две версии христианского прошлого Англии — католическую и протестантскую, нетрудно заметить, что они представляют собой альтернативные варианты истории об избранном народе. В одном случае этот народ избран, так как его вера изначально чиста и не запятнана римскими суевериями. В другом случае избранность подчеркивается особой связью с Римским престолом, возникшей с момента появления в стране первых христианских общин. И в обеих версиях быть англичанином означает принадлежать к истинной вере. Таким образом, перед нами два варианта отождествления нации и конфессии. Протестантская версия благодаря влиянию «Книги мучеников» Фокса и популяризации в елизаветинских хрониках стала канонической

<sup>45</sup> Ibid. P.20.

<sup>46</sup> Ibid. P. 21–22.

<sup>47</sup> Ibid. P. 27.

<sup>48</sup> Broughton R. The Ecclesiastical historie of Great Britain. Doway, 1633. P. 89.

<sup>49</sup> Ibid. P. 90–92.

<sup>50</sup> Ibid. P. 121.

и оказывала воздействие на представления англичан о себе и своем прошлом в течение столетий.

Полемические цели вызвали к жизни настоящие «исследовательские проекты», требовавшие архивных изысканий, перевода и публикации источников — хроник, посланий и других документов. Уже говорилось о том, какую важную роль историки и полемисты отводили англосаксонскому периоду истории страны. Католики и протестанты, — и те, и другие имели гуманистическую выучку, — были готовы представить «беспристрастные» документы в подтверждение истинности своих позиций. Католические богословы взяли в свидетели Беду Достопочтенного; его «Церковная история народа англоv» была переведена на английский язык католиком-эмигрантом Томасом Стэплтоном (Лувен, 1565). Теперь каждый образованный англичанин мог сам увидеть, что англосаксонская церковь была генетически связана с Римом.

В ответ на это начались изыскания протестантов. В конце 1560-х — 1570-е гг. архиепископ Кентерберийский Мэтью Паркер и его собратья занимались поисками рукописей и публикацией англосаксонских документов, хроник и других текстов, способных служить доказательством того, что истины протестантской веры были известны в Англии до инспирированного Римом нормандского завоевания. Благодаря проекту Паркера увидело свет издание «Жизни Альфреда Великого» Асера, «Большая хроника» Матвея Парижского и др.

#### ИСТОРИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ

Полемические сочинения представляли новую, протестантскую версию национальной истории, или католические отклики на нее. Историки отзывались на эти новые версии, инкорпорируя их в собственные тексты, или же подвергая их сомнению. Выше уже шла речь о том, как протестантский вариант историй крещения Англии был освоен историками (особенно Холиншедом). Однако протестантская интерпретация не ограничивалась сюжетами, так или иначе связанными с церковной историей. Толкования ряда других, «светских» эпизодов, которые в средневековых хрониках неизменно трактовались в политическом и моральном контексте, изменились под воздействием новой протестантской мифологии. В качестве примера можно использовать истории конституционных конфликтов, в частности, конфликта короля Иоанна Безземельного с баронами<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> См.: *Серегина А. Ю.* Подданные и тиран: король Иоанн в полемических произведениях английских католиков конца XVI — начала XVII веков // *Образы*

В средневековой английской традиции король Иоанн предстал как «образец» тирана, угнетавшего своих подданных (всех сословий, мирян и клириков), облагавшего их незаконными налогами и подвергавшего их несправедливым арестам. Он, не колеблясь, собственноручно убил собственного племянника, Артура Бретонского, являвшегося его соперником в борьбе за корону Англии. Наконец, Иоанн был некомпетентным правителем, утратившим наследные земли династии в Нормандии. Восстание баронов и приглашение на престол французского принца Людовика, следовательно, выглядело если и не полностью оправданным, то, по крайней мере, вполне понятным.

Однако Реформация принесла с собой новый образ короля Иоанна — прото-протестантского героя и мученика. Этот образ впервые находим в пьесе Джона Бейла «Король Иоанн». Здесь незадачливый монарх был назван «благородным королем Иоанном, который, как верный Моисей / противостоял гордому фараону ради страдающего Израиля»<sup>52</sup>. В пьесе Бейл фокусирует внимание на конфликте Иоанна с папой Римским Иннокентием III из-за назначения нового архиепископа Кентерберийского, приведшего к наложению на Англию интердикта и объявлению короля Иоанна низложенным. То, что для средневековых хронистов было очевидным проявлением королевской жадности и стремления наложить руку на церковные имущества, стало историей борьбы короля Иоанна со злоупотреблениями Рима. У Бейла Иоанн пытался освободить английскую церковь от римского суеверия и умер за это, поскольку именно папа и английские прелаты побудили баронов восстать против законного монарха. Иоанн был отравлен монахом Саймоном (что превращало короля в мученика за дело истинной веры). История отравления имеет средневековые корни. Многие хронисты и историки (включая Полидора Вергилия) сомневались в ее аутентичности, однако она была воспроизведена в «Хронике» Уильяма Кэкстона<sup>53</sup>; отсюда ее заимствовали авторы XVI века.

Повествование сводится к следующему: осенью 1216 г., когда король Иоанн остановился в аббатстве Свайнсхед, один из монахов — Саймон — решил убить короля за все преступления, совершенные тем против духовенства. Монах исповедался аббату, который одобрил его

---

прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2003. С. 204–222; *Она же*. История и английская религиозная полемика XVI – начала XVII веков // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2006. С. 506–553.

<sup>52</sup> *John Bale*. King Johan: 'This noble Kynge Johan, as a faythfull Moses / Withstode proude Pharao for his poore Israel'.

<sup>53</sup> *The Chronicles of England*, by Douglas, a monk of Glastonbury; continued by W. Caxton. Westminster, 1480.

намерения, сказав, что лучше одному умереть, нежели погибнуть многим. Саймон поднес королю отравленный напиток; чтобы успокоить подозрительного монарха, он сам первым отпил из кубка. Таким образом, его действия одновременно являлись убийством и самоубийством, двумя смертными грехами, совершенными при соучастии аббата, узнавшего о заговоре на исповеди. Эта выдуманная история имела огромный полемический потенциал, поскольку ее можно было использовать против монастырей — рассадников смуты, а также против таинства исповеди. Неудивительно, что ее использовал Бейл (и другие авторы).

Впрочем, даже авторам-протестантам оказалось трудно принять превращение тирана в героя. Историки середины XVI в. не принимали радикальную версию Бейла, хотя они и рассматривали конфликт короля и папы как ключевое событие царствования Иоанна. В «Краткой хронике» Томаса Ланкета и Томаса Купера (1549, 1559, 1560 и 1565) король Иоанн представлен как «классический» тиран средневековой традиции. Впрочем, повествование Купера имеет и протестантские коннотации. Его король Иоанн — полемическое отражение истории Бейла. Здесь Иоанн не только не герой, он на самом деле не соответствует ожиданиям протестантов. Он борется с Римом, но совсем по другим причинам — желая забрать церковное имущество себе. Тем самым он упускает возможность стать поистине великим правителем: «Он восстал против власти римского епископа. Если бы он сделал это на основании разумного суждения, с целью устранить суеверия и злоупотребления, уничтожить идолопоклонство, насадить истинную веру, аннулировать присвоенную папой власть, а не из алчности и своеволия, он, несомненно, был бы достоин высшей похвалы. Его трусость и лень привели к великому упадку королевства Англии»<sup>54</sup>. Несостоятельность Иоанна превращает его в тирана; следовательно, он заслуживает наказания, принимающего форму восстания баронов. Поскольку Иоанн здесь вовсе не протестантский герой, Купер не упоминает историю отравления.

Приведенная выше характеристика Иоанна воспроизводилась во всех изданиях хроники Купера и в кратких хрониках 1550-1570-х гг. — в «Краткой хронике» Томаса Мичелла (Кентербери, 1551) и «Сокращенном изложении английских хроник» Ричарда Графтона (1563)<sup>55</sup>. Однако в «Расширенной хронике» (1568) Графтон рассказывает другую историю. В этом тексте король Иоанн представлен не как алчный тиран, но скорее как государь, сознательно восставший против папской власти. В хронике приводится письмо короля Иоанна Иннокентию III,

<sup>54</sup> *Lanquet T., Cooper T.* An Epitome of Chronicles. L., 1549. P. 215.

<sup>55</sup> *Mychell T.* A Briefe of Chronicles. Canterbury, 1551. unpaginated; *Grafton R.* Abridgement of the Chronicles of England. L., 1563.

якобы написанное во время конфликта. В нем король фактически очерчивает программу реформ: запрет апелляций в Рим, уплаты первых плодов и прочих церковных налогов Риму. По сути, это — декларация независимости английской церкви под властью короля<sup>56</sup>. Письмо было призвано напомнить читателю о королевской супрематии, как она понималась при Генрихе VIII и Елизавете I.

Таким образом, Графтон возвращается к протестантской интерпретации короля Иоанна, хотя и не в столь радикальной форме, как Бейл. Неудачи Иоанна-правителя, особенно его конфликт с баронами, объясняются махинациями папы и прелатов. В хронике вполне предсказуемо появляется и рассказ об отравлении. В данной версии король Иоанн — неудачливый правитель, но не тиран. Более того, есть искупающие его вину обстоятельства. Это, во-первых, его выступление против Рима. Во-вторых, ему была дарована «благая смерть»: отравленный король умирает не сразу, он имеет достаточно времени, чтобы покаяться в грехах, признать политические ошибки и призвать сына, принца Генриха, стать справедливым и милостивым правителем<sup>57</sup>.

Перечисленные детали повествования указывают на источник, оказавший большое влияние на Графтона. Им, что неудивительно, является «Книга мучеников» Джона Фокса. Фокс не заходил так далеко, как Бейл; его король Иоанн уж точно не герой, а, напротив, жертва Иннокентия III, подлинного тирана и злого гения (если судить по комментариям Фокса на полях). Причиной наложения интердикта оказывается не попрание Иоанном прав и привилегий клириков, а «гордыня и тирания папы», желавшего подчинить себе всех светских государей<sup>58</sup>.

Фокс делает все духовенство ответственным за восстание знати против Иоанна (эта часть его повествования была воспроизведена Графтоном). Когда же бароны осознали свою ошибку и пожелали примириться с королем, последний был отравлен монахом. Фокс приводит подробный рассказ об отравлении Иоанна и даже предоставляет читателю визуальный образ: во втором, третьем и четвертом изданиях «Книги мучеников» есть иллюстрация к смерти короля. Фокс приводит дополнительную информацию, чтобы связать Иоанна с протестантизмом. Во-первых, король не был суеверным. Ссылаясь на хронику Матвея Вестминстерского, Фокс рассказывает следующую историю: «во время охоты король оказался там, где разделявали большого и жирного оленя. Король, видя, каким здоровым и жирным был олень, сказал: смотрите,

---

<sup>56</sup> *Grafton R. A Chronicle at Large. L., 1568. P. 106.*

<sup>57</sup> *Ibid. P. 111–116.*

<sup>58</sup> *Foxe J. Acts and Monuments... P. 327.*



как счастливо он жил, а ведь он никогда не слышал мессы!»<sup>59</sup>. Таким образом, то, что для средневекового автора было свидетельством нечестивости, у Фокса превращается в доказательство принадлежности короля Иоанна к «невидимой церкви» истинно верующих. Другим доказательством стала его смерть; ее Фокс именует «благой»<sup>60</sup>.

«Книга мучеников» представляет образ слабого правителя, павшего жертвой заговоров своих врагов-клириков, но одновременно отличавшегося личным благочестием и истинной верой. У Фокса король Иоанн — это не образец для подражания; его образ служит как увещание государям — даже благочестивые могут пасть жертвой злобы католических клириков. Намек на католических «изменников» времен Елизаветы совершенно прозрачен.

Рассказ Фокса оказал большое воздействие и на самый популярный исторический труд XVI века — «Хронику» Холиншеда. Его версия, впрочем, не совсем идентична версии Фокса: Холинshed не полностью отбросил прежнюю традицию, представив «великую жестокость и неразумную алчность» в качестве одной из главных причин восстания баронов. Однако он приводит и другую причину, теперь уже следуя Фоксу: «папа и все прелаты были против короля»<sup>61</sup>. У Холиншеда король Иоанн — тиран, однако он небезнадежен. Холинshed упоминает об отравлении короля и его предсмертном покаянии. Он также говорит и о религиозном рвении Иоанна, а также и том, что тот был лишен суеверий, приводя в качестве подтверждения историю об олене, взятую у Фокса<sup>62</sup>. Как мы видим, версия Холиншеда представляет собой смешение двух образов: Иоанна-тирана средневековых хроник и благочестивого Иоанна протестантской полемики.

Сходным образом трансформировалась и еще одна история политического конфликта, а именно, сюжет о смещении короля Ричарда II<sup>63</sup>. Средневековая и раннетюдоровская историография рассматривала историю Ричарда II как правовой конфликт, сосредоточившись на конституционных и моральных сторонах конфликта государя-тирана и подданных. Религиозный аспект был привнесен протестантскими полемистами, которые, начиная с Уильяма Тиндейла, представляли Ричарда II как несостоявшегося защитника проповедников слова Божия —

---

<sup>59</sup> Ibid. P. 335.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> *Holinshed R. Chronicles of Englande*. London, 1577. P. 587.

<sup>62</sup> Ibid. P. 606–607.

<sup>63</sup> Подробнее см.: *Сергина А. Ю.* История короля Ричарда II в английской религиозной полемике второй половины XVI – начала XVII в. // Диалог со временем. 2003. Вып. 10. С. 85–111.

лоллардов; именно то, что король не оказал им поддержки, и привело к его смещению и всем прочим бедствиям, постигшим Англию в XV в.:

«Уиклиф незадолго до того проповедовал покаяние среди наших предков. Они не покаялись... Они убили своего истинного и настоящего короля и поставили на престол троих ложных королей одного вслед за другим, при которых вся знать [Англии] была убита, и к тому же половина простолоудинов, кто во Франции, кто от собственного меча, сражаясь между собой за корону; большие и малые города пришли в упадок, а половина возделанных земель превратилась в пустошь, по сравнению с тем, что было раньше»<sup>64</sup>.

Образ Ричарда здесь противоречив. С одной стороны, его собственный отказ следовать проповеди Уиклифа (хотя он и не преследовал лоллардов) навлек на него кару. С другой стороны, он предстает в роли монарха-мученика, правителя, погубленного гонителями истинной веры — католическими прелатами (и прежде всего, архиепископом Кентерберийским Арунделом), использовавшими его смещение для того, чтобы начать гонения на последователей Уиклифа<sup>65</sup>. Джон Бейл, писавший под непосредственным влиянием Тиндейла, прямо относил Ричарда II к прото-протестантским мученикам на том основании, что в его правление не было преследований лоллардов (доказательство особого благочестия короля и его благоволения сторонникам Евангелия!)<sup>66</sup>. Однако «классическая» протестантская интерпретация истории Ричарда II появилась позднее, во второй половине XVI в.; она принадлежит автору «английского протестантского мифа» Джону Фоксу. Фокс характеризует падение короля Ричарда как событие странное и достойное сожаления:

«Странное, так как подобные примеры довольно редки для королевских престолов. Достойное сожаления, ибо сердце любого доброго человека не может не сокрушаться при виде того, что он [Ричард] заслужил то, что с ним случилось, если он был смещен по праву, либо же, если он был смещен несправедливо, видеть, что королевский титул неспособен сохранить свое право, когда он силой принужден уступить место могуществу»<sup>67</sup>.

Главной причиной падения Ричарда Фокс, в соответствии с мнением Тиндейла, называет его отказ поддержать учение Уиклифа: «Он

<sup>64</sup> *Tyndale W.* Prologue to the Prophet Jonas (1531) // *Tyndale W.* Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scriptures / Ed. H. Parker. Vol. I. Cambridge, 1848. P. 458.

<sup>65</sup> *Tyndale W.* An Answer to Sir Thomas More's Dialogue // *Tyndale W.* Doctrinal Treatises... Vol. II. Cambridge, 1850. P. 186.

<sup>66</sup> *Levy F. J.* Tudor Historical Thought. San Marino, 1967; *Pineas R.* William Tyndale's Influence on John Bale's Polemical Use of History // *Archiv für Reformationsgeschichte*. Т. 53, 1962. S. 79-96; *Aston M.* Richard II and the Wars of the Roses // *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion*. L., 1984. P. 273-315.

<sup>67</sup> *Foxe J.* Acts and Monuments. L., 1583. Vol. I. P. 512-513.

сошел с пути своих предков и перестал искать общества тех, кто стремился к истине Евангелия. Поэтому так и случилось, не из-за слепого колеса фортуны, но благодаря тайному вмешательству Того, кто направляет все сословия: итак, после того как он первым оставил дело Евангелия Божия, Господь оставил его»<sup>68</sup>. Кара Господня проявилась в том, что законный король впал в тиранию. Непосредственными причинами смещения Ричарда с престола стали, согласно давно устоявшейся историографической традиции, действия дурных советников короля, навязанный жителям Лондона заем, а также преследование собственных родственников и представителей знати<sup>69</sup>.

Версия Фокса оказала большое влияние на позднюю тюдоровскую историографию. Большинство же читателей и авторов до середины XVI в. следовало в русле традиций средневековой историографии и ее трактовок истории Ричарда, рассматривая ее как конституционный конфликт<sup>70</sup>. Да и позже средневековые традиции сохранялись. Так, в хронике Джона Стоу король Ричард предстает не в образе тирана, но как молодой и неопытный политик, доверившийся дурным людям<sup>71</sup>.

Сочетание средневековой традиции и протестантского мифа представлено на страницах хроники Рафаэля Холиншеда. В его изложении событий конца XIV в. вроде бы отчетливо прослеживается объяснение того, что подданные Ричарда имели все основания быть недовольными своим государем и желать его смещения<sup>72</sup>. Но когда Холиншед возвращается к причинам постигшей Ричарда судьбы, проявляется иной образ: «Он был распутным, исполненным гордыни, и предан радостям плоти. Он содержал самую большую свиту и самый пышный двор, нежели какой-либо король Англии до него или после»<sup>73</sup>.

Однако не распутство и мотовство оказываются главными причинами гнева Господня, а пренебрежение благом церкви и духовным благом подданных — распространением Слова Господня, а также злоупотребления клириков, которым не был положен предел:

«На епископские кафедры и другие церковные бенефиции назначались такие, кто не только не могли учить или проповедовать, но ничего не знали из Писания Господня, и могли лишь требовать свои десятины и доходы. Таким образом, они были совершенно недостойны называться епископами, будучи

---

<sup>68</sup> Ibid. P. 513.

<sup>69</sup> Ibid. P. 514.

<sup>70</sup> См. *Hall E.* The union of the two noble and illustre famelies of Lancastre & Yorke. L., 1559. Sig. Aii-Bii; *Grafton R.* A Chronicle at large. L., 1569. P. 363–406.

<sup>71</sup> *Stow J.* A Summarie of our Englysh Chronicles. London, 1566. P. 134.

<sup>72</sup> *Holinshed R.* Chronicles of Englande. London, 1577. P. 1005.

<sup>73</sup> Ibid. P. 1117.

распутными и тщеславными людьми, облаченными в епископский пурпур. Далее, здесь царили плотские грехи распутства и прелюбодеяния, отвратительной супружеской измены, подчинившей себе короля, но особенно епископов, вследствие чего все королевство было заражено их дурным примером, и постоянно взывало к Господнему гневу, призывая отомстить за грехи государя и его народа»<sup>74</sup>.

Здесь мы явно имеем дело с протестантским образом короля Ричарда, грехи которого выразились, прежде всего, в слабости плоти и пренебрежении своим долгом «главы церкви».

Более того, поскольку наиболее испорченной частью «политического тела» оказываются прелаты, Ричард под конец рисуется не в столь мрачном свете. Напротив, в соответствии с традицией Тиндейла — Бейла, он (в худшем случае) всего лишь правитель, подверженный понятным юношеским слабостям и оказавшийся под дурным влиянием.

От этого вывода уже остается один шаг до признания короля Ричарда мучеником, жертвой амбиций подданных и козней прелатов. Впрочем, Холинshed так и не делает этого шага, не ставя тем самым под сомнение легитимность новой династии Ланкастеров. И хотя в его хронике именно Генрих IV Ланкастер (а не Ричард) оказывается ответственным за развязывание войны Роз, Холинshed связывает ее начало не с наказанием за смещение Ричарда как таковое, а за его убийство, не мотивированное никакими законными причинами.

Возвращаясь к сказанному, следует констатировать, что вплоть до 1560-х гг. хронисты рассматривали смещение короля Ричарда II исключительно в контексте политико-правового конфликта. Однако появление «Книги мучеников» Фокса существенно изменило ситуацию, популяризовав «протестантский миф» о короле Ричарде-мученике. Как мы видели, те или иные аспекты мифа воспроизводились в хрониках.

Необходимо, впрочем, оговориться: не все историки XVI века были склонны принимать новые, протестантские версии национальной истории. Ярким исключением был Джон Стоу. На страницах его произведений «Сумма английских хроник» (1565) и «Анналы» (1592) отсутствуют повествования, восходящие к Фоксу или другим протестантским полемистам. Его источники — средневековые хроники, считавшиеся «достоверными». Как уже было отмечено выше, Стоу следовал источникам и тогда, когда речь шла о происхождении английской церкви. В его текстах не прослеживаются «протестантские» элементы. Протестантская версия истории Стоу явно не устраивала. Его религиозные взгляды давно являются предметом спора историков. Скорее всего, он был цер-

---

<sup>74</sup> Ibidem.

ковным папистом или, по крайней мере, симпатизировал католикам<sup>75</sup>. С учетом этого обстоятельства, его умолчания приобретают совсем иной смысл. Пожалуй, они были способом вести полемику в период, когда открыто оспаривать версию истории, предложенную Фоксом, было смертельно опасно, особенно для того, кто, как Стоу, считался тайным католиком. Читатели Стоу знали, какие именно исторические эпизоды могли быть использованы для доказательства того или иного положения в ходе религиозной полемики. Таким образом, присутствие (или отсутствие) какого-либо эпизода было красноречивым. Игнорируя протестантские коннотации истории короля Иоанна или Ричарда II, Стоу делал утверждение, понятное его аудитории. Таким образом, полемический потенциал исторических эпизодов (использованных или опущенных автором) превращался в своеобразный код.

#### «ИСТОРИЧЕСКИЙ» КОД В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛЕМИКЕ

Наличие «исторического» кода характерно и для полемической литературы, ощущавшей на себе серьезное воздействие исторических сочинений. Речь идет не столько о том вполне очевидном факте, что полемисты использовали в своих трудах исторический материал. Полемические трактаты принадлежали к вполне традиционному жанру богословских сочинений и строились по созданному схоластами канону, согласно которому доводы автора должны были подкрепляться ссылками на божественный закон (=Библию), естественное право и человеческие законы. Человеческие законы представляли в виде казусов канонического и гражданского права, а также исторических примеров. История в этой схеме стоит на последнем месте, как в композиционном плане, так и в отношении значимости. Средневековые богословы обычно не слишком интересовались аргументами «от истории», если речь не шла о правовых прецедентах (но тогда и статус этих примеров менялся). Такое пренебрежение историей легко объяснить, если принять во внимание, что в эпоху Средневековья богословские споры разворачивались в области метафизики и / или юриспруденции. Что же касается католической традиции и авторитета папы, то они, как правило, не подвергались сомнению. Реформация изменила ситуацию, что, в свою очередь, привело к росту значения исторических аргументов в полемике. Исторический материал занимал гораздо больше места в тексте, а работе с ним уделялось серьезное внимание.

---

<sup>75</sup> *Wilson J.* A Catalogue of the 'Unlawful' Books Found in John Stow's Study on 21 February 1568/9 // *Recusant History*. Vol. 20, 1990. P. 1–30; *Archer I. W.* John Stow, Citizen and Historian // *John Stow and the Making of the English Past* / Ed. by I. Gadd and A. Gillespie (eds.). L., 2004. P. 20–21.

В Англии (как и в других странах Европы) рожденное Реформацией стремление создать конфессиональную (католическую или протестантскую) церковную историю привело к определению круга дискутируемых сюжетов. К ним относился вопрос об истоках христианства (о чем шла речь выше): кто, когда и при каких обстоятельствах принес христианскую религию на остров, и произошло ли это с санкции папы Римского или помимо него. Другая группа проблем касалась соотношения между властью папы и королевской супрематией и историей взаимодействия властей духовной и светской. Третья, порожденная политическими и династическими проблемами страны, формировалась вокруг вопроса о наследовании престола и связанных с ним представлений о светской власти и ее пределах. При обсуждении каждой из данных тем привлекался определенный набор исторических примеров; их наличие или отсутствие в тексте, а также то, каким образом они были там представлены, позволяло читателю понять даже те идеи автора, которые по каким-либо причинам не проговаривались. Таким образом, исторические примеры, подобно библейским цитатам, становились кодом, при помощи которого автор обращался к своей аудитории.

Примером здесь может послужить история смены династии во франкском королевстве (смещение последнего короля-Меровинга Хильдерика и воцарение Пипина Короткого в 751 г.), использовавшаяся в полемических сочинениях на протяжении столетий. Впервые она была использована в контексте споров о соотношении светской и духовной властей в XI в., в эпоху конфликта папы и императора, и появлялась на страницах памфлетов вплоть до XVII столетия включительно<sup>76</sup>. Полемисты, обосновывавшие «иерархическую» теорию взаимодействия двух властей, считали их неравноценными. Церковь (*ecclesia*) отождествлялась с миром (*mundus*), христианским сообществом, телом Христовым (*Corpus Christi*). Душу общины-церкви составляло священство, тело же — миряне. Подобно тому, как душа и тело выстраивались в понятную иерархию, духовная власть достоинством превосходила светскую.

Главой церкви — *Corpus Christi* — является Христос, а на земле — его наместник, папа. Согласно наиболее радикальной версии, выраженной в посланиях папы-реформатора Григория VII (1073–1085), власть римского понтифика распространялась на все сферы жизни христиан, а светская власть низводилась до инструмента защиты церкви. Со времени восстановления империи на Западе папская курия представляла коронацию императора как конституционный акт, создавав-

---

<sup>76</sup> Подробнее см.: Серегина А. Ю. Политическая мысль английских католиков второй половины XVI – начала XVII в. СПб., 2006. С. 92–96, 99, 106–107, 110–111, 112–116, 122–123, 140–145.

ший императора и совершавшийся по воле папы, передававшего ему светский меч<sup>77</sup>. Поскольку духовенство не имеет права проливать кровь, этот меч передавался светским государям (хотя и принадлежал церкви)<sup>78</sup>. По мнению Григория VII, государь, вступивший в конфликт с главой церкви, исключал себя из христианского сообщества, и потому его следовало лишить власти<sup>79</sup>. Более того, высшая власть папы предполагала возможность вмешательства понтифика в светский конфликт и отстранения государя от власти. Перечисляя случаи отстранения от власти светских правителей, Григорий VII упоминает смену династии во Франкском королевстве (смещение последнего короля-Меровинга и воцарение Пипина Короткого в 751 г.): «Другой же римский понтифик, Захарий, сместил с царства короля франков, и не из-за его преступлений, а потому, что тот был непригоден для власти, и поместил на его место Пипина, отца императора Карла Великого, и всех франков освободил от ранее принесенной присяги на верность»<sup>80</sup>. Позднее текст послания был дословно процитирован в «Декрете» Грациана<sup>81</sup>, и, таким образом, исторический пример превратился в казус канонического права. Благодаря этому впоследствии ни один автор, обращавшийся к вопросам взаимоотношений двух властей, не мог обойтись без толкования действий папы Захарии. На протяжении столетий выработалось несколько вариантов интерпретации (и описания) этого казуса, которые напрямую указывали на принадлежность автора к той или иной политической традиции, начиная с радикальной версии Григория VII.

Действующими лицами в данном сюжете являются король Хильдерик, папа Захария и бароны Франции<sup>82</sup>. Король, впрочем, всегда ока-

<sup>77</sup> Образ двух мечей имеет своим истоком евангельские тексты: «Они [ученики] сказали: Господи! Вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лука, 22:38) и фразу из Евангелия от Св. Иоанна: «Иисус сказал Петру: вложи меч в ножны» (18:11). В средневековой традиции толкования Библии меч стал символом власти. Под духовным мечом подразумевалось слово Божие, с помощью которого действуют пастыри. Меч светский — орудие защиты христиан и искоренения зла. Таково наиболее общее значение образа. В более узком смысле меч мог пониматься как символ власти карающей. В сфере духовной таким карающим мечом были отлучение от церкви и проклятие, в светской — смертная казнь и война.

<sup>78</sup> *Sticler A. Il 'gladius' nel registro di Gregorio VII // Studi Gregoriani. Vol. III, 1948. P. 95.*

<sup>79</sup> *Ullmann W. The Growth of Papal Government in the Middle Ages: a Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power. 2<sup>nd</sup> ed. L., 1970. P. 281; The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350–1450. Cambridge, 1988. P. 299.*

<sup>80</sup> *Gregorius VII. Registrum, VIII, 21 // Patrologia Latina. T. 148. Col. 597.*

<sup>81</sup> *Gratiani Decretum, c. 15, q. 6, c. 3.*

<sup>82</sup> В текстах раннего Нового времени употреблялись анахронистические термины и географические названия — Франция вместо Франкии, Франкского королевства. В данной главе воспроизводится терминология источников.

зывается совершенно пассивным, назвать его *действующим* лицом можно лишь с большой натяжкой. Что касается остальных «героев», то описание их действий становится ключом к пониманию позиции автора того или иного текста. В послании Григория VII единственным действующим лицом является папа Захария, сместивший короля из-за его «профессиональной непригодности»; подданные же пассивно принимают решение понтифика. Такое толкование сюжета полностью вписывается в «иерархическую» теорию подчинения светской власти духовной. В течение многих столетий ее принимали многие авторы (их описание истории смещения Хильдерика напоминало или воспроизводило послание Григория VII). В XVI в. ее можно встретить в трудах известных канонистов Томмазо Боцио<sup>83</sup> и Алессандро Карреро<sup>84</sup>, а также у кардинала Барония. Последний, описывая казус смещения короля Хильдерика папой Захарией в «Церковных Анналах», употреблял применительно к папе красноречивые глаголы *mandavit* и *iussit*<sup>85</sup>.

В XIV в. взаимоотношения двух властей подверглись переоценке под влиянием распространения в Европе аристотелизма в толковании Св. Фомы Аквинского. Согласно взглядам Св. Фомы (основанным на «Политике» Аристотеля), государство существует изначально, но создается людьми, а не Богом; от Бога исходит лишь принцип власти, реальное же воплощение этого принципа зависит от народа, который сам определяет форму правления, прерогативы государей и т. п.<sup>86</sup> Светская власть возникает во имя обеспечения физического благополучия человечества. Следовательно, она необходима; ее появление не связано с волей папы, но полностью независимо от него.

Идея о независимом существовании двух властей получила дальнейшую разработку у полемистов начала XIV в., писавших в контексте конфликта французского короля Филиппа IV Красивого (1285–1314) и папы Бонифация VIII (1294–1303). Наиболее ярко она выражена в трактате доминиканского монаха Иоанна Парижского «О власти монарха и папы» (1302–1303 гг.). Он настаивал на полной независимости светской власти в силу ее естественного происхождения. Иоанн Парижский последовательно развивал идею разделения сфер компетенции духовной и светской власти. Однако он признавал, что в реальности полное разделение невозможно, да и не нужно. В его схеме обе власти взаимно

<sup>83</sup> См. *Bozio T. De iure status, sive de iure divino et naturali ecclesiasticae libertatis et potestatis. Coloniae Agrippinae, 1600; Idem. De huius gentium et regnorum adversus impios politicos. Moguntiae, 1598. Особ. P. 693–698.*

<sup>84</sup> *Carerio A. De potestate Romani Pontificis adversus impios politicos. Patavii, 1599.*

<sup>85</sup> *Baronius C. Annales Ecclesiastici. Moguntiae, 1623. Anno 751. Pars II. P. 151.*

<sup>86</sup> *Aquinas T. Opuscula philosophica. Roma, 1954. De regimine principum I, 1,4.*



обуздывают и исправляют злоупотребления друг друга. В случае же, если государь совершает светские правонарушения, не подлежащие суду папы, последний не имеет права вмешиваться до тех пор, пока его не призовут на помощь подданные (*barones et pares de regno*). Но и в такой ситуации папа должен ограничиться отлучением или же просто вынести свое суждение, предоставляя смещение тирана мирянам и не выходя за рамки духовной власти<sup>87</sup>. Все эти выводы прекрасно иллюстрирует толкование, данное Иоанном Парижским упоминавшемуся ранее казусу смещения с престола короля Хильдерика:

«Что же до того, как папа Захарий сместил короля франков и поставил на его место Пипина, отвечаю: ... в хронике говорится, что Хильдерик царствовал во Франции, пребывая в праздности и отдохновении; Пипин же один управлял государством франков и именовался майордомом... Бароны Франции послали к папе Захарию, чтобы он разрешил их сомнения: кому более подобает быть королем — тому, кто, будучи предан праздности, царствует лишь по имени, или тому, кто несет на себе все бремя правления. На это папа ответил, что подобает тому, кто более подходит для управления королевством, и после этого франки, заключив короля Хильдерика и его жену в монастырь, сделали своим королем Пипина, которого святой Бонифаций, архиепископ Майнцский, помазал на царствие... Из чего следует, что папа никогда не смещал короля Франции, но всего лишь высказал предположение, или объявил, что согласится на его смещение»<sup>88</sup>.

В версии Иоанна Парижского активной стороной является не столько папа, сколько бароны королевства. Именно им принадлежит инициатива (поскольку речь идет исключительно о светских делах).

Теория Иоанна Парижского оказала существенное влияние на дальнейшее развитие политической мысли позднего Средневековья, поскольку оно представляло собой первый последовательно томистский вариант трактовки проблемы взаимоотношений папства и светских государей. Она многократно воспроизводилась полемистами; в XVI в. оплотом ее сторонников оставалась Сорбонна.

Парижские теологи Жак Альмэн (1480–1515) и уроженец Шотландии Джон Мэйр (1469–1550) в своих трудах 1510–1520-е гг. заключали, что носители как светской, так и духовной власти получают ее от сообщества (граждан или верующих), каковое, соответственно, обладает правом смещения недостойных правителей (государя-тирана или папы-еретика)<sup>89</sup>. Толкуя знаменитый пример смещения короля Хильдерика, Мэйр предлагает следующее рассуждение:

---

<sup>87</sup> *Jean de Paris*. De potestate regia et papali. С. X // *Jean de Paris et l'Écclesiologie du XIIIe siècle* / J. Leclercq (ed.). P., 1942. P. 199.

<sup>88</sup> *Ibid.* С. XIV. P. 218–219.

<sup>89</sup> *Almainius J.* Quaestio resumptiva de dominio naturali, civili, & Ecclesiastico // *Gerson J. Opera*. P., 1606. P. 687–704; особ. P. 687–696; *Almainius J.* De potestate ec-

«Когда Хильдерик, совершенно слабый и непригодный, царствовал у галлов, а Пипин держал бразды правления государством, знать Франции отправила посла к высшему понтифику, *поскольку тогда еще не существовало Парижского университета* [курсив мой. — А. С.], желая узнать у него, кому должно царствовать: тому, кто пребывает в праздности, или же тому, кто трудится. И после того, как понтифик ответил, что царствовать должен последний, знать королевства сделала королем Пипина. Так Захарий сместил [Хильдерика. — А. С.], то есть стал побудительной причиной»<sup>90</sup>.

Оговорка о Парижском университете весьма красноречива: она отчетливо указывает на то, что Мэйр считал папскую власть ограниченной сферой церковной юрисдикции. Если же речь шла о сфере компетенции светской власти (как в случае со смещением Хильдерика — правителя, не запятнанного ересью, или иным подобным преступлением), папа приравнялся к богословам Сорбонны — корпорации весьма авторитетной, но не имевшей никакой власти над светскими властями вообще и монархом Франции в частности.

В XVI в. к уже упомянутым схемам прибавилась теория «косвенной власти папы в светских делах», сформулированная иезуитами Роберто Беллармино и Франсиско Суаресом. Данная теория подчеркивает превосходство духовной власти над светской — во-первых, в силу происхождения (светская власть исходит от Бога, но не непосредственно, как духовная, а при посредстве общества), по сути и по объекту власти, по конечной цели. Отсюда выводится необходимость власти папы над светскими государями. Однако эта власть не имеет ничего общего с высшей светской властью, которой якобы обладает глава церкви; напротив, эта власть духовная, она направляет и исправляет светскую в делах спасения. Крайняя мера, на которую может пойти папа — отлучение нечестивого монарха от церкви, влекущее за собой освобождение подданных от присяги на верность и смещение такого правителя<sup>91</sup>.

Примечательно, что в рамках данной теории вмешательство папы в дела светской власти в вопросах светских (престолонаследие или от-

---

clesiastica et laica // Ibid. P. 751–876; особ. P. 772; *Maier I.* Disputatio de potestate papae in rebus temporalibus // Ibid. P. 675–686; *Oakley F.* On the Road from Constance to 1688: The Political Thought of John Major and George Buchanan // *The Journal of British Studies.* Vol. 2, 1962. P. 11–31; *Idem.* Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation // *American Historical Review.* Vol. 70, 1964–1965. P. 673–690.

<sup>90</sup> *Maier I.* Disputatio de potestate papae in rebus temporalibus. P. 684.

<sup>91</sup> О политических взглядах Р. Беллармино см. *de la Servièrre J.* Les idées politiques du Cardinal Bellarmin // *Revue des questions historiques.* T. 82, 1907; T. 165, 1908; *Murray J. C.* St. Robert Bellarmine on the Indirect Power // *Theological Studies.* Vol. 9, 1948; *Brodrick J.* Robert Bellarmine, Saint and Scholar. London, 1961; *Molina Melia M.* Iglesia y estado en el siglo de oro español: el pensamiento de Francisco Suárez. Valencia, 1977. *Hamilton B.* Political Thought in 16<sup>th</sup>-century Spain. Oxford, 1963.

ношения между государем и его подданными) было несколько ограниченным, так как речь не шла напрямую о делах спасения. Поэтому предполагалось, что в подобных ситуациях подданные (как представители светской сферы) должны обращаться в Рим, и уже в ответ на их апелляцию папа может вмешаться. На этом свобода действий подданных, как она виделась Беллармино и Суаресу, заканчивалась: они не могли сами выступить против своего государя, но являлись лишь орудием приведения в жизнь решения папы. Именно в таком ключе описывалась и история смещения Хильдерика.

Данный исторический пример, как мы видим, является своего рода индикатором, указывающим, к какой теории склонялся тот или иной автор. Соответственно, обращение к тому, как выстроена история о Хильдерике в тексте, помогает понять позицию памфлетиста, а порой и скорректировать закрепившиеся в историографии заблуждения. Так, принято считать, что большинство английских памфлетистов-католиков XVI – начала XVII в. в целом, и лидеры католической эмиграции кардинал Уильям Аллен (1532–1594) и иезуит Роберт Парсонс разделяли взгляды Беллармино на проблему взаимоотношения двух властей<sup>92</sup>. По отношению к кардиналу Аллену такое утверждение верно. Позиция Парсонса, однако, представляется более сложной.

В своих памфлетах Парсонс затрагивал комплекс проблем, связанных со светской властью папы и взаимоотношениями папы и монархов. Подобно Беллармино и его сторонникам, он отмечал независимое происхождение духовной и светской властей<sup>93</sup> и превосходство духовной власти в соответствии с иерархией целей их существования<sup>94</sup>. Парсонс признавал также и необходимость вмешательства папы в светские дела, когда того требуют интересы веры<sup>95</sup>, отличая при этом прямую власть папы в духовных делах от косвенной (в светских)<sup>96</sup> и выводив последнюю из духовного примата главы церкви. Парсонс писал, что право папы отлучать и смещать государей (в чем, собственно, и проявляется его кос-

<sup>92</sup> *Clancy T. H.* English Catholics and the Papal Deposing Power // *Recusant History*. Vol. 7, 1963. P. 211–212; *Idem.* Papist Pamphleteers: The Allen-Persons Party and the Political Thought of the Counter-Reformation in England, 1572–1615. Chicago, 1964. P. 91–92; *Holmes P.* Resistance and Compromise: The Political Thought of Elizabethan Catholics. Cambridge, 1982. P. 153–157.

<sup>93</sup> *Persons R.* An Answer to the Fifth Part of reportes... by syr Edward Cooke. St Omers, 1606. P. 24; *Idem.* The Iudgment of a Catholicke man. St Omers, 1608. P. 104; *Idem.* A Quiet and Sober Reckoning with Mr Thomas Morton. St Omers, 1609. P. 329.

<sup>94</sup> *Ibid.* P. 32.

<sup>95</sup> *Ibid.* P. 73, 85, 95, 131; *Persons R.* A Treatise tending to Mitigation. St Omers, 1607. P. 23–25, 68, 62; *Idem.* A Discussion of the Answer of Mr William Barlow. St Omers, 1612. P. 73, 76, 95.

<sup>96</sup> *Persons R.* A Treatise tending to Mitigation. P. 168; *Idem.* A Discussion. P. 390.

венная власть в светских делах) является прямым следствием этого примата<sup>97</sup>. Однако внимательный анализ используемых Парсонсом исторических примеров рисует другую картину. Повествуя о смещении короля Хильдерика в трактате 1594 г. («Рассуждение о наследовании английского престола»), он пишет: «Отрешение короля от власти было осуществлено ими [знатью и духовенством. — *A. C.*], а подтверждено папой, перед которым они изложили причину своих действий»<sup>98</sup>. Подобным же образом Парсонс трактует и смещение короля Португалии Санчо II, одобренное папой Иннокентием IV<sup>99</sup>. Очевидно, что автор старается подчеркнуть инициативу подданных в принятии подобных решений, а санкция папы, данная *post factum*, не является обязательной.

Подобное толкование казуса Хильдерика не вписывается в теорию Беллармино, однако оно близко интерпретациям, характерным для сорбонских богословов начала XVI в. — Жака Альмэна и Джона Мэйра. Такой вывод увязывается с тем, что мы знаем о влиянии данных авторов на другие аспекты политической теории Парсонса: его представлениях о правах подданных, смещении тирана и т.п. Поскольку теория Беллармино разделялась большинством в римской курии конца XVI в., Парсонс не желал публично заявлять о своем неполном согласии с нею. Однако внимательный читатель, используя код исторических *exempla*, мог понять, в каком направлении развивалась мысль автора.

#### ИСТОРИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ КАК ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ПОЛЕМИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Использование исторического материала требовало тщательной с ним работы. *Exempla* должны были опираться на источники, считавшиеся аутентичными, и быть верифицируемыми. Поэтому на протяжении XVI в. вырабатывались правила работы с источниками и их цитирования, близкие к тем, что и сейчас используются историками.

Лингвистические познания полемистов, их бравирование знанием древних и новых языков непосредственно отражались в способе прямого цитирования. Памфлеты изобилуют цитатами. Стремясь к максимальной достоверности, авторы часто приводили их на языке оригинала; вслед за тем шел перевод. На полях указывался автор книги, ее заголовок и номер главы. Некоторые памфлетисты (например, Парсонс) иногда приводили и номер цитируемой страницы. Если приводи-

<sup>97</sup> *Persons R.* An Answer to the Fifth Part. P. 153; *Idem.* A Judgment of a Catholicke man P. 19, 54, 56, 91; *Idem.* A Quiet and Sober Reckoning. P. 353.

<sup>98</sup> *Doleman R.* [R. Persons]. A Conference about the next succession to the Crown of England. Antwerp, 1594. Part I. P. 49.

<sup>99</sup> *Ibid.* Part I. P. 53.

мая цитата была длинной, на языке оригинала цитировалась только ее начальная фраза (что позволяло найти ее в тексте), а затем следовал перевод. Авторы памфлетов стремились к точности перевода и близости к синтаксической структуре оригинальных текстов (насколько это было возможно). Обильное цитирование на языках оригиналов словно бы выставляло на первый план лингвистические таланты писателя и его исследовательскую добросовестность: читатель получал возможность лично сверить переводы и убедиться в их высоком качестве.

Методика «работы» с цитатами, т. е. способы манипулирования ими и их инкорпорирования в систему аргументации, также менялась на протяжении столетия. В качестве примера здесь может послужить цитирование английскими памфлетистами труда Беда Достопочтенного «Церковная история народа англоv»<sup>100</sup>. В 25-й главе III книги Беда писал о спорах относительно расчета пасхалии, имевших место в Нортумбрии — северном королевстве, где клирики — выходцы из других англосаксонских государств, придерживавшихся римской традиции, сталкивались со скоттами, сохранявшими обычаи британской церкви. Беда описывает столкновение двух традиций, приводившее к тому, что в Нортумбрии Пасха праздновалась два раза, так как король Осви и его супруга Энфледа (уроженка Кента) придерживались разных календарей. Наконец, спор был разрешен в 664 г. на специально созванном соборе в пользу принятого Римом метода Дионисия Малого. В труде Беда аргументация противоборствующих сторон представлена речами ирландца Колмана (Св. Колмана, епископа Линдисфарнского в 661–664 гг.) и священника Вилфрида (Св. Вилфрида, епископа Йоркского в 664–678 гг.), обучавшегося в Кентерберии и в Риме. Беда не пытался соблюсти беспристрастность: Вилфрид у него предстает очевидным победителем, раскрывающим все ошибки и заблуждения своего оппонента.

В средневековой и ренессансной Англии (да и сейчас) Беда считался главным авторитетом по истории национальной церкви, поскольку его обстоятельное сочинение почиталось «достоверным». Спорить с авторитетом Беда оказывалось сложным, если не невозможным. На него постоянно ссылались (даже если цитаты были более чем неточными). Католические памфлетисты считали, что сам по себе труд Беда подтверждает их правоту — а именно, что церковь на Британских островах всегда была католической и сохраняла связь с Римом.

Уже упоминавшийся перевод Томаса Стэплтона был опубликован в Антверпене (1565 г.) и быстро обрел популярность. Целью публика-

---

<sup>100</sup> Подробнее см.: *Серегина А. Ю.* Религиозная полемика и хронология: расчет пасхалии в английской религиозной полемике XVI в. // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2008. С. 222–238.

ции было сделать текст Беды доступным для широкого читателя, т.е. для тех, кто не владел латынью. Тем самым Беда был поставлен на один уровень с полемической и наставительной литературой, контрабандно ввозившейся с континента.

Доступность перевода читателю изменила и способы работы полемистов с «Церковной историей». Безнаказанно перевернуть цитаты в хорошо известном тексте стало невозможным, и необходимо было выбирать более тонкие пути его использования в собственных полемических построениях. Это отчетливо видно при сравнении цитирования Беды авторами-протестантами в первой половине XVI в., т.е. до публикации перевода, и после него. Само использование текста Беды в качестве источника было неизбежным, каким бы неудобным для их полемических целей он ни оказывался. «Неудобство» Беды (или же его достоинство, если речь идет о католических авторах) заключалось в его стремлении показать английскую церковь частью вселенской церкви с центром в Риме. Собирая исторический материал, который помог бы обосновать новую версию церковной истории, протестантские полемисты хватались за любую соломинку. Одной из таких соломинок и стал спор о Пасхе, упомянутый у Беды: ведь там говорилось о традиции апостола Иоанна.

Джон Бейл писал свои труды<sup>101</sup> до появления перевода Беды. Поэтому, хотя Бейл ссылается на «Церковную историю», его способ цитирования напоминает многих средневековых хронистов: это не прямое цитирование, а пересказ (отчасти обусловленный жанром сочинения, требовавшим краткого изложения всех упоминаемых эпизодов). Этот пересказ часто переиначивает текст, радикально меняя акценты.

У Беды Вилфрид оказывается однозначным победителем в споре благодаря неодолимой силе своих аргументов. Однако Бейла это не могло устроить, ведь его целью было показать независимую от Рима христианскую традицию, существовавшую в Британии до англосаксов, а также постепенную узурпацию власти римской кафедрой. Поэтому в его версии история выглядит совсем по-другому. Добрый пастырь и ученый богослов Колман заявил, что бритты придерживаются традиции азиатских церквей (об этом у Беды ни словом не упомянуто), и в качестве обоснования своей позиции сослался на авторитет Св. Анатолия и Евсевия Памфила. Возражения Вилфрида (относительно того, что апостол Иоанн, соблюдая иудейский обычай, стремился избежать скандала) у

<sup>101</sup> *Bale J. Illustrium majoris Britanniae scriptorium, hoc est, Angliae, Cambriae, ac Scotiae Summarium. Ipswich, 1548.* Первое и второе (1549 г.) издания охватывали первые столетия британской истории; переработанная и дополненная версия, вышедшая в Базеле (*Scriptorium illustrium majoris Britanniae... Catalogus. 1557–1559*) включала в себя историю островных государств вплоть до XV в.

Бейла названы глупыми. Другую часть его аргументации (связывавшую «правильный» способ исчисления Пасхи с римской традицией и с авторитетом Св. Петра) он назвал измышлениями. По его версии, победу в диспуте Вилфриду удалось одержать лишь благодаря откровенной манипуляции: а именно, убедив короля Осви в том, что нельзя противоречить авторитету Св. Петра, держащего в своих руках ключи от рая<sup>102</sup>. Примечательно, что последний абзац — это парафраз текста Беды, однако истолкован он в прямо противоположном смысле.

В своем стремлении обнаружить связь британской церкви с восточной (не-римской) христианской традицией Бейл обошелся с текстом Беды не слишком бережно, перекраивая его в соответствии с собственными потребностями. Однако позднее такие вольности оказывались уже недопустимыми, как в силу распространения гуманистического стандарта историописания, так и потому, что читателям стал доступен перевод «Церковной истории» Беды.

Более тонкая интерпретация этого текста предстает на страницах «Книги мучеников» Джона Фокса. Фокс не пытался, вслед за Бейлом, пересказать «Церковную историю» на свой лад. Напротив, рассказывая о споре относительно пасхалии, он словно бы отказывается от собственного голоса. Предоставляя говорить Бедде, он приводит большую, в некоторых местах сокращенную, но в целом точную цитату из «Церковной истории»<sup>103</sup>. Тем не менее, интерпретация Фокса отнюдь не является нейтральной. Его собственное мнение ясно прочитывается в маргинальных комментариях и небольших фразах-вставках, направляющих внимание читателя в нужное автору русло. Так, приводя речь Вилфрида и, в частности, его пассаж относительно установлений Св. Петра, Фокс на полях замечает: «Приведен пример Св. Петра, но не предоставлено никаких доказательств»<sup>104</sup>. Далее на той же странице он пишет на полях: «Петр и Иоанн не согласны между собой относительно празднования Пасхи», тем самым указывая на существование двух, независимых друг от друга апостольских традиций. Более того, Фокс в начале своего рассуждения четко оговаривает: Колман придерживался традиции Св. Иоанна<sup>105</sup>, и ссылается далее на Беду, хотя, как мы видели, в «Церковной истории» подобного утверждения нет.

Приводя слова Вилфрида о том, что правильный способ рассчитывать пасхалию (т. е. римский способ) был определен Никейским собором, Фокс замечает на полях: «На Никейском соборе об этом не го-

<sup>102</sup> *Bale J. Illustrium majoris Britanniae scriptorium. Ipswich, 1548. F. 41–42.*

<sup>103</sup> *Foxe J. Acts and Monuments ... L., 1570. P. 164–166.*

<sup>104</sup> *Ibid. P. 165.*

<sup>105</sup> *Ibid. P. 164.*

ворили»<sup>106</sup>. Тут Фокс откровенно лукавит. Никейский собор запретил следовать иудейскому обычаю. Однако он не предписал определенного способа расчета пасхалии как единственно верного, но даровал епископу Александрийскому привилегию ежегодно сообщать римской курии дату Пасхи. Таким образом, формально Фокс прав. А то обстоятельство, что на момент описываемых Бедой событий римский способ расчета пасхалии фактически был александрийским, Фокса совершенно не смущало. Его задачей было посеять у читателя сомнение в правоте слов Вилфрида, чего он и добивался своими комментариями. Примечательно, что все эти комментарии набраны тем же шрифтом, что и вынесенные на поля рубрики текста, обозначающие начало разделов, или новые темы (например, «Вилфрид говорит» и т. п.). Так не подозревающий подвоха читатель воспринимает отнюдь не нейтральные высказывания автора.

И наконец, цитируя завершающие дебаты слова короля Осви, Фокс называет довод короля «простым и грубым»<sup>107</sup>. Таким образом, он, как и Бейл, показывает, что решение в пользу римской пасхалии было принято не потому, что доводы Вилфрида оказались более убедительными, но из-за того, что на его сторону встал король (намек на умение «прелатов» манипулировать правителями, добиваясь своей цели — власти). Фокс рассказывает ту же историю, однако пользуется при этом иными методами, направляя восприятие читателем текста.

Другим способом манипуляции было сокращение цитат: при умелом подходе технически точный, но аккуратно «нарезанный» перевод отрывка текста мог изменить смысл на прямо противоположный. Обратимся к некоторым цитатам из «Рассуждения о наследовании английского престола» Роберта Парсонса.

Так, в рассказе Парсонса о смещении короля Ричарда II последний выглядит своего рода «образцовым» тираном. Чтобы усилить впечатление, Парсонс приводит цитату из «Анналов» Джона Стоу, в которой речь идет о том, что король и его приближенные замыслили убить герцога Глостера и других знатных дворян: «Находясь в Бристолу вместе с Робертом де Виром, герцогом Ирландским, и Майклом де ла Полем, графом Саффолком, король размышлял о том, как устранить герцога Глостера, графов Арундела, Уорика, Дерби и Ноттингэма, и других, о чьей смерти они сговаривались»<sup>108</sup>.

Оригинал Стоу выглядит несколько иначе: «Герцог Ирландский искал способ устранить герцога Глостера со своего пути. Пасха уже прошла, а к этому времени герцог Ирландский должен был уже отпра-

<sup>106</sup> Ibid. P. 165.

<sup>107</sup> Ibid. P. 166.

<sup>108</sup> *Doleman R. Conference. Part II. P. 65.*



виться в Ирландию. Чтобы избежать волнения среди лордов королевства, король словно бы для того, чтобы проводить его к побережью, отправился с ним в Уэльс, и не оставлял его там, но пребывал вместе с ним, чтобы они могли придумать, как устранить герцога Глостера, графов Арундела, Уорика, Дерби и Ноттингэма, вместе с прочими. С ними там были граф Саффолк, Майкл де ла Пол, судья Роберт Тресилян и многие другие; они вместе с герцогом Ирландским злоумышляли смерть упомянутых дворян»<sup>109</sup>.

Парсонс сократил цитату, но дело не только в этом. У Стоу роль главного злодея отдана герцогу Ирландскому; вина за смерть герцога Глостера распределяется поровну между ним, королем и другими приближенными. И неудивительно: Стоу должен был считаться с тюдоровской цензурой, болезненно реагировавшей на упоминания о монархе, смещенном лордами и парламентом за дурное управление. Парсонс же возлагал всю ответственность на Ричарда II, настаивая на оправданности и законности действий парламента. Поэтому он не просто сокращает, но редактирует цитату, смещая в ней акцент.

Другой случай более интересен. Приводя примеры действий представительных органов в истории Франции, Парсонс апеллирует к началу правления Карла Великого и Карломана, ссылаясь на «Большие анналы» Франсуа Бельфоре. Он пишет: «Сословия Франции на большой ассамблее избрали в короли двух принцев с условием разделить королевство поровну»<sup>110</sup>. При этом Парсонс довольно точно переводит фразу Бельфоре, но опускает ее продолжение.

В полном виде оригинальный текст выглядит следующим образом: «Французы на публичной ассамблее сделали этих принцев государями с тем условием, чтобы они поделили между собой поровну все тело государства. ...Хотя вы видите, что утверждение этих государей королевством зависело (по причине новизны) от воли сословий, которые также пожелали его разделить, однако впоследствии, когда они были признаны, и им были принесены присяга и оммаж, их владения зависели только от воли королей»<sup>111</sup>.

Перевод первой фразы Парсонсом достаточно точен, с одним немаловажным нюансом: он использует слово *избрали*, которое Бельфоре вообще не употребляет применительно к королям. Дальнейший комментарий Бельфоре и вовсе опущен, и дело тут не в желании Парсонса сократить цитату. Текст Бельфоре предполагает, что, хотя при утвер-

<sup>109</sup> Stow J. Chronicles of England. L., 1580. P. 501–502.

<sup>110</sup> Doleman R. Conference. Part I. P. 167.

<sup>111</sup> Belleforest F. Les Grandes annals et histoire generale de France. T. 1. P., 1579. F. 151.

ждении у власти государей из новой династии Каролингов конституирующую роль и сыграли сословия Франции, последние потеряли свою власть над монархами после принесения присяги. Подобная трактовка была неприемлема для Парсонса, отстаивавшего совсем другую идею — о том, что сословия (или другие представительные органы) сохраняют право признать наследника престола («утвердить» или «избрать» его), а также и сместить государя из-за дурного управления.

Аккуратно опущенная фраза меняет значение отрывка, превращая Бельфоре из абсолютиста в тираноборца. Ведь «Большие анналы» отнюдь не являются политически нейтральной исторической компиляцией. Это сочинение было написано французским историком как ответ на «Франко-Галлию» монархомаха-протестанта Франсуа Отмана. Бельфоре стремился показать приоритет власти монарха над правами сословий. Парсонс же по своим идеям близок именно Отману. Однако аккуратная «работа» с цитатами и «правильная» их подборка позволила превратить оппонента в противника.

\* \* \*

Переплетение истории и полемики позволило истории (и историописанию) обрести широчайшую аудиторию и повысить свой статус в рамках европейской культуры. Истории стали уделять больше внимания и в преподавании, хотя до обретения ею ранга самостоятельной дисциплины в университетской программе было еще далеко. История изучалась в рамках риторики (в курсе искусств); неудивительно поэтому, что многие полемисты, обладавшие выраженным «вкусом» к истории, были университетскими преподавателями риторики. С ростом значения истории для богословской полемики ее значение возрастало и в учебных программах. В первую очередь это затронуло те учебные заведения, которые готовили богословов, готовых к проповеди и полемике, т.е. католические семинарии и иезуитские коллегии. Их программы уделяли большое внимание полемическому богословию, в рамках которого изучалась церковная история. Английские коллегии в Дуэ, Риме и Испании стали первыми образцами такого рода учебных заведений. Их выпускники должны были в любой момент быть в состоянии ответить на вызов протестантских оппонентов — проповедью, диспутом или полемическим трактатом. О роли истории в их подготовке наглядно говорят фрески из Английской коллегии в Риме, посвященные истории английских мучеников за веру — от Св. Альбана до католиков, казненных при Елизавете I. Этот образ соединял в себе проповедь и историю, т.е. историю полемическую. И неслучайно из среды иезуитов XVI–XVII вв. вышло так много церковных историков.

В протестантской Англии история оставалась в рамках университетского курса, однако многие богословы осознавали необходимость углубленных занятий. Так возник и «исследовательский проект» Паркера, не связанный университетскими рамками. А в начале царствования короля Якова I Стюарта в Лондоне появился новый колледж Челси, члены которого занимались исключительно полемикой и необходимыми для того изысканиями, в том числе и в области церковной истории.

Повышение статуса истории в XVI–XVII вв. было тесно связано с процессом национальной и конфессиональной идентификации Англии. История оставалась (по происхождению и по сути) историей полемической. Стремление теоретиков истории XVI века (начиная с Ж. Бодена) к объективизму было неслучайным. Оно представляло собой реакцию на господствовавшую в то время полемическую модель историописания.

## АНТИКВАРИАНИЗМ XVI–XVII ВЕКОВ

### ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПРОШЛОГО В КОНТЕКСТЕ НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ\*

В современных исследованиях истории научной революции в Европе утвердился тезис, согласно которому принципы производства знания, его объем, структура и смысл на протяжении XVI–XVII вв. претерпели глубокие трансформации<sup>1</sup>. В разных областях знания такие перемены происходили с различной интенсивностью. Так, сдвиги в астрономии, физике, оптике были значительными: к ним относится постепенный пересмотр аристотелевской парадигмы, эмпиризм в познании мира, новые способы обоснования мировой гармонии и совершенства творения. В философии «бэконский» и «картезианский» взгляды на назначение и методы исследования «Книги Природы» претендовали на большую новизну. В естественной истории в течение XVII века видны перемены, произошедшие со статусом знака, вещи и текста. Такие примеры можно множить.

В то же время, в ряде областей знания изменения были не столь очевидными. Например, практики и приемы оккультных наук, астрологии и алхимии, которые на протяжении XVII века продолжали быть легитимными формами знания, долгое время оставались прежними. В области истории свои позиции сохраняли исторические хроники и трактаты по политической истории, представлявшие читателям моральные уроки через рассказы о событиях прошлого. В ботанике принципы эмпирического исследования соседствовали с гуманистическими «большими описаниями», ориентированными на реальность языка как более аутентичную, чем та, что лежала за пределами текста.

Антикварианизм — исследования прошлого по его материальным и нематериальным фрагментам, «древностям» — относится к сферам знания, где эпистемологические перемены не бросаются в глаза. Как вписывается знание антикваров о прошлом в контекст научной рево-

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 06–01–00453а).

<sup>1</sup> *Shapin S.* The Scientific Revolution. Chicago, 1998; *Idem.* Leviathan and the Air-Pump. Princeton, 1989; *Hunter M.* Science and Society in Restoration England. Cambridge, 1981; *Kenny N.* The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany. Oxford, 2004; *Jardine L.* Ingenious Pursuits. Building the Scientific Revolution. L., 1999.

люции? Можно ли говорить, что эту область знания затронули инновации в способах производства знания, и если да — то в чем это выразилось? Если нет, следует ли констатировать полное отсутствие таких трансформаций в работах антикваров?

Ставя вопросы таким образом, сделаем две оговорки. Первая связана с употреблением генерализирующих конструкций: конечно, «знание времен научной революции» — условное обобщение. За этой формулой скрываются как динамично меняющиеся, так и неизменные формы производства знания о мире в разных областях, которые могли заимствовать друг у друга приемы и методы, но могли и не влиять друг на друга. В этих областях «движение» идей, способов познания и письма могло происходить в разных направлениях. В XVI–XVII вв. такое движение сильно изменило конфигурацию известного и неизвестного, возможного и невозможного, скрытого и подлежащего познанию. Вторая оговорка: не обязательно, что антикварианизм должен был меняться из-за перемен в области знания о физическом мире. Задача этой работы — выявить некоторые точки соприкосновения форм и способов антикварного знания о прошлом в XVI–XVII вв. с аналогами из других научных областей, в частности, из естественной истории. Этот сюжет мы рассмотрим на примере трудов британских антикваров.

\* \* \*

В XVI в. антикварианизм был частью гуманистического знания о мире и об истории. Сами антиквары, знатоки документов прошлого, эрудиты, не считали себя историками. «Настоящий» историк был в первую очередь «писателем», а сама история — повествованием, основанным на письменных данных, хрониках. Антиквары, опираясь на те же источники, широко использовали и нетекстовые свидетельства. Это потребовало от них разработки новых методик критики источников (впоследствии эти методики были положены в основание новых дисциплин — археологии, нумизматики, палеографии, сфрагистики).

В основе труда антикваров лежал принцип ренессансных гуманистов — составления всеобъемлющего свода знаний, который строился как бесконечный перечень всех доступных сведений по изучаемому вопросу. Образцом для исследователей древностей стали «Рим восстановленный» (1446), «Прославленная Италия» (1453), «Рим торжествующий» (1460) Флавио Бьондо. Близкий принцип организации текста виден на примере работ швейцарского ученого Конрада Геснера, составившего энциклопедические своды по разным областям знания: филологии, естественной истории. Среди его сочинений классические гуманистические труды — “*Bibliotheca universalis*” (1545), каталог на

латыни, греческом и еврейском всех когда-либо живших авторов с названиями их произведений, “Mithridates de differentis linguis” (1555), перечень 130 известных языков с переводом Господней молитвы на двадцать два языка, а также пять обширных томов «Истории живых существ» (“Historia animalium”, 1551–1558 г.), эрудитский перечень возможных значений, связанных в культуре со всеми известными животными, птицами, рыбами и змеями. Сочинения британских антикваров XVI века также были ориентированы на принцип полноты, помещения «всех» доступных сведений в один труд. Так, Джон Лиланд, библиотекарь Генриха VIII и «королевский антиквар», намеревался произвести всеобъемлющее исследование прошлого Англии: результаты его собственных штудий впоследствии издавались томами.

В 1533 г. Лиланду было поручено произвести разыскание английских древностей, исследовав библиотеки всех соборов, аббатств, колледжей и посетив места, прямо или косвенно относившиеся к памятно-му прошлому. Лиланд предполагал найти все упоминания о тех или иных местах в Британии в классических и средневековых трудах, сверить их и добавить данные материальных «следов» прошлого (руин, надгробий, монет и т.п.), а в результате составить карту и детальное описание топографии Англии, дополненное изложением истории по отдельным графствам. Так была сформулирована программа деятельности для нескольких поколений антикваров; сам Лиланд не смог осуществить эту задачу, и за ее выполнение взялись его последователи.

Принципу полноты отвечало и наиболее известное из сочинений английских антикваров, «Британия» Уильяма Кемдена (издания 1586–1606 гг.). Этот труд — результат почти тридцатилетнего исследования, путешествий, изучения историй, документов, памятников прошлого. Кемден рассказывал об областях Англии, их границах, о природных ресурсах, об истории владельцев земель, писал о римской, англосаксонской и нормандской Британии, основываясь на письменных свидетельствах, находках древних орудий, монет, погребениях, и т.п. В приложении приводился указатель прежних названий народов, городов и рек, согласованных с современной английской топонимикой.

Гуманистическая энциклопедия мыслилась как новое исследование, произведенное на основе других книг, сочинений предшественников. В работе же антиквара XVI века постепенно наметилось существенное отличие: книжное знание занимало исключительно важное место в штудиях исследователя, однако оно не превосходило по значимости самостоятельный сбор сведений. Идея эмпирического знания была усвоена британскими антикварами из того же «Восстановленного Рима», где Бьондо давал топографический и исторический обзор почти

всего итальянского полуострова. В основе повествования лежало исследование археологических свидетельств — сохранившихся фрагментов древней римской культуры. В качестве дополнительного материала приводились данные латинской литературы, средневековые хроники, карты, надписи, разнообразные упоминания об интересующем месте. Этому методу последовали антиквары XVI века в Европе и Англии.

Лиланд, Кемден, и другие авторы антикварных сочинений начинали свою работу с путешествия, личного присутствия в «памятных» местах, выяснения точных деталей для досконального описания уцелевших древностей, следов прошлого в настоящем. Путешествие Лиланда по Англии и Уэльсу длилось с 1540 по 1546 гг.; за это время он посетил все возможные древние сооружения. Его многотомный «Итинерарий» дал ценные сведения для последующих работ ряда антикваров и историков XVI–XVII вв. — Кемдена, Стоу, Бартона, Дагдейла и др.

Представляя свой труд королю, автор писал: «Я так много путешествовал по Вашим владениям, и по берегам, и по серединным землям, не жалея ни трудов, ни денег, на протяжении шести лет, что не осталось ни мыса, ни залива, ни гавани, ручья, реки или места слияния рек, бреши в земле, озера, заболоченных вод, гор, долин, болот, пустошей, лесов, охотничьих угодий, городов и поселений, замков, маноров, монастырей, или колледжей, которых я бы не увидел; и, посещая их, я нашел целый мир весьма достопримечательных вещей»<sup>2</sup>.

Таким образом, работы антикваров, по контрасту с позднесредневековыми историческими сочинениями, основывались на эмпирических штудиях. Этот эмпиризм отличался от более позднего опытного знания в версии Френсиса Бэкона. Для последнего эмпирическое исследование предполагало не просто личное изыскание ученого, но установление систематического наблюдения за объектами (речь шла о природных объектах) и проведение экспериментов, таких опытов, которые не следовали из естественного порядка природы, а были изобретены и поставлены исследователем. В то же время, последовательно воплощенный в тексте принцип эмпиризма в XVI в. был достаточно непривычным и трудно воспринимался читателями, поскольку акцент на самих сведениях-данных конкурировал с традиционной нарративностью. В этом смысле, труд Лиланда был расценен как менее удачный, чем ожидалось, поскольку в нем сухой отчет о «фактах» вытеснил рассказ.

Так, в сочинении Уильяма Гаррисона «Описание Британии» в рассказе об одной находке в Линкольншире говорилось: «Землепашцу сопутствовала фортуна в *Harlestone*, где он нашел не только множество

---

<sup>2</sup> *Leland J.* New Year's Gift. Published by John Bale, 1549.

монет, но также и огромный медный горшок, и в нем большой шлем из чистого золота, богато украшенный жемчугом и набором всевозможных дорогих камней. Он нашел также цепочки, напоминавшие серебряные четки; и — насколько можно было предположить по их красоте, — все эти вещи, казалось, были спрятаны не так давно. Он преподнес их королеве Катерине, и там обнаружилось несколько древних свитков из пергамента, написанных давным-давно, настолько испорченных плесенью и временем, что никто не мог ни взять их в руки так, чтобы они не распались на кусочки, ни прочитать из-за их истертости»<sup>3</sup>. О той же находке Лиланд писал скупно, не пытаясь увлечь читателя рассказом: «под камнем был медный горшок и золотой шлем с набором камней в нем, который был преподнесен принцессе Катерине [Арагонской]. В горшке также были серебряные четки и испорченные записи»<sup>4</sup>.

В естественноисторической области знания происходили схожие процессы: эмпиризм должен был быть облечен в приемлемую текстовую форму, привычную читателям; иначе новаторское сочинение, основанное на личном опыте автора, не воспринималось аудиторией, привыкшей к «рассказам». «Итинерарий» в вопросе отношения автора к литературности текста напоминает труды французского натуралиста Пьера Белона, современника Лиланда. Белон, путешествовавший в Грецию, Малую Азию, Египет, Аравию, Палестину, писал о рыбах и птицах, исходя из своего опыта, а не из книжной традиции — в отличие от гораздо более популярных в то время сочинений Конрада Геснера<sup>5</sup>. Когда Геснер помещал в текст о животных девизы, надписи на гербах, рецепты и другую информацию из мира «слов», Белон включал в сочинения материалы непосредственных наблюдений. Хотя он первым изучил многие неизвестные виды рыб и предложил их систематику, его работы не пользовались успехом, так как не отвечали ожиданиям читателей.

В то же время, «Итинерарий» представлял собой огромную коллекцию сведений, в духе поздних ренессансных собраний редкостей и древностей. Материал в нем подразделялся не по алфавиту, а — как и у итальянских предшественников — по территории. Рамки целого задавались «Британией» как государством, а «буквой» этого текста было графство. Лиланд мечтал о том, чтобы в итоге за «Итинерарием» последовала бы история Англии, разделенная на «столько же книг, сколько есть в Англии графств, а также графств и владений в Уэльсе».

<sup>3</sup> *Harrison W.* Description of Britain. Book II, XXIV. L. 1807.

<sup>4</sup> *Leland J.* Itinerary I. P. 28.

<sup>5</sup> *Belon P.* L'histoire naturelle des estranges poissons marins, avec la vraie peinture et description du daulphin, et de plusieurs autres de son espèce. 1551; *Idem.* Histoire de la nature des oyseaux, avec leurs descriptions et naïfs portraits retirez du naturel. 1555.



В XVII в., когда алфавитный способ упорядочивания сведений в ученых трудах уступил место систематике, поземельный принцип организации материала сохранился в сочинениях антикваров. С одной стороны, он оказался важен для развития традиции локальной истории, поскольку идея отсчета прошлого от политико-административной единицы государства нашла воплощение в практике исследований. С другой стороны, такое видение — территория государства как мера вещей — хорошо согласовывалось с оформлявшимся взглядом на Британию как на империю, напоминавшую о древнем Риме.

Лиланд, как и авторы естественных историй XVI века, Геснер и Альдрованди (их посмертные сочинения издавались десятками томов), не пытался отбирать материал, не относившийся к его предмету. Для позднего ренессансного труда ценность полноты текста-коллекции превалировала над значимостью точного отбора информации.

Уильям Кемден, во многом основывавшийся на материалах, собранных Лиландом, должен был «вернуть» в текст рассказ, найти форму, в которой разнообразие сведений сочеталось бы с известным из традиции повествованием о прошлом англо-саксонской Британии, — для того, чтобы выразить в ней новое по смыслу содержание. Например: «В это время у королей саксов был дворец в *Caerdurburge*, ныне Брокенбридж, небольшая деревня в миле оттуда. Этот город был долгое время известен под именем *Ingelborne*, пока Майдульф, скотт из Ирландии, муж большой учености и святости жизни, не нашел отраду в произраставшей там у подножья холма роще, любимой им в его уединенном отшельничестве; и после того, как он стал учить в своей школе и вместе с учениками предался монашеской жизни, он построил там маленький монастырь или обитель. С того времени по имени Майдульфа город стал называться *Maidulfesburge* вместо *Ingleborne*, согласно Беде, — *Maidulphi Urbs*, то есть, город Майдульфа, или позже — Мальмсбери, а в некоторых наших историях, в древних добавлениях об этом месте, *Meldunum*, *Malduburie*, и *Maldunburg*»<sup>6</sup>.

Одновременно Кемден решал задачу отсеивания лишнего материала. Для Кемдена информация об именах (в духе гуманистического знания) представлялась исключительно важной. Точно установленные имена позволяли добраться до «сути» вещей, благодаря опоре на этимологический метод объяснения, и сообщали вещам древность. Поэтому первые главы «Британии» изобиловали топонимами, именами героев и народов в разных написаниях и языках. Но при этом фактором включения или не включения материала в книгу было его отношение к

---

<sup>6</sup> *Camden W. Britannia. Wilshire*: <http://www.philological.bham.ac.uk/cambrit/wilshireeng.html#wilts1> (декабрь, 2009).

историческому прошлому. «В каждом графстве, — писал автор, — я собираюсь рассказать о его древнем населении, этимологии их имен, границах, почве, замечательных местах, древних и новых, и о графах или эрлах, начиная с нормандского завоевания. ...В соответствии с моим основным замыслом, я перехожу к описанию мысов, городов и рек, упомянутых древними»<sup>7</sup>. В отличие от Лиланда, Кемдена не интересовали вещи, не относившиеся к истории. Поэтому он мог позволить себе фразу, немислимую для Лиланда: «в нижней части этого графства, хотя там и много городов и деревень, совсем мало примечательных вещей»<sup>8</sup>.

Труды ранних британских антикваров имели и еще одно измерение, которое стало чрезвычайно востребованным в XVII в.: полезность исследования. Первые систематические исследования британских антикваров были предприняты в период английской Реформации, когда происходил роспуск и разрушение монастырей. Деятельность этих ученых позволила сохранить сведения из документов, не попадавших прежде в орбиту внимания историков, из собраний, которым грозило уничтожение. Помимо заказа властей на приемлемую версию прошлого (обоснование тюдоровского мифа, легитимности династии, героическую преемственность от греков и римлян), хорографические описания отвечали и на другой вопрос: они давали выверенную информацию об истории владений землями, правах той или иной семьи и рода на собственность, подкрепленную ссылками на разнообразные документы.

\* \* \*

В начале XVII в. Ф. Бэкон так описывал антикварные практики: «Когда воспоминания о событиях уже исчезли, и сами они почти полностью поглощены пучиной забвения, трудолюбивые и проникательные люди, несмотря на это, с какой-то удивительной настойчивостью и скрупулезной тщательностью пытаются вырвать из волн времени и сохранить хотя бы некоторые сведения, анализируя генеалогии, календари, надписи, памятники, монеты, собственные имена и особенности языка, этимологии слов, пословицы, предания, архивы и всякого рода орудия (как общественные, так и частные), фрагменты исторических сочинений, различные места в книгах, совсем не исторических»<sup>9</sup>.

Бэкон считал штудии антикваров необходимыми интеллектуальными разысканиями. Но они разворачивались в сфере, которая по сво-

<sup>7</sup> *Idem*. *Britannia*. L. 1806. I, ccv, 3. Cornwall and Devon.

<sup>8</sup> Цит. по: *Kendrick T. D.* *The British Antiquity*. L., 1950. P. 145.

<sup>9</sup> *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // *Сочинения* в 2-х томах. М., 1971. Т. 1. С. 170.

ему характеру была далека от «актуальной» науки — от исследований природы. Задачей новой науки, по Бэкону, было открытие истин в вещах, ведущее к новому золотому веку, господству над тварным миром и, как следствие, к полезным практическим умениям. В то же время, Бэкон отмечал сходство в приемах антикваров и ученых, изучавших естественную историю. Обе сферы основывались на знании об индивидуальном, об отдельных событиях или феноменах, и опирались на способность человека запоминать и хранить воспоминания.

Работы Бэкона оказали большое влияние на интеллектуальную культуру, но не сразу, а во второй половине XVII в., когда они были по-настоящему прочитаны и восприняты, и антикварианизм достаточно сильно трансформировался, не в последнюю очередь под воздействием бэконовских идей. Но до 1660-х гг. довольно долго продолжали создаваться классические антикварные тексты о древностях, все больше сдвигавшиеся в область локальной истории. На рубеже веков в Англии было издано много трудов, посвященных как общим описаниям древностей и достопримечательностей тех или иных графств, так и «портретам» отдельных местностей. Среди них «Лондон» Джона Стоу, «Обзор Корнуолла» Ричарда Кэрю, «История Великобритании» Джона Спида, материалы, подготовленные Робертом Брюсом Коттоном, и др.

В этих текстах постепенно утверждались приемы представления и интерпретации сведений, которые отвечали «духу» интеллектуальной культуры того времени, запросам на ясность письма, на наглядность — вспомогательные визуальные материалы и т.п. Так, например, в своих трудах по истории Британии Джон Спид начал использовать карты: в «Театре империи Великобритании» (1611) их было более пятидесяти, причем каждая карта сопровождалась коротким текстом, что само по себе стало новой формой повествования об истории страны. Помимо этого, Спид продемонстрировал возможности использования рисунков монет как важных исторических материалов: описание правления каждого короля сопровождалось иллюстрацией — изображением монет, приписанных этому периоду. И хотя многие атрибуции были ошибочными, но сам принцип связывания текста с визуальным материалом, с древностями, задал перспективы для будущих работ в этой области.

Английская революция с ее разрушениями, уподоблявшаяся современниками свирепой буре, обратившей в руины часть острова, законсервировала некоторые идеи, и в частности, способы исследования прошлого. После гражданской войны от антикваров понадобилось новое подробное описание уцелевших древностей, а также владений тех или иных знатных родов. Так появился монументальный труд Уильяма Дагдейла «Древности Уорвикшира» (1656).

Дагдейл, член коллегии герольдов, путешествовал по Британии вместе с художником Уильямом Седжвиком во время войны, копируя старые надписи на стенах церквей, рыцарские девизы, зарисовывая гербы, надгробия, оружие и доспехи. Для своей книги он исследовал средневековые хартии, статуты, записи парламента, судов, приходские книги. Источником знания служили старые и новые топонимы, их этимологии. Достоинными выяснения считались генеалогия владетелей той или иной земли, их нынешние и древние привилегии, история наследования поместий.

Текст сочинения Дагдейла, последнего в своем роде, походил на огромный каталог сведений, выписок и наблюдений, во многом в духе ушедшего века. Например: «Была новая лицензия, данная королем Генрихом IV, датированная 1 декабря 1414 года, наделявшая властью тогдашнего епископа даровать ее викарию хорала Личфилда, и очевидно, что упомянутый викарий должен был ее принять. Тем не менее, я не видел записи о ее принятии. Но я полагаю, что она была сделана Джоном Бургхиллом, епископом Ковентри и Личфилда во времена Генриха IV или в начале правления Генриха V, поскольку во время назначения первого викария, по имени Джон Лейси, 10 мая 1414 года должность священника, как было тогда сказано, была вновь установленной. Этот Джон Лейси (я предполагаю) — тот самый, кого запись именует Джоном-священником, который имел королевское письмо-патент на прощение, дарованный ему за то, что он принял и укрывал сэра Джона Олд-Касла, лорда Кобхэма, там в Честертоне в понедельник, последовавший за праздником св. Петра, называемым в народе *Lammis* (праздник урожая)... зная, что он еретик, и имея взгляды, противоположные католической вере, в чем его тогда обвиняли...»<sup>10</sup>. Нарративная часть в этом произведении была предельно сжата. Сочинение напоминало каталожный перечень сведений, необходимых для сохранения памяти того или иного места и для обоснования права собственности.

Неизменная черта антикварного знания о прошлом — тесное сцепление истории со знанием о земле. Даже в упомянутой работе Дагдейл считал нужным организовывать рассказ о городах и поместьях Уорвикшира в соответствии с природным разделением земли — с течением рек. «Забываясь о порядке и методе в моей настоящей работе, я следовал за реками (как самыми очевидными и долговечными рубежами)... иногда достичь цели мне помогали великие и известные римские дороги»<sup>11</sup>. Прошлое (здесь снова уместно вспомнить о том, что антиквары не были историками в полном смысле этого слова, то есть не писали

<sup>10</sup> *Dugdale W.* The Antiquities of Warwickshire. 1656. P. 382.

<sup>11</sup> Цит. по: *Mendyk S.* “Speculum Britanniae”. Regional Study, Antiquarianism, and Science in Britain to 1700. Toronto, 1989. P. 107.

политическую историю) мыслилось не как абстракция, а как неотъемлемая часть конкретных мест, территории, владений. Это вполне соответствовало стилистике и эстетике ранней науки: прошлое было материальным, овеществленным, воплощенным в надписях, гербах, урнах, стенах замков. Оно имело форму, цвет, запах, его можно было посетить, зарисовать и т. п. Таким образом, и в XVI, и в XVII в. в сочинениях антикваров возвышались не идеи, не неуловимый дух, не моральные уроки политической истории и не медленно разворачивающийся план христианской истории, а эмпирика древностей.

\* \* \*

В 1660-е гг. представления британских ученых о задачах антикварного исследования стали меняться. Знание о прошлом предельно сблизилось со знанием о природе, и их предметы стали смешиваться друг с другом в хорографиях и естественных историях. Так, в книге Дагдейла материал из области естественной истории отсутствовал; в сочинении «Бэконовская Британия» Джошуа Чилдрея (1660) именно на нем было сфокусировано внимание автора, описывавшего остров по графствам. В работе «История достопримечательностей Англии» Томаса Фуллера (1662) под «достопримечательностями» Англии понимались и исторические свидетельства, и древности, и плоды «механических искусств», и природные чудеса. В сочинении «Естественная история Уилтшира» (1656–1691) Джона Обри эти темы переплетались настолько, что он сам не мог точно выразить предмет своего интереса к прошлому, объемлющему историю и человеческого, и природного мира. Наконец, в книгах «Естественная история Оксфордшира» (1677) и «Естественная история Стаффордшира» (1686) Роберта Плота «древностям» были отведены последние разделы, включенные «вопреки Бэкону», как уступка собственной склонности и вкусу читателей.

В середине XVII века в текстах антикваров большое внимание стало уделяться «научности» рассуждений и языка описания. В изучаемое время антиквары становились членами научных обществ, начиная с Королевского научного общества и заканчивая локальными объединениями. Коллекционеры древностей и редкостей часто занимались не только этим видом деятельности; в то же время, ученые, изначально сделавшие себе имя в химии, как Роберт Плот, или ботанике, как Джон Рэй, т. е. в областях, затронутых эпистемологическими инновациями, с удовольствием предавались антикварным штудиям.

Увлечение антикваров научными трудами предполагало более систематическое использование в их собственных работах аналитического и интерпретативного методов. Интеллектуальная мода на следование Бэ-

кону предполагала введение элементов аналитики в самые разные виды сочинений. Эта тенденция ярко проявилась в такой классической гуманистической сфере как языкознание. Из языка не только убиралась символическая аура знака, но предпринимались попытки подчинить его логике точной науки, напрямую соединить имена с самими предметами. В качестве примера можно привести работу Джона Уилкинса «Опыт о подлинной символике и философском языке» (1668), стремившегося создать универсальный и точный аналитический язык<sup>12</sup>. Для этого следовало выстроить полную классификацию вещей и понятий в мире, и связать с ними слова. Интерес к анализу затронул и антикваров: в их трудах все чаще стала встречаться мысль о желательности объяснения находок, ответов на вопросы «почему» и «как именно».

Рамки и задачи антикварного описания Британии изменились, и исследования постепенно переориентировались на изучение феноменов природы. В качестве своего предмета авторы стали рассматривать почвы, воздух, небесные тела, растения, животных, погодные явления, случаи удивительных аномалий и т. п., а к ним добавлялось прошлое как неотъемлемое измерение земли того или иного графства. В 1660-е годы такое естественноисторическое исследование стало мыслиться как наиболее актуальное, связанное с науками.

Наиболее показательны в этом смысле труды Роберта Плота, в которых знания об истории, ботанике, химии, астрономии и механике неразделимы. Сочинения Плота были задуманы как образец для научного описания всех земель Британии: в этом замысле автор следовал за антикварами и, в то же время, за Бэконом, имевшим в виду всеобъемлющее исследование природы. Плот стремился представить читателям точный и полный отчет о «всеобщем Содержимом Мира», и начать с «содержимого» двух английских графств<sup>13</sup>. Следовало составить карту каждого графства, каталогизировать известные виды и все отдельные природные явления, попытаться объяснить природу необычных феноменов, и, таким образом, собрать огромный музей, куда бы поместилась вся Британия с ее полезными вещами и редкостями. По примеру Плота другие ученые начали писать собственные произведения, стремясь к приращению знания: каждая новая книга повествовала о новой территории, о ее достопримечательностях<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> См. об этом: *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007.

<sup>13</sup> *Plot R.* The Natural History of Oxford-shire. L., 1677. P. 1.

<sup>14</sup> См.: *Aubrey J.* The Natural History of Wiltshire. 1656–91. L., 1847; *Idem.* The Natural History and Antiquities of the County of Surrey. 1673. L., 1718–1719; *Leigh Ch.* The Natural History of Lancashire, Cheshire, and the Peak, in Derbyshire. Oxford, 1700; *Morton J.* The Natural History of Northamptonshire. L., 1712.

Наряду с обсуждением затмений, наводнений, случаев долгожительства, сортов растений и чудес механики в книгах Плота присутствуют и соображения антикварного толка о происходивших памятных событиях, поскольку прошлое и древности нельзя было отъединить от места — берега реки с его почвой, леса, манора.

Естественной истории также следовало быть «аналитической». Плот, пытаясь решить эту задачу, понимал ее как необходимость объяснять спорные вопросы в сфере ботаники или почвоведения. В разделах о древностях такие объяснения отсутствовали.

Иной пример — тексты выдающегося ботаника Джона Рэя. Его «естественные истории» в полной мере отвечали требованию интерпретации: наиболее значимые труды предварялись краткими трактатами о методе (*Methodus, Methodus plantarum nova* 1682, *Synopsis methodica Animalium Quadrupedum et Serpentinae Generis*, 1693), а сами сочинения, далеко отстоявшие от нарративной естественной истории, содержали систематику, классификацию видов. Но даже здесь непродоходимой пропасти между научным и антикварным дискурсом не было. Тот же Рэй был автором антикварных сочинений о британских пословицах и устаревших словах, построенных по принципу текста-коллекции («Собрание английских пословиц» 1670, «Собрание вышедших из употребления английских слов», 1674).

Существенно меньше было изменений в понимании прошлого<sup>15</sup>. В интерпретации антикваров история выглядела как статичная, лишенная внутренних переходов и качественных изменений, она мыслилась как сумма событий, и особого различия между культурами отдаленных эпох авторы не проводили. Так, говоря о владениях в Уорикшире, Дагдейл приводил перечни сведений о том, кто кому наследовал, на ком женился, какие земли передал монастырям, когда получил привилегию от короля, в каком году скончался. Одно и то же высказывание могло в равной мере относиться к рыцарю времен нормандского завоевания и тюдоровского периода. Различие вносили лишь даты и имена королей.

Вызов такому пониманию прошлого был брошен из области естественной истории. Речь идет о спорах об окаменелостях (fossils), ставивших ученых-антикваров в тупик. Сложность понимания их природы была связана с вопросом о возрасте Земли, о «толще» времени и возможности изменений в мире творений.

---

<sup>15</sup> В историографии подробно описана специфическая неисторическая природа прошлого у антикваров. См, например: *Parry G. The Trophies of Time: English Antiquarians of the Seventeenth Century. Oxf., 1995; Mendyk S. «Speculum Britanniae».*

Исторические древности — руины, обломки, находки из земли, а также природные древности — окаменелости и раковины — заставляли исследователей строить гипотезы об облике того мира, частью которого они были. Стремление объяснить эти обломки близких и далеких времен привело к созданию умозрительных конструкций древних обществ, кельтской, римской, англо-саксонской Британии, а также образов природного мира в прошлом. Главным источником, освещавшим далекое прошлое, была Библия. Потребность объяснить находки из доисторических времен приводила исследователей в замешательство. Когда Плот столкнулся с необходимостью объяснить происхождение огромных костей, которые находили на острове, он отказался от традиционной версии о том, что это были останки слонов, привезенных в Британию императором Клавдием. Для этого он сравнил кости и зубы живого слона в Оксфорде с останками неизвестного существа, и не обнаружил сходства. Отвергая легендарные рассказы о гигантах, населявших некогда остров, Плот ссылаясь на Библию, в которой все же упоминались люди огромного роста (например, Голиаф). Автор заключал, что, по всей видимости, кости, несмотря на их величину, принадлежали древним мужчинам и женщинам<sup>16</sup>.

Еще большей проблемой были окаменелые морские животные, которые обнаруживались вдали от воды. Эти остатки поражали воображение антикваров, они рассматривались как знаки непостижимой глубины времен. Хотя еще Леонардо да Винчи предполагал, что раковины попали на вершины гор из-за того, что некогда сами горные гряды были дном океана, и что рельеф Земли изменился с ходом веков, его точка зрения не была общепринятой. В XVII в. большинство ученых полагало, что перед ними были фигурные камни, игра и ошибка природы, способной в силу своей «пластичности» имитировать разные, в том числе органические формы. (Эту точку зрения одним из последних отстаивал Плот). По версии, распространенной в конце XVII в., эти странные предметы были окаменелыми раковинами, которые всемирный Потоп вынес на вершины холмов. Роберт Хук, споривший с Плотом, предполагал, что ответ лежал в области естественных феноменов — землетрясений, потопов, извержений, которые произошли со времен Сотворения мира. Однако это соображение опровергал популярный аргумент, что подобные катастрофические события не сохранились в записи древних авторов. Действительно, в представлении антикваров прошлое охватывало не столь большой отрезок: так, в естественной истории Плота говорилось, что 1676 год соответствовал

---

<sup>16</sup> *Plot R. The Natural History of Oxford-shire. P. 136.*



5680-му году от Сотворения мира. Значило ли это, что хронологию, основанную на Библии, следовало пересмотреть?

Немало схожих загадок представляли и археологические находки, чему способствовала туманность ранних периодов британского прошлого (следует обратить внимание, что в середине и второй половине XVII в. основные споры были связаны с объяснением не текстовых свидетельств, а материальных остатков древности). Интерпретируя такие памятники, антиквары нередко приписывали доисторические вещи историческим временам. Стоунхендж, Эйвсбери — то, что не поддавалось легкому познанию, но должно было быть объяснено, и чему далеко не всегда находился соответствующий инструментарий из привычного арсенала знания. Так, например, у Чилдрея:

«Стоунхендж у Солсбери, прямо в этом графстве, считается самой выдающейся редкостью, которая есть на нашем острове. ...У ученых людей он вызывает большое удивление и вопрос о том, как эти камни сюда попали. Так, говорят они, не похоже, чтобы они там были с самого начала (*ab initio*), помещенные туда Творцом природы, поскольку во всем графстве на протяжении миль с трудом можно найти камень, большой или малый. Однако они кажутся слишком огромными, чтобы их можно было доставить сюда на повозках. Ученый Кемден поэтому полагает, что они были изготовлены здесь при помощи искусства из одного песка и цемента, так же, как и в Йоркшире, ибо в древности существовало такое искусство изготовления камня. ...Но, несмотря на авторитет этого великого ученого, я определенно придерживаюсь мнения, что это натуральные камни, помещенные туда от начала начал. Мне кажется, нет ничего яснее. Ведь в *Downs*, между Мальборо и Обри, не более 20-ти миль от Стоунхенджа, ...тоже находят множество больших камней. ...И поскольку мы не считаем их искусственными, то камни в Стоунхендже тоже должны быть сочтены природными. Что же до отсутствия камня в самом графстве, ...Природа не могла обеспечить себя окаменелостями для изготовления таких глыб иначе, чем разграблением окрестных мест»<sup>17</sup>.

В данном фрагменте видно, что автор переключает внимание с необъяснимого вопроса, «что это, зачем и кому было нужно», на более удобный: «как оно оказалось на этом месте». Чилдрей не мог дать ответ из области истории, и переносил вопрос в плоскость знаний о природе.

Нетипичный, но показательный пример демонстрировали работы Джона Обри, стремившегося распространить эмпирические методы исследования и на знание о прошлом (сегодня в его сочинениях усматривают элементы будущих археологических, этнографических, геологических штудий). Метод «сравнительных древностей» был новым для современников ученого. Обри характеризовал его так: «как богословы объясняют Писание Писанием, так и я буду объяснять эти старые древ-

---

<sup>17</sup> *Childrey J. Britannia Baconica. L., 1660. P. 48–49.*

ности одну другой, показывая рядом те, что я видел или о которых хорошо осведомлен, поскольку ни одна история не углубляется так далеко [в прошлое] чтобы разрешить эти... противоречия»<sup>18</sup>.

Свои идеи Обри наиболее полно развил в работе, посвященной описанию Стоунхенджа и Эйвсбери, которое ему поручил выполнить Карл II. Две основные предшествующие версии связывали возведение этих комплексов с деятельностью или римлян, или датчан. Сопоставляя римские, датские, германские постройки, Обри пришел к выводу о том, что изучаемые памятники относились к более глубокой древности, и были, по всей видимости, сооружены друидами, которых он представлял как организованное сословие жрецов у бриттов: «Эти древности так безмерно стары, что их не достигает ни одна книга»<sup>19</sup>.

Прошлое представлялось Обри как огромная длительность. По мысли ученого, возраст Земли значительно превосходил библейские 6 тысяч лет, а глубина прошлого, где происходили катастрофы и перемены — землетрясения, потоп, изменения контуров поверхности Земли, климата — была существенно большей, чем полагали его современники.

Для видения Обри была характерна идея внутренней дифференцированности исторического времени, неоднородности прошлого. Мысль о том, что разные общества сотни и тысячи лет назад могли иметь свои, отличающиеся и самоценные устои, обычаи и нравы, не была столь же очевидной для историков его круга. В произведениях Обри проводилась идея о необходимости понимания прошлого, отличного от современности. Описывая Стоунхендж, автор пытался представить своим читателям облик ранних обществ, населяя их «бриттами», коренными обитателями острова.

Примитивное общество реконструировалось, исходя из некоторых современных образцов. «Давайте представим, что это была за страна во времена древних бриттов, какова была природа почвы — болотистая, лесистая земля, особенно подходящая для произрастания дубов. Можно заключить, что северной границей был тенистый мрачный лес, и что жители были дикими почти как звери, чьи шкуры служили им единственным одеянием... Я думаю, что они были в два или три раза менее дикими, чем жители Америки»<sup>20</sup>. Стремясь к пониманию древних времен, автор складывал вместе фрагменты разных свидетельств: описывал местность, археологические находки — орудия войны и земледелия бриттов, добавляя к этому рассказы о древних обычаях, сохранившихся в со-

<sup>18</sup> *Aubrey J. Monumenta Britannica. To the Reader. I. 43.*

<sup>19</sup> *Ibid. P. 289.*

<sup>20</sup> *Aubrey J. Introduction to Natural History, 4.*

временной Британии. В результате Обри составил картину британского прошлого: это была история, наполненная событиями, но без славных троянцев, греков, или короля Артура. Ее героями были неизвестные древние люди, жившие на тех же равнинах и холмах Англии, оставивших потомкам свои названия и величественные памятники.

Еще одна черта сравнительных инноваций в работах антикваров — тот факт, что постепенно в них стали добавляться сведения, из которых впоследствии выросла своя область знания — рассуждения о народах, живших на той или иной земле, об их нравах, обычаях, о влиянии климата на их «характер». Обри писал:

«В Северном Уилтшире... коренное население или аборигены разговаривают протяжно; они флегматичны; у них бледная и сероватая кожа, они медлительны и вялы, тяжелы духом; здесь мало пахоты или упорного труда, они только доят коров и делают сыр; они едят в основном молочную пищу, которая слишком сильно остужает их мозг, и вредит их изобретательности. Эти обстоятельства делают их меланхоличными, созерцательными и злыми; последствие этого — то, что в Северном Уилтшире почти вдвое больше судебных тяжб, чем в Южных частях [графства]». «В соответствии с некоторыми сортами земли в Англии ...коренное население относительно умное, или глупое, хорошее, или дурное. Но правдиво описывать разные (гуморы) нашей страны было бы слишком саркастическим и обидным; это должно быть сказано тайным шепотом на ухо только другу...»<sup>21</sup>.

\* \* \*

В начале XVIII в. антикварная история и естественноисторические исследования постепенно стали расходиться. На их основании складывались новые исторические и естественнонаучные дисциплины. В «научных» трудах исследователей прошлого прослеживалось желание перейти от описания древностей к интерпретации и анализу, но не при помощи заимствования методов других наук. В то же время, в рамках самого антикварного знания развивались практики, связанные с критикой археологических памятников, монет, рукописей, изобразительных источников. В таких исследованиях антиквары ближе всего подходили к трудам эрудитов-публикаторов средневековых источников. В духе их работ в XVIII в. начали издаваться документы Гражданской войны и Реставрации. «Тьма», окутывавшая, по словам Обри, периоды британской и англо-саксонской истории, также постепенно рассеивалась, и усилиями антикваров в интеллектуальной истории Британии создавались конвенциональные картины национального прошлого.

---

<sup>21</sup> *Aubrey J.* Op. cit. P. 11.

## МЕСТО И ОБРАЗ XVI СТОЛЕТИЯ В ИСТОРИОГРАФИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

XVI век занимал особое место в исторической мысли эпохи Просвещения. В данной главе предлагается сравнительный анализ реконструкций этого столетия двумя великими историками: Н. М. Карамзиным, чья «История государства Российского» явилась итоговым трудом отечественного Просвещения, и его шотландским предшественником В. Робертсоном, без трудов которого, полноценное воссоздание исторической культуры Просвещения было бы невозможно.

Специфика XVI века была акцентирована в первом историческом труде великого шотландца, в котором он выступил, как позднее Карамзин, в качестве исследователя отечественной истории<sup>1</sup>. Поражает частота употребления в «Истории Шотландии» словосочетания *тот век*. Это значимое для историка словосочетание может выступать в качестве ориентира при сопоставлении как минимум трех крупных текстов, имевших, каждый в свое время, очень значительный общественный и научный резонанс<sup>2</sup>: уже упомянутых «Истории Шотландии» и «Истории государства Российского», а также еще одной, наиболее известной работы Робертсона, посвященной эпохе Карла V<sup>3</sup>, в которой словосочетание «*тот век*» встречается значительно реже, но и здесь автор акцентирует внимание на том, что свойственно лишь этому периоду. В «Истории государства Российского» столь узнаваемый элемент текста Робертсона Карамзиным не использовался, однако XVI век ощутимо превалировал в общем сценарии его работы.

Несмотря на сохранение погодной записи событий, присущей летописной традиции, текст «Истории государства Российского» предопределен параметрами европейского научного пространства, вероятно, в большей степени, нежели отечественного, только начинавшего склады-

---

<sup>1</sup> Robertson W. The history of Scotland during the reigns of Queen Mary and of King James VI // The works of W. Robertson in 12 vols. V. I–III. Edinburgh; L., 1819.

<sup>2</sup> The life of Dr. Robertson // The works of W. Robertson... V. I. P. XXXVII–XXXVIII, XLIX–LII; Эйдельман Н. Я. Последний летописец. М., 1983. С. 94–100.

<sup>3</sup> Робертсон В. История государствования императора Карла V. Т. I–IV. М., 1839.

ваться, хотя и соотечественников Карамзина, занимавшихся русской историей до него, нельзя считать «выпавшими» из пространства европейской науки. Речь в данном случае идет не о традиционном для отечественной историографии анализе усвоения нашими первыми историками новых веяний в философии истории, предполагающем сопоставление работ отечественных *историков* преимущественно с трудами западных *философов*. Необходимо последовательное вычленение «памяти текста»<sup>4</sup>, составлявшегося на основе восприятия европейской историографической культуры, творческой переработки культурных образцов, апробирования их на ином историческом материале. То внимание «к распространению и бытованию идей, а не только к их рождению»<sup>5</sup>, которое сегодня рассматривается как позитивная тенденция современной науки, настраивает на выявление волн влияния, расходившихся от крупнейших исторических произведений, пересекавших государственные границы, создававших интеллектуальную атмосферу эпохи.

Текстологический анализ уже на уровне простого сопоставления значимых фрагментов текста (посвящений, адресованных монархам; оглавлений, отражающих структуру текста; обобщающих глав, примечаний и т. д.) позволяет сделать выбор в пользу тех или иных вариантов влияния. Необходимость этого уровня анализа текста очевидна, но достигаемые здесь результаты, позволяя установить или опровергнуть генетическую связь, не обеспечивают должного объема информации о степени и специфике влияния. Проанализировать и сопоставить многослойную память двух и более масштабных текстов, вероятно, невозможно без выделения неких компонентов, композиционное единство и взаимосвязь которых обеспечивает восприятие текста как системы. В качестве таких компонентов могут рассматриваться значимые проблемы, поставленные в соответствии с проблематикой изучаемых трудов.

Предполагая, что компаративный анализ позволит за литературной изысканностью блестящих нарративов разглядеть проблемное видение истории, можно выделить несколько параметров, которые позволяют рассмотреть важнейшие из возникающих при сопоставлении столь крупных трудов проблем. Прежде всего, значимым представляется отведенное XVI столетию место в структуре работ двух историков, акцентация начальной и конечной грани столетия, выбор его ключевых дат. В связи с тем, что исторические труды Робертсона и Карамзина, в силу специфики источников и историографической традиции века Про-

---

<sup>4</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: человек — текст — семиосфера — история. М., 1999. С. 21.

<sup>5</sup> Ретина Л. П. Интеллектуальная история в человеческом измерении // Человек второго плана в истории. Вып. 3. Ростов-на-Дону, 2006. С. 12.

свещения, уделяли особенное внимание политической сфере, выделены также и те критерии, которые позволяют сопоставить трактовку политических реалий XVI века, учитывая взаимодействие в текстах прошлого, настоящего и будущего:

- представление о взаимосвязи между формой правления и социальной, политической стабильностью;
- презентация проблемы престолонаследия;
- воспроизведение взаимоотношений монарха и политической элиты;
- предлагаемые варианты трактовки личностной предопределенности политической истории столетия;
- отражение борьбы за новую формулу взаимоотношений государства и церкви как итога самоопределения гражданского общества.

#### ГРАНИ ВЕКОВ, КЛЮЧЕВЫЕ ДАТЫ И ПРОЦЕССЫ СТОЛЕТИЯ

В эпоху Постмодерна, на фоне трансформаций в политической системе Европы, неизбежно повышается интерес к предыдущей переломной эпохе, когда в XVI–XVII вв., с появлением независимых, суверенных государств, начиналась эпоха Модерна<sup>6</sup>. Ввиду отчетливо обозначившегося финала возрастает и актуальность осмысления образов XVI столетия, предложенных исследователями разных стран и эпох.

И Робертсон, и Карамзин начинали исследование отечественной истории с древнейших времен и оба закончили началом XVII века. В «Истории Шотландии» XVI век занял центральное место в соответствии с названием труда. В «Истории государства Российского» ему и первым годам предопределенного им следующего века посвящены последние главы шестого тома и шесть завершающих томов (тт. VII–XII). В труде Робертсона финал XV в. и начало XVI-го — относительно тривиальный временной отрезок длительного периода, начавшегося в 1286 г., после смерти Александра III, и закончившегося гибелью Якова V (James V) в 1542 г.<sup>7</sup>. Наиболее значимой вехой, позволившей выделить столь масштабный период, по Робертсону, было начало знаменитого спора, касающегося независимости Шотландии. Решающим в его работе выступает рубеж XVI и XVII вв, когда внук Якова V, Яков VI, встанет во главе Англии и Шотландии, объединив их под властью одного монарха, что, по мнению историка, позволит Великобритании подняться до такого высокого положения и авторитета в Европе, которого эти королевства, будучи разделенными, никогда бы не достигли. В итоговой части работы Робертсон связал последующие революционные потрясения XVII в. с

<sup>6</sup> Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago, 1990. P. 7.

<sup>7</sup> Robertson W. *The history of Scotland...* V. I. P. 7.

событийной канвой «Истории Шотландии», акцентируя внимание на трагическом финале разворачивавшихся в XVI в. процессов<sup>8</sup>.

В работе о Карле V, в отличие от «Истории Шотландии», максимально акцентирован именно рубеж XV–XVI вв., завершавший предысторию и начинавший основную часть труда. Последний раздел первого тома («Устроение гражданских обществ в Европе от разрушения Римской империи до начала шестнадцатого столетия»), на деле обрисовывал ситуацию конца XV – начала XVI в.<sup>9</sup>. Рубежной была и дата рождения главного героя исследования, зафиксированная в первом же предложении второго тома: «Карл V родился в Генте двадцать четвертого февраля тысяча пятисотого года»<sup>10</sup>. Это событие пришлось на эпоху правления Фердинанда II, сумевшего «мудростью внутреннего правления, благоразумием внешних мер и властью над умами народа» поддерживать в своих владениях «такую тишину, какая была даже несвойственна их государственному устройству, обильному в поводах к смутам и беспорядкам»<sup>11</sup>. Цепь событий в этой работе Робертсона не достигала конца столетия, ограничиваясь финальной датой жизненного пути главного героя (1558 г.). Но, по сути, Робертсон оставил свой труд в хронологическом смысле открытым, отметив: «Описывая этот век, я старался начертать введение в следующую за ним историю Европы»<sup>12</sup>.

Между тем, в труде Робертсона собственно истории правления Карла V предшествовало Введение, настолько обширное, что его перевод был издан в России в 1770-е гг. XVIII в. в двух томах, причем без публикации основной части, но с сохранением авторского названия<sup>13</sup>. Отчасти, вероятно, именно этот библиографический курьез дал основание Карамзину заметить в Предисловии к «Истории государства Российского»: «кто читал единственно Робертсоново Введение в Историю Карла V, тот еще не имеет основательного, истинного понятия о Европе средних времен»<sup>14</sup>. В столь своеобразном «Введении во введение» Робертсон представил и общую характеристику развития средневековой Европы, и обзор политического устройства отдельных европейских государств. Он подчеркнул непреходящую значимость изучения их специфики на рубеж XV–XVI вв., поскольку «без точного понятия об

<sup>8</sup> Ibid. V. VIII. P. 188–203.

<sup>9</sup> Робертсон В. История государствования... Т. I. С. 117–347.

<sup>10</sup> Там же. Т. II. С. 1.

<sup>11</sup> Там же. С. 25.

<sup>12</sup> Там же. Т. I. С. X.

<sup>13</sup> Робертсон В. История государствования... Т. I–II. СПб., 1775–1778.

<sup>14</sup> Карамзин Н. М. История... Т. I. М., 1989. С. 17. Здесь видно и признание Карамзиным, подобно Робертсону, самодовлеющей значимости особенного в истории, которого не заменяют ни теоретические выкладки, ни обзоры знатоков.

особенном образе и духе гражданского их управления дела их большею частью покажутся загадочными, таинственными»<sup>15</sup>.

В труде Карамзина начало XVI столетия также выделяется как значимая грань: в седьмой главе VI тома историк подвел итоги эпохе Иоанна III, которая уже в Предисловии к I тому представлена началом «Средней», «от Иоанна до Петра» истории<sup>16</sup>. В первой главе VII тома он охарактеризовал начало царствования Василия III, следовавшего «тем же правилам в Политике внешней и внутренней... не унизил России, даже возвеличил оную, и после Иоанна еще казался достойным Самодержавия»<sup>17</sup>. Рубеж XV и XVI вв. оказался, таким образом, своего рода медианой «Истории государства Российского».

Последующие четыре тома своей «Истории» Карамзин полностью посвятил реалиям XVI века, завершив их характеристику лишь в начале XI-го, уже после заключительной главы X тома («Состояние России в конце XVI века»). Приступая в ней к «обозрению тогдашнего состояния России в государственном и гражданском смысле», Карамзин подчеркнул, что заключает тем самым «Историю семисот тридцати шести лет» под «наследственным скиптром Монархов Варяжского племени»<sup>18</sup>. Итоговый рубеж века был, таким образом, не менее важен для «Истории государства Российского», нежели для «Истории Шотландии». Для России он станет эпохой великих испытаний, причем завершить летопись этого времени Карамзину не было суждено: последней фразой великого труда станет афористичный тезис: «Орешек не сдавался»<sup>19</sup>. Такой финал, думается, не был совершенно случайным. Еще в 1815 г., посвящая свой труд императору Александру I, Карамзин начнет третий абзац этого небольшого текста словами: «Новая эпоха наступила»<sup>20</sup>. В контексте последующей истории государства Российского, завершения не только Смуты, но и потрясений наполеоновской эпохи, Орешек выступал своеобразным символом России, что вряд ли мог не заметить, не оценить Карамзин. Историк вполне допускал, судя по письмам, что последний том ему закончить не суждено, и, возможно, искал и нашел наиболее приемлемый финал даже незаконченной рукописи.

Помимо рубежных дат, несомненный интерес представляют и те точки в истории XVI столетия, которые в силу их значимости, могут рассматриваться в качестве центральных. В нарративе Карамзина свое-

<sup>15</sup> Робертсон В. История государствования... Т. I. С. 117–118.

<sup>16</sup> Карамзин Н. М. История... Т. I. С. 21.

<sup>17</sup> Там же. Т. VII. СПб., 1817. С. 7.

<sup>18</sup> Там же. Т. X. СПб., 1831. С. 262.

<sup>19</sup> Там же. Т. XII. СПб., 1831. С. 382.

<sup>20</sup> Там же. Т. I. С. 11.



образным эпицентром является 1565 год, отмеченный началом опричнины в России<sup>21</sup>. Этот год и для Шотландии, по определению Робертсона, был «буйным годом» (*turbulent year*), хотя критической точки развитие событий на родине последнего достигло два года спустя, в 1567 г., когда в течение трех месяцев свершится «быстрый непрерывный ряд событий, столь необычайных и столь отвратительных, ... что подобных невозможно найти в любой другой истории»<sup>22</sup>.

С точки зрения выстраивания взаимоотношений между монархом и обществом особенно значимы 1587 год в шотландской истории и 1598 год — в российской. Для Шотландии 1587 год был отмечен казнью Марии Стюарт, заставившей подданных Якова VI ощутить бесчестье, нанесенное королю и нации в целом<sup>23</sup>, а для России 1598 год был прежде всего годом трудного обретения нового монарха после смерти Федора Иоанновича. Выявление подлинных смысловых доминант оценок, даваемых историками под этими датами, заставляет выходить далеко за рамки указанных точек в истории, так как происходившие тогда события вынуждали и Робертсона, и Карамзина делать значительные экскурсы в историю. И Яков VI, и Борис Годунов, уже являвшиеся к тому моменту правителями (пусть и на разных основаниях), оказывались тогда в нестандартной ситуации, созданной минувшим, которое в силу происходивших событий оказывалось включенным в современность. Историческое время представало здесь действительно «формой организации нашего опыта», воспринималось как «растяжение, а не поток мгновений»<sup>24</sup>. Новые политические реалии заставили и монарха, и претендента на трон, и политическую элиту, наряду с другими слоями общества, попытаться внести свой вклад в выработку ответов на задававшиеся временем вопросы, формируя и настоящее, и будущее.

В «Истории государственного императора Карла V» событие, «по своим следствиям достопамятное более всех происшествий в течение нескольких веков», — это смерть императора Максимилиана (12 января 1519 г.). Кончина того, кто не отличался «ни добродетелями, ни способностями», возбудила, по словам Робертсона, «соперничество в двух Государях, которое привело всю Европу в волнение и воспламенило войны, каких прежде не было в новейшие времена по продолжительности и числу участников»<sup>25</sup>. Именно противоборство Карла V и Франциска I,

<sup>21</sup> Там же. Т. IX. СПб., 1831. С. 4.

<sup>22</sup> *Robertson W.* The history of Scotland... V. II. P. 137, 221.

<sup>23</sup> *Ibid.* V. III. P. 72.

<sup>24</sup> *Сыров В. Н.* Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М., 2006. С. 40.

<sup>25</sup> *Робертсон В.* История государственного... Т. II. С. 50.

завершившееся лишь со смертью последнего в 1547 г., привело к тому, что «Европейские державы, прежде разобщенные, вошли в тесные связи между собою, составили одну великую систему политическую», причем они «до сих пор удерживают в ней места, в то время занятые ими», даже по прошествии «двух деятельных столетий»<sup>26</sup>. Выбор ключевой даты в данном случае определялся с учетом контекста следующих веков, значимости в свете финала, обеспечивавшего поддержание столь необходимого, по мнению Робертсона, баланса сил в Европе.

Ф. Мейнеке полагал, что причины активного интереса Робертсона к XVI веку имели «исключительно просветительскую природу», что читатели получили «чудесное повествование о том, как Европе становилось все лучше и лучше», «как был достигнут прогресс человечества, неведомый прежде»<sup>27</sup>. Представленный Робертсоном вариант историописания оценивался, таким образом, с точки зрения высот, достигнутых в понимании прошлого позднее, а не в сопоставлении с предшествующей, чисто нарративной историей. Отступления от историзма нельзя не видеть и в той критике, которая была уготована труду Карамзина, хотя в ее основе превалировала не оценка уровня достигнутого прогресса в сфере межгосударственных отношений, а расхождения по поводу приемлемых для России форм правления.

#### РЕЕСТР ФОРМ ПРАВЛЕНИЯ: В ПОИСКАХ СТАБИЛЬНОСТИ

В «Истории Шотландии» Робертсон дал негативную оценку той форме правления, которая исторически сложилась в его отечестве. Король, обладавший незначительным доходом и ограниченными полномочиями, не опиравшийся на постоянную армию, не мог иметь большого влияния на своих могущественных подданных<sup>28</sup>. В «Истории государственного императора Карла V» главными причинами «неустойчивости и беспорядков», свойственных средним векам, Робертсон признавал слабость правления, а также недостаток «надлежащей подчиненности между различными званиями людей»<sup>29</sup>. Проблема поддержания социальной иерархии как гаранта стабильности была для него, таким образом, не менее значимой, нежели собственно проблема предпочтения той или иной формы правления.

К началу XVI в. политический мир Европы был представлен как монархиями, так и республиками, и историк не ограничивался формальным их разграничением, полагая, что «Республики, подобно Монархиям,

<sup>26</sup> Там же. Т. IV. С. 235–236.

<sup>27</sup> Мейнеке Ф. Возникновение историзма. М., 2004. С. 184.

<sup>28</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. III. P. 189.

<sup>29</sup> Робертсон В. История государственного... Т. I. С. 315–316.

соблазняются духом властолюбия». Распределение судебной, законодательной и исполнительной власти в Венецианской республике представлялось ему совершенным, однако оно «в отношении к многочисленному народу покажется нам строгою и пристрастною аристократиею». Во Флоренции, несмотря на «демократическое своеволие», республиканское правление существовало «только по наружности», так как народ «допускал одному Дому управлять своими делами так же неограниченно, как если бы он торжественно получил власть державную». В Арагонии «образ правления был монархический с республиканским духом и правилами», так как короли, «долгое время избирательные, имели одну тень власти». В Германии «влияние и сила Князей и Чинов Имперских более, нежели перевешивали мнимое самодержавие Императора»<sup>30</sup>.

Этот пристальный интерес к особенному, к подлинному содержанию того или иного варианта правления, а не к внешней форме, находим и у Карамзина. Система ценностей, которой придерживался Карамзин, допускала перспективу политического прогресса, что осознавалось его современниками; неслучайно в 1816 г. С. С. Уваров отметил, что «История его послужит нам краеугольным камнем для Православия, Народного воспитания, Монархического управления и, Бог даст — русской возможной конституции»<sup>31</sup>. Рисуя трагедию «издыхающей свободы» Пскова, Карамзин отмечал, что пережившая новгородскую псковская республика имела лишь «вид народного правления», хвалилась «тению свободы», не имея перспективы выжить «в системе общего Самодержавия», сохранить вольность, «несогласную с государственным уставом России». Поскольку псковитяне, чрезвычайно дорожившие своими «древними уставами свободы», «подобно всем Республикам, имели внутренние раздоры», им была уготована судьба Новгорода, «где внутренние несогласия и раздоры заставили граждан искать Великокняжеского правосудия», что стало для великого князя московского «одним из способов к уничтожению их вольности». Василию, который «уничтожением Веча искоренял все старое древо самобытного гражданства Псковского, хотя и поврежденное, однакож еще не мертвое, еще лиственное и плодоносное», удалось, «страхом оружия, без побед, но не без славы умирив Россию», доказать «наследственное могущество ея Государей», непрременную волю их «быть внутри Самодержавными»<sup>32</sup>. Карамзин видел позитивный потенциал в самодержавном устройстве, полагая, что только в одних самодержавных государствах, в силу того,

<sup>30</sup> Там же. С. 127–129, 130–131, 143, 162, 170.

<sup>31</sup> РО ИРЛИ. Ф. 265. Оп. 2. Д. 2907. Л. 1.

<sup>32</sup> Карамзин Н. М. История... Т. VII. С. 30–31, 33, 37–38, 45.

что «все зависит от воли Самодержца», видим «легкие, быстрые переходы от зла к добру»<sup>33</sup>. Однако история России доказывала вероятность перехода и в противоположном направлении, в сторону деспотизма.

Согласно Робертсону, деспотическим может быть признано то правление, где «Государь полновластно начальствует сильным войском и располагает большими доходами», где «народ лишен всех прав и не имеет ни непосредственного, ни отдаленного участия в законодательстве, где нет родовитого дворянства, которое, сберегая собственные права и отличия, составляет посредствующее сословие между Государем и народом»<sup>34</sup>. Карамзин отвел характеристике деспотического правления Ивана Грозного в постреформаторский период отдельный том, о чем 25 мая 1818 г. писал: «Теперь занимаюсь девятым томом, т. е. ужасами тиранства»<sup>35</sup>. Он ясно давал понять, что тирания — феномен, порождаемый обществом, а не только личностью властителя. Воссоздав события января 1565 г., он не мог не признать, что «безначалие казалось всем еще страшнее тиранства», подданные «со слезами благодарности славили» согласившегося вернуться на трон государя, названного здесь Карамзиным «Владыкою». Молчали «знаменитые Россияне, лишаемые свободного доступа к Государю», т. е. переставшие быть тем «посредствующим сословием», о значимости которого писал Робертсон. Молчало, за единичными исключениями, духовенство, сложившейся иерархии которого царь противопоставил иерархию опричного двора, выступая в нем в роли игумена, позволяя себе самые жестокие повеления давать «во время заутрени или обедни»<sup>36</sup>.

Завершая IX том, историк предельно ясно сформулировал свою позицию в отношении деспотизма Ивана IV: «Напрасно некоторые чужеземные Историки, извиняя жестокость Иоаннову, писали о заговорах, будто бы уничтоженных ею: сии заговоры существовали единственно в смутном уме Царя, по всем свидетельствам наших летописей и бумаг государственных»<sup>37</sup>. Для Карамзина, как и для Робертсона, было совершенно очевидно, что тирания несовместима со стабильностью, что она не укрепляет, а разрушает устои государственные.

<sup>33</sup> Там же. Т. VIII. СПб., 1817. С. 104.

<sup>34</sup> Робертсон В. История государственного... Т. I. С. 343.

<sup>35</sup> РО ИРЛИ. Ф. 61. Д. 14. Л. 3.

<sup>36</sup> Карамзин Н. М. История... Т. IX. С. 82–83, 99, 102.

<sup>37</sup> Там же. С. 504. Как отмечал Ю. М. Лотман, Карамзин «не пытался найти государственный смысл в терроре Грозного», в отличие от тех последующих историков, «которые прямолинейно признавали усиление государственности основной исторически прогрессивной чертой эпохи». См.: Лотман Ю. М. Колумб русской истории // *Его же*. Карамзин. СПб., 1997. С. 580–581.

ПРОБЛЕМА ПРЕСТОЛОНАСЛЕДИЯ  
КАК СИМВОЛ СТОЛЕТИЯ

Проблемой, определявшей стабильность или дисбаланс государственного устройства, в работах Робертсона выступает проблема престолонаследия. Традиционно значимая в монархическом государстве, она приобрела в Шотландии практически перманентный характер, и в период с 1390 по 1542 гг. длительные малолетства (*minority*) наследников в связи с насильственной гибелью их отцов стали печальной традицией. «Из шести наследных принцев от Роберта III до Якова VI, — писал об этом времени Робертсон, — ни один не умер естественной смертью и *minority* в течение этого времени были дольше и чаще, нежели когда-либо случались в любом другом королевстве»<sup>38</sup>. В *тот век*, согласно Робертсону, право и порядок наследования не были определены с той точностью, как в его эпоху, а потому решение возниковавшей проблемы зависело от каприза юристов, руководствовавшихся неясной, часто воображаемой аналогией<sup>39</sup>. Особый интерес политической элиты Европы вызывали междинастические браки. Робертсон не без иронии писал, что «не было в *тот век* события, возбуждавшего сильнее политические опасения и ревность... дававшего рост более противоречивым интригам, нежели замужество шотландской королевы». Примечательным фактом, показывающим неустойчивое положение правительства в *тот век*, с точки зрения историка, была в период длительного отсутствия королевы та безнаказанность, с которой подданные могли захватить считающиеся ныне священными права короны<sup>40</sup>.

В Англии, когда, по словам Робертсона, «нация начала терять надежду на замужество Елизаветы»<sup>41</sup>, еще свежа была память о гражданских войнах, более столетия опустошавших страну в период соперничества Ланкастеров и Йорков. Таким образом, историк подчеркивал взаимосвязь описываемых им переживаний англичан по поводу перспектив неизбежных и неясных перемен на престоле с историческим опытом, а события XV века оказывались частью современности.

Воспроизводя ситуацию встречи шотландцами молодого короля Якова VI в 1579 г., Робертсон отметит, что жители Эдинбурга встретили его, в соответствии с обычаем *того века*, шумным выражением радости, пышными зрелищами. Претерпевшая бедствия гражданской войны, оскорбительное высокомерие иностранных армий, нация была рада снова

<sup>38</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. I. P. 33–34.

<sup>39</sup> Ibid. V. II. P. 103.

<sup>40</sup> Ibid. P. 89, 98.

<sup>41</sup> Ibid. P. 302.

видеть скипетр в руках короля, обольщаясь надеждой, что «единение, порядок и спокойствие будет теперь восстановлено в королевстве». Позитивное отношение горожан историк связал здесь, таким образом, не с личностными достоинствами молодого короля, а с действием устойчивой традиции и завершением длительного, тридцать семь лет продолжавшегося периода, «в течение которого Шотландия была вынуждена делегировать власть регентам или слабому правлению женщин»<sup>42</sup>.

Для просвещенных современников Робертсона, из которых только старшее поколение могло помнить правление королевы Анны, последней представительницы династии Стюартов, женские правления стали отдаленным прошлым: короли Георги из Ганноверской династии надолго заняли королевский престол, символически представляя эпоху не только при отцах, но и при внуках и правнуках первых читателей «Истории Шотландии». Но европейцы описываемого им столетия наблюдали и пытались осмыслить иные реалии, причем не только в Англии и Шотландии. Как отмечает Л. П. Репина, «историческая ситуация и события XVI века, и в том числе появление в результате династических инцидентов во многих странах Европы государей женского пола и регентствующих матерей при несовершеннолетних монархах (Изабелла в Кастилии, Мария и Елизавета Тюдор — в Англии, Мария Стюарт — в Шотландии, Екатерина Медичи и Анна Австрийская — во Франции и др.) оставили яркий след в политической мысли этого времени». Резко негативному восприятию женского правления английскими пуританами и шотландскими кальвинистами противостояла позиция придворных авторов предлагавших различать королеву как персону и как воплощение власти<sup>43</sup>.

Перечисляя рассматривавшиеся Елизаветой варианты решения судьбы Марии Стюарт, Робертсон обращал внимание на несколько факторов, которые, помимо происхождения от их общего предка, Генриха VII, могли, как опасалась Елизавета, склонить англичан поддержать претензии Марии на английский престол. Им выделялись ее личное обаяние, ее красота, ее манеры, ее страдания, вызывавшие восхищение и сострадание<sup>44</sup>. Легитимация, таким образом, могла иметь место при наличии признаков традиционной легитимности, дополняемой харизмой претендентки. Текст «Истории Шотландии» не дает оснований полагать, что для Робертсона существовали какие-либо различия в основаниях для легитимации власти короля и королевы, мужского и женского правления. Характеризуя Марию Гиз (Queen Regent), правив-

---

<sup>42</sup> Ibid. P. 392.

<sup>43</sup> Репина Л. П. От «домашних дел» к «делам государства»: гендер и власть в историческом контексте // Диалог со временем. 2007. Вып. 19. 2007. С. 21–23.

<sup>44</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. II. P. 260–262.

шую в период малолетства Марии Стюарт (1542–1560), он писал, что ни одна принцесса не обладала когда-либо достоинствами, более способными сделать ее управление знаменитым, а королевство счастливым<sup>45</sup>. Это замечание, без сомнения, можно рассматривать как признание правомерности и возможной эффективности женских правлений, причем им отнюдь не придается характер некой исключительности.

С одной стороны, в подходе Робертсона нельзя не видеть отражения сложившейся в изучавшейся им Европе XVI века практики престолонаследия, расхившейся с преобладавшими негативистскими теориями относительно женского правления. В то же время, отсутствие следов гендерной дифференциации в трактовке специфики европейского престолонаследия являлось позицией, предопределенной системой ценностей человека эпохи Просвещения. «История Шотландии» помогала читателям осмыслить проблему родственных связей как представителей, так и представительниц европейских династий в качестве в равной мере неисчерпаемого источника внешних и внутренних конфликтов.

В «Истории государственования императора Карла V» проблемы наследования отдельных престолов оказались в тени решения судьбы императорского престола в Германии. «Совместничество» Карла и Франциска, двух главных претендентов на императорскую корону, разрешилось, по Робертсону, не вполне целесообразно. Общая польза для других европейских государей, полагал он, заключалась в том, чтобы, объединившись, предотвратить чрезмерное усиление этих и без того могущественных королей. Но тогда, отмечал Робертсон, не обращали должного внимания на те понятия «о надлежащем распределении и равновесии могущества», которые «недавно вошли в систему Политики», однако состоявшееся избрание Карла являлось одновременно и «грубым нарушением древнего благотворного обычая», согласно которому у князей-электоров «главный закон любви к отечеству состоял в том, чтобы ослаблять и ограничивать власть Императора»<sup>46</sup>.

В «Истории» Карамзина обостренное внимание к проблеме престолонаследия определялось самой спецификой российского XVI столетия. Приступая к рассмотрению перемен на престоле после длительных правлений Ивана III и Василия III, Карамзин отметит, что никогда «Россия не имела столь малолетнего Властителя; никогда — если исключим древнюю, почти баснословную Ольгу — не видела своего кормила государственного в руках юной жены и чужеземки, литовского, ненавистного рода»<sup>47</sup>. Читатели, знакомые с «Историей Шотландии»

<sup>45</sup> Ibid. V. II. P. 20–21.

<sup>46</sup> Робертсон В. История государственования... Т. II. С. 55–59.

<sup>47</sup> Карамзин Н. М. История... Т. VIII. С. 6.

Робертсона, не могли не увидеть сходства в характере преступлений, ознаменовавших начало правления Елены Глинской и Марии Стюарт. Смерть дяди Елены, Михаила Глинского, «смело и твердо» обличавшего «нескромную слабость Елены к Князю Ивану Телепневу-Оболенскому», утверждавшего, что на троне «народ ищет добродетели, оправдывающей власть Самодержавную», «помилованного Василием для Елены и замученного Еленою»<sup>48</sup>, вероятно, вызывали в памяти события 1567 года, убийство лорда Дарнлея, второго мужа Марии Стюарт<sup>49</sup>.

При характеристике последнего десятилетия XVI века, когда россияне, как и англичане, жили в преддверии угасания династии, Карамзину пришлось особенно часто обращаться к проблеме престолонаследия. Историк отметил и «счастливые надежды», которые появились у всех, «от Монарха до земледельца», при известии о том, что царица Ирина ждет ребенка, и сомнения в возможности передачи престола по смерти Федора Иоанновича новорожденной Феодосии, и рассуждения о том, что предпочтеть: «установить новый закон», открывающий перспективу появления на российском престоле «венценосной жены», или дать со временем «осиротеть престолу»<sup>50</sup>? Смерть Федора Иоанновича создала прецедент женского правления, так как «Феодор вручал державу Ирине», и Борис Годунов «напомнил Боярам, что они, уже не имея Царя, должны присягнуть Царице». Если Елена Глинская «властвовала только именем сына-младенца», то Ирине «отдавали скипетр Мономахов со всеми правами самобытной, неограниченной власти». У Карамзина вызывала большие сомнения добровольность последовавшего вскоре отречения вдовы Федора Иоанновича. С его точки зрения, «Годунов вручил Царство Ирине, чтобы взять его себе», наследуя тем самым Годуновой, а не монарху «Мономахова Венценосного племени»<sup>51</sup>.

Особую актуальность этим деталям процесса передачи престола, аргументации в пользу того или иного его варианта придавала затянувшаяся в России эпоха дворцовых переворотов. Карамзин знакомился с работами Робертсона в тот период, когда в Великобритании ситуация с престолонаследием стабилизировалась, а потому факты, свидетельствовавшие о существовании сложнейшего клубка аналогичных проблем в прошлом Англии, Шотландии, других европейских государств, позволяли, вплоть до ситуации междуцарствия 1825 года, с определенным оптимизмом смотреть в будущее.

<sup>48</sup> Там же. С. 11–12.

<sup>49</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. II. P. 194–196.

<sup>50</sup> Карамзин Н. М. История... Т. X. С. 175–177.

<sup>51</sup> Там же. С. 240–241, 244–245.



## МОНАРХ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭЛИТА: ДИЛЕММА СТОЛЕТИЯ

Заметное место в своих трудах и Робертсон, и Карамзин отводят борьбе знати с властью монарха, выработке более приемлемых путей взаимодействия последнего с собственной политической элитой.

Робертсон характеризовал Шотландию как государство, где «королевская власть так чрезвычайно ограничена, а власть знати так трудно преодолима»<sup>52</sup>, где, в отличие от других европейских стран, знать усилила свои позиции даже в период Реформации. В *тот век*, полагал историк, для представителя знати участвовать в заговоре против шотландского короля не означало делать нечто необыкновенное: заговорщики не допускали самой возможности обвинения их в измене своему суверену. Вполне ординарным явлением представлено Робертсоном и покровительство, оказываемое шотландским заговорщикам английской королевой Елизаветой<sup>53</sup>, чье долгое правление позволяло воспринимать это если и не в качестве «доброе старое английское обычая», то, по меньшей мере, как устойчивую традицию. Анализируя итоги объединения двух королевств под властью Стюартов в заключительной части книги, Робертсон отметит, что, если в остальной Европе влияние феодальной аристократии либо было ниспровергнуто благодаря политике правителей, либо подорвано успехами коммерции, то в Шотландии оно по-прежнему пребывало в полной силе. Поэтому в XVII в., вплоть до революции 1688 года, политическая ситуация для шотландцев была наиболее неблагоприятной, так как короли были деспотичны, а представители знати были слугами и тиранами одновременно<sup>54</sup>.

В «Истории государственования императора Карла V» взаимоотношения монарха и элиты рассматриваются преимущественно в контексте активности народа. По итогам правления Фердинанда II подчеркивается, что тот «искусно обуздывал своеволие дворян и укрощал негодование городов», и именно в этом проявились «превосходные державные способности» Фердинанда<sup>55</sup>. Характеризуя тот всплеск «духа мятежа», который стал реакцией испанцев «всякого звания» на получение Карлом титула императора Германии и привел к избранию народом своих представителей, историк отметит, что «к счастью, эти представители прибыли ко Двору, когда Карл был в высокой степени раздражен на дворянство» и потому с досады оправдал народ. В то же

---

<sup>52</sup> *Robertson W.* The history of Scotland... V. II. P. 207.

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 421, 423.

<sup>54</sup> *Ibid.* V. III. P. 189, 191.

<sup>55</sup> *Робертсон В.* История государственования императора Карла V. Т. II. С. 25.

время, Робертсон признал опрометчивым решение Карла оставить в этой ситуации народ вооруженным, так как чернь выгнала всех дворян из города, поручила правление чиновникам своего выбора и вступила в союз, бывший для Валенсии источником не только ужаснейших беспорядков, но и самых губительных бедствий<sup>56</sup>. Робертсон, таким образом, не рассматривал здесь противостояние короля и знати в качестве изолированного процесса; он в равной мере признавал и право народа, и право элиты на отстаивание своих интересов, а полномочия короля для него — прежде всего инструмент для поддержания стабильности.

В труде Карамзина определяющей эпохой противостояния власти царя и знати предстал период опричнины. В девятом томе Карамзину удалось так расставить акценты, что непредубежденный читатель не мог не увидеть в событиях 5 января 1565 г. трагедии заключения российского варианта «общественного договора», уничтожившего все сдерживающие начала, способные защитить общество, «земщину», от произвола. Пришедшие в Александровскую слободу представители разных слоев московского общества приняли условия Ивана Грозного. Боярство как политическая элита России оказалось не способным к противостоянию, к консолидации даже в ситуации, когда «Иоанн изрек гибель многим Боярам», из которых, казалось, никто не думал о своей жизни, а «хотели единственно возвратить Царя Царству»<sup>57</sup>.

Роль представительных органов, которые столь значительно влияли на политические процессы в Шотландии, едва намечена в труде Карамзина. В работе Робертсона деятельность парламента — постоянный сюжет, значимая рубрика, неотъемлемый элемент структуры текста<sup>58</sup>. Историк подчеркивал, что Парламент мог влиять на решение династических проблем, что в *тот век* право Марии Стюарт избрать себе мужа без согласия Парламента было весьма спорным<sup>59</sup>. Вопросы безопасности протестантской религии также были в ведении Парламента, причем, по словам Робертсона, они были «первой заботой Парламента», заседавшего в 1587 г.: особую значимость ему придавала ратификация всех законов, принятых в пользу протестантизма со времен Реформации<sup>60</sup>. Робертсон останавливался и на тех проблемах, которые возникали в работе Парламента с течением времени, под влиянием социальных изменений в стране, связанных, например, с ростом числа фригольде-

<sup>56</sup> Там же. Т. II. С. 64–67.

<sup>57</sup> Карамзин Н.М. История... Т. IX. С. 87.

<sup>58</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. II. P. 28–35, 94–95, 249–250, 273–274, 384, 404, 428–429; V. III. P. 5–6, 28, 99–101, 134–135.

<sup>59</sup> Ibid. V. II. P. 129.

<sup>60</sup> Ibid. P. 76.

ров, имевших право представительства в нем<sup>61</sup>. Но, безусловно, чаще всего им воспроизводилась борьба различных группировок знати, чье преобладание в Парламенте определяло его решения. В то же время Робертсон делал вывод о чрезвычайном, несмотря на эту борьбу, влиянии шотландских королей на принимаемые Парламентом решения<sup>62</sup>.

В «Истории государственного императора Карла V» мы видим однозначно негативное отношение к изменениям в полномочиях кортесов под впечатлением от сильной личности Карла, когда «прежний осторожный обряд — исправлять злоупотребления, вредившие общему благосостоянию до приступления к денежному пособию, был заменен обычаем, более учтивым», т. е. более приемлемым для Государя<sup>63</sup>. И в той, и в другой работе Робертсон стремился объективно оценить сильные и слабые стороны в деятельности представительных органов, не ставя под сомнение их необходимость и значимость.

У Карамзина Земский Собор при Иване Грозном едва упомянут, и единственным действительно *представительным* органом выведен Великий Собор 1598 года, поставивший на царство Бориса Годунова, названный в тексте карамзинской истории также Великой Думой, Думой Земской, Государственным Собором, Сеймом Кремлевским, созданным «для дела великого, не бывалого со времен Рюрика». Присутствие на нем «всего знатнейшего Духовенства, Синклита, Двора, не менее пятисот чиновников и людей выборных из всех областей»<sup>64</sup> придавало ему совершенно особенное значение. Избрание же Василия Шуйского, по мнению Карамзина, не заслуживало особенного внимания уже потому, что было проведено «так скоро и спешно, что не только Россияне иных областей, но и многие именитые Москвитяне не участвовали в сем избрании», что признавалось историком «обстоятельством несчастным», служившим «предлогом для измен и смятений». Негативной была и оценка Карамзиным принесенной Василием клятвы, поскольку «не Государь народу, а только народ Государю дает клятву»<sup>65</sup>. Карамзин, таким образом, увидел опасный прецедент как в пренебрежении правом народа санкционировать власть нового, не по наследству получившего власть царя, так и в выдвижении новой модели взаимоотношений государя и народа, способной обострить ситуацию в период Смуты.

---

<sup>61</sup> Ibid. V. III. P. 79.

<sup>62</sup> Ibid. V. I. P. 80.

<sup>63</sup> Робертсон В. История государственного... Т. II. С. 186.

<sup>64</sup> Карамзин Н.М. История... Т. X. С. 250–253. Т. XI. СПб., 1831. С. 8, 20.

<sup>65</sup> Там же. Т. XI. С. 307. Т. XII. С. 5–6.

## НОМО POLITICUS: ВРЕМЯ В ЛИЧНОСТЯХ

В «Истории» Карамзина, как и в работах Робертсона, индивидуальным качествам героев был придан статус структурных элементов текста. Заботливость Изабеллы или фанатизм Лойолы в работе Робертсона так же значимы, как строгость и милость Василия III, наглость Шуйских, добродетели Анастасии, пороки Иоанновы, доблесть кн. Курбского или милосердие Годунова в труде Карамзина.

«Известные характеры людей и неистовый дух века» определяли, по Робертсону, череду событий в шотландской истории XVI столетия<sup>66</sup>. Подробные портретные характеристики главных героев, «канонических фигур» труда великого шотландца, замечания, сделанные по поводу персонажей «второго и третьего плана»<sup>67</sup>, свидетельствуют о пристальном внимании к проблеме личности в истории. Центральная сюжетная линия в «Истории Шотландии» — противостояние, соперничество и взаимозависимость двух женщин, Елизаветы Тюдор и Марии Стюарт, которым даны обстоятельные портретные характеристики, поскольку их сила и слабость едва ли не в равной степени предопределяли конкретику совершавшегося политического процесса<sup>68</sup>. Взаимобусловленность их судеб подтверждается структурой работы: пути Марии и Елизаветы пересекаются в пяти из восьми книг «Истории Шотландии» (кн. III–VII). Елизавета раньше, нежели Мария Стюарт, появляется на страницах труда Робертсона и позже покидает его, будучи политическим должжителем и, бесспорно, центральной фигурой европейской политики второй половины XVI столетия. Сочетание осторожности и решительности, тщательного продумывания и быстрого, решительного, энергичного исполнения наложенных резолюций сделало, по Робертсону, правление Елизаветы замечательным<sup>69</sup>. В Марии Стюарт Робертсон предлагал видеть прежде всего «приятную женщину скорее, нежели королеву»<sup>70</sup>, хотя она и проявляла в экстремальных ситуациях поистине мужское самообладание, утрачивая его в периоды относительного спокойствия. Ее сыну Якову VI посвящено немало страниц «Истории Шотландии», однако его индивидуальные особенности, склад личности оказались в тени тех событий, которые вели его по жизни; к тому же хронологически работа завершалась восхождением

<sup>66</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. II. P. 77.

<sup>67</sup> Ренна Л. П. Интеллектуальная история в человеческом измерении. С. 12.

<sup>68</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. II. P. 14, 20–21, 54, 88, 260–262; V. III. С. 62–68, 180–186.

<sup>69</sup> Ibid. V. II. P. 14.

<sup>70</sup> Ibid. V. III. P. 67.

Якова на английский престол, что не давало оснований подытожить его вклад в историю в целом. Наиболее позитивно Робертсон оценивал его цивилизаторскую роль в качестве шотландского короля, поддерживавшего спокойствие, позволявшее жителям забывать об использовании оружия и со вниманием относиться к мирным занятиям<sup>71</sup>. Марию Гиз историк признавал скорее инструментом, нежели причиной бедствий, постигших Шотландию в те годы. Наделенная проницательностью и тактом, неустранимая и равно благоразумная, мягкая и гуманная, но без слабости, усердная в вере без фанатизма, поклонница справедливости, но без суровости, регентствующая королева, руководствуясь интересами родной ей Франции, пришла к печальному финалу: ее правление оказалось несчастным, а имя — ненавистным<sup>72</sup>.

Именно обилие ярких личностей представлено Робертсоном особенностью века, обусловившей специфику формирования европейской политической системы. Как отмечал историк, целое «созвездие Государей озарило необычным блеском шестнадцатое столетие». Робертсон подчеркивал, что «Леон, Карл, Франциск, Генрих и Солиман, даже порознь, прославили бы всякий век своими способностями»<sup>73</sup>. В «Истории государства Российского» Карамзин под рубрикой «Великие современники Василиевы» также отметил, что это время славно в летописях Европы таким «редким собранием венценосцев», что «не многие веки хвалятся такими государями *современными*»<sup>74</sup>.

С точки зрения Робертсона, именно «Карл был первым Государем своего века по сану и достоинству, и знаменитейшим по величине, разнообразию и успеху предприятий»<sup>75</sup>, но его величие в немалой степени определялось значительностью соперников на европейском политическом театре. Модели поведения, избиравшиеся в отношениях между монархами, оказывали на общество влияние, порою отнюдь не заканчивавшееся по истечении их земного пути. Именно так, по Робертсону, после несостоявшегося поединка между Карлом V и французским королем Франциском I, распространился по Европе обычай, согласно которому «дворянин почитал себя в праве извлекать меч и требовать удовлетворения за каждую обиду, которая по-видимому касалась до его чести»<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> Ibid. V. III. P. 176–177.

<sup>72</sup> Ibid. V. II. P. 21.

<sup>73</sup> Робертсон В. История государствования... Т. II. С. 82.

<sup>74</sup> Карамзин Н. М. История... Т. VII. С. 192. Историк приводил далее имена Карла V, Франциска I, Солимана, Генриха VIII, Леона X, внеся в перечень также «и врага нашего, Сигизмунда», Максимилиана, Людовика XII, Селима, Густава Вазу.

<sup>75</sup> Робертсон В. История государствования императора Карла V. Т. IV. С. 220.

<sup>76</sup> Там же. Т. III. С. 11–12.

Но XVI век определялся не только фигурами государей. Мартин Лютер, лидер шотландской Реформации Д. Нокс — в числе значимых персонажей Робертсона. В работе о Карле V только под 1520 годом деятельности Лютера Робертсон отвел свыше 40 страниц<sup>77</sup>. Благочестие и ученость, бестрепетный дух, приобретающий «свежую бодрость от всякого препятствия», постепенность в мерах доставили реформатору, полагал Робертсон, все его успехи. Но подвиг Лютера, подчеркивал он, был облегчен многими важными причинами, тогда как «все преждевременные покушения к реформации вышли бесплодными»<sup>78</sup>. Итоги жизненного пути Д. Нокса, распространившего в Шотландии идеи Кальвина, Робертсон подвел под рубрикой “Death and character”, уже этим обозначив особое место в шотландской истории человека отнюдь не королевской крови. Характеризуя Нокса, исследователь отметил не только отличавшие его рвение, неустрашимость и бескорыстие, но и излишнюю суровость принципов, чрезмерную запальчивость, жесткость, непреклонность, неспособность прощать слабости других. Именно это сочетание личностных особенностей Нокса и позволило ему, по мнению Робертсона, стать в *тот век* инструментом Провидения для продвижения Реформации среди свирепого народа, противостоять опасностям и преодолевать противодействие, которое более кроткого человека вынудило бы отступить<sup>79</sup>.

Для Карамзина, чей труд, как и работы Робертсона, создавался как «история в лицах», проблема роли личности, ее нравственного самостояния была, без сомнения, определяющей. В самом начале IX тома, являющегося своего рода нравственным камертоном «Истории государства Российского», Карамзин писал: «История не решит вопроса о нравственной свободе человека; но предполагая оную в суждении своем о делах и характерах, изъясняет те и другие, во-первых, природными свойствами людей, во-вторых, обстоятельствами или впечатлениями предметов, действующих на душу»<sup>80</sup>. «Впечатления предметов» здесь — все та же «форма организации нашего опыта», поскольку «действие на душу» предполагает не только некую временную протяженность, но и предопределенность минувшим этих «обстоятельств или впечатлений». Знаменитые карамзинские характеристики Ивана Грозного, пытавшегося в молодости под влиянием благоприятного окружения «стать Царем Правды», являвшего собой своеобразный идеал,

<sup>77</sup> Там же. С. 82–126.

<sup>78</sup> Там же. Т. II. С. 88, 99, 105–106.

<sup>79</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. II. P. 359–361.

<sup>80</sup> Карамзин Н. М. История... Т. IX. С. 4.

образец царя-реформатора<sup>81</sup>, но не удержавшегося на достигнутой высоте, ставшего зверем «из вертепа Слободы Иоанновой», даны с точки зрения этих двух выделенных им аспектов. Именно Иван IV стал главной фигурой «Истории» Карамзина<sup>82</sup>. Трагедия века — испытать «грозу Самодержца-мучителя» — была поставлена исследователем в один ряд с бедствиями удельной системы и игом монголов<sup>83</sup>. Карамзин объясняет возможность резких перемен в поведении царей тем, что самодержец, «подобно искусному Механику, движением перста дает ход громадам, вращает махину неизмеримую, и влечет ею миллионы ко благу или бедствию»<sup>84</sup>. Очевидно, что в данном случае историк, отталкиваясь от эпохи формирования всевластия государя, выходит за рамки XVI века, поскольку самодержавие в период создания его труда еще не стало прошлым, и реалии давнего столетия — часть современности с неясной перспективой финала.

Не менее сложной личностью представлен в «Истории государства Российского» Борис Годунов. Еще в начале XIX в., в 1803 г., этот крупнейший персонаж рубежной эпохи виделся Карамзину одним «из тех людей, которые сами творят блестящую судьбу свою и доказывают чудесную силу Натуры», по отношению к которому летописцы проявляют несправедливость. В то же время приговор Истории для Карамзина — неизбежное следствие не вызывавшего у него сомнений обстоятельства, что Годунов «убийством очистил себе путь к престолу» и, кроме того, «отнял у богатых и сильных господ средство разорить бедных дворян, то есть переманивать их земледельцев себе»<sup>85</sup>. В «Истории государства Российского», подводя итог затянувшейся процедуре избрания его на царство, Карамзин заметит: «Державная власть осталась в руках того, кто уже давно имел оную и властвовал счастливо для целости Государства, для внутреннего устройства, для внешней чести и безопасности России», но этот вывод историка не опровергал выводы летописцев: «Казнь Небесная угрожала Царю-преступнику и Царству несчастному». Борис Годунов, «человеческою мудростию наделенный», стоявший «в глазах России и всех Держав, сносящихся с Москвой», на высшей сту-

---

<sup>81</sup> Там же. Т. VIII. Гл. III.

<sup>82</sup> Карамзин не хотел печатать своей «Истории» без царствования Ивана Грозного, так как, по его словам, «тогда она будет, как павлин без хвоста». РО ИРЛИ. Архив Грота. № 15976. Л. 25.

<sup>83</sup> Там же. Т. IX. С. 503–504.

<sup>84</sup> Там же. Т. VIII. С. 104.

<sup>85</sup> Карамзин Н. М. Исторические воспоминания и замечания на пути к Троице // Карамзин Н. М. Сочинения. Т. 1. СПб., 1848. С. 486–487, 498.

пени величия, но достигший престола злодейством<sup>86</sup>, ответственен за трагедию начала следующего века — трагедию Смуты. Нельзя не видеть, что Карамзин дал и Ивану IV, и Борису Годунову характеристики, несопоставимо более жесткие, нежели Робертсон — их западноевропейским современникам. Если после перечня имен европейских правителей Карамзин задавал риторический вопрос: «Но была ли счастлива Европа?»<sup>87</sup>, то правления российских царственных преступников не позволили ему сформулировать аналогичные вопросы относительно России.

В сложной композиции «Истории государства Российского» специфика XVI века определялась и персонажами «второго плана»: Сильвестром, Адашевым, Филиппом Кольчевым. «Бессмертный Сильвестр», окончивший «дни свои в монастыре Соловецком, любимый, уважаемый Филиппом», беседами своими мог подготовить будущего митрополита, полагал Карамзин, «к великому его подвигу»<sup>88</sup>. Значимы не только личностные черты этих современников тирана; не менее важна та нравственная эстафета, которая позволяла не забывать о том, что добро есть добро, даже если никто не добр, согласно формуле И. Канта, чьи идеи, представляется, во многом определили творчество Карамзина<sup>89</sup>. Знакомясь с трудами Робертсона и Карамзина, читатель видел предопределенность действий коронованных и некоронованных героев XVI столетия «духом века», т.е. сложившимися моделями поведения, страхами, иллюзиями, предрассудками общества той эпохи.

#### ГОСУДАРСТВО — ЦЕРКОВЬ — ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

*Тот век* для пресвитерианского священника Робертсона — прежде всего век Реформации. В Шотландии религиозный разлом вышел далеко за пределы противостояния государства и церкви, обусловив развертывание гражданской войны. По мнению Робертсона, невозможно на таком временном расстоянии, при столь отличающихся обстоятельствах представить себе силу того рвения против папизма, которое овладело нацией, как и тех воображаемых, лишенных всякого основания страхов наиболее рьяных деятелей Реформации перед «вторгающимся и кровожадным духом папства *в тот век*»<sup>90</sup>. Неслучайно в представленной во Введении к «Истории государствования императора Кар-

<sup>86</sup> Карамзин Н. М. История... Т. X. С. 125, 261.

<sup>87</sup> Там же. Т. VII. С. 192.

<sup>88</sup> Там же. Т. IX. С. 105.

<sup>89</sup> Рудковская И. Е. Идеи И. Канта в историческом творчестве Н. М. Карамзина // Историческая наука на рубеже веков. Материалы всероссийской научной конференции, посвященной 120-летию ТГУ. Томск, 1999. Т. I. С. 73–79.

<sup>90</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. II. P. 61–62.



ла V» панораме европейских государств им в первую очередь была охарактеризована Папская область как уникальное политическое образование, где правили «Первосвященники могущественные», но «Государя мелкие», чье «участие в распрях Государей» привело к уменьшению «благоговения к священному их достоинству»<sup>91</sup>.

Реформация рассматривалась Робертсоном как «дивная перемена», вызванная «естественными и могущественными причинами», которая теперь, по отдаленности времени, кажется непонятной и странной<sup>92</sup>. Как и в исследовании по истории Шотландии, Робертсон подчеркивал совершенно иное отношение к религиозным вопросам в то время: «Сердца людей пылали такою ревностью к Вере, которая едва постижима в нашем веке»<sup>93</sup>. Особенностью *того века*, впрочем, естественной для религиозной страсти, была признана Робертсоном и совершенно неординарная быстрота распространения настроений<sup>94</sup>.

Историк стремился объективно отразить плюсы и минусы, высоту и слабости движения за реформирование церкви. В «Истории Шотландии», отмечая, что уничтожение Реформации в Европе было целью и желанием очень влиятельной партии, Робертсон признавал впечатляющим прогресс Папской Лиги, противостоявшей не слишком склонным к объединению протестантским правителям. Робертсон признавал неизбежными и разного рода издержки при «важных переворотах в Вере», когда «великие предметы поражают душу и сильные страсти волнуют ее», и она способна выйти «из границ порядка и умеренности в своих действиях», что особенно часто происходит «в кругу людей непросвещенных, но страстных до новизны»<sup>95</sup>. Робертсон подчеркивал многочисленность *в тот век* примеров неистовой и кровожадной воодушевленности, вдохновленной религией, как в стане католиков, так и среди их противников. Говоря об отказе Марии Стюарт слушать проповедников реформированной доктрины, историк делал вывод, что «дух этого суеверия, нерасположенного во *все времена* к веротерпимости, был *в тот век* неистовым и неослабевающим». Людям *того времени* в целом, по Робертсону, был незнаком дух веротерпимости и закон гуманности. Он отмечал, что те самые личности, которые только что вырвались из суровости церковной тирании, с непристойной по-

<sup>91</sup> Робертсон В. История государства... Т. I. С. 119–127.

<sup>92</sup> Там же. Т. IV. С. 246.

<sup>93</sup> Там же. Т. III. С. 38.

<sup>94</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. III. P. 2.

<sup>95</sup> Робертсон В. История государства императора Карла V. Т. III. С. 57–67. Резко отрицательно им была охарактеризована здесь деятельность так называемых «перекрещенцев».

спешностью переходили к подражанию тем образцам строгости, против которой они сами столь справедливо выражали недовольство<sup>96</sup>.

В этом отношении ситуация в России, по Карамзину, была принципиально иной. Историк отмечал, что иноземцы, «упрекая Россиян суеверием», хвалили их терпимость, неизменную, согласно летописям, «от времен Олеговых до Федоровых». По мнению Карамзина, даже если признать терпимость «единственно политической» добродетелью, среди ее следствий следует признать не только «земли разновременные и мир в землях», но и успехи в гражданском образовании<sup>97</sup>.

И в «Истории Шотландии» Робертсона, и в «Истории государства Российского» Карамзина сквозная рубрика “Church affairs” («Дела церковные») являлась значимым структурным элементом текста<sup>98</sup>. Правда, начиная с шестого тома «Истории государства Российского», эта рубрика вытесняется альтернативными формулировками, что вряд ли, однако, стоит связывать с преднамеренным стремлением «уделять поменьше внимания делам церковным»<sup>99</sup>. Триумф православной церкви монгольской эпохи как триумф института гражданского общества, обеспечивавшего населению большую защищенность, нежели та, которую могли предложить князья<sup>100</sup>, оказался в далеком прошлом: великие князья и цари московские брали реванш, что проявилось в ходе событий 5 января 1565 года, когда, по словам историка, Иван IV отнял у духовенства «святое право ходатайствовать не только за невинных, но и за виновных, еще достойных милосердия»<sup>101</sup>. Единоличное определение Иваном IV кандидатур на митрополичий престол в кровавые годы опричнины дополняло картину<sup>102</sup>.

На зависимое положение церкви Карамзин указывал и в связи с учреждением патриаршества в России, подчеркивая, что эта мера в исторической перспективе, в контексте событий при Никоне и Петре I — пусть и «важная церковная новость», но «бесполезная для Церкви и вредная для единовластия Государей»<sup>103</sup>. По мнению историка, «новая верховная степень в нашей Иерархии», степень Патриарха, была необходима преж-

<sup>96</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. III. P. 39. V. II. P. 108, 32–33.

<sup>97</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. X. С. 312.

<sup>98</sup> Robertson W. The history of Scotland... V. II. P. 137; V. III. P. 29, 16; Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. II. Гл. XIV, XVI; Т. III. Гл. VI; Т. IV. Гл. XI; Т. V. Гл. I–III.

<sup>99</sup> Серман И. З. Литературное дело Карамзина. М., 2005. С. 275.

<sup>100</sup> Рудковская И. Е. Политический мир Древней Руси в главном труде Н. М. Карамзина // Диалог со временем. Вып. 17. 2006. С. 45.

<sup>101</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. IX. С. 87.

<sup>102</sup> Там же. С. 104–107.

<sup>103</sup> Там же. Т. II. С. 126–137.

де всего Борису Годунову в его честолюбивых замыслах: правитель «знал, что сей народ в случае важном обратит взор недоумения на Бояр и Духовенство». Поэтому, «свергнув Митрополита Дионисия за козни и дерзость», он возвысил «смирненного Иова, ему преданного», поставив во главе Патриаршества. Последующие события в полной мере оправдали ожидания Годунова: именно Иов сыграл главную роль в том политическом спектакле, который длился с января по август 1598 г.<sup>104</sup>

В исследуемых текстах, таким образом, перемены внутри церкви и эволюция в государственной сфере представлены как взаимосвязанные процессы. Робертсон акцентировал внимание на резком росте гражданской активности в деле переустройства церкви, в то же время подчеркивая значимость «стабильности системы религии и управления»<sup>105</sup>. Последний тезис, отражавший скорее современную шотландскому историку ситуацию, нежели реалии XVI века, был, без сомнения, созвучен размышлениям Карамзина, что сказалось и на его неоднозначной оценке последствий утверждения лютеранства<sup>106</sup>. В отличие от Робертсона, Карамзин анализировал взаимоотношения государства и церкви в эпоху еще не вполне проявившейся конфронтации, в стране, где политическая активность общества была несопоставимо ниже, нежели в странах, переживавших тогда Реформацию, где церковь оказалась один на один с государством. Тем не менее, в его труде презентация «дел церковных» близка работам шотландского историка и структурно, и с точки зрения ценностных суждений, что проявилось, в частности, в акцентированном внимании к проблеме толерантности, в неприятии использования церкви для достижения политических преимуществ.

\* \* \*

Проведенный сравнительный анализ позволяет говорить о том, что историческое творчество Н.М. Карамзина несет в себе значительную печать влияния наследия В. Робертсона и в структурировании текста, и в решении важнейших проблем. Высокая степень совпадения хронологических координат трудов Робертсона и Карамзина, несмотря на различия в пространственных предпочтениях, предопределила очевидную сопоставимость изучавшихся ими политических процессов. Хотя исторические интересы и Робертсона, и Карамзина концентрировались преимущественно вокруг проблем XVI столетия, но в трудах Робертсона истории века предшествовали обстоятельные *обзоры*

<sup>104</sup> Там же. Т. II. С. 248, 252, 255. Т. XI. СПб., 1824. С. 8, 20.

<sup>105</sup> *Robertson W. The history of Scotland...* V. I. P. 39.

<sup>106</sup> *Карамзин Н. М. Истории государства Российского.* Т. VII. С. 193.

предшествующих столетий, а в «Истории государства Российского» изложение событий этого периода предварялось тщательным *исследованием* всего исторического пути Руси. Это в значительной мере было следствием субъективной готовности Карамзина посвятить многие годы созданию масштабной национальной истории, опирающейся на огромный пласт летописных источников, создаваемой с учетом богатого европейского опыта исторических исследований, ориентированной на широкую читательскую аудиторию.

Сопоставлявшиеся тексты позволяют говорить о высокой степени корреляции прошлого, настоящего и будущего, об использовании авторами экскурсов в предшествующие и последующие эпохи как необходимого при объяснении излагаемых событий структурного элемента. В работах В. Робертсона отчетливо выделены наиболее значимые финалы: казнь Карла I, события 1688 г. в Англии, поэтапное объединение Англии и Шотландии, современная ему система международных отношений в Европе. В труде Карамзина функцию финала выполняют события Смуты и церковные преобразования при Никоне и Петре I. Открыто ввести современность в итоговое заключение, как это сделал Робертсон в «Истории Шотландии», Карамзин не успел, но в предложенной им исторической реконструкции современные ему проблемы неизбежно анализировались на материале ушедшей эпохи, поскольку еще сохранялись основы той политической системы, которая складывалась в XVI веке.

Общий для двух исследователей интерес к особенному в истории обусловил богатство представленного читателям фактического материала, обилие рассуждений и ценностных характеристик, позволяющих судить о политических предпочтениях двух историков, о той аргументации, которая лежала в их основе. В качестве центральной в сопоставляемых текстах выступает проблема политической стабильности, которая определяет отношение историков к формам правления, проблеме престолонаследия, взаимоотношениям политического лидера и политической элиты, государства и церкви, к тому или иному герою их «Историй». Донесенная ими историческая память об исполненных кровопролития периодов преобладания аристократического элемента в политических системах разных стран склоняла чашу весов в пользу сильного монархического элемента, еще не исчерпавшего в Европе своего стабилизирующего потенциала.

## СОБЫТИЕ, ОБРАЗ, СИМВОЛ ВАНДЕЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ФРАНЦУЗОВ XIX СТОЛЕТИЯ

История XX века противоречива, она изобиловала разнообразными имперскими и расовыми доктринами, военными конфликтами и политическими противостояниями мирового масштаба. Это было время революционных потрясений, мощной волны деколонизации и начала интеграционных процессов в Европе. «Возвращение к национальной истории в силу возрождения самой идеи нации сегодня навязывает себя. Это возрождение вызвано не страхом уничтожения в ходе войны, как это было раньше, но напротив, угрозой внутреннего разрушения под гнетом того тяжелого бремени, которым ложится на ее идентичность вступление в европейское пространство, децентрализаторские стремления регионов и приток иностранного населения»<sup>1</sup>.

Отличие Франции от других стран составляет яркое лидерство исторических исследований в процессе формирования национального сознания, в центре которого — представление о непрерывности истории страны и единстве государства. Созданная при Реставрации и достигшая апогея при Третьей Республике картина национальной истории ориентировалась на выбор из прошлого только фактов, объяснявших прогрессивное и последовательное развитие «нации». Порожденный философией Просвещения универсализм этой концепции<sup>2</sup> оборачивался отрицанием различий и социальной, провинциальной, религиозной разнородности. События, нарушавшие логику государственной централизации и национальной консолидации, исключались из исторического повествования или подавались как недоразумение.

Историкам XIX века требовалось сочетать неизбежный национализм (патриотизм) с требованиями беспристрастности. При всем искреннем стремлении к объективности («писать без гнева и пристрастия»), в повествовании о главном герое — французском народе — они вполне осознанно творили миф, «великую сагу национальной ис-

---

<sup>1</sup> *Нора П.* Предисловие к русскому изданию // Франция — память. СПб., 1999. С. 10.

<sup>2</sup> См.: *Bell A.* The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism (1680–1800). Cambridge, 2001.

тории»<sup>3</sup>. Так появилась модель, в основе которой лежала «история забвений в истории»<sup>4</sup>. Вместе с тем, в отношении беспрецедентной по жестокости и количеству жертв гражданской войне в Вандее (1793–1796) стратегия «умолчаний» или поправок на «случайность», «недо-разумение» оказалась невозможной. Выход здесь напрашивался через процедуру сотворения «кажимостей», создания вымышленной реальности, способной, при всей своей фантастичности, заслонить реальность подлинную и *только в этом качестве* занять место на страницах научных и художественных произведений<sup>5</sup>.

Множество культурных форм «незаметно» вовлечены в отношения власти, а сама эта замаскированность порождена конъюнктурными интересами, подлежащими интерпретации. Так, если язык не является простым орудием содержания, а активно его производит, то литература не может мыслить себя вне власти, вести независимую от политического измерения жизнь. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы выявить те «коварные знаки», которыми общество метит писателя<sup>6</sup>. Принятие положения об историчности отношения литературных производителей к средствам труда и его продуктам (лексикон, романная форма и др.) ведет к анализу текстов, поэтапно «перемещавших» Вандейскую войну от конкретного *события* к опозитизированному *образу* и далее — к идеологически нагруженному *символу*.

\* \* \*

Район восстания представлял собой неправильный четырехугольник, вытянутый с запада на восток; театр военных действий включал территорию четырех департаментов (Вандея, Дё-Севр, Нижней Луары, Мен и Луары), находился на границах трех прежних провинций (Анжу, Пуату, Бретань)<sup>7</sup>. Вандея не была ни колыбелью мятежа (он начался повсюду почти одновременно), ни ареной его главных событий<sup>8</sup>. Не идентифицировали себя с ней и сами повстанцы. Их силы («Католиче-

<sup>3</sup> См.: Уваров П. Ю. История, историки и историческая память во Франции // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 192–211.

<sup>4</sup> Нора П. Предисловие к русскому изданию. С. 9.

<sup>5</sup> Girardet R. La Vendée dans le légendaire national français // La Vendée dans l'Histoire. Actes du Colloque. P., 1994. P. 161–168.

<sup>6</sup> См.: Барт П. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.

<sup>7</sup> Восточная часть бывшей провинции Пуату стала Вьенной, центральная — Дё-Севр, западная — Вандеей; на территории Анжу образовался департамент Мен и Луара, на территории Бретани — Финистер, Кот-дю-Нор, Иль и Вилен, Морбиан, Нижняя Луара (или Атлантическая Луара).

<sup>8</sup> Основные военные действия происходили на территории департамента Мен и Луары.

ская и королевская армия») были разделены по «географическому» признаку, согласующемуся с местническим духом и клановыми связями крестьянского воинства: Армия Анжу, или Великая армия (под командованием Ж. Кателино, М.-Ж. д'Эльбе, Ш.-М. Боншана и Ж.-Н. Стоффле), Армия Центра (Л.-Ш. Руаран, Ш.-А. Сапино), Армия Верхнего Пуату (Л.-М. Лескюр и А. Ларошжаклен), Армия Нижнего Пуату (Ф.-А. Шаретт). Описанный принцип напоминал старую феодальную систему доменов, а потому не столько объединял усилия восставших, сколько порождал соперничество, зависть и даже вражду.

И все-таки на языке парижской улицы «Вандея» уже в 1793 г. означала «непримиримый враг революции»<sup>9</sup>. Рождение нового понятия было тесно связано с механизмами функционирования массового сознания и формированием института общественного мнения. Имя мятежного края прозвучало в Париже из донесения командированного в Сент-Эрмин депутата Жозефа Ниу от 15 марта 1793 г. Его рапорт вызвал оживленную дискуссию в Конвенте и был полностью воспроизведен на страницах официального «Монитёра» (№ 78 от 19 марта). Вступление в действие регулярных войск под командованием генерала Л. де Марсе считалось вполне достаточным для разгона «бунтовщиков», однако 19 марта республиканская армия была наголову разбита под Сен-Венсаном. В сгущавшейся атмосфере шпиономании событие немедленно обрело статус измены и предательства<sup>10</sup>. Этому способствовал и захват крестьянами Фонтене<sup>11</sup> (25 мая 1793 г.), ставшего первым департаментским центром, над которым взвилось белое знамя роялизма. Наконец, потеря столицы Вандеи крепко переплелась с последовавшим через несколько дней падением жирондистов, обвиненных в развязывании гражданской войны.

Сложнейшая ситуация 1793 г., во многом сделавшая возможным приход к власти якобинцев, поставила их лицом к лицу с многочисленными «врагами» (реальными и мнимыми), которых они облекали в яркие **образы**. Прежде всего, Франции угрожала интервенция европейских монархов. Страшным символом *внешнего* врага выступала Англия, хотя она не вела военных действий и вовсе не так страстно боролась с революцией на континенте<sup>12</sup>. Гораздо сложнее дело обстояло с олицетворением *внутреннего* врага, коим и стала Вандея.

<sup>9</sup> Летчфорд С.Е. «Вандея» — судьба одного понятия // Новая и новейшая история. Вып. 19. Саратов, 2000. С. 39–42.

<sup>10</sup> Gérard A. La Vendée. 1789-1793. Champ Vallon. 1992. P. 117–122.

<sup>11</sup> Сент-Эрмин, Сен-Венсан-Стерланж — населенные пункты на территории Вандеи; Фонтене — старейший культурный центр, «столица» департамента Вандея.

<sup>12</sup> См.: Hutt M. Chouannerie and Counter-revolution: Puisaye, the Princes and the British Government in the 1790s. 2 vol. Cambridge, 1983.

В июне мятежники захватили город Сомюр, открыв себе путь на Париж, но, рассчитывая на помощь англичан с атлантического побережья, повернули на запад и осадили Нант. Отчаянное сопротивление республиканского центра и крупнейшего порта, а также смертельное ранение генералиссимуса Ж. Кателино деморализовало крестьян, отряды которых значительно поредели в связи с сезоном полевых работ. Тем временем революционные власти приняли знаменитый декрет об «уничтожении расы разбойников» (1 августа 1793 г.), направив в непокорные департаменты армию под командованием Ж.-Б. Клебера и Ф.-С. Марсо, и 14-17 октября одержали свою первую крупную победу. Разгромленные части во главе с А. Ларошжакленом (увлекая за собой семью и мирное население, которым грозил «синий террор») переправились через Луару и начали беспрецедентный поход в Нормандию (*Viree de Galerne*)<sup>13</sup>, надеясь на поддержку бретонской шуанерии и английский десант. Достигнув Гранвиля (город на берегу Ла-Манша) и не получив ни того, ни другого, огромная 80-тысячная толпа двинулась обратно, пока в декабре близ Ле Мана не была окружена и перебита.

Монтаньяры поместили Вандею на беспрецедентном стыке внутренней (восстание марта 1793 г.) и внешней (Англия) угрозы, в философски абстрактный образ абсолютного врага, контрреволюции вообще<sup>14</sup>. Действительно, бросается в глаза показательность действий Конвента в назидание для настоящих и будущих мятежников. Так, в ноябре 1793 г. департамент многозначительно переименовали в Отомщенный<sup>15</sup>. Обрушившийся же с востока поток «адских колонн» генерала Л. Тюрро и тактика выжженной земли сделали из региона настоящее «кладбище нации»<sup>16</sup>. Согласно современным подсчетам, территория Вандеи, Дё-Севр, Мен и Луары, Атлантической (или Нижней) Луары потеряла между 1793 и 1796 гг. от 140 до 190 тыс. человек, что составляло 1/4 – 1/5 населения, местами 1/3, а часто и половину<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Непереводаемая игра слов: *Virée* — поворот, прогулка; *Galerie* — на местном диалекте — название ветра, дующего с северо-запада (с берегов Атлантики). Однако отступающая армия потеряла здесь последнюю видимость военных соединений: вслед за ней двигалась несметная толпа стариков, женщин, детей; в общей сложности — 80 тыс. чел.

<sup>14</sup> *Gérard A.* Par principe d'humanité: la Terreur et la Vendée. P., 1999.

<sup>15</sup> По-французски — игра слов: *Vendée* (Вандея) — *Vengé* (Отомщенный).

<sup>16</sup> *Fournier E.* La Terreur bleue: première phase de l'extermination des Vendéens, décrétée par le Pouvoir: 17 oct. – 23 déc. 1793. P., 1984; *Idem.* Turteau et des colonnes infernales: deuxième phase de l'extermination: 1-er janvier 1794 – 9 thermidor, 27 juillet 1794. P., 1986; *Secher R.* Le génocide franco-français: La Vendée-Vengé. P., 1986.

<sup>17</sup> *Hussenet J.* La guerre de Vendée: combien de morts? // Recherches vendéennes. N 1. 1994 (Vendée). P. 39–89; N 2. 1995 (Maine-et-Loire). P. 31–95; N 3. 1996 (Loire-



Это событие имело принципиальное значение. Во-первых, уничтожено было не абстрактное понятие, но конкретный департамент; якобинская же аллегория исторически неверно и весьма несправедливо материализовалась в границах Вандеи. Во-вторых, «синий» террор имел обратные результаты. Жестокость, оставившая глубокий травмирующий след в психологии людей, дала удивительный шанс роялистской контрреволюции. Не имея опоры в «народе» и лишённая до 1793 г. поддержки, аристократия оказывала призрачное влияние. Восставшая и страдающая Вандея создавала уникальную возможность для использования ее в собственных целях (побережье, Англия, эмиграция).

Термидорианский переворот приостановил противостояние двух стихий — «мужиков-рыцарей» и «босоногих героев» (В. Гюго). Новая власть настояла на переговорах, увенчавшихся подписанием перемирия в Ла Жоне 17 февраля 1795 г. С этого момента термин «Вандея» в его образно-символическом аспекте проникает на страницы республиканских изданий. Снятый с должности и посаженный в тюрьму за излишнюю жестокость генерал Л. Тюрро, в качестве оправдания, наполнил свою книгу рассказами о зверствах мятежников (их он намеренно называл «вандейцами»), среди которых якобы вообще не было мирных жителей (даже женщины и дети вели истребительную войну против Республики)<sup>18</sup>. Мемуары, вышедшие впервые в 1795 г., вызвали критику со стороны эмиграции. Осевший в Лондоне Б. Пуарье де Бовэ выдвинул свою версию и гордо именовал себя «генералом вандейской армии»<sup>19</sup>, нимало не смущаясь тем, что таковой армии никогда не существовало. Так, заимствовав распространенную среди оппонентов терминологию, он открыл ей путь в роялистскую среду.

Став порождением обстоятельств, термин переключался на страницы научных трудов и художественных произведений. Ф. Шатобриан<sup>20</sup>, О. Бальзак<sup>21</sup>, В. Гюго<sup>22</sup>, А. Дюма<sup>23</sup>, Ж. Санд<sup>24</sup>, Ж. Верн<sup>25</sup> посвятили

Atlantique). P. 301–366 ; *Arches P.* Guerre de Vendée et sources démographiques pendant la Révolution et l'Empire. Essai critique sur les Deux-Sèvres // *Ibid.* N 4. 1997. P. 147–162; *Hussenet J.* La guerre de Vendée: combien de morts? // *Ibid.* P. 163–218.

<sup>18</sup> *Turreau L.-M.* Mémoires pour servir à l'histoire de la guerre de la Vendée. P., 1824. Reéd. 1992.

<sup>19</sup> *Poirier de Beauvais B.* Mémoires inédits de Bertrand Poirier de Beauvais, commandant général de l'artillerie des armées de la Vendée. P., 1893.

<sup>20</sup> *Шатобриан Ф.* Замогильные записки. М., 1995.

<sup>21</sup> *Бальзак О.* Шуаны, или Бретань в 1799 году // Собр. соч. Т. 11. М., 1954.

<sup>22</sup> *Гюго В.* Девяносто третий год // Собр. соч. в 15-ти тт. М., 1953–1956. Т. 11.

<sup>23</sup> *Дюма А.* Сопратники Иегу. Курск, 1992; *Он же.* Волчицы из Машкуле. Т. 1–2, М., 1995.

<sup>24</sup> *Sand G.* Cadio. P., 1868.

Вандее не один десяток живописных страниц<sup>26</sup>. Популяризированная в общих трудах по истории революции (А. Ламартин<sup>27</sup>, Ф. Минье<sup>28</sup>, А. Тьер<sup>29</sup>, Ж. Мишле<sup>30</sup>, Э. Кине<sup>31</sup>, Л. Блан<sup>32</sup>, И. Тэн<sup>33</sup>) «Вандея» воспринималась впоследствии исключительно в качестве знакового понятия, обозначающего контрреволюцию.

\* \* \*

В первой половине XIX в. Европа жила необыкновенно бурной жизнью: рушились троны, с небывалой быстротой перекраивались границы, возникали и исчезали государства. Перед лицом феерической смены событий интерес к истории был совершенно закономерен. «Я испытал счастье, — писал в 1830-х гг. О. Тьерри, — увидеть то, о чем больше всего мечтал — исторические труды завоевали себе наибольшую популярность в общественном мнении: ими занялись самые первоклассные писатели. Существовало мнение, тогда казавшееся вполне обоснованным, что именно история наложит свой отпечаток на XIX в., что она даст ему имя, как философия дала свое имя XVIII в.»<sup>34</sup> Романтизм, следовательно, искусство, стремящееся понять и уловить характер всемирного развития. В этом качестве оно требовало не анализа, раздроблявшего целое на механически соединяемые факты, но синтеза — *целостного* образа культуры или эпохи.

Впрочем, заявленное здесь постижение реальности невозможно лишь через эмпирическое нагромождение фактов и требует участия *воображения*, восполняющего, с одной стороны, «пробелы источников», а с другой, — преодолевающего известный агностицизм XIX века. Во-первых, автор должен не только изучить события, но и отгадать («девинация» О. Тьерри) скрытую в них идею, понять («понимание» Шлейермахера) сознание и чувства людей, глубоко и правдиво восстановить многогранную жизнь общества на страницах своего произведения. Размышления, объяснения, подлинные персонажи не сделают дух

<sup>25</sup> Verne J. Le comte de Chanteleine // L'Œuvre de Jules Verne. Т. 49. Р., 1970.

<sup>26</sup> См.: Peschot B. Bibliographie des romans consacrés aux guerres de Vendée et de Chouannerie // Vendée, Chouannerie, Littérature. Actes du Colloque d'Angers (12–15 décembre 1985). Angers, 1986. Р. 547–558.

<sup>27</sup> Ламартин А. Жирондисты. Т. 1–6. СПб., 1911.

<sup>28</sup> Минье Ф. История Французской революции с 1789 по 1814 гг. СПб., 1906.

<sup>29</sup> Тьер А. История Французской революции. Т. 1–5. СПб., 1873–1877.

<sup>30</sup> Michelet J. Histoire de la Révolution française. Т. 1–7. Р., 1846–1857.

<sup>31</sup> Кине Э. Революция и критика ее. Т. 1–2. М., 1908.

<sup>32</sup> Блан Л. История Французской революции 1789 г. Т. 1–12. СПб., 1908.

<sup>33</sup> Тэн И. Происхождение общественного строя современной Франции. Т. 1–5. СПб., 1907.

<sup>34</sup> Тьерри О. Избранные сочинения. М., 1937. С. IX.

эпохи живым; только умелое сочетание истины и вымысла воссоздают полную картину нравов, выявляя недоступную документам правду. «Воображая», писатель не придумывает, а интуитивно постигает историю, не искажает, а дополняет ее («историзм» В. Скотта).

Выравнивание эвристического статуса факта и вымысла снимало иерархическую дихотомию «высокого» / «низкого» в творчестве ученого и художника. Провозглашенная О. Тьерри реформа нашла отклик у В. Гюго, предложившего новую форму «драматического романа», «где придуманный сюжет разворачивается в разнообразных правдивых картинах, подобно тому как разворачиваются события в действительной жизни», романа, «который должен быть живописным, но и поэтическим, полным реализма, но и вместе с тем идеальным, правдивым, но и возвышенным»<sup>35</sup>. И хотя в теоретическом плане романтики нередко расходились в оценке соотношения обоих начал — здравого смысла (Д. Байрон) / фантазии (П. Шелли) — важнейшей доминантой оставалось признание их сущностного родства. «У истории своя правда, у легенд — своя. Правда легенд по самой своей природе совсем иная, нежели правда историческая. Правда легенд — это вымысел, итог которого — реальность. Впрочем, легенды и история идут к одной и той же цели — в образе преходящего человека представить вечночеловеческое»<sup>36</sup>.

Равноценное признание факта и вымысла побуждало романтиков к поиску равновесия и в способах «подачи материала» (повествования и анализа), однако содержательность обоих компонентов диалектической пары отличалась у них заметным своеобразием. Исторический роман XIX века унаследовал от эпохи Просвещения убеждение в нравоучительной функции искусства: становясь научным, он оставался «дидактическим». Способность произведения вбирать в себя «злобу дня», сплавлять ее с грандиозными обобщениями, вечными вопросами бытия, видеть прошлое в свете дня настоящего и настоящее в зеркале прошлого — коренное свойство романтического мировоззрения.

«Поэзия политики» (Д. Байрон) пронизывает произведения романтиков не только на современные, но и на исторические темы. Не удивительно, следовательно, что зачастую В. Гюго, А. Дюма заимствуют у прошлого главным образом обрамление для воплощения нравственных и социальных идей текущего дня. Подкрепляя свой вымысел фактами, обращаясь к документам соответствующих эпох, они всякий раз предупреждали читателя, что пишут не научный труд, а роман, где личное «я» — творец всего сущего, где авторская мысль

<sup>35</sup> Гюго В. О Вальтере Скотте. По поводу «Квентина Дорварда» // Собрание сочинений. Т. 14. С. 50–51.

<sup>36</sup> Гюго В. Десяносто третий год // Собрание сочинений. Т. 11. С. 180.

доминирует над источником, где художник — полновластный хозяин преобразуемого мира. Впрочем, индивидуальная манера есть лишь особый угол отражения, не искажающий правды, а своеобразно выявляющий ее. Иными словами, анализ конкретного материала принимает здесь форму аксиологического суждения, а выбор сюжета, идеи книги обретает принципиальную значимость.

Взросший в первой половине XIX в. интерес к истории порвал с просветительской идеей «всеединого человечества».

«История родной страны, родной провинции, родного народа, — писал Тьерри, — является *единственной*, которая пробуждает в нашей душе патриотический интерес. Другие истории могут казаться нам занятными, поучительными, достойными удивления, но они не волнуют нас в такой мере». Отныне не общее, а частное (уникальное), не сходство, а различие считается дорогой к истине. «Если хотят, чтобы население всей Франции, а не только Иль де Франса обрело в прошлом свою областную историю, то нужно, чтобы наши анналы утратили искусственное единство, чтобы они охватили во всем его разнообразии прошлое всех провинций этой обширной страны, которые всего лишь два века как объединены в сплоченное однородное целое»<sup>37</sup>.

Романтиков привлекали легенды: библейские, античные, средневековые, фольклорные. Бурная, катастрофичная и неожиданная реальность требовала монументальных сюжетов и могла быть адекватно воплощена только в образах мифологического масштаба. С этой точки зрения, гражданская война 1793 года представлялась великолепным «концентрирующим зеркалом»:

«Нельзя до конца понять Вандею, если не дополнить историю легендарной; история помогает увидеть всю картину в целом, а легенда — подробности. Признаемся же, что Вандея стоит такого труда. Ибо Вандея — своего рода чудо»<sup>38</sup>.

Построенная на сочетании экспрессивности и естественности, романтическая эстетика равно тяготела к мифотворчеству и бытописанию. Восприняв идею чередования цивилизаций, она ориентировала на точное воспроизведение внешних примет («местного колорита»), духа эпохи и культуры (поведение, чувства, верования людей). «Физиологический» очерк сочетал просветительскую традицию сатирического осуждения «неразумных» обычаев, установку на исправление и очищение нравов с современным ему любованием самобытностью. Под влиянием учения О. Тьерри о завоеваниях и роли малых народностей, многовековая вражда Бретани и Франции часто интер-

<sup>37</sup> Цит. по: Реизов Б. Г. Французская романтическая историография (1815–1830). Л., 1956. С. 99. (Курсив мой. — Е. М.).

<sup>38</sup> Гюго В. Девяносто третий год // Собр. соч. Т. 11. С. 180.

претировалась как национальная<sup>39</sup>. Главы многих романов поражают реалистичностью описаний, но одновременно приковывают внимание к «оригинальному», сумасбродному, нелепому или жуткому. Они хроникальны, в них четко запечатлены и конкретные события, и типы участвовавших в событиях людей, но при этом эмоциональное напряжение повествования таково, что изображенное вырастает до размеров «Гога и Магога» — до вселенского символа *Восстания*.

В центре искусства XIX века находилась *личность*, разбухшая историческим процессом, предоставлявшим ей неограниченное, казалось, поле деятельности (Наполеон или Боливар — два архетипа романтического характера). Однако неприятие современного общественного развития (крах «царства Разума») приводит к специфическому состоянию — разладу между субъектом и не соответствующим его высоким требованиям, но навязывающим свои правила миром («двоемирие»). «Искатель», «энтузиаст» сменяются «отчужденным» героем — одиноким мечтателем, непризнанным художником, разочарованным скитальцем, отчаявшимся бунтарем, холодным нигилистом, испытывающим «любопытство к злу» (А. де Мюссе). Его недовольство обретает характер «мировой скорби», но одновременно сохраняет жажду гармонии, тоску по утраченной простоте и целостности. Идея «жизнестроения» (Л. Гинзбург) отныне переводила все упования из реального в сугубо идеальный план, и конструирующей чертой романтического персонажа оказалось воображение. Так была создана грандиозная, многообразная утопия красоты, активности, самодостаточности суверенной личности, национального единства, очеловеченной природы, добродетельной революции. Окружающая действительность была, следовательно, насильственно «упразднена»<sup>40</sup> силой художественного творчества; это был не преднамеренный эскапизм («искусство для искусства»), но средство переключения изображаемого в систему подлинного бытия (в противовес «эмпирической пошлости»).

Однако извечный конфликт грубой материальности и духовного начала, следовательно, был бы бесперспективным, если бы субъект не обладал правом *выбора*. Противопоставление естественной связанности окружающей средой — нравственной независимости предоставляет уникальную возможность *персонального* приближения к идеалу, к которому неуклонно ведет эволюция всего общества. Иными словами, обращенные в прошлое (зло) будут принуждены уступить течению времени, ориентированные к будущему (добро) — опередят его ход.

<sup>39</sup> См.: Реизов Б. Г. Ук. соч. С. 69–122.

<sup>40</sup> Замечание К. Маркса о Ж. Прудоне. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 16. С. 24.

\* \* \*

Популярность Вандеи на образно-эмоциональном уровне<sup>41</sup> практически полностью лишила ее научного осмысления. Следует, впрочем, заметить, что оценка явления и вкладываемое в него содержание расходились по противоположным сторонам широкого спектра: мрак, насилие, варварство — «естественная» наивность, жертвенность, святая набожность; гражданская война, бунт, предательство — мученичество во имя идеала, борьба с тиранией, героизм<sup>42</sup>. По сути дела, это была «война» за право истолкования мятежей, и, если оставить в стороне эту экстраординарную борьбу, то предложенные еще с конца XVIII в. варианты просуществовали практически неизменными более ста лет.

Одно из важных мест среди них занимает концепция географического детерминизма. Главный ее аргумент — очевидное разделение между землями Бокажей, восставших за честь короля, и югом Нижнего Пуату (Равниной), оставшимся верным Республике. Политики и офицеры, столкнувшиеся с упорным и продолжительным сопротивлением крестьян, находили оправдание своим неудачам в «природных» преимуществах первой зоны с ее кустарниками и ямами. По мнению генерала Л.-М. Тюрро, возглавлявшего Западную армию в декабре 1793 – феврале 1794 гг., болота были «естественными укреплениями, делающими атаки очень опасными и, следовательно, помогающими защите, особенно местного населения. Здесь мало дорог, пригодных для телег; большинство из них лишь тропинки, приспособленные к передвижению ослов с поклажей и соединяющие два канала»<sup>43</sup>. Бокаж — «сильно пересеченная местность, хотя в ней нет больших рек; очень неровная, хотя в ней нет гор, и очень закрытая, хотя в ней мало лесов, а часто встречающиеся рощи имеют в целом среднюю протяженность. Она очень неровная и очень пересеченная оттого, что здесь много холмов, небольших долин, оврагов, маленьких рек, почти всегда преодолеваемых вброд, даже ручьев, которые переходят, не замочив ног, но при малейшем дожде обращаются в потоки»<sup>44</sup>.

Унаследованное от античности убеждение в том, что Природа «производит» людей точно так же, как она «производит» растения и

---

<sup>41</sup> См.: *Peschot B.* L'image du Vendéen et du Chouan dans la littérature populaire du XIX-e siècle // *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest.* 1982. N 2. P. 257–264; *Queffelec L.* Contre-Révolution, Guerre civile ou Résurgence du passé: La Vendée dans le roman-feuilleton de 1836 à 1848 // *Vendée, Chouannerie, Littérature.* P. 377–400.

<sup>42</sup> *Petitfrère Cl.* Les causes de la Vendée et de la Chouannerie. Essai d'historiographie // *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest.* 1977. N 1. P. 75–101.

<sup>43</sup> *Turreau L.-M.* Op. cit. P. 15.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 22.

животных («теория климатов»), имело значительное влияние на мировосприятие современников. Географические контрасты даже на территории одного государства приводят к формированию различных типов населения. В соответствии с традициями эпоса, окружающая среда во многих романах активно участвует в событиях, однако, вопреки Ф. Шатобриану и Ж. Мишле, у которых пейзаж выступал подлинным актером, лес у В. Гюго был лишь пособником. Бокажи сделались «прислужниками нового мятежа», где человек даже не исчезал, а как бы «растворялся без остатка. Именно эта способность противника мгновенно рассеиваться настораживала наши армии, и подчас они останавливались в нерешительности перед этой неизменно отступающей Вандеей, перед ее неправдоподобно проворной ратью»<sup>45</sup>.

Если среда диктовала войне форму и стратегию («натурализация» истории), то человеку она давала мораль и облик:

«...странный светлоглазый длинноволосый человек, вся пища которого — молоко да каштаны, весь горизонт — стены его хижины, живая изгородь, да межа его поля»; он умеет «только запрячь волов, наточить косу, выполоть ржаное поле, замесить гречневые лепешки... в долине — он хлебопашец, на берегу реки — рыбак, в лесной чаще — браконьер; он любит своих королей, своих сеньоров, своих попов, своих вшей; он несколько часов подряд может, не шелохнувшись, простоять на плоском пустынном берегу, — угрюмый слушатель моря». Характер местности подсказывает ему и многие поступки: «В чудесных явлениях природы скрыт двойной смысл — она восхищает взор истинно просвещенных людей и ослепляет дикаря». «Между мятежником-горцем, каковым является швейцарец, и лесным мятежником-вандейцем есть существенная разница... Один привык к безднам, другой к рытвинам. Один — дитя горных пенящихся потоков, другой — стоячих болот, откуда вылезает лихорадка; у одного над головой — лазурь, у другого — сплетение ветвей, один царит на вершинах, другой хранится в тени». Когда вглядываешься в хмурый пейзаж, «хочется порой оправдать человека и обвинить природу, исподтишка подстрекающую его на дурное»<sup>46</sup>.

«Наивный» роялизм — в качестве очередной гипотезы — обычно уподобляется психологическому потрясению: крестьяне были придавлены новым режимом, шокированы упразднением монархии и казнью самого короля<sup>47</sup>. Дополнительный негативный фон подпитывался со-

<sup>45</sup> Гюго В. Десяносто третий год // Собр. соч. Т. 11. С. 183, 324.

<sup>46</sup> Там же. С. 180–181, 194. Вопреки «анимализированным» описаниям Бальзака (язык животных), у Гюго шуаны, скорее, «вегетализировались», говорили языком растений. См.: *Leclerc Y. Pages-paysages de la Vendée et la Chouannerie // Vendée, Chouannerie, Littérature. P. 361–362.*

<sup>47</sup> *Beauchamp A. Histoire de la guerre de la Vendée et des Chouans depuis son origine jusqu'à la pacification de 1801. 3 vol. P., 1806; Lucas de La Championnière. Mémoires sur la Guerre de Vendée (1793–1796). P., 1904.*

противлением военному набору. Отказ служить «злой Республике» есть доказательство сильной привязанности к земле, ярко выраженного духа партикуляризма. Атаки же революции на положение церкви в обществе и государстве (декрет о гражданском устройстве духовенства) вызвали, по мнению одних авторов, «стихийную» защиту крестьянами «неправильной» (ошибочной с точки зрения теологических принципов) религии, по мнению других — доказывали «фанатизм» и бессмысленность набожного рвения<sup>48</sup>. Так, Шатобриан с восхищением и почтением наблюдал за представителем «старинных Жаков», появившимся в эмигрантском обществе с письмом от «своих вождей»:

«...Лицо его обличало простонародную деревенскую натуру, поднявшуюся волею нравственных обстоятельств на защиту интересов и идей, этой натуре чуждых; врожденная вассальная верность, простодушная христианская набожность смешивались в нем с грубой плембейской свободой и привычкой уважать себя и не прощать обид. Чувство независимости казалось в нем всего лишь сознанием силы своих рук и неустранимости сердца...»<sup>49</sup>.

Доминирование личностного начала в романтической эстетике побуждало историков XIX века к поискам «главных подстрекателей», на роль которых, как правило, выдвигались аристократы и священники. Эта традиция берет свое начало от революционных пьес 1793–1794 гг.<sup>50</sup>. Типичной мелодрамой этого цикла являются «Вандейские разбойники» Булло (1793). Взятый в плен и привязанный к дереву волонтер излагает свои мысли в небольшом монологе:

«О, фанатизм! До каких зверств доводишь ты человека! Лишенные просвещения, которое только и может облагородить человека, эти дикари легко поддаются вероломным уговорам чудовищ, которые всюду и везде вредят обществу своим религиозным дурманом. Они сделали людей своими рабами, они создали и поддерживали деспотизм. В наши дни они ведут бешеную агитацию, чтобы вновь сковать цепи, разорванные разумом и свободой. Но их усилия будут напрасны! Светоч правды рассеет своими лучами тот мрак, каким они хотят опутать вселенную»<sup>51</sup>.

Член генерального совета департамента Вандея А.-Ш. Мерсье дю Роше открыто писал о священниках, собиравших «обманутых крестьян», призывая их «умереть за дело восстановления религии их отцов»;

<sup>48</sup> О второй тенденции см.: *Savary J.-J. Guerres des Vendées et des Chouans contre la République française (...) par un officier supérieur des armées de la République. 6 vol. P., 1824–1827.*

<sup>49</sup> *Шатобриан Ф.* Указ. соч. С. 162.

<sup>50</sup> *Bérard S.J. Vendéens et chouans dans le théâtre de la Révolution // Vendée, Chouannerie, Litterature. P. 47–54.*

<sup>51</sup> Цит. по: *Державин К. Н.* Театр Французской революции. 1789–1799. Л., 1932. С. 213.



они указывали им на небесный венец — награду за этот крестовый поход; они благословляли их оружие и пели им церковные песнопения, разьясня ряд текстов из Священного писания, которые, по их словам, предсказали все происходящее». В самом начале главами движений нередко были старые солдаты или стражники; дворяне же ждали, чтобы «события вылились во что-нибудь определенное». Увидев в действиях крестьян поразительную непоколебимость, «которая могла быть только следствием фанатизма» и свидетельством твердого намерения сражаться, они «заставили уговорить себя взять командование»<sup>52</sup>.

Для революционных властей дворянско-клерикальный заговор казался неоспоримой реальностью. Народ «неправильно судит о благотворных мероприятиях Национального собрания по недостатку осведомленности», а «недоброжелатели пользуются его невежеством, дабы вводить его в заблуждение». Чтобы предохранить людей от «дурных советов, которые без конца преподносит им этот опасный сброд»<sup>53</sup>, правительству надлежит заняться «гражданской педагогией» (начальное образование, пропаганда, революционные праздники)<sup>54</sup>. Однако провал предпринятых мер (о чем свидетельствовало упорство крестьянского сопротивления республиканским войскам и значительные успехи восставших) привел к убеждению, что у вандейских простолюдинов, помимо очевидных источников «заблуждения» (дворяне и священники) имелись причины более глубокого свойства — как внешние (Англия, эмиграция), так и внутренние (особенности их характера).

В чем же эти несколько тысяч сельских жителей находили опору для внезапно возникшего духа единства и поразительной слаженности в столь долгом сопротивлении «истине, справедливости, праву, разуму, свободе» (В. Гюго)? Парадоксальность, неожиданность и размах феномена заставили современников без колебаний поверить в существование неких народных традиций, закреплявших инаковость региона и его населения<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Отрывок из мемуаров Дю Роше. // Революционное правительство во Франции в эпоху Конвента (1792–1794). Сборник документов и материалов. М., 1926. С. 648–649.

<sup>53</sup> Протокол, направленный в дистрикт Шаллан (департамент Вандея) командиром и офицерами национальной гвардии Апремона // Документы истории Великой французской революции. Т. 2, М., 1992. С. 232.

<sup>54</sup> См.: Озуф М. Революционный праздник 1789–1799. М., 2003.

<sup>55</sup> Cavoleau J.-A. Annuaire statistique du département de la Vendée pour l'an XII. Statistique ou description générale du département de la Vendée. Nantes, 1818. P. 345; Phisionomie morale, intellectuelle et politique du département de Maine-et-Loire en 1834 // Anjou historique. XX-e année. Angers, 1919. P. 89.

Генерал Л.-М. Тюрро с искренней убежденностью отмечал, что сама природа края, обычаи и нравы местных жителей составляют «причину его несчастий и источник религиозных или междоусобных войн, для которых Пуату *всегда* выступал колыбелью и театром действий»<sup>56</sup> (курсив мой. — *Е. М.*). Он с восхищением писал о рядовых участниках восстания, об их «нерушимой преданности» делу, «безграничном доверии» к командирам, «верности данному обещанию», способной заменить собой дисциплину. Неукротимая отвага, презирающая все виды опасности, усталость и лишения, выковывала из вандейцев реально опасных врагов. Совокупность перечисленных свойств предуготовлиwała им в истории одно из самых первых мест среди «воинствующих народов». И все же победный дух произрастал не на вполне здоровой почве: «глубокое невежество пуатевинца, его абсурдные предрассудки, настолько укрепленные и укорененные, что на протяжении многих веков он не сделал и шага в направлении разума, делали его существование чисто механическим»<sup>57</sup>.

\* \* \*

Несмотря на происходившую полемику, указанные выше объяснительные модели сливались в общественном сознании в картину некоего символического целого — феодализма, варварства, прошлого.

«Ведь *это сердце Республики*, — говорил Б. Барер, — куда укрылся фанатизм и где священники воздвигли свои алтари; ведь именно там эмигранты [...], войдя в соглашение с лигой держав, собрали обломки изменнического трона; ведь именно с Вандеей сносятся все аристократы, федералисты, сторонники власти департаментов и секций. На Вандею опираются преступные замыслы Марсея, позорная продажность Тулона, крики лионских бунтовщиков, волнения в Ардеше, смуты в Лозере, заговоры в департаментах Эр и Кальвадос, надежды Сарты и Майенны, недоброжелательное настроение в Анжере и глухое брожение в нескольких департаментах бывшей Бретани»<sup>58</sup>.

Объединенные силой художественного воображения<sup>59</sup>, отмеченные выше элементы создали стройный эпически, но научно ложный образ гигантского, слаженного восстания.

<sup>56</sup> *Turreau L.-M.* Op. cit. P. 20.

<sup>57</sup> *Ibid.* P. 19.

<sup>58</sup> Доклад Б. Барера в Национальном конвенте и декрет о действиях армии в Вандее (1 октября 1793 г.) // Документы истории Великой французской революции. Т. 2. С. 255. (Курсив мой. — *Е. М.*)

<sup>59</sup> «Мы можем утверждать, — писал, например, Ф. Шеллинг, — что всякий великий поэт призван превратить в нечто целое открывшуюся ему часть мира и из его материала создать собственную мифологию». Цит. по: История всемирной литературы. Т. 6. М., 1989. С. 18.

«Вандейская война, — писал Ф. Минье, — была неизбежным последствием революции. Страна эта, прилегая к морю и Луаре и усеянная селами, поселками и хуторами, не обладала достаточными путями сообщения и вообще оставалась еще почти при прежнем феодальном устройстве. Городов в Вандее почти не было, средний класс населения был очень немногочислен, и новые идеи потому проникали в нее туго. Класс поселян не имел других понятий, кроме тех, что ему внушали священники, и не отделял своих интересов от интересов господ. Эти простые, сильные, религиозные и преданные старому порядку люди совершенно не понимали революции, так как она являлась результатом верования и потребностей, совершенно с ними ничего не имевших общего. Знать и священство, чувствуя свою силу и влияние, совершенно из Вандеи не эмигрировали; здесь в полной мере сохранялись понятия старого режима, здесь оставались люди, ему преданные, и потому Вандее суждено было стать центром партии монархического режима. Было ясно, что рано или поздно, а столкновение между Вандеей и Францией, так сильно различающимися и по верованиям, и по организации, должно произойти; фанатизм монархической власти и фанатизм главенства народа под противоположным влиянием, с одной стороны, духовенства, а с другой — революции, не могли не двинуться под сенью своих знамен друг на друга, одна ради восстановления старого режима, другие — для того, чтобы доставить торжество новому общественному укладу»<sup>60</sup>.

На протяжении всего XIX века французская история фокусировалась вокруг идеи единства, где родной край (*raus*) и отечество неизбежно противопоставлялись друг другу. Роман «Девяносто третий год» завершал собой традицию «очистительного» патриотизма (помещавшего мятежников «на обочину») общества и государства). Оказавшись общностью вне нации, регион встал перед проблемой «достоверного обоснования» своей исключительности. Началось сознательное конструирование прошлого (облеченного в мифические одежды «чистого» католицизма и «природного» монархизма)<sup>61</sup>. Героическая летопись Вандеи, следовательно, есть в сущности память, пропущенная через фильтр истории, память, подлинность которой «заверена», память, «преобразованная» в историю, то есть история-память<sup>62</sup>.

«Память истории, — пишет П. Нора, — это жизнь, носителями которой всегда выступают живые социальные группы, и в этом смысле она находится в процессе постоянной эволюции, она открыта диалектике запоминания и амнезии, не отдает себе отчета в своих последова-

<sup>60</sup> Минье Ф. История Французской революции с 1789 по 1814 г. М., 2006. С. 255.

<sup>61</sup> Bendjebbar A. La Mythologie vendéenne. 1793–1914 // Vendée, Chouannerie, Littérature. P. 508–509

<sup>62</sup> Martin J.-Cl. La Vendée, région-mémoire // Les lieux de Mémoire. Sous la dir. de P. Nora. T. 1. P., 1984. P. 595–610.

тельных деформациях, подвластна всем использованиям и манипуляциям, способна на длительные периоды и внезапные оживления. История — это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет. Память — это всегда актуальный феномен, переживаемая связь с вечным настоящим. История же — это репрезентация прошлого. Память в силу своей чувственной и магической природы уживается только с теми деталями, которые ей удобны. Она питается туманными, многоплановыми, глобальными и текучими, частичными или символическими воспоминаниями, она чувствительна ко всем трансферам, отображениям, запретам или проекциям. История как интеллектуальная и светская операция взывает к анализу и критическому дискурсу. Память помещает воспоминания в священное, история его оттуда изгоняет, делая его прозаическим. Память порождается той социальной группой, которую она сплачивает, это возвращает нас к тому, что, по словам Хальбвакса, существует столько же памятей, сколько и социальных групп, к идее о том, что память по своей природе множественна и неделима, коллективна и индивидуальна. Напротив, история принадлежит всем и никому, что делает универсальность ее призванием»<sup>63</sup>.

Не случайно П. Нора ставил целью вернуть память под контроль историков в условиях, когда прошлое становится непредсказуемым (волна ревизионизма и «разоблачения мифов») и слишком зависящим от императивов настоящего. Первоначально речь шла о деконструкции отживших стереотипов национального мифа путем вскрытия механизмов их конструирования и функционирования. Но в итоге получалось, что память о событии нередко оказывалась более интересной для историка, чем само событие.

История символических значений образа Вандеи, история множества способов его использования много ли дает для понимания реальной Вандеи? Поиск выхода из такого затруднения должен быть связан с осмыслением феномена памяти, которая живет по своим законам и менее всего озабочена выявлением объективной истины, подкрепленной источниками.

---

<sup>63</sup> Нора П. Между памятью и историей: Проблематика мест памяти // Франция — память. С. 20.

## МЕМОРИАЛИЗАЦИЯ ТРАВМЫ В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

### «ПАДЕНИЕ ПОЛЬШИ» В ПОЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX ВЕКА

Настоящая глава посвящена польской исторической мысли эпохи разделов в перспективе «мемориальной парадигмы» социально-гуманитарного анализа и теории культурной травмы<sup>1</sup>. В ней будут рассмотрены основные стратегии посттравматического восстановления исторического смыслообразования в польской историографии того времени и того вклад, который польские историки внесли в формирование и поддержание польской национальной идентичности.

Учёным, писателям, поэтам, художникам, музыкантам принадлежит решающая роль в процессах «изобретения» и «воображения» наций. У «польского случая» есть в этой связи свои особенности. С одной стороны, в распоряжении польских деятелей науки и культуры имелось богатое историческое прошлое и культурное наследие утраченного государства. С другой стороны, их усилия не имели государственной поддержки, а, напротив, встречали противодействие властей стран-участниц разделов. «...Интеллектуалам и элитам, — писал Э. Смит, — необходимо было рассказать польские воспоминания, символы, мифы в польской поэзии и музыке, тем самым пробудив и усилив народные этнорелигиозные чувства миллионов поляков и таким образом реконструировав и по-новому истолковав польское культурное наследие применительно к современным условиям»<sup>2</sup>.

К этому стоит добавить, что историческая наука играла здесь не меньшую, чем искусство, роль. Рисуя картины великого прошлого на-

---

<sup>1</sup> В отличие от традиционных историографических работ, отправными точками для нас были не личности учёных и не принятое в истории науки деление на школы и направления, а нашедшие отражение в историографии стратегии мемориализации и детравматизации прошлого. Из современной обобщающей литературы о польской историографии в целом см.: *Grabski A. F. Zarys historii historiografii polskiej*. Poznań, 2000; *Nation and History. Polish Historians from the Enlightenment to the Second World War* / Ed. by P. Brock, J. D. Stanley, P. J. Wróbel. Toronto etc., 2006.

<sup>2</sup> *Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма*. М., 2004. С. 244.

родов, обосновывая права на территории, история в XIX в. повсеместно играла роль решающего источника легитимации прав наций на существование и независимость в определённых границах. Кроме того, утрата государственности в последней трети XVIII в. привела к тому, что именно историческому сознанию принадлежит значительный перевес в структуре польской национальной идентичности. Сама национальная идентичность строилась в первую очередь в связи с определённым отношением к прошлому, а её характер самым непосредственным образом зависел от трактовки причин падения страны. Однако вначале остановим на нескольких взаимосвязанных «проблемных узлах», составляющих теоретико-методологическую основу такого анализа.

#### ИСТОРИЯ И ПАМЯТЬ ОТ ПОЗИТИВИЗМА К ПОСТМОДЕРНИЗМУ

История и память некогда были тесно взаимосвязаны. Геродот и Цицерон подчёркивали мемориальную функцию истории. Однако в XIX в. стремящаяся к дисциплинарной самостоятельности история постаралась максимально дистанцироваться от памяти как от субъективной и избирательной формы репрезентации прошлого. Была сформулирована концепция истории как объективной науки, которая, в отличие от памяти, рассказывает то, как «всё было на самом деле». Основоположник мемориальных исследований социолог М. Хальбвакс в своих работах 1920-1940-х годов также стоял на позитивистских позициях: история должна быть объективной, беспристрастной, абсолютной картиной прошлого, память же субъективна, избирательна, пристрастна, связана с интересами групп. История для Хальбвакса начинается там, где память заканчивается. Исходя из этой логики, «мемориальные исследования» предстают как угроза научной объективности истории.

Однако работы М. Фуко и Х. Уайта существенно поколебали образ истории как носительницы абсолютно объективной и беспристрастной истины. Исходя из этого, определённая часть историков стала рассматривать историописание как форму культурной (социальной) памяти<sup>3</sup>. Сегодня граница между историей и мемориальными исследованиями (*memory studies*) всё больше размывается<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ещё в 1912 г. польский историк Вацлав Собеский опубликовал эссе «Пессимизм и оптимизм в польской историографии», где утверждал, что мнения историков зависят не столько от результатов их исследований, сколько от психологических условий, в которых они работают.

<sup>4</sup> Как отмечает Б. Шапка, «память» и «историю» следует признать веберовскими идеальными типами, пространство между которыми заполнено множеством смешанных форм. *Szacka B. Czas przeszły, pamięć, mit. Warszawa, 2006. S. 30.*

На место конфронтации приходит понимание необходимости плодотворного диалога. Историописание всё чаще трактуется как форма памяти общества, которая в образах прошлого так или иначе отражает социально-политический и духовный контекст своего времени, состояние общественного сознания. Возникает проект «истории памяти», которая изучает процессы моделирования прошлого в памяти социальной группы. «История памяти» задаётся вопросом не об истинности или ложности тех или иных воспоминаний, а о причинах создания, поддержания или изменения определённого образа. В связи с этим формируется новое культурологически ориентированное направление историографических исследований — *история истории* (Ж. Ле Гофф), рассматривающая трансформации, которые совершались в историческом знании с тем или иным событием или лицом. Историография рассматривается при этом как носитель *образов-воспоминаний*. Ставится задача выявления и анализа тех культурных смыслов, которыми они наделялись в меняющихся контекстах. *Memory studies* предлагают задуматься и о *социальных рамках памяти самого историка*, о социально-культурной обусловленности того, что и как он будет вспоминать из прошлого.

Данная глава посвящена изучению «падения Польши» как *образа-воспоминания* польской историографии периода разделов. Историографии большинства европейских стран принимают в это время форму нарративов о национальной, преимущественно политической, истории государства. Историзм и национализм становятся основополагающими факторами, влияющими на характер историографического процесса. Специфическое положение лишённой государственности Польши придавало этим общим закономерностям особую окраску.

#### НАЦИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ КАК ФОРМА КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Одной из наиболее существенных характеристик эпохи Модерна является историзм. Он может быть поставлен в один ряд с такими базовыми категориями, определяющими суть «современности», как индустриализация, рационализация, прогресс науки, социально-политические революции. Понятие историзма мы употребляем в том смысле, который вкладывали в данный концепт философы и социологи культуры рубежа XIX–XX вв. (Э. Трёльч, К. Мангейм), а в современной литературе — известный немецкий историк-культуролог О. Г. Эксле<sup>5</sup>. Историзм — это взгляд на мир, согласно которому всё окружающее возникло в результате исторического развития, это тотальное историзиро-

---

<sup>5</sup> Эксле Г. Культурная память под воздействием историзма // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С. 180–181.

вание всего существующего, понимание собственной исторической обусловленности и относительности.

Просветительский скептицизм и революционный нигилизм XVIII в. создали ситуацию «недостаточности традиции». Образовавшийся вакуум пришлось спешно заполнять новыми мифологиями, призванными увести общество от опасности социальной атомизации, распада, «войны всех против всех». Когда традиционные династические и конфессиональные легитимации утрачивают действенность, на первый план выдвигаются исторические обоснования общности и единства. Образы исторического прошлого начинают активно функционировать в современности, становятся олицетворением социально-политических идей и программ, а историографические дискуссии — отражением дискуссий вокруг актуальных проблем общественной жизни.

XIX столетие стало «веком истории». Историческая наука в это время активно профессионализируется, превращаясь из любительского занятия развлекательно-назидательного характера в признанную академическую дисциплину, претендующую на официальный статус и правительственную финансовую поддержку. В эпоху модернизации, стремительной экономической, социально-политической и духовной перестройки научно удостоверенная «изначальность», древность той или иной формы общности, социально-политического института, нормы приобрели особый вес, а специалисты-историки, способные эту «исконность» удостоверить, — особый авторитет. Получает развитие дискурс об «исторических правах» наций на существование, на обладание определёнными территориями, или (как в польском, итальянском и немецком случаях) — на национальную государственность вообще.

Наиболее универсальной формой культурной идентичности эпохи модерна стала нация. Национальная идентичность пришла на смену уходящим общностям, основанным на принципах верности религии и правящей династии. XIX столетие — век национальных государств и национальных движений. Парадокс феномена нации состоит в том, что, будучи объективно новым, современным явлением, всякая нация стремится предстать чрезвычайно древней. Версии национальной истории полны образов национального «пробуждения» и «возрождения» якобы извечно существовавших национальных общностей. Эти истории становятся научным коррелятом националистических движений и идеологий. Исследования истории национальных государств оказываются чрезвычайно востребованными: они более охотно, чем какие-либо другие, финансируются правительствами и поддерживаются активистами национальных движений. Эти версии национальной истории должны, с одной стороны, противостоять агрессивным поползновениям иных наций, доказывая изначальные территориально-политические права соб-



ственной нации. С другой стороны, они должны противостоять локальным сепаратистским движениям, показывая изначальную принадлежность к данной нации общностей, претендующих на автономию, «историческую неизбежность», «прогрессивность» их вхождения в данную нацию и, следовательно, несостоятельность их притязаний на сепессию. В этой версии определённые факты должны помниться определённым образом, а определённые подлежат забвению.

Далее, созданная версия национальной истории должна быть доведена до членов нации и усвоена ими. Нация — «воображаемое сообщество» (Б. Андерсон), существование которого предполагает объединение больших масс людей на значительной территории. Причём каждый из её членов никогда не увидит всей территории национального государства и не сможет встретиться даже с небольшой частью своих сограждан. Тем не менее, национальная идентичность предполагает существование у каждого члена нации образа исконно связанной с «родной землёй» гомогенной общности, объединённой единством языка (чаще всего) и исторической судьбы (обязательно). Эту задачу выполняет система образования. В ситуации, когда поддерживающая систему всеобщего образования национальная государственность отсутствует (как в польском случае), национальные движения создают альтернативные институты национального (в том числе и исторического) образования и предпринимают усилия по его официальной легитимации. Такой характер национальной истории позволяет говорить о ней как о форме культурной памяти в трактовке Я. Ассмана<sup>6</sup>.

Культурная память, по Ассману, представляет собой одно из внешних измерений памяти. Это — специфическая для каждой культуры форма передачи и осовременивания культурных смыслов, обобщающее понятие для всякого знания, которое управляет поступками и переживаниями в специфических рамках взаимодействия внутри определённого общества и подлежит повторяющемуся из поколения в поколение наставлению и заучиванию. Культурная память включает в себя «обосновывающие воспоминания», утверждающие законность и оправданность существующего порядка вещей. Она предполагает устойчивые объективации. Культурная память специально учреждается, искусственно формируется. Для её создания, хранения, трансляции в обществе создаются специальные институты и ритуалы. Она имеет са-

---

<sup>6</sup> Концепция культурной памяти была разработана немецким египтологом на основе идей московско-тартуской семиотической школы Лотмана-Успенского. Систематически изложена в монографии, изданной в 1992 г. См. рус. пер.: Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.

кральную окраску, ей присуща приподнятость над уровнем повседневности. Сохранение культурной памяти требует существования профессиональных носителей (шаманов, жрецов, бардов, поэтов, писателей, художников, учёных-историков и преподавателей). Приобщение к культурной памяти специально организуется и контролируется этими специалистами. Овладение культурной памятью всегда социально дифференцировано. Одни члены социальной общности или же социальные группы причастны к ней в большей степени, чем другие.

Культурная память обосновывает идентичность группы, утверждает её устойчивое существование во времени.

Все сказанное выше позволяет трактовать национальную историю преимущественно как специфическую форму культурной памяти, адекватную задачам формирования масштабных идентичностей в условиях проникнутой идеей историзма социокультурного проекта Модерна. Это, конечно, не исключает того, что в жанре национальной истории были достигнуты и выдающиеся научные результаты.

Культурная память может быть, по Ассману, *горячей* и *холодной*. *Горячая* — ориентирована на динамику, развитие. Она концентрируется на уникальном, неповторимом в истории, переломных моментах взлёта, упадка, становления. *Холодная* опция культурной памяти, напротив, призвана сопротивляться изменениям и поэтому обращается ко всему регулярно повторяющемуся, неизменному, создавая образ прошлого как *вечного настоящего*. При этом «холодная» память выполняет консервативную функцию поддержания и увековечивания существующего положения вещей. Поэтому становящиеся и борющиеся за право на существование нации (такие как, например, польская) более склонны актуализировать в своих национальных историях «горячую» версию памяти. Культурная память в своей «горячей» опции имеет для культуры значение ориентирующей силы, «мифомотора». «Горячая» культурная память — миф, целью которого является понимание настоящего и поиск ориентиров дальнейшего развития.

В этом качестве культурная память может выполнять две функции — *обосновывающую* и *контрапрезентную* (контрафактическую). В своей «обосновывающей» функции миф показывает прошлое как осмысленное и подтверждающее необходимость настоящего порядка вещей. «Контрапрезентная» функция связана с ощущением несовершенства настоящего и обращением к прошлому как к «золотому веку», «героической эпохе» и т. п. Здесь настоящее критикуется с точки зрения «прекрасного прошлого», сравнение с которым раскрывает всё несовершенство текущего положения дел. В определённых условиях «обосновывающий» миф может превратиться в «контрапрезентный», а в экстре-

мальных ситуациях (угнетения, обнищания, иноземного владычества) «контрапрезентный» миф становится революционным. Тогда образ прошлого, составляющий содержание такой культурной памяти, превращается в социально-политическую утопию и может стать целью движений мессианского типа. «Контрапрезентная память» характерна для образа истории наций, лишённых государственности и борющихся за её обретение. Наиболее характерным примером здесь может служить выраженная в историографической форме польская национальная память эпохи разделов (1795–1918 гг.), которая при всём многообразии перспектив видения прошлого оставалась всегда «горячей», ориентированной на динамику, на взлёты и падения страны.

Польская национальная историческая память (в том числе и в историографической форме) развивалась в первую очередь как ответ на травму разделов страны. Представляется, что концепт культурной травмы очень точно отражает польскую ситуацию после исчезновения государственности. Речь шла об обществе, обладавшем древней и мощной государственностью, стране, претендовавшей на гегемонию в Восточной Европе и исчезнувшей с политической карты в течение нескольких десятилетий. В традиционные модели историософского смыслообразования это событие не вписывалось и породило культурный шок, который лишь постепенно преодолевался польским обществом при активном содействии исторической науки.

#### ФОРМЫ ПАМЯТИ: КОНФИГУРАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО СТРУКТУРИРОВАНИЯ ПРОШЛОГО

В зависимости от типа выстраиваемой идентичности и решаемых задач, нарратив памяти по-разному организовывается и структурируется. Культурная память обладает собственной «грамматикой», набором устойчивых форм, выявление которых позволяет не только видеть формальную сторону конкретного материала, но также рассматривать варианты конкретно-исторического наполнения той или иной формы.

Особый интерес в связи с этим представляют работы ведущего представителя когнитивной социологии культуры Э. Зерубавеля. В рамках данного направления рассматривается то, каким образом сообщества очерчивают и вводят в определённые рамки воспоминания своих членов так, что присущее им видение прошлого является не столько индивидуальным, сколько социальным опытом. «Разные сообщества по-разному видят начальные и конечные точки исторически значимых событий; “мнемонически социализируют” своих членов с тем, чтобы они определённым образом рассматривали определённые начальные и конечные точки, определённые континуальности и разры-

вы во времени, а также вписывали своё понимание прошлого в специфические сюжетные фабулы»<sup>7</sup>.

В коллективном образе прошлого есть свои «периоды-фавориты» и «пустые» исторические периоды, своеобразные «вершины» и «долины» коллективной памяти. Обозначая определённый ряд событий в качестве однородных и принадлежащих, следовательно, одному и тому же периоду, коллективная память создаёт одновременно и исторический дисконтинуитет. Выделяются определённые события, получающие статус «поворотных моментов истории», с которых начинается новая эпоха и происходит полный разрыв с прошлым.

Память обладает способностью структурировать серии разрозненных событий в различном образом упорядоченные нарративы. Одно и то же событие при этом может приобретать разное значение, в зависимости от того, в какую сюжетную структуру оно оказалось включено. События при этом ставятся в определённую взаимосвязь. Решение же этой задачи сразу же требует и решения *проблемы, связанной с выбором типа взаимосвязи*. Важно, в какое повествование и в каком качестве будет включён тот или иной исторический сюжет. Эти мнемонические модели имеют социальное происхождение и играют решающую роль для надления определённого события тем или иным значением. Э. Зерубавель пишет об этом так: «Я полагаю, что историческое значение событий существенным образом связано со способом их расположения в наших умах по отношению к другим событиям», с их «структурной позицией в рамках таких “исторических сценариев”, как “водоразделы”, “катализатор”, “последняя капля”»<sup>8</sup>. Повествование может быть организовано, например, вокруг образов прогресса, упадка, циклизма, движения от упадка к возрождению и от возрождения к упадку. При этом для каждого конкретного культурного контекста характерно преобладание нарративов определённого типа.

Очевидно, что «падение Польши», ее разделы были тем историческим событием, которое, создавая разрыв, структурировало исторические континуумы «до» и «после». При этом как предшествующие, так и последующие исторические факты рассматривались и получали оценку по отношению к нему. В связи с этим возникает вопрос о том, в какие же сценарии они могли быть вписаны, какие образы прошлого могли быть из них сконструированы с тем, чтобы вновь придать смысл разорванной в результате травмирующего исторического сознание события?

---

<sup>7</sup> Brekhus W. The Rutgers School. A Zerubavelian Culturalist Cognitive Sociology // European Journal of Social Theory. 10(3). 2007. P. 453.

<sup>8</sup> Zerubavel E. Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past. Chicago, 2003. P. 12.

## «...ЯЗЫК ИСТОРИЧЕСКОГО СМЫСЛА НЕМЕЕТ»

Бывшее некогда исключительно термином из профессионального языка медиков и психологов, понятие травмы сегодня всё чаще используется социологами, историками и культурологами. Дискурс травмы, как отмечает П. Штомпка, заменил в области теории социально-исторических изменений господствовавшие некогда дискурсы прогресса и кризиса<sup>9</sup>. Травма в значительной степени стала категорией социально-гуманитарного анализа.

Концептуализации травмы в общественных посвящены работы крупных современных исследователей, сформировались несколько подходов к пониманию культурной травмы. Дж. Александер вполне обоснованно разделяет их на *натуралистические* и *социокультурные*. «Натуралистические» подходы усматривают сущность травмы в качестве самого травмирующего события. Они могут быть подразделены на две версии — «просветительскую» и «психоаналитическую». Первая из них понимает под травмой рациональный ответ на травматическое воздействие, направленное на индивида или на группу<sup>10</sup>. Вторая переносит акцент на индивидуально-психологические механизмы, опосредующие травмирующее воздействие. Источником травмы здесь может быть не только внешнее событие, но и возвращение памяти о подавленном негативном опыте<sup>11</sup>. Психоаналитические концепты «вытеснения», «возвращения вытесненного», «проработки» переносятся, таким образом, на социальные общности и культуры.

В рамках социокультурного подхода подчёркивается, что то или иное событие само по себе не является травматическим. Травмой оно становится только в рамках соответствующей интерпретации<sup>12</sup>. Событие,

---

<sup>9</sup> *Sztompka P. Cultural Trauma: the Other Face of Social Change // European Journal of Social Theory. 2000. Vol. 3(4).*

<sup>10</sup> «Событие является травмирующим в силу своей экстраординарности. Оно создаёт разрыв и радикальные изменения в короткий промежуток времени. Национальная травма творится «индивидуальными и коллективными реакциями на событие, которое, подобно вулканическому извержению, потрясает самые основания социального мира». *Neal A. National Trauma and Collective Memory. N.Y., 1998. P. IX.*

<sup>11</sup> Сущность травмы, — отмечает Кэти Карут, — не может заключаться в некотором насильственном или экстраординарном событии индивидуального прошлого как таковом. Скорее она заключается в сопротивлении, которое это событие оказывает попыткам его психологической ассимиляции. *Caruth C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History. Baltimore, 1996.*

<sup>12</sup> «Травма — социально опосредованная атрибуция» — пишет Дж. Александер (*Alexander J. C. Toward a Theory of Cultural Trauma // Cultural Trauma and Collective Identity. L.; Berkeley, 2004. P. 8*). «Культурная травма, — подчеркивает П. Штомпка, — это рана, нанесённая самой культурной ткани и интерпретированная культурой как таковая» (*Sztompka P. Cultural Trauma... P. 458*).

которое может быть определено как культурная травма, — считает Н. Смелзер, — должно отвечать трём следующим признакам: иметь негативное воздействие; быть представленным как непреодолимое; рассматриваться как угрожающее самому существованию общества, или разрушительное для его самых фундаментальных культурных оснований<sup>13</sup>. «Травма имеет место тогда, когда члены социальной общности ощущают, что они подверглись воздействию ужасающего события, которое оставило неизгладимый след в их коллективном сознании, навсегда оставаясь в их памяти и изменяя их будущую идентичность самым фундаментальным и необратимым образом»<sup>14</sup>.

Однако радикальные социальные изменения могут и не быть восприняты как травма. Для этого они должны быть соответствующим образом интерпретированы. Культурная травма возникает в результате «решения» социальных акторов воспринять определённые события как наносящие непоправимый урон их ощущению своего места в мире и в исторической перспективе. Польские историки XIX века будут удивляться тому, что разделы совершились сравнительно легко, без войн, длительного и ожесточённого сопротивления. Современники отмечали даже факты народных гуляний, сопровождавших разделы. Свои земли, писали удивлённые наблюдатели, поляки отдавали весело, с танцами. Восприятие широкими слоями общества факта утраты и отсутствия национального государства как трагедии было результатом определённой интерпретации событий. Эта интерпретация совершалась обладающими интеллектуальными, материальными и организационными ресурсами группами, а затем уже была передана широким слоям общества.

Й. Рюзен, объединяя в своём подходе «психоаналитическую» и социокультурную перспективы анализа, определяет культурную травму как *катастрофический кризис*, который «разрушает структуру порождения смысла и препятствует её восстановлению таким образом, чтобы она могла выполнять те же функции, что и разрушенная»; «разрушает способность исторического сознания превращать последовательность событий в осмысленное и значимое повествование». Травма, порождающая разрыв непрерывности исторического опыта и ставящая под сомнение идентичность, это такое историческое событие, которое «...уже просто тем, что оно произошло, разрушает... культурные возможности его помещения в исторический порядок времени...»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Smelser N. J. Psychological Trauma and Cultural Trauma // Cultural Trauma and Collective Identity... P. 44.

<sup>14</sup> Alexander J. C. Toward a Theory of Cultural Trauma... P. 1.

<sup>15</sup> Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // «Цепь времён»: проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л. П. Репина. М., 2005. С. 41–43.

Разделы для польского самосознания, привыкшего рассматривать свою страну как оплот свободы, христианской веры, бастион европейской цивилизации, выполняющий великую провиденциальную миссию сохранения, защиты и распространения великих ценностей и идеалов Запада, стали именно такой культурной травмой. Понять и принять произошедшее было практически невозможно. Как могли просвещённые страны Европы пойти на такое преступление?! Как из спасённой в 1683 г. польской армией от турецкой осады Вены менее чем через сто лет могли исходить инициативы раздела родины спасителей?! Как могло случиться, что грезившая былым величием Польша оказалась настолько слабой?! Как могло дойти до того, что в её разделе участвовал её бывший вассал — Пруссия?!

О разрывающей ткань национальной истории и создающей «мнемонические континуумы» культурной травме писал выдающийся российский историк Н. И. Кареев:

«...Катастрофа, случившаяся с Речью Посполитой, принадлежит к числу событий, проводящих резкую грань между периодами в историческом бытии народа. Бывают в жизни наций и государств эпохи крутого перелома, когда в сравнительно короткий промежуток времени сразу изменяются самые существенные условия культурно-социальной жизни, когда всему предыдущему подводятся итоги и начинается совершенно новая жизнь. Обыкновенно такие эпохи кризиса... делаются своего рода центрами историко-философского мышления: всё предыдущее развитие рассматривается с точки зрения процесса, приведшего к этому перелому, и из его сущности объясняются главнейшие явления последующей эволюции, так что от того или иного отношения к такой эпохе зависит в своих основах весь философский взгляд почти на всё целое национальной истории»<sup>16</sup>.

#### «АНГЕЛ ИСТОРИИ ИЗУМЛЁН...»

В каком-то смысле к разделам Польши в их отношении к польской историографии и историософии можно применить те же положения, которые историки и философы XX века использовали для характеристики значения Холокоста для исторического самосознания Европы. Это — «черная дыра» смысла, поглощающая и отрицающая любую попытку интерпретации этого события, поскольку само событие является разрушением и отрицанием основ той цивилизации, в системе значения которой эта интерпретация могла бы быть произведена. Национальной идентичности был нанесён тяжёлый удар. Общество как бы оцепенело. Постепенно наступит период «проработки» и осмысления травматического опыта, поиска путей восстановления исторического смысла и формирования национальной идентичности.

---

<sup>16</sup> Кареев Н. «Падение Польши» в исторической литературе. СПб., 1888. С. 2.

Историография (как и литература) сыграла исключительную роль в процессах формирования и сохранения польского национального самосознания эпохи разделов. Борьба историографических (как и литературно-художественных) направлений была даже не отражением идейно-политической борьбы в польском обществе, а самой такой борьбой.

Польская профессиональная историческая наука складывалась в период утраты государственности, и этот факт наложил на неё неизгладимый опечаток. Польские историки того времени, за редкими исключениями, занимались преимущественно отечественной историей. При этом, вне зависимости от проблематики и периода, разделы Польши составляли для них своеобразную общую перспективу смыслообразования<sup>17</sup>. «...Общим построениям польскими писателями их национальной истории придаётся тот или другой характер, смотря по тому, как разными авторами понимаются причины падения Польши. По всей польской национальной историографии XIX в. можно проследить влияние, какое оказали взгляды относительно причин гибели польского государства на различные построения всей польской истории»<sup>18</sup>.

Историография была призвана выполнить две основные функции культурной памяти — легитимации и идентификации: объяснить и обосновать существующее положение вещей и восстановить целостность национального самосознания, непрерывность восприятия себя в истории. Культурная (социальная) память тяготеет к двум типам событий — триумфальным и катастрофическим<sup>19</sup>. Триумфальными в поль-

<sup>17</sup> Что встречало иногда возражения в польском историческом сообществе. Так, историк Владислав Смоленский писал: «Принятие катастрофы упадка за исходный пункт рассмотрения прошлого по сути своей неверно и вредно для истории как науки. Факт упадка государства, существенный для истории последующего времени, без всякого на то основания был принят за основополагающий при изучении истории, предшествовавшей разделам. Факт упадка должен быть исходным пунктом для последующей истории постольку, поскольку он изменил условия дальнейшего развития. Так же, как в XIII столетии это сделали татарские набеги и немецкая колонизация, а в XIV — объединение с Короной территорий Литвы и Руси. Однако мы не видим научных оснований для того, чтобы принимать его за путеводную нить при рассмотрении всего прошлого» (*Smoleński W. Szkoły historyczne w Polsce. Główne kierunki poglądów na przeszłość. Wrocław, 1952. S. 145*). Возражения эти, однако, ничего не меняли в общем положении вещей.

<sup>18</sup> *Кареев Н. «Падение Польши»... С. 1.*

<sup>19</sup> Цветан Тодоров отмечает, что коллективная память предпочитает сохранять ситуации, в которых можно рассматривать себя либо как героев-победителей, либо как невинных жертв (*Todorov T. L'homme dépaycé. Paris, 1996. P. 70–71*). «Травма и триумф, — пишет Б. Гизен, — конституируют «мифомотор» национальной идентичности. Они представляют крайние границы опыта и предельный горизонт для самоопределения коллективного субъекта, так же, как рождение и смерть дают предельный горизонт для экзистенциального опыта индивида» (*Giesen B. Na-*



ской национальной памяти запечатлелись XVI–XVII столетия, эпоха наивысшего могущества Речи Посполитой. Трагическим стал последовавший за разделами «долгий XIX век», век восстаний, страданий и борьбы с оккупациями за независимость, начавшийся с окончанием разделов в 1795 г. и продолжавшийся фактически до конца коммунистической системы в 1989 г. События 1939 года и послевоенного устройства Европы, антикоммунистические выступления и движение «Солидарность» также вписывались в парадигму, заданную разделами.

Вся польская культурная память в перспективе гибели государства и последующих страданий приобрела трагически-жертвенную окраску. «Категория “жертвы” — ключевой концепт для понимания польского подхода к польской истории»<sup>20</sup>. Понимание жертвенности, однако, может быть двояким. Либо речь идёт о невинной жертве преступлений других, либо о жертве заслуженного наказания. События разделов могли создать фабулу как «оптимистической», так и «пессимистической» трагедии. Они могли оказаться главным событием истории духовного триумфа и нравственной победы «благородного белого орла» над орлами чёрными<sup>21</sup>. В этой перспективе сама военнополитическая слабость государства оборачивалась предметом гордости и воплощением особой миссии. В то же время, это могла быть история о заслуженной и закономерной расплате за ошибки, преступления, несовершенства социально-политического устройства, нарушение всеобщих законов истории и морали. «Польские историки, — писал Н. Дэвис, — были заняты в первую очередь историей разделов. Падение старой Польши, его причины и последствия, остаются и до сегодняшнего дня главной страстью польской историографии. ...Пророки гибели и продавцы надежды составляют здесь прекрасную пару»<sup>22</sup>.

#### «ВСЁ ТЫ НАМ ДАЛ, ГОСПОДИ, ЧТО МОГ ДАТЬ!»

Рассмотрение польского исторического сознания и культурной памяти невозможно вне контекста идей и образов, выработанных в т.н. «эпоху сарматизма», преимущественно в XVII веке, в период своеобразного «осевого времени» формирования польской национальной идентичности<sup>23</sup>. Будучи одним из многочисленных средневеково-

---

tional Identity as Trauma: The German Case // *Myth and Memory in the Construction of Community*. Bruxelles etc., 2000. P. 229).

<sup>20</sup> *Domańska E.* (Re)creative Myths and Constructed History: The Case of Poland // *Myth and Memory...* P. 257.

<sup>21</sup> Все государства-участники разделов — Австро-Венгрия, Пруссия, Россия — имели в своих гербах чёрных орлов.

<sup>22</sup> *Davies N.* Heart of Europe. The Past in Poland's Present. N. Y., 2001. P. 176.

<sup>23</sup> Более подробно об идеологии сарматизма см.: *Лескинен М. В.* Мифы и об-

ренессансных этногенетических мифов, сарматизм утверждал особое «сарматское» происхождение шляхты и обосновывал её исключительное социальное положение и привилегии. При этом сарматизм сформировал базовые мифологемы и идеологемы, которые, будучи первоначально связаны с определённым сословием и конкретными историческими реалиями, позднее обрели вполне самостоятельное существование и легли в основу национального самосознания. Польская национальная идентичность сложилась на базе идентичности шляхетской. «Если мы должны опереться на прошлое, — писал в начале своего профессионального пути выдающийся краковский историк Й. Шуйский, — то мы можем опереться только на шляхетское прошлое, ибо оно есть единственно и исключительно прошлое народа... Шляхта есть альфа и омега народа, ибо она одна обладает секретом ассимиляции нешляхетских и даже чуждых элементов...»<sup>24</sup>.

Отметим следующие «сарматские» идеи.

• **Представление о Польше как «острове свободы»** в окружающем океане деспотизма. В XVI столетии шляхте удалось утвердить своё исключительное положение в социально-политической структуре общества. Фактически власть в стране перешла к дворянству. Шляхта добилась монополии на право занимать церковные и светские должности, покупать землю, были ограничены права нобилитации и т.д. В 1505 г. была принята Радомская конституция *Nihil novi*. Король лишился права издавать законы без согласия Сейма. Всякие изменения законов и введение новых законодательных актов король был обязан согласовывать с двумя палатами Сейма (Палатой депутатов и Сенатом). Принципом работы Сейма стало положение об обязательном единогласии при принятии решений (*liberum veto*). В 1573 г. состоялись первые выборы короля, в которых участвовала только шляхта. В деревне Камень под Варшавой Сейм избрал Генриха Валуа королём Польши. В Париже Генрих подписал условия занятия им престола, сформулированные Сеймом («Генриховы артикулы»), а также *pacta conventa* — особое соглашение выборщиков с претендентом. В 1592 г. состоялся «польский Уотергейт», Сигизмунд III был подвергнут суду Сейма после того, как были раскрыты его планы передать польскую корону Габсбургам. Сложился принцип, в соответствии с которым *rex regnat, sed non gubernat*. Вошло в обиход понятие *сарматской (шляхетской) золотой вольности*. Любые попытки реформ с целью усиления централь-

---

разы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002; Васильев А. Г. Сарматизм: исторический миф и его роль в формировании польской национальной идентичности // Диалог со временем. 2007. Вып. 21. С. 184–215.

<sup>24</sup> Цит. по: Кареев Н. «Падение Польши»... С. 62.

ной власти воспринимались шляхтой как покушение на вольность и встречали сопротивление вплоть до мятежа — «рокоша» (*rokosz*).

Сложившийся строй шляхетской демократической республики идеологами шляхты воспринимался как идеальный и богоданный, соответствующий классическим античным моделям, сочетающим элементы трёх форм правления — монархии (король), аристократии (сенат) и демократии (народ). Под «народом» в этой конфигурации понималось исключительно дворянство. Поскольку реальная власть в государстве находилась в его руках, такой политический строй воспринимался идеологами шляхты как республиканско-демократический.

• **Мессианская идея.** Польша осмысливалась как Новый Израиль, островок истинной веры среди моря православной, протестантской и исламской ереси. Польша стала восприниматься как замкнутый самодостаточный «лучший из миров», постоянно испытывающий покушения внешних недругов. Символически выражалось в образах «сарматского корабля-ковчега», противостоящего бурным волнам истории и дающего спасение находящимся на нём избранным, а также в образе твердыни, оплота, щита, передового рубежа обороны (*przedmurze*, *antemurale christianitatis*) истинной веры и цивилизации. События XVI–XVII вв. (многочисленные военные столкновения и крупномасштабные войны с Турцией, Швецией, Московским государством, казачеством, Крымом) давали этой идее реальные основания. Своеобразным апофеозом стала победа польской армии под командованием Яна III Собеского над турецкой армией Кара-Мустафы под Веной в 1683 г. Польша наглядно показала свою роль спасителя европейской христианской цивилизации. «Термин *przedmurze*, — пишет Я. Тазбир, — принадлежит к числу понятий, которые сыграли существенную роль в развитии польского исторического сознания. В XVI и XVII вв. он соответствовал конкретной действительности... Хотя в последующие века он и перешёл в категорию мифов, термин этот однако не утратил своего значения. Напротив, *przedmurze* сделало карьеру в период, когда государство, некогда одарённое этим наименованием, на долгие годы (1795–1918) исчезло с карты Европы», «в Польше в результате разделов, которые по многим пунктам изменили взгляд на прошлое, *antemurale* обогатило арсенал национальных мифов, став вместе с тем и одним из орудий борьбы за обретение независимости»<sup>25</sup>. Образ страны-крепости стал одной из устойчивых мифологем национального самосознания.

Католическая церковь подчёркивала роль Польши как оборонительного бастиона и распространителя истинной веры, для чего были в

---

<sup>25</sup> *Tazbir J. Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna. Warszawa, 1987. S. 5, 142.*

XVII в. определённые основания: Брестская уния, попытки подчинения Русской православной церкви, перспективы реставрации католицизма в Швеции. Собственно в сарматизме религиозный элемент носил в основном не теологическую, а политическую окраску воинствующей церкви эпохи Контрреформации. Идеи религиозного избранничества и миссии здесь тесно сплетаются с этно-сословной идентичностью «истинного сармата», образуя комплекс «поляк-шляхтич-католик».

• **Идея исключительности и совершенства Польши.** Устройство Речи Посполитой представлялось настолько совершенным и уникальным, что ей не только вредно, но и невозможно что-либо у кого-либо заимствовать. Образцом для Речи Посполитой могли быть только Римская республика, или же самый ранний, «пястовский» период польской истории. Политическая программа сарматизма в определённой степени повторяла римские идеи об изначальном совершенстве устройства государства, в котором какие-либо проблемы могут возникнуть только из-за отступления от принципов, завещанных предками. Основной тенденцией развития западноевропейских политических систем того времени была абсолютизация власти. Поэтому Запад представлялся как носитель чуждой и враждебной традиции.

• **Идеал гражданина-борца за свободу,** сформировавшийся в эпоху сарматизма, в основных своих чертах напоминал античный. Гражданин-шляхтич, «истинный сын» Речи Посполитой, во-первых, должен быть политическим деятелем, сеймовым оратором, смело выступающим в защиту древних прав шляхетского народа. Если надо, то он должен быть способен с оружием в руках выступить против проявляющего тиранические тенденции короля. Во-вторых, это воин, защитник страны и веры. В-третьих, это земледелец-помещик, образцом для которого должны быть библейские патриархи и римский герой Цинциннат, менявший при необходимости плуг на меч, способный принять на себя ответственность за судьбу отечества и скромно удалиться в деревню, исполнив гражданский долг.

Этот комплекс представлений оказал существенное влияние на формирование образа польского гражданина в Новое время. Именно «военно-политические добродетели» были актуализированы в период разделов. Вот как пишет об этом один из современных польских исследователей: «...Свобода в целом понимается в польском сознании как участие в суверенном политическом сообществе, как публичные гражданские права, а не как защита прав человеческой личности в реализации её индивидуальных жизненных планов, особенно — экономических. Это также сильно отличает Польшу от Запада»<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Surdykowski J. Duch Rzeczypospolitej. Warszawa, 2001. S. 28.

## «ХРИСТОС НАРОДОВ»

«Оптимистический» и «пессимистический» сценарии основывались на одних и тех же фактах, но помещали их в разную взаимосвязь. Если в рамках первого из них складывалась история польского величия, то во втором они представляли собой совокупность причин упадка и гибели страны. Генезис «оптимистической» версии польской истории связан с синтезом идей «сарматского республиканизма» и «золотой шляхетской вольности» с концепцией «общественного договора» Ж.-Ж. Руссо.

В 1775 г., после первого раздела, граф Вельгорский опубликовал сочинение «О возвращении прежней формы правления на основании первоначальных законов Речи Посполитой». Польша, по его мнению, изначально была и должна оставаться шляхетской с существенно ограниченной королевской властью. Польская история начиналась с истинного народовластия, общественного договора. Правда, под «народом» у него подразумевалась шляхта. Все несчастья страны происходят от искажения древней республиканской конституции, которая не знала пагубного *liberum veto* и назначения должностных лиц вместо их правильного избрания. Спасение страны — в возвращении к мудрым «заветам предков», к «первоначальной форме правления», соответствовавшей принципам истинного общественного договора и гармонизировавшей индивидуальные и общественные интересы.

Продолжение традиций «оптимистического» видения польской истории в XIX в. связано с трудами выдающегося историка-романтика Иоахима Лелевеля (1786–1861). Философскую основу его построений составляли идеи о присущем каждому народу «духе», воплощающемся в его истории. Центральными субъектами исторического процесса Лелевель провозгласил социальные общности, а самой важной среди них — нацию, обладающую особым «духом». Общеславянским социально-политическим идеалом является, по Лелевелю, верховенство общинной демократии (*gminowładztwo*). Концепция общинной демократии была основой взгляда Лелевеля на польскую историю. Он выводил эту традицию из общеславянской предыстории и противопоставлял «германское» и «славянское» понимание свободы. «Славянская свобода», в отличие от «тевтонской», была основана на миролюбии и терпимости. Именно славяне ввели само понятие свободы в европейскую культуру.

На этом общеславянском идеале покоится и величие Польши. В истоках польского «народного духа» лежали идеи равенства и свободы. С самой глубокой древности демократия была естественным предназначением поляков. Эти ценности предопределили слабость политической организации страны и её грядущий распад. Однако в этой перспективе такая слабость становится не недостатком, а предметом гордости.

Членами польской нации, вне зависимости от этнической и конфессиональной принадлежности, являются все люди, разделяющие ценности республиканизма, свободы, демократии, терпимости и братства. Таким образом, лелевелевское понимание нации сближалось с «французской» гражданско-политической моделью нациестроительства.

Польская история начинается со строя, основанного на крестьянской общинной свободе под защитой сильной центральной власти. После аристократической реакции XII–XIV вв. наступает своеобразный «ренессанс общинного духа», который на этот раз представляла шляхта. XV–XVI столетия, период роста влияния шляхты, для лелевелевской школы предстают «золотым веком» польской истории. Вот как сторонник этой концепции и продолжатель дела Лелевеля Генрих Шмитт, изображает «шляхетско-сарматский» период польской истории: «Гражданское равенство, личная свобода, свобода совести и слова благоприятствовали... развитию. Гражданские доблести, любовь к отечеству, готовность к самопожертвованию и шляхетское равенство отличают тогдашнее польское общество»<sup>27</sup>. К моменту разделов Польша по уровню развития стояла выше многих европейских стран и призвана была возглавить движение за права и свободы личности. Однако, как отмечает Лелевель, шляхта не исполнила своей исторической миссии по возвращению народу свободы, что и привело страну к упадку<sup>28</sup>.

Таким образом, причины гибели Польши, по Лелевелю, не в «вольности», а в недостаточном развитии этого фундамента «польского духа». В отличие от более ранних историков и публицистов сарматского направления, Лелевель возлагает вину за падение Польши и на шляхту, виновную в притеснении крестьян. Тем не менее, именно в «шляхетской вольности» он видел корни современной демократии и залог сохранения польской нации в период крушения государства. Время, предшествовавшее падению страны, изображается им как пора национального пробуждения и выздоровления, стремления вернуться к основам национальной жизни. Польша была уничтожена враждебными соседями накануне расцвета, когда реформы и принятие Конституции 1791 г. уже должны были в полной мере осуществить идеал всеобщей свободы.

Сами древние учреждения Речи Посполитой не ответственны за гибель государства. Причина была только в злоупотреблениях ими и в плохом исполнении законов. Гибель Польши произошла не от шляхетской анархии, а от сочетания агрессии соседних деспотических государств, негативного влияния иезуитов на польскую внутреннюю жизнь и эгоиз-

<sup>27</sup> Шмитт Г. История польского народа. Т. II. СПб., 1864. С. 242.

<sup>28</sup> Парадоксальным образом в построенной на идее свободы концепции Лелевеля «золотым веком» Польши оказывался период закрепощения крестьянства.

ма связанных с иностранными державами магнатов, предававших страну во имя личных и семейных интересов. В любом случае, Польшу погубили внешние силы, действовавшие как изнутри, так и извне. Моральные же силы нации оказались несломленными. Гибели Польши Лелевель посвятил отдельное сочинение под названием «Царствование польского короля Станислава Августа Понятовского, обнимающее тридцатилетние усилия народа возродиться и сохранить существование и независимость». Гибель государства изображена здесь именно как «оптимистическая трагедия»: польский народ «объявил всему миру, что приближаясь к падению, он возвращался после долгого оцепенения к жизни, показал, что в самом его падении начинается его быстрое возрождение»<sup>29</sup>.

В аналогичном духе спустя несколько десятилетий изобразит последние годы Речи Посполитой, попытки реформ на краю гибели государства, работу Четырёхлетнего сейма (1788–1792) и принятие Конституции 3 мая 1791 г. историк Йозеф Игнаций Крашевский (1812–1887) в работе «Польша во время трёх разделов (1772–1799)»:

«Спасение Польши, в условиях, в каких она находилась, быть может, было уже невозможностью, но перед гибелью лучше было дать столь прекрасный и благородный, столь смелый и юношеский признак жизни... Устав 3-го мая остаётся как бы завещанием Речи Посполитой, юношески, может быть, нерассудительным, но юношески благородным, великим и достойным уважения. Польша, благодаря ему, вписалась в книгу истории достойною своего прошлого, с протестом против господства силы над правом, насилия над духом, и если мы чем ещё живём, то наследием идей и чувств четырёхлетнего сейма и той святой години безумия, которая создала устав 3-го мая»<sup>30</sup>.

Вся польская история у Лелевеля — борьба за Свободу, то есть за возвращение к естественным основам польской жизни. Польская история делилась в этой теории на периоды Свободы и Рабства. Последний период Рабства, время разделов, должен был, по мысли Лелевеля, подготовить эпоху всеобщей победы Свободы, а Польша в этот период — исполнить миссию посланца Свободы ко всему человечеству.

Польша слишком опережала по уровню своего социально-политического развития окружающие народы, в ней слишком рано развились демократические институты гражданского общества. Поэтому-то соседние деспотические абсолютистские режимы видели в Польше угрозу для себя и при соответствующем стечении внутривнутриполитических и внешнеполитических обстоятельств уничтожили её. В сочинении

---

<sup>29</sup> *Lelewel J.* Polska, dzieje i rzeczy jej. Poznań, 1859. Цит. по: *Кареев Н.* «Падение Польши»... С. 41.

<sup>30</sup> *Kraszewski J. I.* Polska w czasie trzech rozborów (1772–1799). Studya do historii ducha i obyczaju. T. II. Poznań, 1874. S. 443–444.

другого представителя «оптимистически-романтического направления» Валериана Врублевского «Слово польской истории» (1858–1860 гг.) делается однозначный вывод: сильная власть, несомненно, спасла бы страну, придала ей силы, вес и влияние, но... Польша перестала бы быть собой. Изменила бы своему высшему призванию. Шляхта была верна предназначению своей страны, она, а вместе с ней и вся старопольская традиция, не несут никакой вины за произошедшее.

Важную роль в оформлении «оптимистического» видения польского прошлого и будущего сыграла поэтическая историософия великого поэта-романтика А. Мицкевича (1798–1855). Романтическое течение польской мысли иногда называют «концепцией Лелевеля–Мицкевича». В рамках концепции А. Мицкевича польское национально-освободительное движение было вписано во всемирно-историческую перспективу борьбы за свободу как воплощение христианского идеала. Наиболее ярким выражением этих взглядов стали «Книги польского народа и польского пилигримства» (1832) польского поэта. В них распятие Христа и разделы Польши поставлены в одну эсхатологическую перспективу борьбы сил добра и зла. Польша (как и Христос) — воплощение идей свободы и веры. Польша была убита за то, что единственная в мире сохранила истинную веру, веру в Свободу и отказалась поклоняться идолам политических интересов. Рано и напрасно радовались её убийцы — европейские монархи. Торжество это было временным. Польше как «Христу наций» суждено Воскресение. Сохранившаяся душа вернётся в тело, и Польша воскреснет, освободив себя и другие народы.

«Школа Лелевеля» господствовала в польской историографии и общественной мысли на протяжении нескольких десятилетий (1820–1860-е гг.). Начиная с 1860-х гг., у неё появился сильный противник в лице «пессимистической» краковской школы, возлагавшей основную ответственность за распад государства на само польское общество. Однако в 1880-е гг. начинается неоромантический ренессанс идей «оптимистов». Один из создателей «оптимистической» Варшавской школы Тадеуш Корзон (1839–1918) отверг как научные положения, так и политические выводы краковской школы. Во «Внутренней истории Польши в царствование Станислава Августа» (1882–1886) он замечает, что Польша страдала не от республиканского правления, а от его «порчи». Главную задачу своего труда Корзон видел в том, чтобы очистить польское общество от несправедливых обвинений «пессимистов». Он не видит в Речи Посполитой кануна разделов никакого социально-экономического упадка. Стране не хватало просвещённого патриотизма, модернизации и упорядочивания государственного устройства, а её последнему королю — качеств национального лидера. Всё это было, по



его мнению, в первую очередь результатом внешнего разлагающего влияния. Восстание 1794 г. показало, что силы народа были вновь обретены. Восстановлению Польши помешало лишь несчастливое стечение обстоятельств. XIX столетие, по его мнению, показало здоровье польской нации, которая сумела выжить и развиваться даже при самых неблагоприятных внешних обстоятельствах.

Владислав Смоленский (1851–1926) не только впервые ввёл в опубликованной в 1886 г. работе «Исторические школы в Польше» понятие «краковская школа», но и выступил одним из её первых и наиболее решительных критиков. Взгляды «пессимистов» он считал односторонними, замечающими только недостатки и приписывающими всему народу пороки отдельных политиков. Речь Посполитая XVII в. была похожа на многие европейские страны эпохи Контрреформации. Её обскурантизм и религиозная нетерпимость не представляли собой ничего необычного в тогдашней Европе и не могут служить аргументом в пользу тезиса краковских «пессимистов» об ошибочном и отклоняющемся от общеевропейских тенденций пути развития страны в это время. Польша накануне разделов состояла не из одних продажных политиканов и безумных энтузиастов «древних шляхетских вольностей». Она дала миру выдающихся философов-просветителей, создала первое в Европе Министерство народного просвещения и т. д.

Работы Кароля Потканьского (1861–1907) и Шымона Ашкенази (1865–1935) ознаменовали зарождение неоромантической польской историографии, «школы национальной независимости» — теоретической основы польского движения за независимость в начале XX в. Историк международных отношений, Ашкенази, в противовес построениям краковских историков, вернулся к тезису о преимущественном влиянии внешнеполитических факторов на судьбы Польши. При этом он утверждал, что спасительным для Польши мог быть только союз с Пруссией, а не с Россией, и лишь непредвиденные трудности помешали этому плану и погубили Речь Посполитую.

В период возрождения надежд на восстановление польской государственности накануне и в ходе Первой мировой войны взгляды «пессимистов» перестали отвечать общественным настроениям. Свою основную задачу историки и публицисты стали видеть в том, чтобы перед лицом возможного восстановления государственности показать исконно нормальный европейский путь развития Польши, отсутствие в её истории каких бы то ни было аномалий, мешающих признать её естественным и необходимым элементом европейской политической конструкции — как в прошлом, так и в будущем. Возродились апологетические идеи о польской цивилизаторской миссии на Востоке, о

Польше—защитнице европейского христианского мира, об опережающем развитии идеи свободы, прав личности и конституционной демократии в Речи Посполитой, о её гибели в результате вероломных объединённых действий более сильных соседей.

Начало новой фазы дискуссии «оптимистов» и «пессимистов» положил историк права Освальд Бальцер (1858–1933). В 1915 г. он опубликовал работу «О проблемах конституционного устройства Польши», в которой доказывал, что распад Речи Посполитой явился результатом внешней агрессии, а не неких «коренных пороков» польской государственности.

Таким образом, в рамках «оптимистического» направления была выработана мессианско-апологетическая версия польской истории, проникнутая трагическим героизмом. Поражения и национальные катастрофы рассматривались как результаты происков внешних сил, доказательства польского исторического избранничества, залог будущего воскресения и славы. Польская миссия — в невинной и бескорыстной жертве, веками приносимой во имя христианской веры, идеи свободы и европейской цивилизации. Польша ничем не уступала другим европейским странам. Более того, она оказывалась воплощением Свободы Европы и всего мира. Историческая миссия польского народа — хранить, защищать и распространять Свободу наперекор деспотизму и варварству, не испытывая никакого комплекса неполноценности перед соседями.

#### «МЫ СВИЛИ СЕБЕ ИДЕАЛЬНЫЕ ЛАВРОВЫЕ ВЕНКИ, ОЧЕНЬ ВРЕДНЫЕ»

Генезис «пессимистического направления» связан с воззрениями польских публицистов-монархистов XVIII века. Ещё в изданном в 1760 г. в Варшаве сочинении «Политический компендиум» французский дворянин на польской службе Сезар Пиррис де Вариль писал о том, что из всех европейских народов именно поляки лучше других сохранили у себя свободу. Однако свобода эта сложилась постепенно и не была исконной. Изначальная королевская власть Пястов была самодержавной и неограниченной. Польша страдает от аристократических вожделений, отсутствия твёрдых законов и сильной власти. «Это — настоящее чудо, что вы могли существовать столь долго в таком беспорядке»<sup>31</sup>, — заключает он. Эта идея о закономерности падения страны и станет своеобразным кредо «пессимистического» направления. Польша пала от нарушения общего закона, который никакое общество не может нарушить безнаказанно и который также был сформулирован

---

<sup>31</sup> Цит. по: Кареев Н. «Падение Польши»... С. 9.

упомянутым французским автором: «*nulla societas sine legibus, vanae leges sine auctoritate, nulla legum auctoritas sine summo imperio*»<sup>32</sup>.

Основоположник польской научной историографии епископ Адам Нарушевич (1733–1796) также принадлежал к «пессимистическому» направлению. Человек монархических убеждений, близкий королю Станиславу Августу, получивший от него звание историографа Польши, Нарушевич в конце XVIII в. написал семитомную «Историю польского народа» (первый том вышел в 1786 г.). Он идеализировал древний период «пястовского самодержавия», когда под мощной властью поддерживалось единство сословий, отсутствовали шляхетские своеволие и произвол. После Пястов польский политический строй, по его мнению, деградировал. Период до начала династии Ягеллонов в 1386 г. Нарушевич считал лучшим в истории страны (именно до этого времени и была доведена его «История»). Затем власть начала переходить к аристократии, а затем — к шляхте. Все бедствия страны происходят от ослабления королевской власти, подчёркивал он. «Золотая вольность», восхваляемая сарматскими идеологами и их романтически настроенными последователями, виделась ему ничем иным как феодальной анархией. Положение страны после «золотого века Пястов» непрерывно ухудшалось, власть королей слабела, переходила сначала к аристократии, от неё — к шляхте, что в итоге привело страну к катастрофе. Чем глубже мы уходим в историю, отмечает епископ Нарушевич, тем более сильной мы видим королевскую власть. С приближением к современности она слабеет. Выборность королей и периоды бескорольев погубили государство.

Указав на причины слабости и гибели Польши (немошь правительства, привилегии одного класса, недостаток порядка и социальной гармонии), Нарушевич, как подчёркивает один из современных исследователей его творчества, задал «повестку дня не только для польской историографии, но и для самой польской нации»<sup>33</sup>.

В 1809 г. Варшавское «Общество любителей наук» опубликовало «Перспектив истории польского народа», составленный Станиславом Потоцким и прелатом Пракмювским, а также «Краткий очерк истории польского народа». В основе «Перспективы» лежали идеи Нарушевича. Один из представителей этого интеллектуального круга, поэт, писатель,

---

<sup>32</sup> Через сто лет один из корифеев краковской школы Юзеф Шуйский, как бы вторя ему, скажет так: «Каждый народ и каждое человеческое общество зависят от известных условий порядка, справедливости внутри и мощи извне, не удовлетворяя коим, они утрачивают силу развития, независимость и свободу. Не освобождает их от этих условий никакая высшая идея, хотя бы самая возвышенная...» (*Szujski J. Dzieje Polski*. Т. IV. Łwów, 1866. S. 723).

<sup>33</sup> *Stanley J. D. Adam Naruszewicz (1733–1796) // Nation and History... P. 33.*

историк, автор трёхтомной «Истории правления Сигизмунда III» (1819), Юлиан Нимцевич (1758–1841) выразил идеи направления в поэтической форме. Основной мыслью его «Исторических песен» (1816), пользовавшихся большой популярностью, было то, что величие Польши возможно только при сильной монархии. В заключении «Песен» он поместил «Мысли об упадке и характере польского народа». Основную проблему Польши он видит в политическом преобладании шляхты над народом, с одной стороны, и над королевской властью, с другой.

Школа Нарушевича господствовала в польской историографии до 1820-х годов, уступив затем на несколько десятилетий главенство противоположному «направлению Лелевеля-Мицкевича». Близкие к Нарушевичу взгляды продолжали развиваться после поражения Ноябрьского восстания 1830–1831 гг. в эмигрантских кругах близких к Адаму Чарторыйскому. Становление «краковской исторической школы» в 1860-х гг. стало своеобразным возрождением «школы Нарушевича». Признавая Лелевеля «титаном польской историографии» (М. Бобржинский), представители школы, тем не менее, считали его исторические построения плодом не столько научной мысли, сколько романтического мифотворчества и политического доктринёрства<sup>34</sup>. Школа сформировалась в Галиции, на территориях бывшей Речи Посполитой, вошедших в состав Австро-Венгерской империи. В 1860-е гг. здесь была проведена серия реформ, австрийские власти отказались от политики германизации, была введена галицийская автономия. Среди всех бывших польских владений эти земли пользовались наиболее широкими, со времен падения Польского королевства, правами политической и культурной автономии. Польский язык был введен в систему образования, польско-язычными были Львовский и Краковский университеты, использовался он также в судах и органах власти. Была введена должность министра по делам Галиции в имперском правительстве. Долж-

---

<sup>34</sup> Любопытно, что при всей критике сарматско-романтического видения прошлого, краковские мыслители по-своему также использовали данный комплекс идей. В австрийской монархии им виделось отражение свойственных Польше ягеллоновского периода ценностей терпимого полиэтничного государства, открытого миру, служащего *przedmurzem*, передовым рубежом обороны европейской цивилизации и католической веры (от «дикой азиатской России» — в первую очередь). Существенную дань романтическому мессианизму отдал и один из основателей школы Ю. Шуйский. Он говорил об особой миссии Польши в противостоянии «германизму» и «ориентализму», о её «цивилизационной молодости» и аномальном, как следствие, пути развития. С XVI в. Польше пришлось пойти своим особым, отличным от Запада, путём. Самое молодое католическое государство ценой собственного развития защищало Европу от натиска ислама и византийского православия и было ею вероломно уничтожено, как только надобность в защите отпала.

ность наместников Галиции занимали поляки из представителей консервативной партии. Министра по делам Галиции и наместника края император назначал по согласованию с польскими депутатами Венского парламента. Галиция становилась центром легального польского национального движения, «польским Пьемонтом».

Опыт неудачных восстаний (и в первую очередь недавно потерпевшего поражение Январского восстания 1863–1864 гг.) побудил ряд мыслителей и общественных деятелей Галиции к переосмыслению польской истории и современного положения. Они пришли к выводу о необходимости радикального разрыва со ставшей уже своего рода «национальной святыней» лелевелевски-мицкевичевской традицией и с основанной на ней апологией заговоров, восстаний, жертв и страданий народа.

В 1869 г. на страницах журнала «Польское обозрение» лидеры краковских консерваторов — Юзеф Шуйский, Людвик Водзицкий, Станислав Тарновский, Станислав Кожьман — опубликовали серию анонимных текстов с критикой радикального патриотического движения. Сборник из 20-ти памфлетов в форме писем назывался «Папка Станьчика» (TeKa Stańczyka), по имени знаменитого шута Станьчика (1480–1560), служившего при дворе королей Александра, Сигизмунда Старого и Сигизмунда Августа. Его образ был увековечен Яном Матейко, великим польским историческим живописцем близким к кругу краковских консерваторов, и служил для них образцом политической мудрости. Так представителей краковского направления в политике и исторической мысли стали называть «станьчиками».

Школа имела сильные позиции и влияние в науке, политике и в системе образования. Её представители (Ю. Шуйский и С. Смолка) десятки лет, с момента её основания в 1869 г., возглавляли единственную на территории всего бывшего Польского государства кафедру польской истории Ягеллонского университета (Шуйский, а затем Смолка, были его ректорами). Шуйский был депутатом Сейма Галиции, членом Палаты пэров австро-венгерского парламента. Другой крупный представитель направления, историк М. Бобржинский также был депутатом местного и общеимперского парламента, заместителем председателя Школьного совета Галиции, губернатором Галиции (1908–1913) и министром по делам Галиции имперского правительства в Вене.

Вот как характеризует наиболее существенные положения краковской школы один из ведущих современных польских историков: «Станьчики начали большую общенациональную дискуссию на тему облика и поведения поляков в прошлом, на тему отношения к старой Речи Посполитой и к государствам — участникам разделов. В соответствии с поло-

жением краковской исторической школы..., польская шляхта была повинна в гибели своего государства, а государства, разделившие Польшу, ...лишь воспользовались представившимся им случаем... Шляхта... была виновна в своей судьбе не только в конце XVIII в., но и в первой половине XIX, когда не смогла должным образом воспользоваться теми правами и свободами, которыми обладала в Польском королевстве, на территориях России и Пруссии. В своих политических начинаниях она не руководствовалась разумным политическим расчётом, не смогла прочесть знаков истории, действовала вопреки здравому рассудку. Значит, врагами Польши и поляков были как раз те, кто громче всех кричали о своём патриотизме и во имя патриотизма ввергали страну в потоки крови и страдания. Врагами были те, кто, организуя авантюрные восстания, вызывали репрессии и цивилизационный упадок страны. Станьчики отвергли миф о Польше — жертве истории и признали историческую ответственность страны за произошедшее с ней»<sup>35</sup>. Здесь, как и у «оптимистов», историческая мысль была теснейшим образом связана с современностью. Неверное понимание истории консерваторы считали источником неверной и пагубной политики. Трезвый, лишённый романтически-мессианских иллюзий, взгляд на прошлое должен был стать основой для разумной национальной стратегии. Идеи «пессимистов» коррелировали со взглядами на польскую историю, пропагандируемыми официальной историографией стран — участниц разделов. Это, естественно, навлекло на них упрёки в антипатриотизме со стороны «оптимистов». Однако сами представители краковской школы считали в высшей степени патриотичной работу по отрезвлению нации и освобождения её из плена величественных, но ложных и мешающих развитию иллюзий.

Школа проделала определённую мировоззренческую и теоретическую эволюцию. В начале своего творческого пути (1860-е гг.) Юзеф Шуйский (1835–1883) ещё сочетал в своих взглядах элементы «оптимизма» и «пессимизма», говоря о том, что ошибки и грехи польского общества не могут оправдать агрессии соседей. «Аморальный XVIII век» не мог не уничтожить Польшу, следующее столетие должно её возродить, подчёркивал он. Постепенно (на протяжении 1870–1880-х гг.) взгляды историка все больше удалялись от романтической апологетики польского прошлого. Преждевременное развитие в неподготовленном для этого обществе конституционно-парламентских институтов и вызванная ими внутренняя слабость, моральный упадок и анархия выдвигаются им на первый план в объяснении причин распада государства.

---

<sup>35</sup> Chwalba A. Historia Polski. 1795–1918. Kraków, 2001. S. 518.

В работах основателей школы, священника Валериана Калинки (1826–1886) и профессора Шуйского основной акцент при объяснении причин падения страны делался на категории греха, провиденциального воздаяния, искупления и очищения. У представителя же новой генерации школы, Михала Бобржиньского (1849–1924) мы встречаемся уже с объяснениями в духе позитивизма и социал-дарвинизма, с влиянием идей Г. Спенсера и Г. Т. Бокля. На первом плане для историка, по мнению Бобржиньского, должны стоять политические интересы нации<sup>36</sup>, которую он изучает, а не моральные оценки. Для Польши эти интересы в первую очередь связаны с ценностями сильной власти, дисциплины, иерархии, элитизма и социальной гармонии. Именно они призваны дать народу наибольшие шансы во всеобщей и беспощадной «борьбе за существование»<sup>37</sup>. Таким образом, причины падения страны, по мнению представителей краковской школы, заключаются не в политике соседей и не во внешних обстоятельствах, а лишь в самом польском обществе.

Основным объектом критики «краковской школы» был тезис, изложенный политическим мыслителем Гуго Коллонтаем и его единомышленниками в книге «Об установлении и падении конституции 3-го мая» (1793 г.). Они утверждали, что польский народ в лице Сейма, принявшего новую Конституцию 3 мая 1791 года, сделал всё возможное для Отечества. В гибели государства виновны лишь король, отдельные советники и изменники в союзе с вероломными и коварными соседними державами: «Без всякой вины со своей стороны, не дав соседям ни малейшего повода к мести или вражде, падает Польша в то самое время, когда приготовила всё для своего счастья!»<sup>38</sup>. Мы пали по своей собственной вине, подчёркивал Калинка, мы сами упрашивали прийти иностранные правительства. Народ заслужил своё наказание, ему теперь необходимо поучение и отрезвление от романтической мегаломании и нравственной порчи во всех слоях общества, ибо по своему виновны были все сословия. Имея в виду Сейм, Калинка отмечал, что никакое общество не может жить с правительством, состоящим из нескольких сотен человек и собирающимся раз в два года. Единственным практическим результатом Четырёхлетнего сейма, бывшего в глазах «оптимистов» великолепным прощальным благород-

---

<sup>36</sup> В отличие от ранних представителей краковской школы, Бобржиньский понимает польскую нацию более широко, не ограничивая её одним дворянством.

<sup>37</sup> Отказ Бобржиньского от моральных оценок в истории в пользу «права сильного» и «борьбы за существование», симпатии к деспотическим режимам и крайний пессимизм вызывали критику среди его краковских коллег.

<sup>38</sup> Цит. по: Кареев Н. «Падение Польши»... С. 27.

ным жестом умирающей Речи Посполитой, Калинка считает «несколько томов печатной макулатуры»<sup>39</sup>. Поляки в принципе разучились жить в условиях существования постоянной, сильной и эффективной власти, у них атрофировались способности к дисциплине и повиновению. В вакууме власти появление иностранного правления было неизбежно.

«Внутреннюю анархию» и «эгоистическую деморализацию общества» (т. е. то, что «оптимисты» называли «духом свободы» и предметом польской гордости) Шуйский считает факторами, сыгравшими важнейшую роль в упадке страны. Выдающийся историк писал об отношении своего направления к предшественникам-романтикам так: «За эпохой, в которой апология была главным знаменем польской историографии, наступает другая, когда среди серьёзных работ, среди всё более растущего исторического материала, рушатся прежние апологетические системы, а прошлое должно выступать в свете сравнительного метода и общих законов, познаваемых из исторического опыта. ...Направление это положило конец несчастному и столь долговременному заблуждению — защите и апофеозу анархической Польши»<sup>40</sup>.

Суровой критике подвергалась свойственная романтическому направлению «национальная мегаломания» и «суицидальные наклонности». Шуйский отмечал: «Из одного из самых младших народов, выступивших на арену цивилизации европейского Запада, мы стали в собственных глазах народом, опережающим весь Запад развитием у нас конституционных и республиканских форм; из ошибок и заблуждений политической мысли мы свили себе идеальные лавровые венки, очень вредные»<sup>41</sup>. Беда Польши заключалась в том, что и после катастрофы национальное сознание не отреклось от романтической мифологии и продолжало, с самыми плачевными последствиями, пытаться строить на ней реальную политику. При этом *liberum veto* лишь было заменено на *liberum conspiro*, на свободу составлять заговоры и организовывать восстания. «Только наш внутренний разлад довёл нас до потери государственного существования», — писал Бобржинский. Польша, подчёркивал он, уверовала, что она одна может существовать без сильного государства, ценности, ради которой другие народы приносили кровавые жертвы. Без сильной военной и бюрократической системы у польской нации не было шансов в европейской «борьбе за существование». Вышедший в 1879 г. «Очерк истории Польши» Бобржинского вызвал

<sup>39</sup> Kalinka W. Sejm czteroletni. T. I. Lwów, 1880. S. 573.

<sup>40</sup> Szujski J. Historji polskiej ksąg dwanaście. S. 383. Цит. по: Кареев Н. Указ. соч. С. 62.

<sup>41</sup> Szujski J. Dzieje Polski. T. IV. S. III.



большой общественный резонанс, поколебав все сформированные десятилетиями у широкой публики представления о польской истории, основанные на идеалах шляхетской «вольности».

Истинная свобода как право свободно мыслить и действовать в пределах закона, установленного и защищаемого сильным государством, и не существовала в шляхетской Польше. Шляхта лишь поверхностно усвоила фразеологию свободы и равенства, применяя эти принципы только к своему сословию и совершенно упуская необходимо дополняющие их принципы подчинения власти и исполнения обязанностей. Поэтому, подчёркивал Бобржинский, Польша и оказалась беззащитно слабой перед лицом растущих централизованных абсолютистских режимов в соседних странах.

Все факторы, которые указываются в качестве причин падения Польши, подчёркивал Бобржинский, имеют второстепенное значение. В других странах они тоже имели место, иногда даже в более тяжёлых формах. Однако они не приводили к фатальным последствиям, так как эти народы имели сильные правительства, способные выработать решение и мобилизовать общество. В Польше «оздоравливающего фактора» сильной государственности не было. Поэтому она погибла. «Сила и упругость правительственной власти» не менее важны для здоровья общества, чем свобода», — отмечает автор. Отсутствие сильной центральной власти — главная беда Польши, проблема, нараставшая с рубежа XV–XVI вв. вместе с развитием «золотой вольности». Власть не переходила от короля к Сейму. Сейм тоже оказался бессильным. Она уходила из страны вообще. И другого пути, кроме гибели, у польского государства не было. В этой перспективе предшествовавшие разделам попытки России установить своё полное господство над Польшей и ввести устойчивые органы власти рассматривались краковским историком как благо для страны.

Таким образом, истоки гибели страны краковская школа видит как раз в том историческом периоде «золотого века» шляхты, закрепления прав и привилегий благородного сословия, формирования «сарматской республики», который Лелевель и другие романтики считали её высшим расцветом. Здесь уместно вспомнить великого польского художника Яна Матейко, чьи образы стали художественным манифестом политических и исторических взглядов краковских консерваторов. На картине «Станчик во время бала при дворе королевы Боны» он изобразил события 1514 года. В стороне от общего веселья один только шут (автопортрет художника), узнав о взятии русскими Смоленска, грустит, предвидя грядущую гибель страны. В 1862–1864 гг. художник создаёт ещё одно программное произведение «Проповедь Скарги».

Пётр Скарга (1536–1612) был придворным проповедником короля Сигизмунда III Вазы. На картине изображена сцена его обращения к королю и придворным в соборе Вавельского замка в Кракове. Он предрекает грядущую гибель страны от своеволия и эгоизма шляхты, призывает к усилению королевской власти. Скарга говорит о том, о чём Станьчик печально молчит. Действие обеих картин отнесено к излюбленному «оптимистами» периоду польской истории. Они стали художественным воплощением взглядов краковского направления ещё до того, как они получили форму программных статей в «Папке Станьчика». Романтическая картина великолепной Речи Посполитой, которая была слишком хороша для того, чтобы выжить в недостойном её мире, сменяется в работах «пессимистов» образом анархии, отсутствия всякой организованной власти и политической воли, образом общества, с которым ничего другого, кроме учреждения над ним внешней опеки, и не могло случиться. Детравматизация достигается здесь через «нормализацию» того, что произошло в последней трети XVIII века с Речью Посполитой. Разделы — совершенно закономерный и естественный итог почти трёхвекового исторического процесса.

\* \* \*

Итак, на протяжении «долгого польского XIX века» «язык исторического смысла» был обретён, ткань истории вновь сшита. При этом были выработаны две модели детравматизации национального сознания. Гибель страны выступала в одном случае как «оптимистическая трагедия» общества, опередившего своё время, но самой своей обречённостью выполняющего великую всемирно-историческую миссию и несущего свет всему человечеству. В более умеренно-позитивистской версии «оптимистического» подхода обосновывалась мысль о том, что польское общество не представляло никакой аномалии развития, нарушения общих законов социально-политической динамики. Поэтому распад государства был результатом насильственного внешнего вмешательства. «Оптимистическая» версия была «контрапрезентной», она концентрировалась на образах величия Речи Посполитой и отказывалась принять нормальность существующего в период разделов положения вещей. В другом, «пессимистическом» сценарии травма снималась путём показа неизбежности произошедшего, призыва извлечь из этого уроки. «Пессимистическая» историография (если снова использовать терминологию Я. Ассмана) имела «обосновывающий» характер. Она стремилась нормализовать национальную идентичность, говоря о коренных пороках социально-политического устройства страны, которая закономерно

шла к своему трагическому финалу с самых ранних периодов истории, не замечая за мнимыми триумфами неизбежности конца.

Конкретно-историографическим преломлением дилеммы национального оптимизма / пессимизма стала дискуссия о преимущественном влиянии внешних (оптимизм) или внутренних (пессимизм) причин гибели страны.

События польской истории, организованные в «мнемонический континуум» разрывом разделов, дали основания для написания двух разных сценариев одной исторической драмы. «Оптимисты» рассказали историю о злодейском, умышленном убийстве могучего, красивого (или, как минимум, совершенно нормального и равноправного) героя европейской истории неблагодарными и вероломными соседями. «Пессимисты» показывали драму медленного и мучительного умирания безнадежного больного, не понимавшего всей серьезности своего состояния, страдавшего бредом и считавшего себя полным сил и здоровья, угрожавшего всем заражением и вынудившего окружающих принять срочные меры, ввести карантин, учредить опеку, постараться объяснить ему причины недуга и убедить его помочь в собственном излечении. До сих пор польская национальная идентичность существует между заданными некогда усилиями интеллектуалов экстремумами «мемориального пространства», актуализируя то одну, то другую его сторону в зависимости от внешних обстоятельств и актуального состояния польского общества.

## ВЛАСТЬ И НАРОД В ЗЕРКАЛЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА XIX ВЕКА\*

Одно из перспективных направлений развития исторической науки — изучение *исторической культуры* общества — позволяет расширить традиционное проблемное поле классической историографии посредством анализа не только научного творчества в узком смысле, но и той культурной среды, вне которой это творчество было бы невозможно.

Историческая культура российского общества в течение XIX века неоднократно переживала существенные перемены. Это был век создания профессиональной исторической науки и исторического образования в России, век интенсивных методологических и теоретических исканий в сфере познания истории: на смену философии Просвещения шло гегельянство, чтобы в свой черед уступить место позитивизму, а потом и экономическому материализму. Это был век, когда в России сложилась мощная художественная традиция исторических жанров в искусстве — от исторических романов и повестей, исторической драмы и оперы до исторической живописи и скульптуры; интерес художественной элиты и образованной публики к сюжетам, связанным с исторической памятью, оставался неизменным, несмотря на неоднократную смену Большого стиля эпохи (от классицизма к романтизму, а затем к реализму). Это был век противоборства самых разнообразных идеологий и политических течений: западничества и славянофильства, либерализма и почвенничества, народничества и марксизма. И, наконец, это был век формирования различных проектов коллективной идентичности: современники осознавали, что общество, разнородное в национальном, социальном, культурном плане, нуждается в объединяющей идее; но отыскать такую идею было нелегко.

В общественной мысли пореформенной России соперничало несколько проектов коллективной идентичности: династический, основанный на традиционной преданности правящему дому; национально-

---

\* Исследование подготовлено в рамках Программы фундаментальных исследований секции истории ОИФН РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов».

государственный в его либеральном и консервативном вариантах; национально-культурный (славянофильство, почвенничество); и, наконец, демократический (народнический). Каждый из них предполагал определенный тип исторического повествования: историю России можно было писать как историю правящей династии или развивающейся государственности, русского народа-нации или трудового народа-демоса. Каждый был связан с определенным пантеоном исторических героев, мифов и символов, славных дат и «мест памяти»; каждому соответствовал свой категориально-понятийный аппарат.

Категории «власть» и «народ», безусловно, принадлежали к ключевым категориям русской культуры XIX века; неразрывное единство и в то же время дуальную оппозицию этих категорий многократно отмечали исследователи. Для русской интеллектуальной элиты то власть, то народ — в зависимости от исторического контекста — играли роль своеобразного «тотема»: они казались бесконечно могущественными, чуждыми, но притягательными, вызвали мучительное стремление преодолеть отчуждение, пережить очищающий опыт возвращения и слияния<sup>1</sup>. «Высший культурный слой, не имевший крепких культурных традиций, не чувствующий органической связи с дифференцированным обществом, с сильными классами, гордыми своим славным историческим прошлым, был поставлен между двумя таинственными стихиями русской истории — стихией царской власти и стихией народной жизни. Из инстинкта духовного самосохранения он начал идеализировать то одно, то другое начало, то оба вместе, искать в них точки опоры», — писал вскоре после революции 1917 года Н. А. Бердяев<sup>2</sup>.

Поэтому можно утверждать, что в развитии исторической культуры России XIX века важнейшим поворотным этапом был переход от идеи монаршей власти как единственной творческой исторической силы к идее народа как субъекта исторического процесса. Этот переход проявился не только в сфере исторической науки, но и в художественной культуре, и в идейных баталиях; значение его для судеб русской культуры было воистину огромным: в сознании русской интеллигенции XIX века сакрализация народа влекла за собой десакрализацию власти — и наоборот.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Сабурова Т. А.* Русский интеллектуальный мир / миф (Социокультурные представления интеллигенции в России XIX столетия). Омск, 2005. С. 280; *Ахиезер А. С.* Россия: Критика исторического опыта. Т. 2: Теория и методология. Словарь. Новосибирск, 1998. С. 102–104, 288–289.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 108.

Образ власти в русской культуре всегда был персонифицирован: идея абсолютной монархии была неотделима от ее конкретных носителей. В фокусе общественного интереса на протяжении XIX века оказывался то один, то другой правитель ушедших времен — Иван Грозный, Петр I, Александр I; серьезные изменения в трактовке их образов, как правило, служили индикатором перемен в исторической и политической культуре российского общества, в его отношении к абсолютизму<sup>3</sup>. При этом реконструирующая работа науки напрямую смыкалась с животворящей силой искусства; как писал К. Н. Бестужев-Рюмин, «действительные исторические лица, раз воспроизведенные поэтом, мы представляем себе более или менее так, как их представляет поэт»<sup>4</sup>.

На протяжении 1830–40-х гг. в официальной культуре и исторической науке николаевской эпохи доминировал династический нарратив. Как и в XVIII в., это был нарратив побед: согласно известной формулировке начальника III Отделения А. Х. Бенкендорфа, «прошедшее России было удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается ее будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение; вот... точка зрения, с которой русская история должна быть рассматриваема и писана»<sup>5</sup>.

Главной творческой силой в русской истории представлялась монархия; соответственно, основополагающим качеством русского народа считалась его историческая пассивность, которая преподносилась как достоинство («полный гордого доверия покой» (М. Ю. Лермонтов) или «терпение, простота и смирение» (К. С. Аксаков)<sup>6</sup>. Воплощением творческой, созидательной силы самодержавной монархии, начиная с XVIII в., был образ Петра I — и в годы николаевского правления именно этот образ становится смысловым центром исторического сознания. Едва ли можно считать случайным совпадением, что к истории Петра Великого в тот период обращались М. П. Погодин («Петр Великий», 1841), Н. А. Полевой («История Петра Великого», 1843), Н. Г. Устрялов («История царствования Петра Великого», 1858–1863; работа над этим трудом велась с 1842 г.), не говоря уже о неосуществленном замысле

<sup>3</sup> Об изменениях трактовки образа Александра Невского в русской культурной памяти как индикаторе перемен в концептах коллективной идентичности см.: Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000). М., 2007.

<sup>4</sup> Бестужев-Рюмин К. Н. Несколько слов по поводу поэтических воспроизведений характера Иоанна Грозного // Заря. 1871. Т. 3. № 3. С. 83.

<sup>5</sup> Цит. по: Лазарев В. В. Чаадаев. М., 1986. С. 44.

<sup>6</sup> Лермонтов М. Ю. Родина // Лермонтов М. Ю. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 207; Аксаков К. С. О русской истории // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1: Сочинения исторические / Под ред. И. С. Аксакова. М., 1889. С. 28.

«Истории Петра Великого» А. С. Пушкина и о сквозной роли образа Петра в его художественных произведениях.

Написание «Истории Петра» было не просто культурной инициативой интеллектуальной элиты, но и важным идеологическим проектом эпохи Николая I. Как известно, сам государь — как лично, так и при посредничестве А. Х. Бенкендорфа и С. С. Уварова — весьма взыскательно подходил к вопросу о подборе исполнителя для выполнения этого задания и о возможности допуска историков к архивам петровской эпохи. Архивные документы ревниво охранялись как сакральная тайна власти: когда Н. А. Полевой просил допустить его к архивам для написания «Истории Петра Великого», Бенкендорф отказал ему со следующей примечательной мотивировкой: «Посещение архивов не может заключать в себе особенной для вас важности, ибо ближайшее рассмотрение многих ваших творений убеждает меня в том, что, обладая в такой степени умом просвещенным и познаниями глубокими, вы не можете иметь необходимой надобности прибегать к подобным вспомогательным средствам»<sup>7</sup>. Под непосредственным наблюдением императора и неослабным цензурным контролем создавалась и «История царствования Петра Великого» Н. Г. Устрялова; он сам указывал цензорам, какие именно исторические сюжеты из правления Петра считает «скользкими и нежелательными»<sup>8</sup>. Смысл правительственного заказа был ясен: историческое исследование должно было служить не более чем рамкой для мифа о сверхчеловеческой созидательной мощи власти.

Удивительно, сколь схожим становился образно-риторический ряд исторических произведений того периода, едва речь заходила о Петре. Его называли величайшим деятелем не только русской, но и всемирной истории: «История всемирная должна говорить о нем как об исполине среди мужей, признанных ею великими; история русская должна вписать имя Петра в свои скрижали с благоговением»<sup>9</sup>. Петр представлял как носитель сверхчеловеческой мудрости: «мысль преобразования явилась из главы Петра вполне обдуманная, решенная, начатая с самых первых общественных отношений, предпринятая с самых

---

<sup>7</sup> Цит. по: Шмурло Е. Ф. Петр Великий в русской литературе (Опыт историко-библиографического обзора). [Извлечено из Журнала Министерства народного просвещения за 1889 г.]. СПб., 1889. С. 112. Источник цитаты: Письмо Бенкендорфа Полевому 25-го янв. 1836 г. // Русский Архив. 1874. Ч. I. № 4. С. 1052.

<sup>8</sup> Бушкович П. Историк и власть: дело царевича Алексея (1716–1718) и Н. Г. Устрялов (1845–1859) // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Императорский период: Антология / Сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2000. С. 107–111.

<sup>9</sup> Устрялов Н. Г. Русская история до 1855 года в двух частях. Петрозаводск, 1997. С. 441.

юных лет его, явилась, как из главы Зевеса, по мифологическому рассказу, явилась Минерва, вполне вооруженная богиня Мудрости, с животворящим копьем и победительной эгидою»<sup>10</sup>. Столь же титаническим представлялось упорство Петра в борьбе с препятствиями, непосильными для обычного человека: «Он шел наперекор всему: сражался со всеми условиями, со всеми понятиями, предрассудками, со всем, что было дорого народу, со всеми соседями, боролся с природою, с семейством, с женою, с сестрою, сыном, наконец с самим собою, с собственным невежеством, с собственными страстями»<sup>11</sup>.

Эту экзальтированную риторику легко счесть проявлением карлейлевского романтического культа героев; но постоянно употреблявшиеся историками античные и библейские сравнения наводят на мысль, что перед нами — своеобразный оазис классицизма в романтически-сентиментальной культуре первой половины XIX в. На страницах трудов Полевого или Погодина воскресал «устрашающий образ императора — героя и бога», свойственный российской культуре времен М. В. Ломоносова и Г. Р. Державина<sup>12</sup>. Петр предстал не просто героем, но сверхъестественным существом: Промысел Божий незримо направлял весь ход русской истории к его рождению — если бы династия Рюриковичей не пресеклась в Угличе в 1594 г., «не было бы Романовых, не было бы Петра»<sup>13</sup>; Петр был «избранником Божиим» — «он родился *предназначенный*, он совершал *предопределение Божие*, он не мог жить иначе, и бытие его составлял подвиг его»; Петр не совершал ошибок — «указывать на ошибки его нельзя, ибо мы не знаем: не кажется ли нам ошибкою то, что необходимо в будущем, для нас еще не наставшем, но что он уже провидел»<sup>14</sup>.

Параллели с библейской историей в этом дискурсе возникали сами собой: вся предшествующая история России логически вела к петровским реформам, как история избранного народа вела к пришествию Мессии; Петр и был Мессией, посланным свыше, чтобы спасти и возвеличить свою страну. В финале детской повести П. Р. Фурмана «Саардамский плотник» (1848) — той самой, которую с ностальгическим умилением вспоминают Турбины в романе М. А. Булгакова, — Петр Алексеевич «с величественным смирением» произносил: «Нет, госпо-

<sup>10</sup> Полевой Н. А. История Петра Великого. Ч. 1. СПб., 1843. С. 143–144.

<sup>11</sup> Устрялов Н. Г. Русская история до 1855 года. С. 442.

<sup>12</sup> Уортман Р. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I. М., 2004. С. 119.

<sup>13</sup> Погодин М. П. Историко-критические отрывки. Кн. 1. М., 1846. С. 10, 12; цит. по: Рубинштейн Н. Л. Русская историография. СПб., 2008. С. 296.

<sup>14</sup> Полевой Н. А. История Петра Великого. Ч. 1. С. 8–9 (курсив авт. — О. Л.); Там же. Ч. 4. С. 305–306.



да... Не хвалите меня за то, что я, владетель обширнейшего государства в мире, занимался ремеслом простого плотника, жил в этой бедной хижине и сам готовил себе пищу. Поступок мой есть слабое подражание целой жизни Того, Кто пострадал ради спасения всего человеческого рода и во всю земную жизнь Свою не имел верного места, где преклонить утомленную главу!»<sup>15</sup>. Если повседневные труды императора можно было считать «подражанием Христу», то масштабы деяний Петра позволяли сравнить его с Богом-Отцом: «это целое, полное миротворение! Из того, что он создал, ничего не существовало, и что он создал, обречено вечному существованию... Здесь нет уже места никакому разбирательству, никакому суду... Здесь прекращаю мое слово... Здесь можно только молиться»<sup>16</sup>.

В таком историческом контексте пушкинский «Медный всадник» (1833, 1836) действительно мог показаться невероятной крамоллой; как известно, вплоть до 1923 г. эта поэма публиковалась с серьезными цензурными искажениями<sup>17</sup>. Но центральный образ гениальной поэмы — образ ожившей гигантской статуи царя-реформатора — прекрасно передавал ту идею титанической, нечеловеческой мощи самодержавной власти, которая была свойственна исторической культуре пушкинской эпохи. «Медный Всадник представляет в поэме Пушкина не только Петра Великого и созданный им город, но и государство. И еще шире — всякую власть. И еще более широко — Творческую Волю и Силу», хотя, впрочем, вектор этой силы «не всегда совпадает со стремлениями его [общества] индивидуальных членов, бесчисленных маленьких Евгениев и Параш»<sup>18</sup>.

Сверхчеловеческим могуществом власти были заморожены и «диссиденты» николаевской эпохи. Западники и славянофилы, несмотря на то, что они занимали противоположные позиции в дискуссии об историческом значении петровских реформ, смотрели на эти реформы как на переворот онтологического значения. Славянофилы упрекали

<sup>15</sup> *Фурман П. Р.* Саардамский плотник // Старые годы. Русские исторические повести и рассказы первой половины XIX века / Сост. и подгот. текста А. Рогинского. М., 1989. — Проект «Собрание классики» Библиотеки Мошкова (Lib.ru / Классика): [http://az.lib.ru/f/furman\\_p\\_r/text\\_0010.shtml](http://az.lib.ru/f/furman_p_r/text_0010.shtml) (февраль, 2010).

<sup>16</sup> *Никитенко А.* Похвальное слово Петру Великому, императору и самодержцу всероссийскому, отцу отечества, произнесенное в торжественном собрании Императорского С.-Пб. Университета, марта 25-го дня 1838 года. СПб., 1838. С. 7. — Цит. по: *Шмурло Е. Ф.* Петр Великий в русской литературе... С. 50, 52.

<sup>17</sup> *Виролайнен М. Н.* «Медный всадник. Петербургская повесть» // Звезда. 1999. № 6. — Сайт «Журнальный зал: Русский толстый журнал как эстетический феномен»: <http://magazines.russ.ru/zvezda/1999/6/virolain.html> (февраль, 2010).

<sup>18</sup> *Волков С.* История культуры Санкт-Петербурга с основания до наших дней. М., 2005. С. 33.

Петра в том, что он полностью изменил сам тип русской культуры. Так, по К. С. Аксакову, смысл петровских преобразований состоял не только в том, чтобы уничтожить сложившуюся на Руси оригинальную систему отношений между государством и «землей» («переломлен был весь строй Русской жизни, переменена была самая *система*»), но и в том, чтобы привить русскому человеку чуждую ему систему ценностей. До Петра, подчеркивал Аксаков, «Русская история совершенно отличается от Западной Европейской и от всякой другой истории» по своему этическому содержанию: на Западе господствовала человеческая гордыня, стремление к «красивым позам», «театральным выходкам», «щегольскому драматизму страстей»; в России же сила духа проявлялась в «молитвенной тишине и смирении», в глубоком осознании человеческой греховности, в умении совершать великие дела «без щегольства и хвастливости», а значит — русский народ был «народом христианским не только по исповеданию, но по жизни своей, по крайней мере, по стремлению своей жизни». И этот глубоко христианский внутренний строй русской жизни сломал Петр: «Из могучей земли, могучей более всего Верую и внутреннюю жизнь, смирением и тишиною, Петр захотел образовать могущество и славу земную, захотел, следовательно, оторвать Русь от родных источников ее жизни, захотел втолкнуть Русь на путь Запада»; замысел удался — «Россия дает страшный крюк, кидает родную дорогу и примыкает к Западной»<sup>19</sup>.

Западники иронизировали над подобными инвективами славянофилов, вполне справедливо отмечая, что те возлагают на Петра слишком уж большую историческую ответственность: «Эти неловкие патриоты, приписывая энергии одного человека, будь он и величайший из смертных, такой переворот, который, по их собственному признанию, преобразил их страну с головы до пят, ведь они этим вовсе не оправдывают своего народа, а, напротив, жестоко его оскорбляют»<sup>20</sup>. Но и в западной мысли петровские реформы подчас трактовались как переворот воистину космического масштаба. В исторических трудах К. Д. Кавелина и литературно-критических статьях В. Г. Белинского Петр предстал не земным божеством, а человеком — но человеком гениальным, с великими замыслами и безошибочной творческой интуицией, чье назначение — «внести в жизнь новые элементы и, через это, двинуть ее вперед, на высшую ступень»; «гения уже нет, а народ долго еще живет в формах жизни, им созданной, долго — до нового

<sup>19</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 47, 53, 30–31, 16.

<sup>20</sup> Чаадаев П. Я. “L’Univers” 15 января 1854 // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. М., 1991. С. 565.

гения»<sup>21</sup>. Смысл переворота, который совершил в русской жизни царь-реформатор, согласно Кавелину и Белинскому, состоял в том, что «до Петра Великого в России развивалось начало семейственное и родовое; но не было и признаков развития личного»; «в Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории»<sup>22</sup>.

Таким образом, в исторической культуре 1830–40-х гг. важную роль играло убеждение, что могуществу самодержавной монархии — воплощенному в колоссальной фигуре Петра, «Медного Всадника» — нет предела: единоличной монаршей воле под силу возвести страну на вершину земной славы, изменить систему власти, сломить прежний строй жизни, заставить народ, или хотя бы привилегированную элиту, отречься от исконных ценностей, и, наконец, поднять народ на более высокий уровень самосознания, а страну — на новую ступень лестницы исторического развития. Этой власти и этой мощи, казалось, нет границ и преград; во всяком случае, чтобы выявить пределы самодержавной власти, российской творческой элите нужно было обратиться к другим историческим сюжетам.

Вопрос о внутренних — нравственных — границах самодержавной власти первым из российских мыслителей поставил Н. М. Карамзин, решившийся представить в своей «Истории государства Российского» галерею образов не только добродетельных, но и преступных царей: «неистового кровопийцы» Иоанна Грозного, коварного Бориса Годунова, дерзкого Самозванца, лживого Василия Шуйского. «Жизнь тирана есть бедствие для человечества, — писал историк, — но его История всегда полезна, для Государей и народов: вселять омерзение ко злу есть вселять любовь к добродетели — и слава времени, когда вооруженный истиною Деесписатель может, в правлении Самодержавном, выставить на позор такого Властителя, да не будет уже впредь ему подобных!»<sup>23</sup>.

Карамзин трактовал историю правления Ивана Грозного как трагедию деспота, не встречавшего никаких внешних преград своей воле и дошедшего в конце концов до «предела во зле»: «И когда, в ужасах

<sup>21</sup> Белинский В. Г. Сочинения Александра Пушкина. М., 1985. С. 439.

<sup>22</sup> Там же. С. 428; Кавелин К. Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 59.

<sup>23</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. Репринт. воспр. издания пятого, выпущенного в трех книгах с приложением «Ключа» П. М. Строева. В 3 кн. М., 1988–1989. Кн. 3. Т. 9. Стб. 259.

душегубства, Россия цепенела, во дворце раздавался шум ликующих: Иоанн тешился с своими палачами и людьми веселыми, или скоморохами!.. Иногда тиран сластолюбивый, забывая голод и жажду, вдруг отвергал яства и питье, оставлял пир, громким кликом сзывал дружину, садился на коня и скакал плавать в крови»<sup>24</sup>. Но эта цепь преступлений в конце концов привела царя к страшному итогу: привыкнув давать полную волю своему гневу, он в приступе ярости убил собственного сына и наследника; запоздалое раскаяние и муки совести царя-сыноубийцы, согласно Карамзину, стали заслуженным воздаянием ему за пролитую кровь невинных. Повествование о правлении Ивана Грозного было призвано «озарять для нас, в пространстве веков, бездну возможного человеческого разврата, да видя содрогаемся!»<sup>25</sup>.

На примере истории правлений Грозного и Годунова Карамзин создал (или, точнее, адаптировал к реалиям российской истории) выразительные трагические образы, сыгравшие ключевую роль в отечественной культуре XIX века: «макбетовские» образы преступных царей, которых на вершине власти и могущества терзают воспоминания о совершенных преступлениях, призраки погубленных ими жертв, «мальчики кровавые в глазах»... Совесть, неосязаемая, бестелесная, но грозная сила, оказывалась если не реальной преградой на пути перерастания самодержавия в тиранию — то, во всяком случае, неминуемой карой за злоупотребления властью. Известно, что Карамзин в период создания «Истории государства Российского» скептически относился к проектам ограничения царской власти с помощью «прочных, непремняемых законов»; не признавал он за подданными и права на восстание (хотя в молодые годы, в эпиграмме «Тацит», Карамзин безоговорочно приравнивал терпение к подлости). Единственным достойным заслоном на пути деспотизма Карамзин считал моральные узы, круговую поруку нравственности, связывающую правителя и его подданных: «обычай спасительные, правила, мысли народные, — верил историк, — ...лучше всех бранных форм удержат будущих государей в пределах законной власти... Чем? Страхом возбудить всеобщую ненависть в случае противной системы царствования»<sup>26</sup>...

Созданные Карамзиным исторические портреты «преступных царей» обладали таким мощным эмоциональным зарядом, что они надолго определили восприятие образов Ивана Грозного и Бориса Годунова в русском искусстве и в массовом сознании; в 1920-е гг., через сто лет по-

---

<sup>24</sup> Там же. Стб. 97.

<sup>25</sup> Там же. Стб. 259.

<sup>26</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 49.

сле публикации «Истории государства Российского» историк С. Ф. Платонов сетовал, что читающая публика продолжает смотреть на этих монархов сквозь призму карамзинского труда и пушкинской трагедии<sup>27</sup>.

Важно отметить, что именно в интерпретации правления Ивана Грозного кардинально разошлись пути исторической науки и исторических жанров в искусстве. В профессиональной исторической науке XIX века соперничали противоположные трактовки правления Грозного: концепции Н. М. Карамзина, представленной в восьмом и девятом томах его «Истории государства Российского» (1818–1819), противостояла концепция историков государственной школы, сформулированная во «Взгляде на юридический быт древней России» К. Д. Кавелина (1847), V–VI томах «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева (1855–1856) и других работах. На страницах трудов К. Д. Кавелина, С. М. Соловьева и сочувствовавшего многим принципам государственной школы К. Н. Бестужева-Рюмина Иван Грозный выступал как воплощение исторически прогрессивного государственного начала, которому в XVI в. пришлось вступить в борьбу не на жизнь, а на смерть с отживающим родовым началом в лице боярства. В этих трудах утверждалось представление о Грозном как об исторически прогрессивном деятеле, реформаторе и стратеге, чьи замыслы гениально предвосхитили будущие свершения Петра Великого и Александра II<sup>28</sup>; созданный Кавелиным трагический образ Ивана IV — гения-одиночки, жестоко отомстившего «тупой и бессмысленной среде» за крах своих великих замыслов, — явно соотносился с романтической литературной традицией.

И все же, как только были сняты цензурные запреты, в искусстве пореформенной эпохи оказался востребованным образ грозного царя, созданный в «Истории государства Российского», несмотря на то, что профессиональная историческая наука к тому времени признала карамзинскую «Историю» устаревшей и методологически, и концептуально.

Образ Ивана Грозного слагался в художественных произведениях середины и второй половины XIX в. как архетип деспота: властолюбивого и мстительного, подозрительного и коварного, непредсказуемого в своих жестоких или же милостивых решениях. В поэзии М. Ю. Лермонтова и А. К. Толстого, в исторических драмах Л. А. Мея, И. П. Лажечникова, А. К. Толстого, А. Н. Островского, в операх Н. К. Римского-

---

<sup>27</sup> Платонов С. Ф. Иван Грозный [1923]; Борис Годунов [1921] // Платонов С. Ф. Под шапкой Мономаха. М., 2001. С. 25–27, 115–118, 267–268.

<sup>28</sup> Взгляд на юридический быт древней России // Кавелин К. Д. Наш умственный строй. С. 49–55; Соловьев С. М. Соч. В 18 кн. Кн. III: История России с древнейших времен. Т. 5–6. М., 1989. С. 681–690; Бестужев-Рюмин К. Н. Несколько слов по поводу поэтических воспроизведений характера Иоанна Грозного. С. 86, 88.

Корсакова и П. И. Чайковского Иван Грозный и его опричный двор выступали как могущественная бесчеловечная сила, которая губит надежды лирических героев на личное счастье, а сильные натуры толкает на путь преступлений. Постоянным атрибутом образа Ивана IV в литературных произведениях, на исторических полотнах и театральных подмостках стал царский жезл-посох с железным наконечником — символ монаршей власти, превращавшийся в руках грозного царя в орудие пытки и убийства; а стержневой темой художественных произведений, посвященных Ивану Грозному в пореформенную эпоху, стала тема совершенного царем сыноубийства. Важно отметить, что никто из авторов, обращавшихся к этой теме, не пытался изобразить гибель царевича Ивана как результат конфликта личностей или конфликта убеждений: для формирования исторического мифа существенной представлялась именно немотивированность этого страшного и неискупимого убийства<sup>29</sup>.

Исторический сюжет о сыноубийстве Грозного (перекликавшийся с мифом о Кроносе, пожиравшем своих детей) в контексте пореформенной культуры приобретал актуальное политическое содержание: деспот убивает своих детей, деспотизм губит будущее страны. Рядом с этим историческим мифом меркнул и отходил на второй план общественного сознания альтернативный образ Грозного как царя-преобразователя, непонятого своими современниками, — тот образ, который пытались создать историки государственной школы в противовес Карамзину. Едва ли можно считать случайным совпадением, что в культуре пореформенной эпохи оказался востребованным образ еще одного «преступного царя» — Бориса Годунова (в драматической трилогии А. К. Толстого, в прославленной опере М. П. Мусоргского по драме А. С. Пушкина), и что его образ опять-таки был неразрывно связан с сюжетом детоубийства.

Образы Ивана Грозного и Петра Великого очерчивали в сознании российской публики эпохи Великих реформ семантические границы восприятия самодержавной власти: если образ Грозного воплощал глубину возможного нравственного падения абсолютной власти, то образ Петра — размах ее преобразующей мощи.

Но и образ Петра в исторической культуре пореформенной эпохи претерпел серьезные перемены. Как отмечал Е. Ф. Шмурло, во второй половине 1850-х – начале 1860-х гг. «петровская историография пережила полосу, правда, непродолжительную, но довольно яркую»: когда «печати стали доступны исторические факты XVIII века, считавшиеся до той поры под запретом цензуры, то частью под влиянием но-

---

<sup>29</sup> См.: *Леонтьева О. Б.* Личность Ивана Грозного в исторической памяти эпохи Великих реформ: научное знание и художественный образ // *Диалог со временем.* 2007. Вып. 18. С. 19–34.

вых веяний, охвативших тогдашнее общество, частью на основании этих новых фактов, раскрывавших многие неприглядные стороны прошлого столетия, — Петра Великого стали осуждать во имя начал гуманности, нравственности и свободы»<sup>30</sup>. «Черная изнанка» правления великого реформатора Петра I (картины зверств Преображенского приказа, ужасы стрелецких казней, смертный приговор собственному сыну) стала предметом беспощадного анализа в публицистике А. И. Герцена, в исторических трудах М. И. Семевского и Н. И. Костомарова, в историко-публицистических очерках И. Д. Беляева, Н. Я. Аристова, Г. В. Есипова<sup>31</sup>. Шедевры исторических жанров русского искусства — «Хованщина» М. П. Мусоргского (1872–1881) и «Утро стрелецкой казни» В. И. Сурикова (1881) — навсегда запечатлели образ Петра как инициатора и распорядителя массовых казней, не способного на милосердие. Публикации 1850–60-х гг. с их «обстоятельным и правдивым» рассказом о жертвах репрессивной системы петровских времен, по словам А. Н. Пыпина, «бросили на XVIII век такую мрачную тень, которая естественно стала заслонять самую традиционную славу Петра Великого»<sup>32</sup>.

Показательно, что в культуре пореформенной эпохи радикально изменились и образы противников Петра Великого. До начала эпохи реформ их было принято изображать в исторических трудах или художественных произведениях лишь черной краской: романтическая злодейка царевна Софья, «буйные стрельцы», «изуверы-раскольники», невежественные и ленивые бояре, ничтожный и жалкий царевич Алексей — все они должны были оттенять светлый образ царя-преобразователя. Однако в 1860–70-е гг. акценты сместились: П. Щербальский и М. И. Семевский в сочувственных тонах изображали царевну Софью — первую русскую

<sup>30</sup> Шмурло Е. Ф. Петр Великий в русской литературе... С. 57.

<sup>31</sup> Убиение царевича Алексея Петровича. Письмо Александра Румянцева к Титову Дмитрию Ивановичу // Полярная звезда: Журнал А. И. Герцена и Н. П. Огарева. В 8 кн. Кн. 4: Полярная звезда на 1858. М., 1967. С. 279–287; *Погодин М. П.* Суд над царевичем Алексеем Петровичем. Эпизод из жизни Петра Великого // Русская беседа. 1860. № 1. С. 72–74; *Семевский М. И.* Царевич Алексей Петрович. 1690–1718 // Русское слово. 1860. № 1; *Семевский М. И.* Восстание и казни стрельцов в 1698 году (Рассказ очевидца И. Г. Корба) // Отечественные записки. 1861. № 5. С. 103–130; *Беляев И. Д.* Русское общество при Петре Великом // День. 1864. № 2. С. 3–6; № 3. С. 3–6; *Аристов Н. Я.* [Рец.]: История России с древнейших времен. Сочинение Сергея Соловьева. Томы XV и XVI. Москва. 1865 и 1866 г. // Отечественные записки. 1867. № 2. С. 96–122; *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. В 2 т. СПб., 1861–1863; *Он же.* Люди старого века: Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880 и др.

<sup>32</sup> *Пыпин А. Н.* Новый вопрос о Петре Великом // Вестник Европы. 1886. № 5. С. 324–325.

женщину, сумевшую вырваться из душного терема на простор большой политики<sup>33</sup>; царевич Алексей в исторических трудах М. И. Семевского, М. П. Погодина и романе Д. Л. Мордовцева приобретал черты кроткого, невинно закланного агнца<sup>34</sup>; стрельцы в исследовании Н. Я. Аристова предстали лидерами народного протеста против коррумпированного бюрократического аппарата Московского царства и антинациональных петровских реформ<sup>35</sup>; раскольники — благодаря исследованиям А. П. Щапова и романам П. И. Мельникова-Печерского — стали восприниматься как единственные хранители чистого, незамутненного иноземными влияниями и неискаженного реформами народного духа<sup>36</sup>.

Переосмысление образов Ивана Грозного и Петра Великого было симптомом важных изменений в исторической культуре. В атмосфере «оттепели» 1860-х гг. формируется парадигма «суда над историей» (определение Н. И. Кареева): нравственный суд над явлениями прошлого считался одной из важнейших функций исторического знания<sup>37</sup>. Научные круги и читающая публика смотрели на исторические публикации как на «высший исторический апелляционный суд, олицетворение русской Немезиды»<sup>38</sup>. По словам М. П. Погодина, «суд современников, со всеми его решениями, передается высшему суду, суду потомства, суду истории, и сами судьи, поднятые из гробов, поступают в ряды ими обвиненных, ожидая себе со смирением нового окончательного на земле при-

<sup>33</sup> *Щебальский П.* Правление царевны Софии. Сочинение П. Щебальского. М., 1856; *Семевский М. И.* Современные портреты Софии Алексеевны и В. В. Голицына // *Семевский М. И.* Исторические портреты. Избр. произв. М., 1996.

<sup>34</sup> *Погодин М. П.* Суд над царевичем Алексеем Петровичем; *Семевский М. И.* Царевич Алексей Петрович. 1690–1718; *Семевский М. И.* Странники царевича Алексея (исторический очерк по вновь открытым материалам). 1705–1724 // Библиотека для чтения. 1861. № 5. С. 28–29; *Мордовцев Д. Л.* Ирод; Тень Ирода. Ставрополь, 1993.

<sup>35</sup> *Аристов Н.* Московские смуты в правление царевны Софии Алексеевны. Соч. Н. Аристова. Варшава, 1871.

<sup>36</sup> *Щапов А. П.* Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. Казань, 1859; *Щапов А. П.* Земство и раскол. СПб., 1862; *Мельников-Печерский П. И.* В лесах // *Мельников-Печерский П. И.* Собр. соч. В 8 т. Т. 8. М., 1976.

<sup>37</sup> *Кареев Н. И.* Суд над историей (Нечто о философии истории) // Русская мысль. 1884. № 2.

<sup>38</sup> Слова Г. К. Градовского о журнале М. И. Семевского «Русский архив»; цит. по: *Шильдер Н. К.* Предисловие // *Тимоцук В. В.* Михаил Иванович Семевский. Основатель исторического журнала «Русская старина». Его жизнь и деятельность. 1837–1892. СПб., 1895. С. II.



говора. Великое назначение истории!»<sup>39</sup>. Принцип «суда над историей» оказался созвучен общественным настроениям эпохи Великих реформ, моральной атмосфере ожидания суда над деспотизмом и прочими «патологическими общественными явлениями».

Среди историков, которые на этом заочном «историческом апелляционном суде» над монархами прошлого брали на себя роль прокурора, самой крупной фигурой, безусловно, был Н. И. Костомаров. Он решился предложить свое мерило оценки исторических деятелей: вина Ивана Грозного и Петра Великого перед русским народом, по мнению Костомарова, состояла не просто в том, что они управляли жестокими и кровавыми методами, а в том, что их деяния наложили несмываемый отпечаток на национальную психологию. Так, Грозный — маниакально подозрительный правитель, которому нужны были «слуги, а не граждане» — на многие десятилетия «утвердил начало деспотического произвола и рабского бессмысленного страха и терпения»<sup>40</sup>; а Петр Великий, который «во все продолжение своего царствования... боролся с предрассудками и злонравием своих подвластных», в конце концов потерпел неудачу, поскольку избрал для этой борьбы негодные методы. Такими средствами борьбы с пороками, как «мучительные смертные казни, тюрьмы, каторги, кнуты, рвание ноздрей, шпионство», «Петр не мог привить в России ни гражданского мужества, ни чувства долга, ни той любви к своим ближним, которые выше всяких материальных и умственных сил». «Много новых учреждений и жизненных приемов внес преобразователь в Россию, новой души он не мог в нее вдохнуть», — подытоживал Костомаров; «деморализующий деспотизм» Петра, подчеркнул он, «отразился зловредным влиянием и на потомстве»<sup>41</sup>.

Роль адвоката по отношению к Петру Великому и его преобразованиям сыграл С. М. Соловьев. В течение первого пореформенного десятилетия — в 1863–68 гг. — один за другим выходили в свет очередные шесть томов его «Истории России» (с тринадцатого по восемнадцатый), посвященные истории петровских реформ; а в 1872 г., к двухсотлетию юбилею Петра I, Соловьев подготовил специальный цикл лекций по истории реформ, адресованный широкой публике — «Публичные чтения о Петре Великом». Последовательно и обстоятельно выстраивая историческую панораму петровского правления, Соловьев доказывал, что реформы явились своевременным ответом на

<sup>39</sup> *Погодин М. П.* Суд над царевичем Алексеем Петровичем. С. 1–2.

<sup>40</sup> *Костомаров Н. И.* Личность царя Ивана Васильевича Грозного // Вестник Европы. 1871. Т. 5, кн. 10 (октябрь). С. 522–524.

<sup>41</sup> *Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 3 т. Т. 3. Ростов-на-Дону, 1995. С. 239–241.

настоятельные потребности страны и эпохи, что они представляли собой «естественное и необходимое явление в народной жизни», и потому Петра невозможно упрекать в том, что он своевольно переломил ход русской истории — он лишь первым угадал, верно почувствовал насущные чаяния собственного народа. Именно в эпоху Петра, как доказывал историк, «народ малоизвестный, бедный, слабый» поднялся до понимания своего незавидного положения и его причин — и, с помощью энергичного вождя, сделал решающие шаги на пути преодоления причин своей бедности, шаги к современному, промышленному и торговому обществу со светской культурой, наукой и просвещением<sup>42</sup>.

Но Соловьев не просто выстроил вокруг истории петровских реформ новый нарратив<sup>43</sup>. В «Публичных чтениях о Петре Великом» он нашел удачную стержневую метафору для описания взаимоотношений императора и народа: вся эпоха Петра стала «великой народной школой», «школой, взятой в самых широких размерах». Сам же Петр, не получивший в детстве «правильного школьного воспитания», сумел стать «великим народным учителем», который, чтобы «употребить наглядный способ обучения», показывал своим подданным пример делом и «первый подставлял свои могучие плечи под тяжесть». Метафора школы и воспитания позволила Соловьеву перевести вопрос о жестокости петровского правления в ироническую плоскость: знаменитую петровскую дубинку историк интерпретировал как воспитательное средство «для взрослых детей», надобность в котором отпадет, как только подданные избавятся от «детских побуждений». Успех реформ предстал в таком случае как педагогическое достижение: «Значит, была хорошая школа, хороший учитель и хорошие ученики»<sup>44</sup>.

Общественный резонанс, вызванный «Историей России» и «Публичными чтениями», был огромен; безусловно, масштабный труд Соловьева на долгое время определил восприятие российским обществом событий родной истории. Это стало очевидным уже в 1872 г., когда Российская империя торжественно праздновала двухсотлетний юбилей Петра Великого: по сути дела, петровский юбилей послужил импульсом для

<sup>42</sup> Соловьев С. М. Соч. В 18 кн. Кн. 9: История России с древнейших времен. Т. 17–18. М., 1993. С. 532–533. Ср.: Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом // Соловьев С. М. Чтения и рассказы по истории России. М., 1989. С. 442.

<sup>43</sup> В соответствии с типологией Х. Уайта этот нарратив можно было бы классифицировать как «роман» — историю победы творческих сил человека над неблагоприятными внешними условиями. См.: Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. С. 27–30.

<sup>44</sup> Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Т. 17–18. С. 528–533; Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом. С. 464–469, 481, 491, 500–501, 507, 509–510, 520–521, 531–534, 558–560, 563, 569.

переосмысления роли царя-реформатора в российской истории. На этот раз голоса его порицателей были далеко не так слышны, как голоса панегиристов: представители самых разных направлений общественной мысли развернули между собой борьбу за право считаться идейными наследниками царя-реформатора<sup>45</sup>; а дискуссия вокруг картины Н. Н. Ге «Петр I допрашивает царевича Алексея в Петергофе», экспонированной на первой выставке Товарищества передвижников в 1871 г., накануне юбилея Петра Великого, выявила, что образованная публика — при всех оговорках — все же склонна более сочувствовать Петру, чем Алексею<sup>46</sup>.

Вынести «приговор потомства» Петру I оказалось сложной, почти непосильной задачей для образованного человека эпохи Великих реформ, поскольку при вынесении этого приговора предстояло сделать выбор между ценностями, равно важными для той эпохи. Что важнее — прогресс или национально-культурная самобытность? Волевой реформаторский курс — или уважение к человеческому достоинству и гражданскому выбору? Политическая целесообразность — или родительская любовь, милосердие, верность слову? Просвещение — или отсутствие угнетения? Развитие государства — или благо народа? По всей вероятности, именно невозможность сделать такой выбор и привела к тому, что в русской культуре пореформенной эпохи сформировался глубоко противоречивый, амбивалентный образ Петра I — труженика и угнетателя, народолюбца и деспота, учителя и палача.

Но опыт десакрализации образов могущественных властителей прошлого не прошел даром для общественного сознания. Династический проект идентичности, опиравшийся на карамзинский принцип «История народа принадлежит царю», стремительно терял авторитет в образованном обществе; штампы верноподданнической историографии превратились в объект хлестких литературных пародий: вспомним «Историю государства Российского от Гостомысла до Тимашева» А. К. Толстого (1868), «Историю одного города» М. Е. Салтыкова-Щедрина (1869–1870) и, наконец, «Всеобщую историю, обработанную “Сатириконом”» (1910). На первый план выходили принципиально иные, более современные стратегии коллективной идентичности — и иные стратегии осмысления исторического процесса.

---

<sup>45</sup> Государственные идеи Петра Великого и их судьба. 30-го мая 1672 – 30-го мая 1872 г. // Вестник Европы. 1872. № 6. С. 770–796; Шапков С. Всенародной памяти царя-работника // Дело. 1872. № 7; Михайловский Н. К. Из литературных и журнальных заметок 1872 года // Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. СПб., 1896. Стб. 647–648, 651.

<sup>46</sup> Стасов В. В. Николай Николаевич Ге, его жизнь, произведения и переписка. М., 1904. С. 231–239.

Проблема пределов могущества самодержавной власти оставалась актуальной и для исторической культуры конца XIX – начала XX в., но сама постановка этой проблемы радикально изменилась в соответствии с интеллектуальными запросами, этическими дилеммами и эстетическими вкусами новой эпохи.

В исторической науке, начиная с 1870-х гг., все больший вес приобретала позитивистская методология. Этическому максимализму современников позитивисты противопоставляли «объясняющий» подход к истории, основанный на принципах детерминизма и эволюционизма, стремлении понять объективные законы истории, вывести ее «схему» или «формулу». На смену интересу к истории личностей и их поступков пришел интерес к истории больших социальных групп; впрочем, российские позитивисты не чуждались и исторической психологии — в эту сферу их влекло стремление учесть все многообразные факторы, действующие в человеческой истории<sup>47</sup>. Историческая наука 1860-х гг. часто отличалась публицистичностью, стремлением к злободневности; историческая наука 1880–90-х развивалась под знаком «благородной мечты» об объективности исторического знания, культа строгой научности, критичного отношения к стереотипным представлениям о прошлом.

Ведущий представитель российского позитивизма, В. О. Ключевский не стремился к превращению исторического исследования в панегирик или обвинительный акт; в лекционных курсах и монографиях по русской истории он добивался, чтобы читатель уяснил социальный смысл совершавшихся в ту или иную эпоху перемен, увидел социальную подоплеку исторических событий. По его убеждению, предметом изучения для исторической науки являются в первую очередь «людские союзы»: ход исторических событий определяется не волей одиночек, а прежде всего тем, каковы интересы и соотношение сил наиболее влиятельных социальных групп<sup>48</sup>. Поэтому во многих случаях Ключевский сознательно стремился к критическому переосмыслению или даже ироническому снижению образов «великих людей», сложившихся в сознании российского образованного общества. Посвящая целые лекции характеристике самых ярких деятелей русской истории, он не забывал указать, что «Грозный царь... сильнее подействовал на воображение и нервы своих современников, чем на современный ему государственный

---

<sup>47</sup> См.: Эммонс Т. Ключевский и его ученики // Вопросы истории. 1990. № 10. С. 45–61; Медушевский А. Н. История русской социологии. М., 1993. С. 119–184; Мягков Г. П. Научное сообщество в исторической науке: опыт «русской исторической школы». Казань, 2000; и др.

<sup>48</sup> Ключевский В. О. Методология русской истории // Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. Т. VI. Специальные курсы. М., 1989. С. 9–10.

порядок. Жизнь Московского государства и без Ивана устроилась бы так же, как она строилась до него и после него, но без него это устроение пошло бы легче и ровнее»<sup>49</sup>, а реформа Петра Великого «не имела своей прямой целью перестраивать ни политического, ни общественно-го, ни нравственного порядка, установившегося в этом государстве» — «она была революцией не по своим целям и результатам, а только по своим приемам и по впечатлению, которое произвела на умы и нервы современников»<sup>50</sup>. Масштабные замыслы реформаторов, доказывал историк, будут успешно воплощены лишь в том случае, если совпадут с объективным вектором общественного развития, со стремлениями влиятельных социальных групп; в противном случае эти замыслы ожидает судьба безжизненных, заведомо утопических «прожектов».

Трезвое, приземленное восприятие самодержавия и его могущества, обусловленного конкретной расстановкой социальных сил в каждый отдельно взятый исторический период, перешло и к следующему поколению российских историков. Так, в дискуссии о реформах Петра Великого, развернувшейся на рубеже XIX–XX вв., важнейшим оказался вопрос об «обратной связи» между властью и обществом: о том, насколько российское общество XVIII века было подготовлено к преобразованиям, в какой мере сами реформаторы учитывали насущные потребности и наличные силы своей страны, как преломлялись и изменялись высокие замыслы в ходе их практической реализации, и как в конечном итоге это отразилось на судьбе реформ<sup>51</sup>.

Но, пожалуй, для характеристики перемен, произошедших в исторической культуре российского общества конца XIX – начала XX вв., не менее показательны то, какие именно образы оказались в тот период в фокусе интересов и предпочтений интеллектуальной элиты.

С 1870-х гг. и вплоть до революции 1917 г. все большее внимание историков и деятелей культуры притягивал к себе образ императора Александра I. В историческом сознании образованной элиты этот образ занимал немаловажное место: ведь именно Александр I и его сподвижники — члены Негласного комитета и М. М. Сперанский — в начале XIX в. впервые предложили развернутые проекты либеральных преобразований, сходных по общему замыслу с реализованными полвека

---

<sup>49</sup> *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций в 3-х кн. М., 1993. Кн. 1. С. 506.

<sup>50</sup> Там же. Кн. 3. С. 69.

<sup>51</sup> *Милюков П. Н.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра I. СПб., 1892; *Кизеветтер А. А.* Реформа Петра Великого в сознании русского общества // Русское богатство. 1896. № 10; *Павлов-Сильванский Н. П.* Проекты реформ в записках современников Петра Великого. Опыт изучения русских проектов и неизданные их тексты. СПб., 1897; и др.

спустя Великими реформами Александра II. При этом образ Александра I логично продолжил галерею образов «преступных царей»: Иван Грозный и Петр Великий были сыноубийцами, Александр I — отцеубийцей (хотя упоминать убийство Павла I в печати было запрещено, историки с успехом прибегали к тактике красноречивых умолчаний).

В трудах А. Н. Пыпина, В. О. Ключевского, Н. К. Шильдера, великого князя Николая Михайловича история правления Александра I представляла как драму нереализованных замыслов, неосуществленных реформ, невыполненных обещаний. Сам исторический облик Александра в изображении его биографов был соткан из противоречий. Прекраснодушный юноша, мечтавший отречься от престола ради частной жизни на лоне цветущей природы — и участник заговора против собственного отца; правитель, намеревавшийся отменить крепостное право — и учредивший военные поселения; приближавший к престолу то реформатора М. М. Сперанского, то солдафона А. А. Аракчеева; создавший университетскую систему в России — и преследовавший вольномыслие; отправивший в ссылку Пушкина — и не давший хода доносам на декабристов... По меткому определению П. А. Вяземского, это был «сфинкс, не разгаданный до гроба»; тем соблазнительнее было разгадать его загадку.

Правление Александра I предъявляло исследователям целый комплекс вопросов, на которые необходимо было отыскать ответ: почему император не смог реализовать все то, что намеревался сделать в начале своего царствования — отменить крепостное право, даровать подданным гражданские права и представительное правление? Что было тому виной — человеческие качества императора, сопротивление его ближайшего окружения, трагическое стечение обстоятельств или более глубокие причины? Где пределы могущества самодержавной власти, и под силу ли ей изменять лик страны по собственному желанию?

В исторической науке и художественной литературе конца XIX — начала XX в. соперничало несколько трактовок образа Александра I (не считая официально-панегирической, представленной, например, в многотомном труде М. И. Богдановича)<sup>52</sup>. Так, А. Н. Пыпин воспринимал Александра как слабого, мягкого человека, который не сумел сохранить нравственные идеалы своей юности и постепенно «стал тем, чем сделало его все окружающее»: «Одушевленный вначале наилучшими намерениями, он не в состоянии был совладеть с обстоятельствами, которые увлекали его на иную дорогу; он не отказывался от своих планов, но ни в самом себе, ни в жизни не находил средств для их совер-

---

<sup>52</sup> *Богданович М.* История царствования Александра I и России в его время. В 6 т. СПб., 1869–1871.

шения и поддавался заблуждениям, которые приводили его к самому печальному употреблению своей власти, к поддержке действий, самых враждебных общему благу»<sup>53</sup>. С этой точкой зрения был согласен и В. О. Ключевский, считавший Александра I человеком, исполненным «возвышенных и доброжелательных стремлений», но не сумевшим их воплотить из-за «непривычки к труду и борьбе». Трагедия Александра, по Пыпину и Ключевскому, состояла в расхождении либеральных идеалов, привитых ему в юности, и крепостнической среды, в которой русскому царю приходилось жить и действовать; Ключевский в своей характерной ироничной манере сравнивал Александра I то с «роскошным, но только тепличным цветком, не успевшим или не умевшим акклиматизироваться на русской почве», то с барышней-пансионеркой, внезапно столкнувшейся с грубостью реальной семейной жизни<sup>54</sup>.

Из сходной трактовки личности и характера Александра I исходил Н. К. Шильдер, создавший в начале XX в. самую полную для того времени и самую яркую в художественном отношении биографию императора. Для Шильдера Александр был человеком с «чувствительной душой», но с недостатком «твердой воли»; «беспрерывные колебания императора как во внутренней, так и во внешней политике» Шильдер считал искренними метаниями непоследовательного и неуверенного в себе человека<sup>55</sup>. Решительным и непоколебимым император сумел стать лишь раз в жизни, «неожиданно для всех, к удивлению всего мира» — в 1812 г.; но в результате «весь запас твердой воли Александра оказался потраченным на борьбу его с Наполеоном», и после войны государь, страдающий от «крайней усталости и душевного утомления», с облегчением вручил бразды правления Аракчееву<sup>56</sup>.

При этом Шильдер дополнил образ своего героя важной психологической чертой — с точки зрения историка, мрачную печать на все правление Александра I наложила память о событиях 11 марта 1801 года. Именно сознание собственной виновности в гибели отца, по Шильдеру, в решающие исторические моменты сковывало волю Александра — чтобы действовать решительно, императору недоставало сознания моральной правоты<sup>57</sup>. Сквозь призму «комплекса вины» виделся образ

---

<sup>53</sup> Пыпин А. Н. Общественное движение при Александре I. Исторические очерки. Изд. 2-е. СПб., 1885. С. 2–3.

<sup>54</sup> Ключевский В. О. Русская история. Кн.3. С. 385.

<sup>55</sup> Историк даже вычислил «периодичность воззрений императора» — согласно Шильдеру, для того, чтобы увлечься новой политической идеей, а потом охладеть к ней, Александру I требовалось около пяти лет.

<sup>56</sup> Шильдер Н. К. Император Александр Первый. Его жизнь и царствование. В 4 т. Т. 2. СПб., 1904. С. 1–4.

<sup>57</sup> Там же. С. 5–7.

Александра I и Д. С. Мережковскому — на страницах его романа «Александр I» (1913) император постоянно мучается от сознания собственной слабости, мрачных воспоминаний, усталости от власти, презрения к окружающим и к самому себе, но так и не находит в себе сил переломить ситуацию и сделать хотя бы один решительный политический шаг<sup>58</sup>. Достойным личностным выходом для Александра I, с точки зрения Шильдера, могло бы стать добровольное отречение от власти; как известно, Шильдер в осторожной форме поддерживал легенду о «старце Федоре Кузьмиче», а Л. Н. Толстой в повести «Посмертные записки старца Федора Кузьмича» (1905) попытался вдохнуть в эту легенду мощь своего художественного и психологического дара<sup>59</sup>. Миф об искупительном подвиге, совершенном императором, — подвиге самоотречения, смирения и уничтожения, открывшем дорогу к просветлению и святости, — воспринимался как логическое завершение исторических мифов о «преступных царях», как момент катарсиса не только в личной судьбе Александра I, но и в судьбе российской монархии.

Альтернативное видение образа Александра I — как сильного, умного, изворотливого и коварного политика, прекрасно осознававшего, чего именно он хочет добиться, и умевшего достигать свои цели, — представили С. М. Соловьев, А. А. Кизеветтер и великий князь Николай Михайлович<sup>60</sup>. С точки зрения Кизеветтера и вел. кн. Николая Михайловича, противоречивость политики императора объяснялась его природной двуличностью — умением менять маски и риторику в зависимости от обстоятельств и окружения; император с легкостью отступился от либеральных убеждений своей молодости, поскольку эти убеждения с самого начала были для него лишь одной из многих масок<sup>61</sup>. «Александр вовсе не обладал сердцем из мягкого воска, — писал Кизеветтер, — столь многими подчеркнутая “уступчивость” его характера — не более как психологический мираж... Он сознательно и с расчетом надевал на себя личину уступчивости как раз в тех случаях,

<sup>58</sup> Мережковский Д. С. Александр Первый // Мережковский Д. С. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М., 1990. С. 91–557, особ. С. 132–143.

<sup>59</sup> Шильдер Н. К. Император Александр Первый. Т. 4. СПб., 1905. С. 445–448; Толстой Л. Н. Посмертные записки старца Федора Кузьмича // Толстой Л. Н. Собр. соч. в 12 т. Т. 11. М., 1984. С. 386–405, особ. С. 387–393.

<sup>60</sup> Соловьев С. М. Император Александр I. Политика. Дипломатия. СПб., 1877; Кизеветтер А. А. Император Александр I и Аракчеев // Кизеветтер А. А. Исторические очерки. М., 2006. С. 265–360; Николай Михайлович, вел. кн. Император Александр I. Опыт исторического исследования. 2-е изд. Пг., 1914.

<sup>61</sup> Кизеветтер А. А. Император Александр I и Аракчеев. С. 265–268, 280, 349–350, 360; Николай Михайлович, вел. кн. Император Александр I. С. 348–349. См. также: Платонов С. Ф. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 648, 657.



когда он твердо и решительно ставил себе определенные цели и неотступно шел к ним, виртуозно вводя в заблуждение окружающих»<sup>62</sup>.

Но образу Александра как сильного политика не суждено было возобладать в российском историческом сознании. Как правило, историки и деятели искусства, обращавшиеся к эпохе Александра I, останавливали свое внимание на тех сюжетах, когда императору приходилось отступать, сдавать позиции — не только политические, но и нравственные — под давлением окружения. Согласие Александра I участвовать в перевороте 1801 года обычно интерпретировали (с того момента, как этот исторический сюжет стало возможным обсуждать гласно) как свидетельство его инфантилизма. Историки доказывали, что Александр стал убийцей поневоле, положившись на обещания заговорщиков сохранить жизнь Павлу I: «благодаря свойственной ему беспечности и не задумываясь глубоко о возможных последствиях, Александр, дав согласие, пребывал в состоянии полудремоты до окончания заговора... Описываемая полудремота в те дни глубокой драмы стоила Александру, с годами, ряда невыносимых мучений совести»<sup>63</sup>. Отставка и ссылка Сперанского в начале 1812 года трактовалась как сознательная и весьма сомнительная с моральной точки зрения уступка противникам реформ, «жертва для успокоения встревоженных умов», которую вырвали у Александра «заинтересованные слои общества»<sup>64</sup>. Именно поэтому император Александр I, несмотря на впечатляющие военные и внешнеполитические победы, одержанные в его царствование, зачастую воспринимался как откровенно слабый человек и правитель — по контрасту с демоническим образом Грозного или титаническим образом Петра. Личностная слабость императора представляла как оборотная сторона социальной силы дворянской элиты, консервативной, не желавшей перемен и способной похоронить в зародыше самые широкие замыслы.

В начале XX в. впервые были обнаружены, расшифрованы и опубликованы сохранившиеся фрагменты десятой главы «Евгения Онегина»; с этого момента к Александру I намертво пристала пушкинская оценка — «властитель слабый и лукавый»<sup>65</sup>. «В нем слабы были нервы, но был он джентльмен», — таково мнение об этом императоре А. К. Толстого (его сатирическая поэма «История государства Российского от Гостомысла до Тимашева» была написана в 1868 г., а впервые

<sup>62</sup> Кизеветтер А. А. Император Александр I и Аракчеев. С. 268.

<sup>63</sup> Николай Михайлович, вел. кн. Император Александр I. С. 9–10.

<sup>64</sup> Шильдер Н. К. Император Александр Первый. Т. 3. СПб., 1905. С. 31–35; Николай Михайлович, вел. кн. Император Александр I. С. 104–105.

<sup>65</sup> Пушкин А. С. Соч. в 3 т. Т. 2: Поэмы. Евгений Онегин. Драматические произведения. М., 1986. С. 349.

опубликована — в 1883 г.); а Марина Цветаева презрительно и хлестко назвала Александра «недостойным потомком — подонком — опенком Петра»<sup>66</sup>. Все большее значение в историческом сознании стал играть образ слабого, нерешительного монарха, что в канун двух русских революций было более чем актуально...

Образ нечеловечески могущественной самодержавной власти, которая управляет судьбами народов и может изменить облик целой страны, медленно, но неуклонно подвергался деконструкции, дискредитации: на смену ему приходило осознание того, что диапазон реальных возможностей власти ограничен, что даже неограниченные монархи в действительности являются заложниками реальной политической ситуации и своякорыстных интересов социальных элит. На первый план в сознании российского образованного общества выходили иные, более современные стратегии коллективной идентичности, связанные с идеями национального государства, национальной культуры или же трудового народа как субъекта истории. Утрата веры в титаническую мощь самодержавия вела к обожествлению столь же титанической мощи народа-нации или народа-демоса.

\* \* \*

Среди множества смыслообразующих категорий русской культуры особое место занимает понятие «Народ» — ее стержневой миф и вечная загадка. Приблизиться к постижению этой категории можно, проследив путь ее формирования в тех сферах отечественной культуры, которые связаны с осмыслением прошлого: в исторической мысли, профессиональной исторической науке и исторических жанрах художественного творчества.

Датировать начало перехода от сакрализации власти к сакрализации народа можно с точностью до десятилетия: это произошло вскоре после наполеоновских войн, ставших мощным стимулом для формирования самосознания российской культурной элиты. В 1820-е гг., в ходе дискуссии, разгоревшейся вокруг труда Н. М. Карамзина «История государства Российского», был брошен лозунг, определивший развитие исторической науки на много лет вперед, — на тезис Карамзина «История принадлежит царю» его молодые современники ответили: «История принадлежит народу — и никому более! Смешно дарить ею царей»<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Толстой А. К. История государства Российского от Гостомысла до Тимашева // Толстой А. К. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М., 1969. С. 383, 644; Цветаева М. И. Стихи к Пушкину // Цветаева М. И. Соч. Т. 1: Стихотворения 1908–1941. Поэмы. Драматические произведения. М., 1988. С. 276.

<sup>67</sup> Эйдельман Н. Я. Последний летописец. М., 1983. С. 142–143.

Западник П. Я. Чаадаев и славянофил А. С. Хомяков в равной степени мечтали о рождении нового исторического знания, предметом которого станут не «деяния вождей» и прочие «занимательные случайности», а духовная судьба народов и человечества, «нравственное движение веков»<sup>68</sup>. Однако, как показал не слишком удачный опыт Н. А. Полевого, написавшего в противовес карамзинской «Истории государства Российского» «Историю русского народа» (1829–1833), недостаточно было декларировать принцип принадлежности истории народу; необходимо было предложить новую систему координат исторического мышления, а для ее разработки требовалось время и соответствующий уровень научной культуры.

Едва ли случайно, что именно к началу 1820-х гг. в русском языке появился термин «народность» — калька с французского *nationalité*<sup>69</sup>. Это слово не заменяло понятия «народ» и не стало синонимичным ему, тем более что в зависимости от контекста могло употребляться в различных значениях. Под «народностью», как показала история диспута в русской публицистике 1820–40-х гг., могли понимать либо национальную самобытность, либо национальную психологию<sup>70</sup>. Согласно сторонникам первой точки зрения (как правило, крайних славянофилов), «народность», как этническое своеобразие, сохраняется исключительно в «простом народе», но не в высших классах. Сторонники второй точки зрения (среди них могли быть как славянофилы, так и западники) были убеждены, что истинная народность состоит в общности «сердечных, несознанных воспоминаний», «безотчетных пристрастий», «сердечных движений», которые проявляются «в отношениях гражданских, семейных, ... в положениях жизни исключительных», а также в художественном творчестве; «народность» означала для них психологическое родство, которое вопреки социальным различиям объединяет «русского в армяке» и «русского во фраке», пушкинскую Татьяну и ее няню<sup>71</sup>.

Диспут о народности выявил — и тем самым закрепил в сознании современников — семантическое противоречие, крившееся в самом слове «народ»: понятие «народ» могло трактоваться и как «народ-

<sup>68</sup> Хомяков А. С. «Семирамида» // Хомяков А. С. Сочинения в 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994. С. 38–40; Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо шестое // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. М., 1991. С. 393.

<sup>69</sup> Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958. С. 191–192.

<sup>70</sup> См.: Бадалян Д. А. Понятие «народность» в русской культуре XIX века // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века / Сер. «Источник, историк, история». Вып. 5. СПб., 2006. С. 108–122.

<sup>71</sup> Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 146–151, 174–175, 178–179; Гоголь Н. В. Несколько слов о Пушкине // Гоголь Н. В. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. М., 1984. С. 60; Белинский В. Г. Сочинения Александра Пушкина. М., 1985. С. 360.

демос» (пользуясь определением В. И. Даля, «чернь, простолюдье, низшие, податные сословия»), и как «народ-нация» (этническая, политическая и культурная общность, объединяющая людей вне зависимости от их социальной принадлежности — по В. И. Далю, «жители страны, говорящие одним языком»)<sup>72</sup>. Эта двойственность смысла, на наш взгляд, сыграла ключевую роль в истории русской мысли XIX–XX вв.

Содержание понятий «народ» (как нация) и «народность» (как национальная психология) в русской мысли XIX века формировалось под сильнейшим влиянием европейской романтической традиции — философской, историографической и литературной. Романтизм был связан с воспеванием непознаваемых и могучих творческих сил: величественной дикой природы, высоких чувств и безудержных страстей, кипящих в человеческой душе, ярких поступков (неважно — героических или злодейских), и, наконец, «народного духа». Именно для эпохи романтизма было характерно стремление отыскать некую вечную сущность, которая кроется за всеми проявлениями национальной культуры и истории, придавая им смысловую целостность. Это стремление наложило сильнейший отпечаток на развитие российской культуры.

В 1830–40-е гг. зарождается движение, которое по аналогии с многочисленными «поворотами» в современных гуманитарных науках можно назвать «фольклорным поворотом». В этот период в России формируется этнография как особая сфера научного знания; этнографическое отделение Русского географического общества, созданного в 1845 г., уже в 1848 г. инициировало опрос, в котором участвовали тысячи респондентов; целью опроса было собрать максимально полный материал о языке, обычаях, традиционных ремеслах и фольклоре русского народа, а затем «отделить чистую сущность “народности” от сырой руды этнографических данных»<sup>73</sup>. В 1830–40-е гг. В. И. Даль, П. В. Киреевский, П. И. Якушкин положили начало своим проектам по собиранию и изучению фольклора; дело литературной обработки народных песен и сказок было освящено авторитетом самого А. С. Пушкина. Собираение народных песен и сказок, пословиц и поговорок было не самоцелью, а средством решения важнейшей национально-идентификационной задачи: реконструкции народного мировоззрения. Следуя логике крупнейших фольклористов Европы начала XIX в., братьев Гримм, российские ученые полагали, что народная поэзия является созданием «коллективной

---

<sup>72</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2: И — О. М., 1994. Стб. 1201.

<sup>73</sup> Haiim H. Наука, империя и народность: Этнография в Русском географическом обществе, 1845–1855 // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология / Сост. П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. М., 2005. С. 172.

души» народа-творца, «гения нации»; что именно фольклор (в первую очередь его дохристианские, языческие — то есть наиболее древние и подлинные пласты) является ключом к постижению «тайны народной психеи»<sup>74</sup>. Не случайно к концу 1840-х – 1860-м годам, когда было собрано достаточно «сырой руды этнографических данных», относятся несколько масштабных попыток реконструировать мир языческих верований, картину мироздания древней Руси: «Славянская мифология» Н. И. Костомарова (1847), «О русских народных сказках» А. Н. Пыпина (1856), «О нравственной стихии в поэзии на основании исторических данных» О. Ф. Миллера (1858), «Поэтические воззрения славян на природу» А. Н. Афанасьева (1866–1869) и др.

Образы былинного эпоса Киевской Руси, преломленные сквозь призму романтического искусства XIX века (например, в исторических балладах А. К. Толстого или на полотнах В. М. Васнецова), воспринимались как квинтэссенция русского национального характера. В. В. Стасов — крупнейший художественный критик и эксперт второй половины XIX в., мечтавший о рождении нового искусства, которое было бы в равной степени реалистическим и национальным, — впервые увидев картину В. М. Васнецова «Застава богатырская» (1881–1898), писал: «эти “Богатыри”... выходят словно pendant, дружка, к “Бурлакам” Репина. И тут и там — вся сила и могучая мощь русского народа. Только эта сила там — угнетенная и еще затоптанная, обращенная на службу скотинную или машинную, а здесь — сила торжествующая, спокойная и важная, никого не боящаяся и выполняющая сама, по собственной воле, то, что ей нравится, что ей представляется потребным для всех, для народа... Вот какие трое едут перед нами, словно прямо на нас, и для нас, и за нас, по важным историческим делам и задачам»<sup>75</sup>.

Эпические образы, согласно распространенному убеждению деятелей культуры XIX в., были воплощением вечной и неизменной сущности народного характера. Иным, альтернативным способом постичь «народную психею» или «национальную стихию» было обращение к

<sup>74</sup> Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 2. М., 1963. С. 49–52; Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. М., 1960. С. 238–253.

<sup>75</sup> Стасов В. В. Избр. соч. в 3-х т. Т. 3. М., 1952. С. 265–266. Любопытно заметить: чтобы увидеть в васнецовских богатырях воплощение силы и мощи русского народа, Стасову пришлось преодолеть не только нелюбовь к историческому романтизму, но и собственные научные убеждения. В работе «Происхождение русских былин», написанной в 1868 г. под влиянием «теории бродячих сюжетов», Стасов доказывал, что былины представляют собой сказания индийского и тюркского происхождения, занесенные на Русь при посредстве татар, — и был за это подвергнут обструкции со стороны ученого сообщества. См.: Стасов В. В. Происхождение русских былин // Вестник Европы. 1868. № 1. С. 169–221; № 2. С. 637–708; № 3. С. 225–275; № 4. С. 651–697; № 6. С. 590–664; № 7. С. 292–345.

историческим сюжетам: в рамках романтического дискурса история народа (в полном соответствии с философией Гегеля) представляла как объективация, развертывание вовне вечных свойств народной души.

Расцвет романтизма совпал по времени с подъемом национальных движений в Европе. Согласно романтической традиции, ярче всего народная душа проявляется в борьбе против завоевателей и угнетателей; это в равной мере относилось к греческим повстанцам, шотландским горцам, польским инсургентам или запорожским казакам. Необходимыми элементами романтического видения истории в художественном творчестве и в историографии были образы врагов-угнетателей, нарратив народных страданий, национальный мученик и, наконец, пантеон народных героев и воодушевляющие сцены народной борьбы. При обращении к таким сюжетам свойственный романтизму культ героя приобретал особый оттенок: герой представлял уже не как демонический бунтарь-одиночка, но как истинный сын (или дочь) своего вольнолюбивого народа, персонификация народной души. Бунт, протест, восстание представляли как кульминационные эпизоды национальной истории — своеобразные «моменты истины», выявляющие исконные свойства народной души; главным ее свойством считалось стремление к свободе.

Однако, как это часто происходило с европейскими идеями, на русской почве романтическая историография приобрела свои характерные особенности. Безусловно, тема борьбы против иноземных захватчиков (монголо-татар, поляков, французов и т. д.) присутствовала в русской культуре, и периодически — под влиянием внешнеполитической конъюнктуры — даже выходила на первый план<sup>76</sup>. Но все же сюжеты борьбы с иноземными нашествиями и чужеплеменным порабощением никогда не играли в русской культуре структурообразующей роли. Один из парадоксов русской культуры второй половины XIX века заключался в том, что роль врага-угнетателя чаще всего отводилась не иноземным захватчикам, а собственному деспотическому государству.

Во второй половине XIX в. русская культура становится демократически ориентированной: в 1850–60-е гг. в ней происходит «народнический поворот». Сущность этого поворота состояла в том, что термин «народ» все чаще стал употребляться не в значении «народ-нация», а в значении «народ-демос» (преимущественно крестьянство).

Именно тогда, в эпоху Великих реформ, сформировался один из ключевых мифов русской культуры: убеждение, что только «простой

---

<sup>76</sup> См., напр., у А. Зорина о том, какую роль сыграли сюжеты из истории Смутного времени в формировании антифранцузского дискурса в начале XIX в.: Зорин А. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2001. С. 157–186.

народ» является хранителем Правды — одной из сакральных категорий русской культуры, объединяющей истину и справедливость, сущее и должное<sup>77</sup>. «Если вы обратитесь к любому порядочному мужику, то есть живущему или желающему жить по-человечески, а не по свински, — писал Н. К. Михайловский в статье «Письма о правде и неправде», — то вы убедитесь, что все три пункта системы [правда-истина, правда-справедливость и религиозная преданность обеим. — *О. Л.*] для него, если и не ясны, то, во всяком случае, намечены и притом связаны некоторым единством»<sup>78</sup>. Из представления о том, что мужик живет в соответствии с «системой Правды», органически вытекало убеждение в том, что образованное общество Правду утратило и может обрести нравственное обновление и возрождение только путем «хождения в народ», «опрошения», «возвращения к почве»<sup>79</sup>. Эта вера, как и «комплекс вины» образованного общества перед народом, роднила представителей самых разных течений русской мысли: славянофилов и нигилистов, анархистов и монархистов, народников и почвенников; ее разделяли величайшие творцы русской литературы — Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский, при всех различиях в понимании того, что есть Правда.

Однако с начала эпохи Великих реформ в отечественной культуре формировалось отношение к русскому народу-демосу как к народу-страдальцу, знающему Правду, но лишенному возможности жить по Правде. Поэзия Н. А. Некрасова (которого наряду с П. Л. Лавровым, М. А. Бакуниним и Н. К. Михайловским по праву можно считать отцом-основателем народничества), проза и публицистика «Современника» и «Отечественных записок», живопись передвижников закрепили в сознании образованного читателя представление о родной истории как о хронике непрерывных и невыносимых народных страданий. Центральное место в нарративе народных страданий занимала тема крепостного права; в многочисленных повестях, романах и поэмах «из недавнего прошлого», в беллетризованных воспоминаниях политических деятелей и людей искусства эпоха крепостничества представляла как

<sup>77</sup> См., в частности: *Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1911. Стб. V; Т. 4. СПб., 1909. Стб. 405–406; *Юрганов А. Л., Данилевский И. Н.* «Правда» и «вера» русского средневековья // *Одиссей. Человек в истории.* 1997. М., 1998. С. 144–170; *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 33–116; *Ахиезер А. С.* Россия: Критика исторического опыта Т. 2: Теория и методология. Словарь. Новосибирск, 1998. С. 345–346; *Исупов К.* Правда / истина // *Исупов К.* Идеи в России. Ideas in Russia. Idee w Rosji, Leksykon rosyjsko-polsko-angielski pod redakcją Andrzeja de Lazari. Т. 1–5. Warszawa; Łódź, 1999–2003. Т. 4. С. 442–449.

<sup>78</sup> *Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч. Т. 1. Стб. 406.

<sup>79</sup> Критический анализ этого убеждения («утверждения подлинности другого и отрицания подлинности самого себя») см.: *Эткинд А.* Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998, особ. С. 166.

безусловно мрачный период, эпоха грубого насилия, унижений, надругательств над человеческой личностью и человеческим достоинством. Не случайно именно тогда в российской исторической культуре началась «непродолжительная, но довольно яркая полоса» десакрализации правителей прошлого — Ивана Грозного и Петра Великого: спор шел не только об их персональной роли в отечественной истории, но и о деспотическом характере российского государства как такового.

Тема противостояния народной Правды и государственных интересов с немислимой доселе силой прозвучала в 1862 г. в работе А. П. Щапова «Земство и раскол». Ко времени ее создания историк находился под судом за речь на гражданской панихиде по крестьянам, расстрелянным в селе Бездна — жертвам долгожданной, проведенной «сверху» отмены крепостного права, погибшим из-за того, что они истолковали эту реформу в соответствии со своими представлениями о справедливости. Неудивительно, что для Щапова актуальным был вопрос о том, почему даже самые благие намерения власти кардинально не совпадают с надеждами и чаяниями народа.

С точки зрения Щапова, роковым рубежом в русской истории был XVII век, период формирования централизованного, бюрократического Московского государства: как считал он, именно тогда государство ради своекорыстных интересов уничтожило самобытный строй народной жизни, державшийся на идее земского самоуправления, «на свободных, излюбленных самим народом началах любви, совета и соединения». «Нельзя было не вопиять земским людям в XVII веке, особенно со второй половины этого столетия. Московская централизация начинала сильно поглощать, сдавливать, стягивать областную жизнь... Вольнонародная колонизация и свободное самоустройство городских и сельских общин окончательно заменились приказно-правительственной, преимущественно военно-стратегической колонизацией, казенным городским делом... Экономические интересы земства поглощались интересами и прибылью государственной казны; доходы народные стягивались тяглом, податями... в государственную казну... Произошло даже разделение между государевым, царственным и народным, земским делом», — и народ ответил на это разделение расколом, «вековым отрицанием греко-восточной, никонианской [церкви] и государства, или Империи Всероссийской, с ее иноземными немецкими чинами и установлениями»<sup>80</sup>. Идея взаимного отчуждения, скрытого или явного противостояния государства и народа (земства), безусловно, восходила к славянофилам; но теперь в нее был привнесен мотив социального угнетения.

---

<sup>80</sup> Щапов А. П. Земство и раскол. Вып. 1. СПб., 1862. С. 17–18, 21, 29–30.



Нарратив народных страданий позволял увидеть всю российскую историю в новом свете, отыскать в прошлом корни социальных проблем XIX века; но он едва ли мог удовлетворить национальную гордость — хотя бы потому, что народу в нем отводилась роль жертвы. Если во времена «теории официальной народности» кротость и отсутствие бунтарских наклонностей считались лучшими качествами русского народа, то в эпоху Великих реформ долготерпение народа служило уже не предметом гордости, но скорее поводом для весьма невеселых раздумий — вспомним некрасовские «Размышления у парадного подъезда» или горькие притчи М. Е. Салтыкова-Щедрина. Как писал А. К. Толстой в предисловии к роману «Князь Серебряный», «при чтении источников книга не раз выпадала у него из рук и он бросал перо в негодовании, не столько от мысли, что мог существовать Иоанн IV, сколько от той, что могло существовать такое общество, которое смотрело на него без негодования»<sup>81</sup>. С ним был вполне солидарен Салтыков-Щедрин, комментировавший свою «Историю одного города» так: «Если он [народ, действующий на поприще истории] производит Бородавковых и Угрюм-Бурчеевых, то о сочувствии не может быть речи; если он выказывает стремление выйти из состояния бессознательности, тогда сочувствие к нему является вполне законным, но мера этого сочувствия все-таки обуславливается мерою усилий, делаемых народом на пути к сознательности»<sup>82</sup>.

Для общественного сознания XIX в. народ был достоин своего гордого имени лишь в том случае, если он способен на осознанное коллективное действие в защиту своих идеалов. Если настоящее не давало опоры для веры в народ, эту опору должна была дать история; в культуре пореформенной России шел деятельный поиск таких форм, которые позволили бы адекватно воплотить идею Народа как ведущего субъекта истории. В науке это стремление выразилось в деятельности историков народнического, демократического направления — Н. И. Костомарова и А. П. Щапова, братьев М. И. и В. И. Семевских, И. П. Прыжова, Д. Л. Мордовцева и др., исходивших из убеждения, «что главный факт в истории есть сам народ, дух народный, творящий историю»<sup>83</sup>. В искусстве это стремление привело к рождению жанров «хоровой картины», «народной драмы» и «народной оперы» (определения В. В. Стасова)<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Толстой А. К. Собр. соч. в 4 т. Т. 2: Художественная проза. М., 1980. С. 75.

<sup>82</sup> Письмо М. Е. Салтыкова-Щедрина в редакцию журнала «Вестник Европы» // Салтыков-Щедрин М. Е. История одного города. Господа Головлевы. Сказки. М., 1975. (Сер. «Библиотека всемирной литературы»). С. 571.

<sup>83</sup> Щапов А. П. Соч. В 3 т. Т. 3. СПб., 1908. С. XXXI.

<sup>84</sup> Стасов В. В. Избр. соч. в 3 т. Т. 3. М., 1952. С. 60–61.

Сложившийся в исторической памяти пореформенной эпохи образ народных страданий необходимо было уравновесить столь же яркими образами народного действия и народных героев. Такую компенсационную функцию в исторической памяти пореформенной эпохи сыграло обращение к истории социальных конфликтов в их крайней форме — народных восстаний, а также пассивного протеста — религиозного диссидентства, старообрядчества. Тема активного народного протеста, оказавшаяся столь актуальной после освобождения крестьян, пришла в высокую художественную культуру России еще во времена Пушкина, но по понятным причинам была не слишком востребованной в 1830–1840-е гг. Как пронизательно отметила еще Марина Цветаева, в «Истории пугачевского бунта» и в «Капитанской дочке» Пушкин предложил два совершенно разных осмысления пугачевщины<sup>85</sup>. В «Истории пугачевского бунта» Пушкин объяснял восстание конфликтом между казачеством и государственной властью; в «Капитанской дочке» Пугачев, «казак прямой», бунтует в силу своих прирожденных качеств. Единственной — но художественно убедительной — мотивацией восстания в повести оказывается калмыцкая сказка об орле и вороне, которую рассказывает Гриневу Пугачев: «Чем триста лет питаться падалью, лучше раз напиток живой кровью, а там что Бог даст!»<sup>86</sup>.

В исторической культуре второй половины XIX в. тема «русского бунта» стала интерпретироваться сквозь призму идеи социального протеста; родоначальником этой традиции был Н.И. Костомаров, чья монография «Бунт Стеньки Разина» (1858) сыграла решающую роль в формировании идейного климата пореформенной эпохи. Костомаров утверждал, что восстание Разина было закономерным ответом народа на установление единодержавия, бюрократизма, крепостничества, на подавление традиционных вечевых и общинных прав самоуправления. «Весь порядок тогдашней Руси, управление, отношение сословий, права их, финансовый быт — все давало казачеству пищу в движении народного недовольства, и вся половина XVII века была приготовлением эпохи Степана Разина»<sup>87</sup>. Образ вольнолюбивого казака-разбойника, по сравнению с пушкинской эпохой, был теперь дополнен важным нюансом: казачий мир стал восприниматься как антагонист самодержавного государства, основанного на угнетении и порабощении, как своеобраз-

---

<sup>85</sup> Цветаева М. И. Пушкин и Пугачев // Цветаева М. И. Проза. Автобиографическая проза. Воспоминания о поэтах. Мой Пушкин. Литературно-критические статьи. Кишинев, 1986. С. 373–402.

<sup>86</sup> Пушкин А. С. Капитанская дочка // Пушкин А. С. Собр. соч. в 10 т. Т. 5: Романы и повести. М., 1981. С. 327.

<sup>87</sup> Костомаров Н. И. Бунт Стеньки Разина: Исторические монографии и исследования. М., 1994. С. 336.

ный опыт практического воплощения народной Правды — «удельно-вечевого уклада», в терминологии Костомарова. «Толпы беглецов укрывались на Дону, — писал историк, — и там усваивали себе понятия о казацком устройстве, при котором не было ни тягла, ни обременительных поборов, ни ненавистных воевод и дьяков, где все считались равными, где власти были выборные; казацкая вольность представлялась им самым желанным образцом общественного строя»<sup>88</sup>. Именно поэтому, доказывал Костомаров, «казаки-разбойники» пользовались на Руси всенародной любовью: «Их деяния воспевались в песнях; к ним относятся разнообразные предания; их образ в народном воображении сохраняется с марами (курганами) и городищами, усевающими приволжские степи... Народ сочувствовал удалым молодцам, хотя часто терпел от них; самые поэтические великорусские песни — те, где воспеваются их подвиги; в воображении народном удалый добрый молодец остался идеалом силы и мужской красоты, как герой Греции, рыцарь Запада, юнак Сербии. Слово “удалый молодец” значило у нас героя, а между тем оно смешалось со значением разбойников»<sup>89</sup>.

Тема столкновений казачества и Московского государства (т.е. противостояния вольнолюбивого народного духа и самодержавного деспотизма) проходила красной нитью сквозь исторические труды и историческую прозу; казаки в историческом сознании пореформенной России воспринимались не как экзотическая социальная или даже этническая группа, а как воплощение стихийного народного свободолюбия. Стоит отметить, что этническая принадлежность казаков не особенно волновала деятелей российской культуры XIX века: у Гоголя запорожские казаки говорят по-русски и погибают «за Русь», основополагающая работа Костомарова о национальной психологии «великороссов и малороссов» называлась «Две *русские* народности», а Стасов писал о репинских «Запорожцах»: «И по колориту, и по типам, и по выражению это решительно первая русская картина!»<sup>90</sup>. Историки подчеркивали, что казачий мир был открыт для любого пришлеца и впитывал всех тех, в ком пробудился вольнолюбивый народный дух, спо-

---

<sup>88</sup> Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Т. 2. С. 400.

<sup>89</sup> Там же. С. 335.

<sup>90</sup> Стасов В. В. Письма к деятелям русской культуры. В 2 т. Т. 1. М., 1962. С. 49. Тема становления украинской национальной идентичности сама по себе очень сложна и болезненна для нынешнего политического сознания; интересный опыт освещения этой темы представлен, например, в следующих трудах: Миллер А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000; Западные окраины Российской империи / Науч. ред. М. Долбиллов, А. Миллер. М., 2006.

собный противостоять деспотизму. А это, с другой стороны, означало, что вольнолюбивый дух потенциально может пробудиться в каждом, даже самом забитом и покорном представителе народа-демоса, и что сопротивление может в таком случае стать всеобщим.

История народного сопротивления, бунтов и восстаний разрабатывалась не только на примере сюжетов из прошлого казачества. Так, в эпоху Великих реформ были радикально пересмотрены представления о причинах стрелецких бунтов конца XVIII в. Прежде, в 1840-е гг., биографы Петра Великого писали о стрелецких бунтах исключительно как о преторианских заговорах, вспыхнувших в результате придворных интриг; стрельцы в их работах представляли как развращенная и строптивая столичная гвардия, «буйные мятежники», единственное стремление которых — бить и грабить, пить и буянить<sup>91</sup>. Первым историком, который интерпретировал стрелецкие бунты как проявление социального протеста, был Н. Я. Аристов, ученик А. П. Щапова. «Стрельцы, привязанные к народной жизни, пребывая большею частью в Москве, яснее областных жителей видели силу бояр и неправды начальных людей», — писал он. Согласно Аристову, стрелецкие бунты были проявлением «стремления народа свалить с плеч гнетущую силу московского государства», «последней попыткой к возвышению самобытности народной, последней вспышкой старинной силы земства», последней, отчаянной попыткой народа напомнить власти о своей Правде перед тем, как эта власть — в лице Петра — разрастется до небывалых, колоссальных размеров, «поглощающих внутреннюю самостоятельную жизнь». «После страшной казни стрельцов, последних ратоборцев за старинные права, народ отдан был в полное распоряжение бояр и иноземцев; государство закрепило за собой его силы и деятельность, окончательно придавило народный дух и его самостоятельное проявление»<sup>92</sup>. Трактовка стрелецких бунтов как морального противостояния «последних ратоборцев за старинные права» и «гнетущей силы государства», предложенная практически забытым ныне историком, оказалась увековеченной в реалистическом русском искусстве XIX века: в «Хованщине» М. П. Мусоргского, в «Утре стрелецкой казни» В. И. Сурикова.

Своеобразной квинтэссенцией исторической мифологии пореформенной эпохи можно считать монографию Д. Л. Мордовцева «Самозванцы и понизовая вольница» (1867). В ней Мордовцев воссоздавал панораму русской жизни в XVII–XVIII вв. как картину всеобщего недовольства, массового бегства (крестьян, раскольников, рекрутов, ар-

<sup>91</sup> Полевой Н. А. История Петра Великого. Ч. 1. С. 55.

<sup>92</sup> Аристов Н. Московские смуты в правление царевны Софьи Алексеевны. Варшава, 1871. С. 57–58, 61–62, 65.

стантов и т. п.), повсеместного вооруженного протеста, участники которого, в конце концов, образовали своеобразное демократическое «государство в государстве»: «По всем концам государства ходили правильно-организованные шайки воров и разбойников, предводительствуемые избранными из себя атаманами и эсаулами; атаманы назывались почетным именем батюшки и держали своих подчиненных в беспрекословном повиновении; провинившихся разбойников казнили по приговору собственного суда»<sup>93</sup>. Исследование Мордовцева воссоздавало картину не просто разовой вспышки народного гнева, а постоянно тлеющих очагов недовольства, постоянной готовности самых широких слоев населения к организованным выступлениям против власти.

Одним из центральных образов исторического сознания российского общества во второй половине XIX в. становится образ Степана Разина. Ему посвящали научные труды и исторические романы; его в буквальном смысле слова воспевали — в тщательно собранных этнографами волжских и донских песнях о Разине и в городских романах «Из-за острова на стрежень» и «Есть на Волге утес» на слова Д. Н. Садовникова и А. Навроцкого (которые в обыденном сознании также считаются народными песнями); его облик был воссоздан на полотне В. В. Сурикова «Степан Разин» (1906). Крайняя мифологизированность образа Разина в русской пореформенной культуре не нуждается в доказательствах: этот образ, вобравший в себя черты «благородного разбойника» из романтической литературы, стал воплощением неукротимого народного стремления к «воле-волюшке» и к возмездию угнетателям. Символично, что первый российский художественный кинофильм «Понизовая вольница» (1908) был посвящен именно восстанию Степана Разина — это означало, что образ удалого атамана превратился в ключевой образ национальной идентичности.

Знаменем эпохи можно считать дополнения, внесенные Мусоргским в текст пушкинского «Бориса Годунова»: как известно, в некоторых случаях композитор самостоятельно сочинял целые драматические сцены. По свидетельству Стасова, в 1871 г., перерабатывая оперу, Мусоргский «решил кончить ее не смертью Бориса, а сценою восставшего расхолодившегося народа, торжеством Самозванца и плачем юродивого о бедной Руси»<sup>94</sup>. На смену пушкинскому «народ безмолвствует» пришла знаменитая «сцена под Кромами», яркая картина разудалого и грозного, но краткого и заведомо обреченного народного торжества. Впрочем,

---

<sup>93</sup> Мордовцев Д. Л. Самозванцы и понизовая вольница. В 2 т. СПб., 1867. Т. 2: Понизовая вольница. С. 7.

<sup>94</sup> Орлова А. Труды и дни Мусоргского. Летопись жизни и творчества. М., 1963. С. 236.

именно в творчестве Мусоргского тема народного бунта обнаружила свою внутреннюю противоречивость. В «Годунове» бунт быстро переходит в безудержное прославление нового царя — Самозванца; в «Хованщине» (1872–81) показано угасание бунта, трагический путь стрельцов от положения полновластных хозяев Москвы к бессилию и коленопреклоненным мольбам о пощаде. В середине 1870-х другой основоположник русского реалистического искусства, В. Г. Перов, бросил неоконченную картину «Суд Пугачева» (возможно, потому, что почувствовал: жертва — пусть даже недавний угнетатель, — всегда вызывает больше сочувствия, чем те, кто чинят над ней расправу); не победу, а поражение бунта обессмертил В. И. Суриков в «Утре стрелецкой казни» (1881). Бунт интерпретировался в русской культуре как способ заявить о народной Правде, но отнюдь не как способ реализовать, воплотить ее.

Внимание деятелей пореформенной культуры, обращавшихся к прошлому России в поисках образов народных героев, привлекали не только яркие вспышки, но и повседневная практика стоического протеста — используя терминологию Н. К. Михайловского, не только «вольница», но и «подвижники»<sup>95</sup>. Неотъемлемой частью исторического мировоззрения российской интеллигенции стала тема религиозного диссидентства в России: опыты практического воплощения «жизни по Правде» писатели и публицисты второй половины XIX в. скорее склонны были искать не в зареве «русского бунта», а в старообрядческих скитах и сектантских общинах. Благодаря потеплению политического климата в эпоху Великих реформ была прорвана завеса молчания вокруг преследуемых, социально и территориально изолированных приверженцев древнего благочестия. С момента публикации исторических исследований о Макария Булгакова «История русского раскола, известного под именем старообрядства» (1855) и А. П. Щапова «Русский раскол старообрядства» (1859) эта тема стала вызывать поистине шквальный интерес<sup>96</sup>. Интерес к истории раскола, безусловно, стимулировался тем, что эта история продолжалась и в XIX в.: как писал

<sup>95</sup> Михайловский Н. К. Вольница и подвижники [1877] // Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. СПб., 1911. Т. 1. Стб. 579–582.

<sup>96</sup> См., напр.: Кельсиев В. И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лейпциг, 1860–1862; Он же. Собрание постановлений по части раскола. Лейпциг, 1863; Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия. В 2 т. СПб., 1861–1863; Житие протопопа Аввакума, им самим написанное / Под ред. Н. С. Тихонравова. СПб., 1862; Попов Н. Сборник для истории старообрядчества. М., 1864; Субботин Н. Материалы для истории раскола за первое время его существования. В 8 т. М., 1875–1887; Пругавин А. С. Раскол-сектантство. Вып. 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887; Плотников К. История русского раскола. СПб., 1891–1892; и мн. др.

П. И. Мельников-Печерский, «русская публика... горячо желает, чтобы путем просвещающего анализа разъяснили ей наконец загадочное явление, отражающееся на десятке миллионов русских людей»<sup>97</sup>.

Сочувствие и сопереживание раскольникам объединяло самые разные направления пореформенной общественной мысли. Так, с точки зрения идеалов национально-культурного возрождения раскольники-старообрядцы представлялись хранителями заветов подлинной, народной Руси, не искаженной веяниями «петровской неметчины». Явственно звучал этот лейтмотив, например, в знаменитой эпической дилогии П. И. Мельникова-Печерского о заволжских старообрядцах: «Старая там Русь, исконная, кондовая... Там Русь съсстари на чистоте стоит — какова была при прадедах, такова хранится до наших дней»<sup>98</sup>. Раскольничья и стрелецкая допетровская Русь была воспета и оплакана в «Хованщине» М. П. Мусоргского; символично, что в этой опере тема увертюры «Рассвет на Москве-реке», идеально-прекрасного образа утраченной старины, интонационно и мелодически перекликается с финальным хором раскольников, идущих на самоожжение<sup>99</sup> — «самоожжение древней, погибающей России», как интерпретировал эту сцену Стасов<sup>100</sup>. «Невзирая на весь осадок нелепости, закоренелой темноты и дикости... — восклицал Стасов, анализируя «раскольничью» тематику в творчестве Перова и Мусоргского, — сколько чудесного, могучего, чистого и искреннего было все-таки на стороне этой Руси... и как права она была в своем праве, отстаивая свою старую жизнь и зубами, и когтями!»<sup>101</sup>.

Но и народническая интеллигенция, придерживавшаяся «левых» политических убеждений, тоже сочувствовала раскольникам. Это представляется тем более удивительным, что сами по себе религиозные идеалы и апокалиптические чаяния «расколоучителей» не могли вызывать особенного сочувствия у пореформенной российской интеллигенции, высоко ценившей критическую мысль и научное знание.

В трудах историков, литераторов и публицистов демократического направления (А. П. Щапова, Н. И. Костомарова, Д. Л. Мордовцева, А. Н. Пыпина, и др.) буквально на соседних страницах уживались противоположные оценки раскола. С одной стороны, раскол представлялся им типично «средневековым» явлением, порождением исступленного фана-

<sup>97</sup> Мельников-Печерский П. И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8. М., 1976. С. 6–7.

<sup>98</sup> Мельников-Печерский П. И. В лесах. Роман в 2-х кн. Кн. 1. М., 1994. С. 3–4.

<sup>99</sup> Бакаева Г. «Хованщина» М. Мусоргского — историческая народная музыкальная драма. Киев, 1976. С. 175.

<sup>100</sup> Стасов В. В. Избр. статьи о М. П. Мусоргском. М., 1952. С. 231.

<sup>101</sup> Стасов В. В. Собр. соч. 1847–1886. Т. 2: Художественные статьи. СПб., 1894. Стб. 267.

тизма в сочетании со «скудным просвещением» и «национальным само-мнением»<sup>102</sup>. С другой стороны, с легкой руки А. П. Шапова и В. И. Кельсиева утвердилось представление о расколе как форме народной борьбы за демократические земские идеалы, как о «могучей, страшной общинной оппозиции податного земства, массы народной против всего государственного строя — церковного и гражданского»<sup>103</sup>. Ученик Шапова Н. Я. Аристов, а также этнограф и публицист А. С. Пругавин предприняли попытку доказать, что старообрядческие братства представляли собой своеобразный островок общинного коммунизма среди крепостной России, зримое воплощение народной Правды; что «раскол, в лице передовых сект... путем критики современных отношений, вырабатывает идеал будущего и отношений в человечестве [sic]»<sup>104</sup>.

И наконец, безусловное сочувствие и понимание у пореформенной интеллигенции находила способность раскольников к сознательному самопожертвованию, к мученичеству во имя своих убеждений. Парадокс исторического сознания эпохи состоял в том, что, отторгая «домостроевские», «душные и темные идеалы» Московской Руси XVII века, народническая интеллигенция при этом восхищалась старообрядцами — «замечательными», «удивительными» людьми, которые во имя этих «душных и темных идеалов» бестрепетно шли на смерть<sup>105</sup>.

Раскол воспринимался в историческом сознании пореформенной эпохи как своеобразный «момент истины», позволивший выявить истинное лицо русского человека, доказательство способности русского народа восстать на борьбу за народную Правду и вести эту борьбу, не отступая в течение многих десятилетий. Как сформулировал Н. И. Костомаров, «в нашей истории раскол был едва ли не единственным явле-

<sup>102</sup> Шапов А. П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII в. и в первой половине XVIII. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. Казань, 1859. С. I–III, 35–55; Костомаров Н. И. История раскола у раскольников // Вестник Европы. 1871. № 4. С. 469–480; Пытин А. Н. История русской литературы. Т. 2. Древняя письменность. Времена Московского царства. Канун преобразования. СПб., 1898. С. 271.

<sup>103</sup> Шапов А. П. Земство и раскол. С. 28; Костомаров Н. И. История раскола у раскольников. С. 482–485; Пытин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. Исторические очерки // Вестник Европы. 1871. № 5. С. 240–241.

<sup>104</sup> См.: Пругавин А. С. Значение сектантства в русской народной жизни // Русская мысль. 1881. № 1. С. 301–363, цит. С. 362; Он же. Раскол и его исследователи // Русская мысль. 1881. № 2. С. 332–357; Аристов Н. Я. Устройство раскольников общин // Библиотека для чтения. 1863. № 7. С. 1–32.

<sup>105</sup> Гаршин В. М. Сочинения. М.–Л., 1963. С. 424–430; Мякотин В. А. Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность. СПб., 1894. С. 10–22, 40, 52–56, 143–145.



нием, когда русский народ, — не в отдельных личностях, а в целых массах, без руководства и побуждения со стороны власти или лиц, стоящих на степени высшей по образованию, показал своеобразную деятельность в области мысли и убеждения»<sup>106</sup>.

Это означало, что исторической мысли пореформенной России удалось выполнить сложную задачу: сомкнуть дистанцию между прошлым и настоящим, превратить чуждое и непонятное в объект сочувствия и гордости, подражания и осуждения. Обращение искусства к теме раскола — как и к теме русского бунта — позволило утолить потребность российской общественности в образах народных героев и в формировании национального мартиролага.

Интересно, что представления о вольнице в русском пореформенном искусстве обычно персонифицировались в образе «матерого казака» или дерзкого стрельца-бунтаря; напротив, воплощением представления о подвижниках зачастую становился образ женщины-старобрядки, цельной, суровой и гордой, истовой в любви и ненависти, готовой к мученичеству во имя того, что ей дорого: таковы Морозова у Мордовцева и Сурикова, Марфа у Мусоргского, Манефа у Мельникова-Печерского. Эти образы — мужской и женский, явно слагающиеся в некую архетипическую пару (один из лейтмотивов романа Мордовцева «Великий раскол» — мучительные и неотступные воспоминания боярыни Морозовой о казни Степана Разина и об их встрече накануне казни), в пореформенном русском искусстве поднялись на высоту ключевых символов русской национальной идентичности.

Историческая культура формировала сферу политических ожиданий. Народники, звавшие Русь «к топору» или «к дубинушке» (революционные варианты этой бурлацкой песни были написаны в 1865 и 1880-х гг. соответственно), были уверены, что Русь непременно поднимется: эту уверенность давал багаж исторических представлений. К образу Степана Разина активно обращались народники в агитационной литературе 1870-х гг.<sup>107</sup>; М. А. Бакунин, утверждавший, что русское крестьянство ждет только искры, чтобы разрозненные бунты слились в «бунтующий океан», ссылался при этом на исторические реалии времен Степана Разина и Емельяна Пугачева<sup>108</sup>. Уходя «в народ», молодые революционеры-народники 1870-х годов зачастую стремились вести пропаганду прежде всего среди раскольников и сектантов, вос-

<sup>106</sup> Костомаров Н. И. История раскола у раскольников. С. 469.

<sup>107</sup> Агитационная литература русских народников: Потаенные произведения 1873–1875 гг. Л., 1970. С. 416–433.

<sup>108</sup> Письмо М. А. Бакунина к С. Г. Нечаеву 2-го июня 1870 // Бакунин М. А. Философия, социология и политика. М., 1989. С. 540–542.

принимая их как преимущественных носителей бунтарского народного духа. География «хождения в народ» охватывала именно те регионы (Поволжье, Дон, Украину), о которых писали в своих исторических трудах историки демократического направления, и где, по расчетам социалистов, в народе должна была сохраняться историческая память о казацкой и понизовой вольнице... Они шли не просто «в народ», но в мир своих культурно-исторических представлений о народе — и здесь их ждало неминуемое разочарование. (Заметим, что таким же разочарованием кончилось и другое «хождение в народ», предпринятое с иными целями и в другой культурной ситуации: стремление лидеров русского религиозно-философского Ренессанса начала XX века сблизиться с народными сектами, чтобы причаститься к их сокровенному знанию, к эзотерической народной Правде)<sup>109</sup>.

Тем не менее, разочарование в настоящем не влекло за собой разочарования в образах народного прошлого. Если фигуры самодержавных правителей в российской культуре XIX века неоднократно подвергались переосмыслению, развенчанию, снижению, то о десакрализации светлых образов народных героев и мучеников не могло быть и речи (не в последнюю очередь по причинам этического характера: «пристойно ли, скажите, сгоряча смеяться нам над жертвой палача?»).

Разумеется, восприятие народа как объекта научного изучения неоднократно изменялось. К началу XX века в рамках позитивистского и экономико-материалистического подходов была поставлена проблема социальной дифференциации внутри «народа-демоса», который прежде казался единым; «на основе полученных различными отраслями науки данных, отражающих преобладание позитивизма в научном сознании, стало возможным новое понимание народа, новый уровень осмысления этого понятия»<sup>110</sup>. Однако переход от романтически-народнического дискурса к позитивистскому затронул профессиональную историческую науку — но не художественную культуру. Народ по-прежнему воспринимался как целостность высшего порядка; народный бунт и церковный раскол по-прежнему трактовались в искусстве как своеобразные «моменты истины», позволившие выявить истинное лицо русского народа. Для того чтобы российская интеллигенция в большинстве своем разочаровалась в идее «русского бунта» как способа заявить о народной Правде, понадобился трагический опыт 1917 года; но по понятным причинам этот перелом отразился только на культуре русского зарубежья, а советская идеология включила образы бунтарей прошлого в пантеон героев победившей революции.

<sup>109</sup> Эткинд А. М. Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998.

<sup>110</sup> Сабурова Т. А. Русский интеллектуальный мир/миф. С. 240–241.

Таким образом, формирование исторической культуры российского общества XIX века происходило под знаком поиска оптимального сценария коллективной идентичности; проекты идентичности, предлагавшиеся интеллектуальной элитой, могли строиться как вокруг идеи власти (династический и национально-государственный сценарии), так и вокруг идеи народа (национально-культурный и демократический сценарии). Каждый из этих сценариев создавался усилиями крупных ученых, деятелей искусства, мыслителей и публицистов; каждый был окутан облаком выразительных художественных образов и нес в себе сильный эмоциональный заряд.

Различие между соперничавшими версиями коллективной идентичности проявлялось прежде всего в трактовке категорий «власти» и «народа». В рамках династического сценария, генетически связанного с риторикой классицизма, власть представляла как могущественная сверхчеловеческая сила, народ — как пассивный и благодарный объект властного воздействия. Коренной поворот в восприятии категории народа произошел в 1820–30-е гг., в русле романтического дискурса: народ стал восприниматься как субъект истории, творческая сила, оплот и хранитель общезначимых ценностей. Национально-культурный проект идентичности, представленный в наследии славянофилов и в русском реалистическом искусстве второй половины XIX в., строился на идее *народа-нации*; демократический проект (народническая идеология, критическое направление в реалистическом искусстве) — на идее *народа-демоса*. Однако с позиций любой идеологии народ — будь то «народ-нация» или «народ-демос» — всегда воспринимался позитивно; расхождения начинались там, где надо было определить историческую роль власти по отношению к народу. Как воспринимать исторически сложившееся российское самодержавное государство: как воплощение жизненной силы и творческой мощи народа (идеи государственной школы), или как воплощение деспотизма, бесконечно чуждое и враждебное народу (национально-культурная, народническая парадигмы)? Как, в таком случае, трактовать протестные движения? Эта проблема не теряла своей остроты, даже когда ее переводили на язык художественных образов: в пантеоне исторических героев, сложившемся в сознании российской интеллигенции конца XIX – начала XX в., соседствовали монументальные образы Петра Великого, Степана Разина и протопопы Аввакума (как на картине И. Е. Репина «Не ждали» на стене гостиной интеллигентной семьи ссыльного революционера соседствуют портреты Т. Г. Шевченко, Н. А. Некрасова и императора Александра II).

Шаг к возможной демифологизации исторического сознания российского общества, сделанный в конце XIX в., был связан с социологическим поворотом в историческом знании: позитивизм, а затем и эко-

номический материализм позволили поставить проблему социальной природы власти и социального расслоения народа, а значит, совлечь с этих категорий покров сакральности. Но, если этот познавательный поворот существенно изменил образ самодержавной власти, сложившийся в сознании российской образованной элиты, то идея народа как духовной общности оставалась сильнее всех доводов науки.

Образы «вольницы и подвижников» сохраняли свой сакральный потенциал и могли быть использованы при создании нового идеологического дискурса, апеллирующего к понятиям *народа-нации* или *народа-демоса*; в переломные моменты истории они снова и снова оказывались востребованными в искусстве. Образ Степана Разина воскресал в произведениях В. М. Шукшина, Е. А. Евтушенко и Д. Д. Шостаковича как олицетворение стойкого народного духа; боярыня Морозова и протопоп Аввакум — в творчестве писателей-«деревенщиков» и «почвенников» 1960–80-х гг. как символ возвращения к национальным устоям и борьбы с «загнивающим Западом»; в многочисленных литературных и кинематографических семейных сагах бытового уклад старобрядцев и казаков интерпретировался как средоточие национальной культуры и народных устоев. Что же касается восприятия государства как титанической сверхчеловеческой силы — и одновременно как воплощения внутренней мощи народа, — то этот образ воскрес в официальной советской культуре, начиная с «Великого сталинского перелома» 1930-х годов. Одним из симптомов этого идеологического поворота стала сталинская реабилитация Ивана Грозного и Петра Великого, чьи образы — по иронии истории — стали «ядром советской коллективной идентичности»<sup>111</sup>. Историческая культура советского общества унаследовала и ключевые мифы исторического сознания дореволюционного общества, и свойственную ему амбивалентность.

Важный структурный сдвиг в массовом историческом сознании — ревизия исторически сложившихся мифов о власти и народе — наметился лишь в наши дни. Издательская политика, средства масс-медиа, исторические жанры в искусстве активно формируют историческое сознание монархического типа, основанное на представлении о всемогуществе единоличной власти, в то время как идея массового протеста и революционных переворотов подверглась дискредитации, а идея народа как субъекта исторического процесса отошла на дальний план исторического сознания. Как это отразится на коллективной идентичности современного российского общества — покажет время.

---

<sup>111</sup> *Платт, Кевин М. Ф.* Репродукция травмы: Сценарии русской национальной истории в 1930-е годы // Новое литературное обозрение. № 90 (2'2008). С. 67.

## МОНУМЕНТАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ КОММЕМОРАЦИИ В РОССИИ XIX И НАЧАЛА XX ВЕКА

Память является связующей структурой общества. С одной стороны, она обеспечивает целостность «цепи времен», утверждая и подтверждая системы ценностей. С другой, представляет возможности и репертуар для выработки новых образцов и примеров для подражания. Но стабильность самой этой структуры все время подвергается испытанию, поскольку происходит постоянное переопределение поля памяти за счет ввода или исключения из нее тех или иных элементов. Этот процесс обеспечивается определенными культурными практиками памяти, которые меняются со временем.

В секуляризованном обществе, переопределяющем свою иерархию ценностей, когда на месте Бога оказывается человек, идет поиск знаковых фигур, которые могут задавать некие ценностные ориентиры. Наделение ценностью идет через память — общество выбирает, кого оно готово помнить. В России XIX века происходил одновременный процесс поиска новых образцов и становление целого ряда практик, вводящих эти образцы в пространство культурной памяти. Одной из таких практик является возведение общественных монументов.

### БОЛВАНЫ, ИДОЛЫ, ГЕРОИ

В европейской культуре история скульптурных памятников началась дважды — в Античности и во времена Возрождения. Для русской же культуры скульптура не была органическим способом выражения (традиции деревянной скульптуры маргинальны и локальны), что определяло, с одной стороны, невосприимчивость к символической стороне такого способа воплощения идеалов и идей, с другой, повышенную значимость самого факта существования скульптурных композиций, когда они появлялись в местном ландшафте.

Пространство российских городов только в XIX в. оказалось потенциально готово к «приему» памятников — в городах стали формироваться площади. Указ Екатерины «О сделании всем городам, их строению и улицам специальных планов по каждой губернии особо» (1763) предусматривал обязательные площади в новой планировке старых го-

родов, но разработанные генпланы для провинции были реализованы в основном (и то не полностью) только после Отечественной войны 1812 года. Для финансирования немногочисленной монументальной скульптуры, оказавшейся в общественном пространстве, долгое время не существовало никаких других источников, кроме государственного заказа. Создавались лишь редкие шедевры, все классицистические, с аллюзиями на античность. Памятник Петру I Э. Фальконе (1782) — царь в свободном плаще и лавровом венке, на коне, попирающем змею. Памятник Петру перед Инженерным замком работы Б. Растрелли ориентирован на памятник Марку Аврелию, со всеми вытекающими отсюда атрибутами (1800). Памятник Суворову на Марсовом поле М. Козловского (1801) представляет полководца в латах и шлеме.

Памятники в России и в начале XIX века появлялись редко, практика их возведения не была распространенной. Следующие герои — Минин и Пожарский — были увековечены в 1818 г. Легенда об этом памятнике как созданном на народные деньги представляется сомнительной. Инициатива исходила от императора. Описывая процесс формирования мифа Смутного времени как момента возникновения российской государственности<sup>1</sup>, А. Зорин замечает: «Необходимость в патетических жестах ощущалась тем острее, что чаемое народное единство выглядело менее всего гарантированным»<sup>2</sup>. Поэтому сбор средств на такое непонятное дело как создание общественного символа сконструированной идее было, скорее, не столько реальным делом, сколько именно «жестом». Но этот памятник был первым, который с помощью слов, ритуалов и образов попытались ввести в пространство общей памяти. Чтобы сделать его если не понятным, то имеющим отношение к российской жизни, героев слегка переделали. Первоначально они представлялись, как водится, в античных одеждах, но в последнем варианте хитон Минина вступил в компромисс с народной рубахой, на барельефе античные одежды женщин дополнены кокошниками, а шлем и щит Пожарского отмечены национальными чертами.

Следующий случай, казалось бы, мог стать началом новой истории в практике коммеморации. В 1828 г. был открыт памятник Ришелье в Одессе — первый памятник гражданскому лицу, а не императорской особе или военачальнику. Похоже, это был первый памятник в России, на который действительно деньги были собраны по местной инициативе. Через несколько месяцев после смерти бывшего градоначальника, в 1822 г., его преемник граф Александр Ланжерон заговорил о «священ-

---

<sup>1</sup> Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2004. С. 159–186.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

ном обете соорудить дюку де Ришелье памятник, достойный сего редкого друга человечества». И действительно, деньги были собраны, высочайшее разрешение получено, и И. Мартос создал монумент. Однако практика эта не получила дальнейшего развития — она осталась событием местного значения. Про скульптуру Ришелье на Приморском бульваре сам скульптор говорил, что она «сочинена в античном вкусе»: герой в тоге и с венком на голове. Несмотря на всю условность фигуры, смысл данного монумента жителям города, помнящим Ришелье, был ясен: протоиерей Куницкий призвал одесситов показать этот памятник детям своим и детям детей своих, поведать им «в потомственное предание» о «делах славных» благодетеля Одессы. Однако смысл процедуры в ходе реализации замысла остался непонятен, он сформирован только на уровне слова, но не визуального образа, и потому производятся формы, которые не отвечают ожиданиям, что делает эффективность процедуры увековечения (введения таким образом в пространство общей памяти) сомнительной.

Может быть, с этим связано то, что практика не распространяется широко, а сбор денег на памятники сталкивается все с большими трудностями — общественный энтузиазм угасает. Финансирование остается централизованным, а практика — официозной. Исключения только подтверждают правило; они немногочисленны — в Таганроге, где основные траты приняла на себя императорская семья, на памятник Александру I немного добавили и жители города, в Севастополе, уже в 1860-х гг., собирали деньги на памятник адмиралу Лазареву; остальной ряд исключений будет рассмотрен ниже.

Памятники не слишком понимали. Уникальный материал для реконструкции рецепции первого скульптурного памятника России дает поэма А. С. Пушкина «Медный всадник». Для поэта связь между историческим Петром и монументом проблематична и неоднозначна. Можно спорить о том, как относился поэт к самому Петру, но его отношение к монументу выражено явно: «И, обращен к нему спиною, В неколебимой вышине, Над возмущенною Невою, Стоит с простертою рукою Кумир на бронзовом коне»; «И прямо в темной вышине Над огражденною скалою Кумир с простертою рукою Сидел на бронзовом коне»; «Кто неподвижно возвышался Во мраке медною главою». И все чаще к концу поэмы: «кумир», «горделивый истукан» и т. д. Намертво прикрепившееся к памятнику после выхода поэмы название «Медный всадник» показывает, что весь этот круг коннотаций отвечал общим представлениям.

Список общественных монументов в XVIII – 60-х гг. XIX в. невелик: Петр I (Фальконе, 1782 и Растрелли, 1800), Суворов (М. Козловский, 1801) (все в Петербурге), Минин и Пожарский в Москве (Мартос, 1818), Ришелье в Одессе (Мартос, 1828), Александр I в Таганроге (Мар-

тос, 1831), Кутузов (А. Орловский, 1832) и Барклай де Толли (Орловский, 1835) в Петербурге, Потемкин-Таврический в Херсоне (Мартос, 1836), Барклай де Толли в Дерпте (В. Демут-Малиновский, 1849), адмирал Лазарев в Севастополе (Н. Пименов, 1867)<sup>3</sup>.

Россия покрывалась памятниками своим военным победам, но она не была настолько милитаризованной страной, чтобы числить свои заслуги исключительно по военному ведомству. Параллельно этому ряду памятников начал формироваться другой — определяемый через типологическую общность героев и общие черты истории создания. Эта общность ощущалась и современниками — при каждом следующем факте открытия делались ссылки на прецеденты этого ряда, т.е. традицией эта общность ощущается не только в ретроспективе. Речь идет о памятниках гражданским лицам, условно говоря, *учителям*. Ими оказываются писатели — даже те фигуры, которые нам представляются не совсем подходящими под это определение, в момент создания памятника декларировались именно как писатели, точнее, как люди Слова и Языка. Этих памятников немного: Ломоносов в Архангельске (1832), Карамзин в Симбирске (1845), Державин в Казани (1847), Жуковский в Поречье (1853), Крылов в Петербурге (1855), Кольцов в Воронеже (1868), Пушкин в Москве (1880). Именно памятники писателям не только выстроили культурную практику коммеморации как традицию, но и превратили скульптурный монумент в место памяти.

#### «ПОЛЕЗНЫЙ МИРУ ЧЕЛОВЕК»

Первым опытом был памятник М. В. Ломоносову в Архангельске, сооруженный в 1829 г. И. Мартосом на собранные по подписке деньги.

Движение за сооружение памятника, инициированное епископом Архангельским (незаявленным человеком, не чуждым искусства слова), началось в 1825 г. Ходатайство к императору (вопрос об установке памятника всегда решался на высочайшем уровне) было встречено благосклонно, тот утвердил местную инициативу. По всей стране был принят сбор средств, поддержанный прессой. В Петербурге процессом

<sup>3</sup> Иконография, обусловленная канонами классицизма, не способствовала продуктивному восприятию: античные фигуры на площадях русских городов могли вызывать противоречивые чувства, но вряд ли отсылали к памяти. Уже в следующем памятнике Мартоса — Александру I в Таганроге (1831); царь, хотя и задрапирован в плащ, но из-под него виден мундир. Подобным образом оказались одеты Кутузов и Барклай де Толли. Таким образом, с 1830-х гг. визуальный канон военного героя постепенно оформляется. В середине века с одеждой (во многом определяющей степень воспринимаемости образа) уже разобрались — герои памятника Ивану Сусанину в Костроме (В. Демут-Малиновский, 1851), как и князь Владимир (В. Демут-Малиновский, П. Клодт, 1853), одеты в условно-исторические одежды.



сбора денег заведовал граф Хвостов: его своеобразным вкладом явилась ода «На сооружение памятника Ломоносову», вышедшая отдельным изданием, все средства от распродажи которого поступили в фонд памятника. «Ревнуя славе Ломоносова», в деле поучаствовала и Императорская Российская Академия (1000 руб.), и сам Император Николай Павлович (5000 руб.), 3345 рублей пожертвовал граф Д. И. Хвостов, 2000 руб. дал граф С. Р. Воронцов, предок которого поставил мраморный памятник над могилой Ломоносова, 1000 руб. — С. А. Раевская. В сборе средств принимали участие и купцы, и Архангельское мещанское общество. В конце концов, собрано было более 53000 руб.

Злые языки говорили про Хвостова, что он воспользовался случаем, чтобы обнаружить свои очередные вирши (которые он, к тому же, имел обыкновение еще и сам скупать, создавая видимость спроса). Но, может быть, именно графоманское сознание точно воспроизводит общие места и мнения — то, что носится в воздухе?:

Земля пременам пусть подвластна  
 Плоть наша добыча могил;  
 Огонь души и память ясна,  
 Своих не погубляя сил,  
 На крыльях времени летают  
 И бытие возобновляют  
 Из рода в род, из века в век.  
**Не свергнется в реку забвенья,  
 Кто в жизни был до преселенья  
 Полезный миру человек<sup>4</sup>.**

Мимотекущие призраки,  
 Рабы земные суеты  
 В глубокие сокрылись мраки,  
 Сокрылся от очей и ты!  
 Но **жив Поэт**, жив дух науки!  
**Почтут времен грядущих внуки,**  
 Питая к превосходству жар,  
 Твою и ревность и заслуги;  
**В странах чужих** изяществ други  
 Превознесут высокий дар.  
 Еще глашу, воззвав к Поэту:  
 На море Белое пари,  
 Явися, Пиндар Россов, свету  
 И в торжестве Архангельск зри;  
**Отечества приемля жертву,**

<sup>4</sup> «То подлинно, что Ломоносов у нас первый образец в стихах и прозе высокого и хорошего слога. Язык его правилен, чист и звучен. Нет сомнения (исключая перемены, свойственные времени и обычаю), что мы еще долго писать будем языком, им образованным. Российская Академия доселе не отвергает правил его» (прим. графа Хвостова).

Узнай, — сооружают мертву  
Тебе за славный дар колосс;  
Вещай, — издревле победитель,  
Высоких подвигов свершитель,  
*Труды ценить умеет Росс*<sup>5</sup>.

Здесь уже заявлены основные мотивы создания памятника. В витиеватости слога графа они не столь очевидны, но последующие журнальные публикации сделают их явными. Уход от забвенья для общественно значимых людей («Не свергнется в реку забвенья, Кто в жизни был до преселенья Полезный миру человек»), выдвижение на первый план заслуг в области словесности («жив Поэт, жив дух науки» и чуть более раннее примечание), обращение к будущему («времен грядущих внуки»), ревность к вниманию других стран («В странах чужих изящств други Превознесут высокий дар», «Труды ценить умеет Росс»).

Анализ риторики, сопутствующей процессу создания и открытия памятника, показывает прозорливость Хвостова. Ломоносов и дальше позиционируется как писатель, стоявший у истоков просвещения России, а необходимость сооружения памятника аргументируется нашим ответом чужеземцам и обращением к потомству (к будущему). Эти мотивы присутствуют едва ли не во всех статьях, освещающих процесс:

«Слава гениев, блиставших на *поприще Словесности*, не исчезает в веках. Имя Ломоносова, рожденного под хладным небом Севера, с *пламенным духом Поэзии*, будет передаваться до позднейшего *потомства*. Произведения его соберут дань уважения и похвал *не в одной России*. Но чтобы блеск славы его особенно отразился на тот край, где любовь к наукам вызвала его из среды сословия простых поселян, где он родился в низменной хижине рыбака, *долг признательности его единоземцев* и самая честь их требовала вещественного памятника... От памятника Ломоносову лучи славы сего великого мужа прольются на самый отдаленный край севера, исполнят многие умы вдохновением гения, призовут в храм муз новых любимцев и не померкнут в течение веков *во славу России*»<sup>6</sup>. «Добродетели скрывают блеск свой от мира, и не здесь найдут свое воздаяние; но все, что сделано *к славе отечества*, не укроется от признательности *потомства*»<sup>7</sup>. «Преосвященный Неофит, Епископ Архангелогородский, возымел счастливую мысль о сооружении памятника Ломоносову в главном городе своей паствы. В ее пределах родился *отец Красноречия Российского, знаменитый ученостию и талантами*. Имя Ломоносова запечатлено в душе *каждого из просвещенных сынов Отечества*; но надобно, чтобы *иностранцы многочисленные*, привлекаемые торговлею к Архангельскому порту, видели

<sup>5</sup> Хвостов, граф. На сооружение памятника Ломоносову в Архангельске. СПб., 1825. (курсив мой. — С. Е.)

<sup>6</sup> О сооружении памятника Ломоносову // Отечественные записки. 1825. Ч. 22. № 61. С. 328–330.

<sup>7</sup> О пожертвованиях на сооружение памятника Ломоносову в Архангельске // Отечественные записки. 1825. Ч. 24. № 67. С. 310.

памятник *справедливого уважения нашего* к великим заслугам своего одноплеменца»<sup>8</sup>. «Благодарные Россияне, благоговей к памяти великого Ломоносова, *отца языка Русского*, положили *в честь и славу* его воздвигнуть достойный памятник... Доселе мы увековечивали в бессмертном металле и граните память Российских героев: Суворова-Рымнического, Румянцева-Задунайского, Орлова-Чесменского, Потемкина-Таврического... Ныне, в счастливое царствование Императора Николая I, является в России первый и единственный памятник мужу ученому, *Русскому Поэту и Оратору, Историку, Физику и Химику*. ...*И так не в одной Греции и Риме чтит память великих мужей; не одна Англия, Франция и Германия приносят достойную жертву умам высоким; и Россияне умеют вполне ценить отечественные таланты и гении!*»<sup>9</sup>.

Появившаяся спустя более полувека публикация в «Историческом вестнике» показывала, что понимание происшедшего изменилось, хотя рассказывалась фактически та же история. Аргумент иностранцев не просто исчез — традиция возведения памятников поэтам оказывается отечественной. Сильнее акцентируется мысль об обращении к потомству (оно объявляется основным адресатом). Рядом с аргументом просвещения появляется аргумент образования. Довод о частной инициативе и ее мотивы сомнению не подвергаются<sup>10</sup>. В статье приводится сценарий праздника, принадлежащий архангельскому преосвященному — Георгию (Ящуржинскому). Разработанного церемониала за отсутствием прецедентов не было, и нужно было примирить возведение бронзового истукана (Ломоносов представлен полуголым мускулистым мужем, задрапированным в плащ, с крылатым голым гением у ног) с церковными представлениями. Предполагалось, что праздник начнется соборным архиерейским служением в кафедральном соборе, выход к памятнику будет сопровождаться исполнением певчими оды Ломоносова «Хвала Всевышнему Владыке», а речи у памятника будут произноситься на устроенном амвоне. Дальше искали компромиссы:

«На руке Ломоносова, которою держит арфу, привесить икону Михаила Архангела такой величины, чтобы гений, подающий лиру, был прикрыт оною, или прежде привесить пелену прилично, которая бы прикрыла гения, а на ней икону... Амвон можно на сей случай позаимствовать из которой либо

<sup>8</sup> [Без заголовка] // Вестник Европы. 1825. № 8. С. 316. Курсив мой. — С. Е.

<sup>9</sup> *Вслъв (Васильев) Ил.* О памятнике Ломоносову // Вестник Европы. 1828. № 9. С. 69–70.

<sup>10</sup> «В голове этого сравнительно молодого епископа созрела мысль воздвигнуть на севере самому замечательному человеку севера памятник, который свидетельствовал бы потомству о заслугах Ломоносова, оказанных русскому просвещению, и с другой стороны напоминал бы северянам о том, что труд и стремление к образованию всегда выведут человека на истинную дорогу и будут почтены не только современниками, но и благодарным потомством». *Ермилов Н.* История сооружения памятника Ломоносову в Архангельске // Исторический вестник. 1889. № 4. С. 175.

церкви; на нем или столик поставлен будет, на котором должны лежать все сочинения Ломоносова, физические и химические инструменты; или, буде сего учинить не можно, то налож церковный, или и то, и другое совместить... По окончании произнесения всех сочинений, певчие запоют: “Тебе, Бога, хвалим” и музыка с певчими: “Боже, храни царя”. Затем лития за упокой Михаила и вечная память, и, наконец, многолетствие: благоверному правительствующему синклиту, военноподполковникам, усердствовавшим к сооружению памятника, статскому советнику Михаилу Васильевичу Ломоносову, живущему в памяти ученых соотчичей, и всем участвующим в торжестве сооружения, водружения и открытия оного памятника многая лета...»<sup>11</sup>.

Фактическая церемония была более сдержанной. Символическое значение визуальных знаков было зафиксировано и словесно — в торжественной речи епископа Георгия во время литургии («рассмотрите прилежно изображение Ломоносова: очи его к небесам, рука его простертая указывает вам и чадам вашим храм Божий и святилища наук»), и предметно — в декорации монумента («На верхних ступеньках его пьедестала лежали физические и химические инструменты; на нижней же живописно раскинуты рыболовные сети. Это последнее украшение должно было напоминать публике, что с низших ступеней положения простого рыбака Ломоносов силою своего гения достиг высших степеней почета»<sup>12</sup>).

#### «И ДАР ЦАРЯ, И ДАНЬ ПРИЗНАТЕЛЬНОЙ РОССИИ...»

Инициатива создания следующего (по времени открытия) памятника писателю — Н. М. Карамзину в Симбирске (1845, С. Гальберг) — исходила от местного дворянства. Процедура создания памятников еще не была разработана. Инициаторы собрали в первые два дня более 6000 руб., образовали комитет и стали строить планы, каким должен быть памятник. Потом вспомнили, что надо обратиться к царю. Разрешение было получено быстро, в Петербурге на обеде в честь баснописца Дмитриева (симбирца и друга Карамзина) устроили сбор денег, в котором участвовали и П. Вяземский, И. Крылов, А. Пушкин, Д. Давыдов. Была разрешена подписка по всей России. 22 августа 1836 г. Николай I побывал в Симбирске и дал указания относительно места, где должен быть расположен памятник, для чего предстояло устроить новую площадь на границе центрального района города. Царь и его семья деньгами в деле не участвовали, но Николай I отдал распоряжение об отпуске из казны 550 пудов меди на отливку монумента. Каким будет памятник, местные жители узнали тогда, когда он был уже доставлен в город — вопрос о внешнем облике решался на самом высоком уровне. Композиция оказалась нетривиальной: муза истории Клио на высоком постаменте (пра-

<sup>11</sup> Там же. С. 184–185.

<sup>12</sup> Там же. С. 186.

вой рукой оперлась на скрижаль, в левой держит опущенную трубу), под ее ногами, в нише, бюст Карамзина в римской тоге, по бокам пьедестала аллегорические барельефы с Карамзиным и членами царской фамилии, опять-таки одетыми на античный манер. На одном из барельефов Карамзин читает отрывки своей «Истории» императору Александру I во время пребывания его Твери в 1811 г. На другом — историографу на смертном одре в окружении семейства вручается рескрипт Николая I о пожаловании денег на излечение в Италии (фортуна из рога изобилия сыплет дары, а ребенок собирает рассыпанные сокровища)<sup>13</sup>.

23 августа 1845 года торжества начались службой в кафедральном соборе, где присутствовала вся городская верхушка и прибывшие к открытию памятника гости. Последовала заупокойная литургия, потом панихида, затем все отправились к памятнику, где преосвященный произнес краткую молитву и окропил постамент кругом святою водою. Было провозглашено многолетие Государю Императору и всему Августейшему дому, затем — «вечная память Историографу Николаю Михайловичу Карамзину» и многие лета Симбирскому Дворянству и всем почитающим память великого писателя. Обратившись к бюсту Карамзина, архиепископ Феодотий произнес заключительное слово, а местный поэт Д. П. Ознобишин прочел свое стихотворение по поводу происходящего. Затем перед избранным обществом, академик М. П. Погодин в течение двух часов читал свое «Историческое похвальное слово».

Энтузиазм был всеобщим. Еще в начале этой истории, в 1833 г., в прошении к Государю симбирские дворяне писали: «Желая ознаменовать и увековечить высокое уважение наше к памяти уроженца Симбирской губернии великого бытописателя Николая Михайловича Карамзина, творениями своими имевшего столь решительное, прочное и благотворное влияние на просвещение любезного Отечества нашего, вознамерились мы воздвигнуть ему в городе Симбирске памятник»<sup>14</sup>. Ключевые слова этого текста: «увековечить... уважение к памяти» и «просвещение любезного Отечества». Первое отсылает к идее запечат-

<sup>13</sup> Известно, что ученик Гальберга, скульптор Н. А. Рамазанов (после смерти учителя вместе с другими учениками воплощавший симбирский проект) писал: «Некоторые из опытных художников осуждали Гальберга, зачем он поставил на пьедестал Клио, а не самого Карамзина. Впрочем, это предпочтение Клио, надо полагать, было сделано по какому-нибудь постороннему настоянию...». Под влиянием «постороннего влияния» изменилась и надпись на постаменте. На модели скульптора было начертано: «Н. М. Карамзину, словесности и истории великие услуги оказавшему», на завершеном памятнике: «Н. М. Карамзину, историку Российского государства повелением императора Николая I-го 1844 года». *Яхонтов А. Г.* Симбирск (1648–1898): историческая заметка. Симбирск, 1898. С. 56.

<sup>14</sup> *Трофимов Ж.* Карамзину, историку Государства Российского (Известное и неизвестное) // Памятники Отечества. № 34 (3, 4). 1995. С. 150.

ленного прошлого (кенотаф), второе формулирует отношение героя к идеалу: что он сделал, чтобы быть причисленным к вечности. Для этого времени высшей ценностью объявляется, таким образом, просвещение.

При открытии памятника М. Погодин (историк!), определяя роль Карамзина в общественной жизни, упорно на первое место ставит его писательство. Язык оказывается инструментом перехода от абстрактных идей просвещения к практике образования народа. История как наука тоже оказывается принадлежащей сфере слова:

«Заслуги Карамзина относятся к Языку, Словесности и Истории». «Возделывав язык, он творил, обогащал Словесность, и вместе действовал на образование народа, на распространение просвещения...». «Вот краткое обозрение действий Карамзина в продолжение первых 15 лет: он очистил Русский язык, освободил его из-под классического влияния, указал ему настоящее течение, обработал слог, обогатил Словесность, представил сочинения во всех родах: письма, повести, рассуждения, похвальные слова, разговоры; возбудил участие к сочинениям знаменитых писателей, познакомил с иностранными литературами, перевел множество образцовых произведений со всех новых языков, привел в движение Словесность, распространил охоту к чтению; умел возбудить любовь к занятиям, коснулся до всех современных вопросов, учил рассуждать политически, наконец начал возбуждать участие к Русской старине, и познакомил с древними иностранными путешественниками»<sup>15</sup>.

Ряд имен, в которые вписывается герой, знаменателен. Дважды он упоминается рядом с Ломоносовым — и как самим провидением связанный с ним, и как достойный продолжатель его дела<sup>16</sup>. В преодолении трудностей при изучении истории он сравнивается с Петром и Суворовым, причем особо отмечается мужество Карамзина на этом поприще<sup>17</sup>. Гражданский пафос принадлежит, скорее, не событию, а времени: «Главною же мыслию, которую Карамзин носил всегда у своего сердца... была мысль о просвещении общем для всего народа, а не для одного какого-либо сословия»<sup>18</sup>. Тем не менее, заслуги в сфере словесности всегда оказываются первыми: «Пусть он останется навсегда идеалом Русского писателя, Русского гражданина, Русского человека...»<sup>19</sup>. В письме М. А. Дмитриеву Погодин рассказывает об открытии памятника:

«Вот как отпраздновали мы открытие памятника Карамзину. Кажется — это было первое торжество в таком роде. Первые опыты не могут быть полны, Державин в Казани может быть открыт теперь, разумеется, еще с большим блеском. Всего нужнее *гласность*, которая у нас вообще находится в самом

<sup>15</sup> Погодин М. Историческое похвальное слово Карамзину, произнесенное при открытии ему памятника в Симбирске, августа 23, 1845 года, в собрании симбирского дворянства. М., 1845. С. 8, 13, 34.

<sup>16</sup> Там же. С. 10, 13.

<sup>17</sup> Там же. С. 3–4.

<sup>18</sup> Там же. С. 29.

<sup>19</sup> Там же. С. 65–66.

несчастном положении. Надобно по всей России заранее распространить известие о дне открытия; надобно, чтобы все Университеты и Академии могли прислать своих представителей; чтобы произнесено было несколько торжественных речей, чтобы заранее напечатана была книга, хоть в роде альманаха, в честь Державина, с его биографией, письмами, известиями, разборами его сочинений, описанием памятника, портретами, снимками, в молодости, в старости, с его руки, и тому под. — Все это будет, будет, когда мы сделаемся опытнее, своенароднее на деле, а не на словах только, — все это будет, когда Нижний увидит памятник Минину, Кострома Сусанину, Рязань Ляпунову и Стефану Яворскому, Царское село Екатерине, Владимир Боголюбскому, Тверь Михаилу, Киев — Петру Могилю, Переяславль Хмельницкому, Могилев Конисскому, Вифания Платону, Москва Иоанну Калите и Иоанну III, Новгород Сильвестру, — и мало ли великих людей представит наша святая Русь, если мы только будем читать Русскую Историю больше, чем *Journal des debats*, и углубляться в ее задачи глубже, чем в *Nationals*<sup>20</sup>.

Здесь важно понимание того, что факт создания должен сопровождаться событием открытия, и ощущение недостаточности существующего ритуала. Только сопутствующие ритуалы могут ввести монумент в поле культуры, подчеркнутая значимость события придает значимости самому памятнику, объясняет его и делает частью жизни.

К кому был обращен памятник, для кого он создавался? С одной стороны, адресат, безусловно, в будущем. О памяти почти не говорится, говорится о потомках и о воспитательном значении монумента. Но многочисленная публика, собравшаяся на открытие, не из потомков же состоит... Выступающие видят свою публику в лицо и обращаются к ней. Мучаясь составлением речи, Погодин описывает ситуацию так: «Перед кем? Не перед толпой необразованной, легко приходящей в соблазн, способной к кривым толкованиям, **а перед дворянами, его согражданами, людьми просвещенными!**»<sup>21</sup> Иллюзий относительно народного характера торжества нет.

Вся эта красивая история отравлялась только самим памятником, что стало ясно еще до открытия. Н. Языков писал к Н. Гоголю в 1844 г.:

«Памятник, воздвигаемый в Симбирске Карамзину, уже привезен на место. Народ смотрит на статую Клии и толкует, кто это: дочь ли Карамзина или жена его? Несчастный вовсе не понимает, что это богиня истории!! Не нахожу слов выразить тебе мою досаду, что в честь такого великого человека воздвигают эту вековечную бессмыслицу!!»<sup>22</sup>. «Памятник Карамзина составляет одно из лучших украшений города Симбирска, но, к сожалению, аллегорический характер, приданный этому памятнику, значительно уменьшает производимое им впечатление. Постановка статуи Клии и изображение лиц

<sup>20</sup> Погодин М. Об открытии памятника Карамзину. Письмо из Симбирска (К М. А. Дмитриеву) (Из «Москвитянина», 1845, №9). С. 5, 16.

<sup>21</sup> Там же. С. 8.

<sup>22</sup> Переписка Н. В. Гоголя. В 2-х т. Т. 2. М., 1988. С. 401.

на барельефах, в ненатуральном положении и полуобнаженными, представляется совершенно непонятным не только народу, но и большинству людей грамотных. Простой народ, не имея понятия о музее Клио, считает статую ее изображением жены покойного историка, и вообще, благодаря этой статуе, весь памятник известен в народе под названием “чугунной бабы”; а значение барельефов едва ли могут объяснить и интеллигентные люди, не знакомые с подробностями составления проекта памятника»<sup>23</sup>.

### «И БЫЛ В РОДНОЙ СВОЕЙ СТРАНЕ ОРГАНом ИСТИНЫ СВЯЩЕННОЙ»

Опыты продолжались. В Казани в 1847 г. был установлен памятник Г. Р. Державину, над которым работала та же команда, что и в Симбирске — скульптор С. И. Гальберг, архитектор К. А. Тон.

При посещении Казани Николаем I и Особами Императорского Дома в 1836 г. для высоких гостей устраивается подробная экскурсия по университету, по окончании которой «Государь Император приказать изволил, среди этого [университетского] двора, поставить предполагаемый памятник в честь Державина»<sup>24</sup>. В 1847 г. в местной хронике помещаются подробные сообщения о ходе подготовки к открытию памятника. По замыслу автора, «поэт сидит на камне, на скалистой почве; углубленный в размышление, он вдруг почувствовал себя вдохновенным; голова его поднялась, чтобы уловить мысль, в ней сверкнувшую; правая рука осталась в том же положении, как он поддерживал голову; левая берется за лиру». Одет он лаконично — в тогу и сандалии. На рельефах Гальберга — богатый набор мифологических и аллегорических фигур: Минерва, Аполлон, Фемида, Грации, Фелица, Ночь и День. Открытие памятника сопровождалось обязательной в таких случаях панихидой, провозглашением «вечной памяти», окроплением святой водой и речью архимандрита Гавриила, напоминавшей заклинание:

«Благословенное Отечество принесло своему Богу в святую жертву великих подвижников веры и благочестия... Оно образовало героев прославленных на поприще семейном, гражданском, воинственном. Оно возлелеяло знаменитых **народных учителей**: Феофана Прокоповича, Святителя Димитрия, **Ломоносова**, Платона, **Карамзина** и многих других. Оно родило сего великана — певца наших Царей, — и царя Русских стихотворцев, Гавриила Романовича **Державина**... Будь препрославлен **Бог Русский**, удивляющий той щедроты на любезнейшем нашем **отечестве**! Соделай, да идеал Монархов — вечно олицетворяется в потомстве Царя нашего Николая Первого! Соделай, чтобы наши **народные учителя** так великолепно могли славить

<sup>23</sup> *Мартынов П.* Город Симбирск за 250 лет его существования. Симбирск, 1898. С. 82.

<sup>24</sup> *Рыбушкин М.* Краткая история города Казани. Ч. 2. Казань, 1850. С. 108. В 1870 г. памятник из тесного университетского двора все же перенесли. *Грот Я. К.* Жизнь Державина // *Державин Г. Р.* Сочинения: Т. 8. СПб., 1880. С. 1021.



Тебя — единого, истинного **Бога**, как изящно воспел Тебя Державин! Содейлай, чтобы **народ** достойно чтит своих **учителей**, и исполнял их наставления! Пропливай Божественную **мудрость** Твоему **народу**, посылая ему гениев **просветителей человечества!**<sup>25</sup>. (Выделено мной. — С. Е.).

Главные слова — Отечество, Бог, герои — сказаны. Интересно появление здесь впервые формулировки «народные учителя», а также попытка формирования их пантеона. Церковь постепенно вырабатывает свое отношение к воздвижению кумиров, оформляя его концептами мудрости, учительства и народного просвещения. Содержательная часть была богатой на слова и мысли и включала в себя попытку рефлексии происходящего: начинает осознаваться традиция:

«...Заслуги и великие таланты не умирают; оне и в гробе созревают, как сказал сам бессмертный поэт. Под благословенным скипетром Великого Монарха воскресла древняя наша слава, увенчались труды и подвиги времен минувших и настоящих; все доблести бранные и мирные добродетели, искусство и науки, труд полезный и наука бессмертная. Посмотрите, где не красуются памятники? На берегах морей Черного и Азовского, на полях куликовских и полтавских, в городах и селениях: Владимиру Святому, Дмитрию Донскому, Иоанну Грозному и кроткому Михаилу, Петру и Екатерине Великим, Александру Благословенному, Минину и Пожарскому, Задунайскому, Таврическому, Рымникскому, Орловым, Кутузову, Барклаю-де-Толли, Ришелье, Ломоносову, Карамзину. Какие славные имена! И между ими стал ныне исполином Державин и об руку ведет с собою баснописца народного»<sup>26</sup>.

С одной стороны, здесь отслежена связь прошлого и настоящего, которая выражается через возведение памятников. С другой — перечисление памятников, красующихся на просторах родины, не произвольно: оно выстроено в ряд («августейшие особы — военачальники — гражданские лица»), сгруппированный по принципу не хронологическому, не географическому, а типологическому (и, имплицитно, иерархическому). И памятник Державину как бы выводится за пределы казанского локуса, он оказывается не случаем местной инициативы, а ответом местной инициативы на общероссийскую традицию, участием ее в общей (прошлой, настоящей, будущей) жизни всей России:

«...Мы совершили прекрасное торжество сколько **в память** знаменитого поэта, столько же в залог и свидетельство **настоящей и будущей** нашей славы. Монумент, составляя **украшение и честь города нашего**, будет привлекать сюда **из отдаленных стран и современников и потомков** на поклонение, как к святыне. Он будет говорить им: смотрите: как высоко ценят и награждают Самодержцы **России** всякое отличное дарование, всякую **заслугу отече-**

<sup>25</sup> Речь при открытии памятника Гавриилу Романовичу Державину, говоренная... Архимандритом Гавриилом. Казань. 1847. С. 4, 6–7.

<sup>26</sup> Отчет о сооружении памятника Державину... С. 10. Ряд заключается принципиально новым типом героев — Ломоносов, Карамзин, Державин и Крылов, о постановке памятника которому как раз говорили тогда.

ству; какую горячую любовь питают **Россияне** к всему изящному и высокому!». (Впервые к монументу применяется понятие «святыня»). Суровцев пытается отчасти дезавуировать сказанное: «Но пусть время разрушит его, развеет даже самый прах; — имя Державина не исчезнет в забвении; он сам себе соорудил памятник чудесный, вечный, тверже металлов, выше пирамид; его не вихрь не сломит быстротечный, ни времени полет не сокрушит»<sup>27</sup>.

Имя еще считается принадлежащим человеку, оно пока не эксплуатируется и не эксплуатируется коллективной памятью, посягающей только на визуальный образ.

Проректор Казанского университета в своем выступлении представил жизненный путь поэта, по форме изложения напоминающий житие, с соответствующим жанру пафосом и монархией в роли Провидения. С точки зрения литературной жизни памятник представляет собой некоторый анахронизм, и Фойгту приходится оправдывать Державина-поэта и принадлежностью своему времени, и величиной заслуг<sup>28</sup>. Автор речи настаивает на заслугах поэта, связывая язык и национальное, изобретая даже новое определение для них — «русизм»: «Державин слил в себе и символизм востока в его очищенном виде — христианстве, и классицизм в его благороднейшем значении, и романтизм в его первоначальном характере — соединении северной мрачности с восточною роскошью красок; одним словом, он выразил собою *русизм*». Причем эта доблесть делает его причастным мировой культуре: «Верность и сила идей, величавость и яркость образов, блеск языка и пылкий всеобъемный лиризм со всеми его настроениями — вот те безгранично-высокие достоинства, те неотъемлемые права, которые делают его поэтом чисто-русским и в то же время поэтом вековым и мировым»<sup>29</sup>. Так создается параллельный визуальному словесный образ поэта: и тот, и другой обращены к будущему. «Пусть и юноша, вступающий на поприще литературных занятий, у самого подножия памятника, вернее, чем от слабого моего очерка, научится постигать прекрасное, и воодушевляемый видимым образом, стремится к высшему своему облагорожению». И опять возникает рефлексия традиции, которая уже осознается как традиция, и выстраивается некая типология. Фойгт формулирует оправдание данной практики:

«Я сказал: у подножия памятника. Да! **Значение памятников** неизмеримо-важное, поучительное. Не они ли пробуждают горячее благоговение к мировым заслугам; и не они ли в то же время, **красноречивее, чем мертвые**

<sup>27</sup> Там же. С. 11.

<sup>28</sup> *Фойгт К.* Речь, при открытии в Казани памятника Г. Р. Державину, произнесенная проректором Императорского казанского университета 25 августа 1847 года. Казань, 1847. С. 3, 76.

<sup>29</sup> Там же. С. 85–86.

хартни, свидетельствуют о постепенном проявлении **народных сочувствий к высшим интересам человечества**? Смотрите: вот, под кроткою дла-нюю Августейшего Монарха, три преимущественно великолепные памятника воздвиглись на обширном пространстве нашей отчизны: они — **воплощенная история нашего духовного прогресса**. Там, на роскошной площади северной столицы, взвивается исполинская колонна, сооруженная Великому Брату равно Великим Братом: она — символ *воинской доблести и государственной мудрости*<sup>30</sup>. Вот ближе, на крутом берегу Волги, стоит грустная муза над бюстом незабвенного историографа: дань общественного уважения **к науке**. Здесь теперь, в наших глазах, среди мирных святилищ науки, предстал вдохновенный образ великого поэта, нашего соотечественника, и просветленный взор его обращен к небу, его истинной родине: это — живое свидетельство нашего благоговения **к искусству**, к его высокому, святому значению»<sup>31</sup>.

Газета «Казанские губернские ведомости» всячески акцентирует внимание читателей на том, что памятник станет не только достойным увековечением памяти Г. Р. Державина и выражением почтения граждан к «великому соотечественнику», но и будет вдохновлять молодежь следовать идеалам, завещанным поэтом»<sup>32</sup>.

### ДЕДУШКА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

То, что традиция начинает складываться и осознаться как таковая, подтверждает история следующего памятника. В 1844 г. умер И. А. Крылов, через год была объявлена подписка на памятник, за три года собрали более 30 тыс. руб. и в 1848 г. провели конкурс в Академии Художеств. Выиграл Г. Клодт (первый вариант памятника — Крылов в римской тоге, сидящий на скале с книгой в руках). Инициатором на этот раз выступила верховная власть. Сообщение в Журнале Министерства Народного Просвещения излагало официальную версию:

«По всеподданнейшему докладу Г. Министра Народного Просвещения, Государь Император благоволил изъявить Всемилостивейшее согласие на сооружение памятника Ивану Андреевичу Крылову и на повсеместное по Империи открытие подписки для собрания суммы, потребной на выполнение сего предприятия. Вслед за тем, с Высочайшего разрешения, учрежден Комитет для открытия подписки и всех распоряжений по этому делу».

Технология мероприятия уже отработана. Дальше сообщается его смысл: определяется объект (знаменитые соотечественники), движущая сила (благодарность народная), функция (освящение и увековечивание

<sup>30</sup> Александровская колонна на площади Зимнего дворца, поставленная в честь победы Александра над Наполеоном, была открыта в 1834 г.

<sup>31</sup> Там же. С. 87–88. (Полужирным выделено мною. — С. Е.)

<sup>32</sup> *Альмухаметова Г. А.* Материалы местной печати об открытии памятника Г. Р. Державину в Казани // Вопросы источниковедения русской литературы второй половины XIX – начала XX века. Казань. 1985. С. 19.

памяти) и адресат (грядущие поколения): «Памятники, сооружаемые в честь знаменитых соотечественников, суть высшие выражения благодарности народной. В них освящается и увековечивается память прошлого; в них преподается назидательный и поощрительный урок грядущим поколениям» (т. е. они выполняют функцию материального связующего звена между прошлым и будущим). Субъектом действия выступает «правительство, в семейном сочувствии с народом», которое «объемля просвещенным вниманием и гордою любовию все заслуги, все отличия, все подвиги знаменитых мужей, прославившихся в отечестве, усыновляет их и за пределом жизни, и возносит незыблемую память их над тленными могилами сменяющихся поколений».

Опять определяются объекты (знаменитые мужи, прославившиеся в отечестве), направленное на них действие и устанавливаемая таким образом связь прошлого с будущим. Не случайным оказывается упоминание «подвигов», поскольку отсылка к победителям в военных сражениях делает сам факт возведения памятника легитимным.

«Исторические эпохи в жизни народа имеют свои памятники. Дмитрий Донской, Ермак, Пожарский, Минин, Сусанин, Петр Великий, Александр Благословенный, Суворов, Румянцев, Кутузов, Барклай, в немом красноречии своем повествуют о своей и нашей славе: в неподвижном величии стоят они на страже независимости и непобедимости народной. Но и другие деяния и другие мирные подвиги не остались также без внимания и без народного сочувствия. Памятники Ломоносова, Державина, Карамзина красноречиво о том свидетельствуют. Сии памятники, сии олицетворения народной славы, разбросанные от берегов Ледовитого моря до Восточной грани Европы, знамениями умственной жизни и духовной силы населяют пространство нашего необозримого Отечества. Подобно Мемноновой статуе, сии памятники издают, в обширных и холодных степях наших, красноречивые и законодательные голоса под солнцем любви к Отечеству и нераздельной с нею любви к просвещению. Подобно трем поименованным писателям, и Крылов неизгладимо врезал имя свое на скрижалях Русского языка. «Русский ум олицетворился в Крылове и выражается в творениях его. Басни — живой и верный отголосок Русского ума с его сметливостью, наблюдательностью, просто-сердечным лукавством, с его игривостью и глубокомыслием не отвлеченным, не умозрительным, а практическим и житейским. Стихи его отразились **родным впечатлением** в уме читателей его. И кто же в **России** не принадлежит к числу его читателей?... Грамотная, печатная память его не умрет: она живет в десятках тысяч экземпляров басней его, которые перешли из рук в руки, из рода в род: она будет жить в несчетных изданиях, которые в течение времени передадут славу его дальнейшему потомству, пока останется хоть одно Русское сердце, и отзовется оно на родной звук Русского языка. Крылов свое дело сделал. Он подарил **Россию** славою незабвенною... Кто из Русских не порадуется, что Русский царь, который благоволил к Крылову при жизни его, благоволит и к его памяти; кто не порадуется, что Он милостивым, живительным словом разрешает **народную признательность** принести знаменитому современнику возмездие за жизнь, которая так звучно,

так глубоко отзывалась в общественной жизни нескольких поколений? Нет сомнения, что общий голос откликнется радушным ответом на вызов соорудить памятник Крылову и поблагодарить **Правительство, которое угадало и предупредило общественное желание**<sup>33</sup>.

Власть конструирует предмет, который должен вписаться в традицию, как бы «примеряясь» к тому, как можно эту традицию использовать. Однако из народного поэта Крылова национального героя не получилось, и праздник вышел не всенародным, а каким-то семейным. «Одомашнивание» увековечения поэтов грозило выродиться в конкурирующую традицию. Появление памятника переставало быть событием, словесное и ритуальное оформление упразднялось в той или иной степени, символическая составляющая нивелировалась. Появилось еще два памятника поэтам, установка которых осталась в рамках семейных торжеств: памятник Жуковскому в Поречье и памятник Кольцову в Воронеже. Первый был поставлен в 1853 г. в имении графа С. С. Уварова, близкого друга Жуковского еще по «Арзамасу»<sup>34</sup>. О заслугах поэта перед русской словесностью говорил на торжественном заседании Московского университета профессор С. Шевырев:

«Семя не взойдет, пока не умерло; так бывает и с человеком. Жизнь и слово его, по смерти, воскресают перед нами в новом свете и величии... Возвратим же мыслию это прекрасное прошедшее; возобновим, освежим, напечатлеем его в нашей памяти. В нем есть то, что не умирает никогда, что должно всегда пребывать с нами, что бессмертно, как красота души человеческой... С Жуковским мы положили в могилу более чем полувеков нашей Словесности... В Жуковском погребли мы ученика Карамзина и учителя Пушкина»<sup>35</sup>.

В марте 1863 года А. В. Андропова, сестра поэта А. В. Кольцова, обратилась с письмом в местные «Губернские ведомости» с предложением об установке в Воронеже памятника. Газета напечатала передовую статью своего редактора М. Ф. Де-Пуле с призывом к воронежской общественности и властям начать кампанию по установке памятника знаменитому земляку. Алгоритм действий известен: ходатайство в Петербург, разрешение Александра II открыть подписку (правда, только в Воронеже), сбор денег, заказ бюста и... постепенное угасание энтузиазма. Дату открытия переносили три раза. Торжества (27 октября 1868 года) были очень скромными. Петербургский скульптор А. Трикорни выполнил замечательный бюст, памятник располагался в обществен-

<sup>33</sup> О памятнике Крылову. Вырезка из ЖМНП. Б. м., б. г.

<sup>34</sup> Инициатива это личная, возникшая сразу после смерти поэта. См.: Памятник Жуковскому в Поречьи (из № 57 Московских ведомостей 1853 г.). С. 5.

<sup>35</sup> Шевырев С. О значении Жуковского в русской жизни и поэзии. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1853 года. М., 1853. С. 3, 4.

ном пространстве — но все случившееся осталось в рамках незначительного местного события. На торжество в честь открытия памятника в Дворянском собрании собралось около 50 человек.

#### ПУШКИН — НАШЕ ВСЕ

В исследованиях, посвященных памятнику Пушкину<sup>36</sup>, неизменно указывается, что мысль о его создании появилась непосредственно после смерти поэта. При этом ссылаются на текст «Записки о милостях семье Пушкина» В.А. Жуковского, адресованной Николаю I:

«...Пушкин всегда говорил, что желал бы быть погребенным в той деревне, где жил, если не ошибаюсь, во младенчестве, где гробы его предков и где недавно похоронили его мать. Не можно ли с исполнением этой воли мертвого соединить и благо его осиротевшего семейства и, так сказать, дать его сиротам при гробе отца верный приют на жизнь и в то же время воздвигнуть трогательный, национальный памятник поэту, за который вся Россия, его потерявшая, будет благодарна великодушному соорудителю?...»<sup>37</sup>.

Вряд ли, однако, это можно рассматривать как инициативу общественного монумента: речь идет о достойном надгробном памятнике.

История создания общественного памятника Пушкину знает попытку 1855 года. Докладная записка была составлена в Министерстве иностранных дел (по ведомству которого когда-то числился Пушкин):

«...Памятники, воздвигнутые уже Ломоносову, Карамзину и Крылову свидетельствуют, что мы, Русские, подобно всем просвещенным народам, признательны к плодотворным заслугам наших великих писателей; в отношении, однако, гениальнейшего из наших поэтов, пробудившего дивными песнями столько прекрасных чувств и стремлений в соотечественниках, столько сделавшего для Русского слова, эта признательность не имеет пока внешнего выражения: Пушкину не поставлено еще памятника!»<sup>38</sup>.

Результат был нулевой, но важно отметить уже сложившиеся константы риторики по этому поводу: русские, вписанные в семью просвещенных народов; присущая просвещенным народам традиция высказывать память именно подобным образом; заслуги в области русского слова, предполагающие общественную благодарность; ряд прецедентов, которые дают основания надеяться. Наконец, по инициативе из лицейской среды, весной 1871 года комитет был утвержден.

Из-за смерти императрицы Марии Александровны церемония открытия была перенесена, но остановить процесс уже было нельзя. На

<sup>36</sup> Левит Маркус Ч. Литература и политика: Пушкинский праздник 1880 года. СПб., 1994; Чубуков В. Всенародный памятник Пушкину. М., 1999.

<sup>37</sup> Щеголев Е. Е. Дуэль и смерть Пушкина. Исследование и материалы. М., 1987. С. 190.

<sup>38</sup> Цит. по: Левит Маркус Ч. Указ. соч. С. 46.

открытие памятника в июне 1880 года в Москву прибыл принц Ольденбургский, министр народного просвещения А. А. Сабуров и дети Пушкина. По всей стране день праздника был объявлен «неучебным днем». Накануне в Москве прошел торжественный акт в присутствии всех официальных лиц, на котором были представлены более сотни делегаций от разных городов и учреждений с приветственными адресами.

Торжества 6 июня начались в Страстном монастыре заупокойной литургией — служба, молебен и панихида продолжались около двух часов. Затем все перешли площадь, к памятнику, окруженному депутациями, — над толпой были подняты медальоны на высоких шестах с названиями произведений Пушкина. Зрелище, надо полагать, напоминало о хоругвях, сопровождающих крестный ход. Это была не единственная примета, вызывавшая у современников мысль о церковном празднике. Памятник торжественно передали в ведение московского городского управления и под звон колоколов и звуки четырех военных оркестров с хором певчих освободили от покрывала. Первыми венки возложили дети Пушкина, и вскоре уже пьедестал утопал в зелени и цветах<sup>39</sup>.

В появившихся постфактум книжных описаниях праздника собраны многие свидетельства всероссийского участия. Помимо отправки телеграмм в Москву, на местах праздновали свои «пушкинские дни», из-за переноса праздника не всегда совпадающие по дате с московскими.

Резюмируя впечатления от праздника, Н. К. Михайловский писал: «Пушкин тут был предлог, символ, прикрытие, все, что хотите, но только не непосредственный герой торжества...»<sup>40</sup>.

Свой праздник праздновали газеты: «Сегодня мы празднуем “пушкинский день” — и самая мысль эта возбуждает уже светлое настроение. В ту минуту, когда спадет завеса, скрывавшая от **народных взоров** изображение поэта, совершится и справедливый поступок, и **высокое национальное дело**. ...В самой истории постановки памятника Пушкину есть несколько черт, которые невольно обратят на себя внимание всякого, кому дорого **пробуждение самосознания в русском обществе**. С первого замысла и до окончательного осуществления его мы видим здесь следы **частной, общественной инициативы**. **В обществе** родилась мысль о памятнике, оно же и нашло средства для его сооружения, а теперь, при посредстве своих органов, частных комиссий и т. п., старается организовать возможно-широкое, всеобщее чествование счастливого результата всех своих усилий... А какое богатое поприще откроется перед **осмыслившим себя общественным мнением**, когда оно раз вступит на этот новый путь и научится уважать лучших выразителей умственных сокровищ народа...»<sup>41</sup>. «Давно ли раздавались у нас голоса против искусства

<sup>39</sup> Санкт-Петербургские ведомости. 1880. 11 июня. №159.

<sup>40</sup> Михайловский Н. К. Литературные заметки 1880 года. Июль // Сочинения. СПб., 1897. Т. 4. Стлб. 912, 916, 921.

<sup>41</sup> Память Пушкина // Русский курьер, 1880 г. 6 июня, с. 1.

для искусства, и самое имя великого поэта подвергалось нареканиям за то, что он не служил безраздельно никакому **общественному стремлению**? Но **общество, однако, с замечательным единодушием** откликнулось на призыв воздать Пушкину давно подобающую ему честь. Не значит ли это, что в **общественном настроении** совершается поворот?.. **Обществу нужно** пробуждение в нем таких идеальных стремлений, без которых нет ни серьезной мысли, ни разумного **общественного движения**... Нет имени, которое отвечало бы лучше на эту потребность, чем имя Пушкина»<sup>42</sup>.

«Литературоцентристское» направление речей было задано митрополитом Макарием после панихиды в Страстном монастыре: «Ныне светлый **праздник русской поэзии и отечественного слова**... Мы чествуем человека избранника, которого Сам Творец отличил и возвысил посреди нас необыкновенными талантами и коему указал этими самыми талантами на **особенное призвание в области русской поэзии**... Он сообщил русскому слову в своих творениях такую естественность и простоту и вместе с тем такую **обаятельную художественность, каких мы напрасно стали бы искать у прежних наших писателей**... Мы чествуем не только величайшего поэта, но и поэта *нашего народа*... можем ли не соединить и теплой молитвы от лица всей земли Русской, да посылает ей Господь еще и еще гениальных людей и великих деятелей не на литературном только, но и на всех поприщах общественного и государственного служения! Да украсится она, наша родная, во всех краях достойными памятниками в честь достойнейших сынов своих»<sup>43</sup>.

Ему вторил Де-Пуле в «Русском вестнике»: «**Писатель, давший родной стране множество превосходнейших поэтических произведений, создавший богатую национальную литературу, обратившую на себя внимание всего просвещенного мира, — поэт, поднявший своих современников и ближайшее потомство до уровня тогдашней европейской образованности, певец и властитель дум народных, — такой деятель великое явление нашей истории**... Увековечиваются в памяти потомства люди подобные Пушкину, властители народных дум, провозвестники высшей духовной жизни»<sup>44</sup>.

7 июня началось речью академика М. И. Сухомлинова: «**На поэзию Пушкин смотрел как на святыню, и в этом его историческая заслуга перед русской литературой**. Подобно тому, как Ломоносов, доказывая, что занятие науками, изучение природы — *свято*, открывал путь для научных исследований, вопреки невежеству и лицемерию, так и Пушкин, признавая поэзию *святыней* и требуя нравственного достоинства от ее служителей, завоевывал ей право гражданства в тогдашнем обществе, в котором также господствовали предрассудки... **Высокое нравственное значение** поэзии Пушкина ясно сознавали наиболее чуткие из его современников и самые даровитые критики последующих поколений»<sup>45</sup>.

Кульминацией вечера речь И. С. Тургенева: «...Любовь к поэту привела сюда всех представителей, и сознание того, что Пушкин был **первым художником-поэтом**, сплотило их... **Если бы то событие, которое случи-**

<sup>42</sup> Русские ведомости, 1880. № 145, 6 июня. С. 1.

<sup>43</sup> Венок на памятник Пушкину. СПб., 1880. С. 209–210.

<sup>44</sup> Де-Пуле М. На память о Пушкине // Русский вестник, 1880. № 6. С. 892.

<sup>45</sup> Венок... С. 228, 229, 232.



лось вчера, если бы открытие памятника произошло 15 лет тому назад, оно было бы справедливою данью заслугам поэта, но между нами не было бы такого единодушия, как теперь... Пускай сыновья народа будут сознательно произносить имя Пушкина, чтоб оно не было в устах пустым звуком и чтобы каждый, читая на памятнике надпись "Пушкину", думал, что она значит — "учителю"<sup>46</sup>.

Следующий день был ознаменован речью Ф. М. Достоевского: «Пушкин есть явление чрезвычайное и может быть единственное явление русского духа, сказал Гоголь. Прибавлю от себя: и пророческое... Пушкин как раз приходит в начале **правильного самосознания** нашего, едва лишь начавшегося и зародившегося в обществе нашем после целого столетия с Петровской реформы, и появление его сильно способствует освещению темной дороги нашей новым направляющим светом. ...Не было бы Пушкина, не определилась бы может быть с такою непоколебимою силой (в какой она явилась потом, хотя все еще не у всех, а у очень лишь немногих) наша **вера в нашу русскую самостоятельность**, наша сознательная уже теперь надежда на наши народные силы, а затем и вера в наше грядущее **самостоятельное назначение в семье европейских народов**»<sup>47</sup>.

Изданный анонимно Ф. И. Булгаковым сборник «Венок на памятник Пушкину» столь же мало анонимен, как и беспристрастен. Сама его структура помещает читателя в определенную точку зрения, открываясь разделом «Значение пушкинского торжества» и заканчиваясь «Итогами пушкинского праздника» (после чего уже лишь в приложениях следуют речи). После выборочного обзора прессы (библиография статей о торжествах, выпущенная через пять лет, будет содержать более тысячи записей) следует заключение неназванного автора «Венка», подводящего итог конструкции мифа Пушкина 1880 года:

«Пушкин всегда останется тем, чем был при жизни: представителем типа гуманного развития в свою эпоху, примером человека, который при всех обстоятельствах сохранял живое гражданское чувство и всю жизнь обнаруживал неустанную энергию в проповеди справедливых, честных отношений между людьми, за что и подвергался часто в обвинении в беспокойном либерализме. Он, наконец, был человеком, который всею душою постоянно желал для своей родины умножения прав и свобод в пределах законности и политического быта, утвержденного всем прошлым и настоящим России»<sup>48</sup>.

Несмотря на усиленную декламацию по поводу роста национального самосознания, традиционная оглядка на производимое на цивилизованный мир впечатление присутствует в риторике празднества:

«Это торжество не может не произвести глубокого впечатления и за пределами нашего государства. **Иностранцы** привыкли смотреть на **русское общество**, на русский народ, как на «стадо людей», прозябающих под всеильною

<sup>46</sup> Торжество открытия... С. 37.

<sup>47</sup> Венок... С. 243, 254, 266, 269, 291.

<sup>48</sup> Венок... С. 157.

рукою государственной власти, в казенных рамках, без всякой самостоятельной воли и мысли. Они привыкли думать, что эта воля и эта мысль способны проявляться только в диких и необузданных казачьих или разбойничьих кругах, или в не менее диких общественных катастрофах последних лет. Теперь они могут убедиться, что **свободная общественная мысль, что свободное народное чувство могут заявлять себя в нашем отечестве** без казенной указки и в деле здоровом и великом — в поклонении народному поэту. Чем сильнее общество в государстве, тем могущественнее государство»<sup>49</sup>.

Перенесенный на русскую почву в специфической ситуации раскладки общественных сил, праздник принял масштабы и значение, далеко выходящие за литературные рамки.

#### «ФИГУРА ГЕНИЯ В НАТУРАЛЬНУЮ ВЕЛИЧИНУ»

Память является и условием идентичности, и инструментом создания ее. Память формирует идентичность на индивидуальном и на коллективном уровне. Используемые при этом практики различны. Коллективная память, в поисках путей свидетельства себя, может использовать визуальные ориентиры: она выносится вовне, в публичное пространство, материализуясь, например, в общественных монументах. Пространство памяти и физическое пространство пересекаются между собой: память визуализируется, а пространство, прежде аморфное и безымянное, семантизируется. Если в прежние времена место начинало считаться обжитым с момента появления кладбища, то теперь город получал новый смысл после появления памятников, свидетельств общей памяти, связанной с данным местом. Это не значит, что сам факт появления визуального знака тут же обогащает коллективную память или механически преобразует пространство, наделяя его новыми смыслами. Процедура трансформации того и другого в значимый факт определяется как раз культурной практикой памяти, она вырабатывается постепенно, нащупывая те или иные приемы, делающие ее эффективной.

На протяжении XIX века в России можно наблюдать процесс освоения новой практики: создания общественных скульптурных монументов и превращения их в места памяти. Ее заимствованный характер постепенно забывается, она присваивается и развивается адаптирующей культурой. Если в начале процесса — при постановке памятника Ломоносову в Архангельске — основным адресатом послания объявляются присутствующие в этом городе иностранцы, с которыми разго-

---

<sup>49</sup> «Голос». Цит. по: Венок... С. 134–135. Левит отмечает, что «сам тип «литературного праздника» был заимствован из-за границы и восходил, по меньшей мере, к знаменитому Шекспировскому юбилею, проведенному в 1769 г. и впоследствии служившему образцом для других подобных празднеств, которые к 1880 г. стали обычными на сцене европейской культуры». *Левит Маркус Ч.* Указ. соч. С. 8.

варивают на понятном им символическом языке, а относительно действия в Симбирске Н. М. Языков дает афористичную формулировку «похвально перенимать похвальное», то пушкинские торжества рассматриваются как исключительно национальный праздник. Ажиотаж пушкинских торжеств связывается с той ролью, которую стала играть литература в культурной жизни России и национальной идентичности:

«В 1840 г., через три года после смерти Пушкина, Томас Карлейль все еще считал возможным написать, что “царь всея Руси, он силен множеством штыков, казаков и орудий, он совершает великий подвиг, сохраняя политическое единство на таком огромном пространстве; но говорить он не умеет. Его пушки и его казаки превратятся в ржавую труху и канут в небытие, а голос Данте по-прежнему будет звучать. Народ, у которого есть Данте, сплочен так крепко, как не может быть объединена никакая немая Россия”... Именно в Пушкине русские обрели своего Данте, оправдание и мерило национально-го самоуважения, а Пушкинские торжества стали форумом, на котором совершилось признание этого самоуважения, кратким моментом опьянения, когда показалось, что длительный и болезненный конфликт между государством и народом найдет удовлетворительное решение, моментом, когда пути становления и укрепления современной русской национальной идентичности сошлись к литературе, а в центре их схождения оказался Пушкин»<sup>50</sup>.

Памятник стал визуальным знаком идентичности: в случае с памятником Пушкину событие случилось, памятник стал местом памяти. Пушкин, конечно, в это время был наиболее подходящей фигурой для воплощения идеи национальной идентичности. К этому моменту неразрывная связь нации и языка проговаривалась в России полвека, материализуясь в памятниках лицам, с преобразованием русского слова неразрывно связанным. Но дело было не только в «правильной» фигуре: памятник прошел правильный инициальный обряд, который вырабатывался на протяжении предшествующих десятилетий.

К моменту открытия памятника Пушкину счет относительных удач и неудач при введении памятника писателю в общественное пространство был равным. Но они не перемежались друг с другом. Первые три памятника — Ломоносову, Карамзину, Державину — демонстрируют преемственность и активное развитие практики. При подготовке каждого следующего события учитывается и упоминается предыдущий опыт, разрабатывается и уточняется ритуал и словесные формулировки, сопровождающие открытие. Следующие же три памятника (Крылову, Жуковскому, Кольцову) существуют как-то отдельно и носят в большей или меньшей степени приватный характер. Три первых случая обладают некой общностью происхождения — они возводятся по местной инициативе. Да и по времени проявления этой инициативы они

---

<sup>50</sup> Левит Маркус Ч. Указ. соч. С. 10–11.

недалеко отстоят друг от друга: история в Архангельске началась в 1825 г., в Казани — в 1828, в Симбирске — в 1833. Казалось, процесс начинает развиваться сразу и стремительно. Однако вдруг наступает очевидный перерыв — попробуем его понять.

Обязательный шаг в реализации проекта — обращение по инстанциям к высшей власти за разрешением: и тут формальный момент может оказаться содержательным. Доклад императору по подобным вопросам в это время обычно делал министр просвещения. Единственное исключение из этого — случай Симбирска (последняя инициатива в «удачной серии»). Было ли это случайностью? Или оптимизацией процесса в конкретных обстоятельствах?

С начала 1830-х гг. Российская империя вступает в новую фазу идеологического строительства: «Речь шла о создании идеологической системы, которая сохранила бы за Россией возможность и принадлежать европейской цивилизации... и одновременно отгородиться от этой цивилизации непроходимым барьером»<sup>51</sup>. Решая эту нелегкую задачу, следовало четко наметить границы нужного и ненужного в системе духовных ценностей государства. Особенно трудно было найти нужное. Изучая этот вопрос, А. Зорин пришел к выводу, что «поощрение штудий и исследований в области русской истории было, по существу, единственным предложением позитивного характера, которое сумел выдвинуть Уваров. Прошлое было призвано заменить для империи опасное и неопределенное будущее, а русская история с укорененными в ней институтами православия и самодержавия оказывалась единственным вместилищем народности и последней альтернативой европеизации»<sup>52</sup>.

Так что наступивший перерыв в начавшей было формироваться практике не был, похоже, случайным, но за счет этого она не превращается в бытовую, не снижается. В появившейся в 1860 г. книжке о российских памятниках уже есть попытка осмыслить практику. Она начинается словами: «Сооружаемые памятники и монументы увековечивают позднейшим временам достопамятнейшие происшествия из былой русской жизни и доблестных деятелей, оказавших отечеству незабвенные услуги». Примечания в конце, представляющие собой первую, наверное, попытку описания существующих на тот момент

<sup>51</sup> Зорин А. Указ. соч. С. 367.

<sup>52</sup> Зорин А. Указ. соч. С. 372. В 1830–40-е гг. Николай I формулирует свою программу — проект 1835 года предполагал целый комплекс памятников на местах боев 1812 года. Именно при Николае I «в стране сформировалась четкая система монументов, были увековечены наиболее выдающиеся события и лица русской истории. Из необычной диковинки памятник превратился в почитаемую и охраняемую святыню, украшавшую многие русские города и места сражений». Сокол К. Г. Монументальные памятники Российской империи: Каталог. М., 2006. С. 7.

практик памяти (скульптурные монументы лишь одна из них), открываются словами о том же: «Памятники сооружаются в увековечение памяти достопамятнейших событий, имевших на государство благодетельные следствия, а также на местах одержанных побед над неприятелем и замечательнейшим людям, оказавшим незабвенные услуги отечеству»<sup>53</sup>. Похоже, что традиция уже действительно сложилась.

Памятник Пушкину — иная история: в более широком контексте она связана с новой социальной ситуацией пореформенной России; в более узком — с наличием смежного опыта увековечивания имени и проведения юбилеев, давшем новые возможности оформления словесного мифа. Вспоминая о давнем пушкинском празднике (и совмещая его с событиями 1887 года, когда начались массовые издания Пушкина), Лев Толстой в статье «Что такое искусство?» (1898) использует это событие как главный пример неприемлемой для себя системы ценностей (и иного прошлого):

«Когда вышли 50 лет после смерти Пушкина и одновременно распространились в народе его дешевые сочинения и ему поставили в Москве памятник, я получил больше десяти писем от разных крестьян с вопросами о том, почему так возвеличили Пушкина? На днях еще заходил ко мне из Саратова грамотный мещанин, очевидно сошедший с ума на этом вопросе и идущий в Москву для того, чтобы обличать духовенство, за то, что оно содействовало постановке “монамента” господину Пушкину. В самом деле, надо только представить себе положение такого человека из народа, когда он походящим до него газетам и слухам узнает, что в России духовенство, начальство, все лучшие люди России с торжеством открывают памятник великому человеку, благодетелю, славе России — Пушкину, про которого он до сих пор ничего не слышал. Со всех сторон он читает и слышит об этом и полагает, что если воздаются такие почести человеку, то вероятно человек этот сделал что-нибудь необыкновенное, или сильное, или доброе. Он старается узнать, кто был Пушкин, и узнав, что Пушкин не был богатырь или полководец, но был частный человек и писатель, он делает заключение о том, что Пушкин должен был быть святой человек и учитель добра, и торопится прочесть или услышать его жизнь и сочинения. Но каково же должно быть его недоумение, когда он узнает, что Пушкин был человек больше чем легких нравов, что умер он на дуэли, т.е. при покушении на убийство другого человека, что вся заслуга его только в том, что он писал стихи о любви, часто очень неприличные»<sup>54</sup>.

Для Толстого очевидно, что сочинения Пушкина понятны только узкому кругу европеизированных русских — это и был их праздник, они-то и есть общество, а не община.

Итак, просвещенная часть населения предлагала свой вариант прошлого, в том числе и через визуализацию его. Изначально значимым

<sup>53</sup> Долгов А. Памятники и монументы, сооруженные в ознаменование достопамятнейших русских событий и в честь замечательных лиц. СПб., 1860. С. 3, 29.

<sup>54</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 30. М., 1951. С. 170–171.

оказывался, может быть, не столько сам памятник, сколько его словесная и ритуальная поддержка, творящие миф. Миф и выводит его в поле общественной памяти — он становится символом мифа, напоминает о нем. Видимый образ прежде всего не должен противоречить ему.

Ч. Левит утверждает, что самым долговечным наследием Пушкинских торжеств было новое представление о русской национальной идентичности, которая с тех пор оказалась тесно связанной с именем Пушкина. Пушкин, а с ним и другие классики русской литературы XIX века принесли с собой новую, светскую, «культурную, а не политическую или религиозную национальную идентичность, независимую как от царя, так и от церкви — традиционных оснований, на которых формировались представления русских о самих себе»<sup>55</sup>. Хотелось бы переакцентировать: сформировавшаяся к этому времени новая идентичность визуализировалась в такой форме (поскольку такая возможность предоставлялась современной культурой). Этот праздник национальной идентичности произошел не сразу. Он начинал готовиться еще в 1820-х гг., когда в Архангельске был поставлен памятник Ломоносову. Для идентичности искался знак. С одной стороны, нематериальные символы доступны лишь немногим. С другой, памятник без стоящих за ним ценностей оказывался мертвым. Но через памятник ценности являли себя, они приписывались ему и усваивались окружающими в процессе открытия: открытие оказывалось инициальным актом, превращавшим факт в событие. В первых трех случаях не получалось вынести событие за пределы места и времени, придать ему масштабность. Не получалось и потому, что не сразу осозналась приоритетность этой задачи, и потому, что процесс саботировала власть.

Важна не только сама установка памятника, а введение его в поле мифа. В случае пушкинского памятника миф предшествовал событию, и результаты такой последовательности были ошеломляющи. Итоговая формула звучала так: перед лицом этого памятника (впав в экстатическое состояние во время открытия) Россия поняла себя. В общественном сознании (распространяющемся с течением времени все шире и шире, объединяя новые социальные группы) Пушкину стала предшествовать мысль, что он велик, а затем следовал весь комплекс представлений, связанных с ним, русским языком и величием России<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> *Brooks J.* When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917. Princeton, 1985. P. 317. Цит. по *Левит Маркус Ч.* Указ. соч. С. 25.

<sup>56</sup> «Желание “единства” и “примирения” было душой всего Пушкинского праздника как своего рода золотая мечта и, можно сказать, стало Святым Граалем российской политической жизни в целом. Примирение 1880 г. должно было стать примирением не только раздробленной интеллигенции, славянофилов и западников, но интеллигенции и простого народа, царя и подданных; тем окончательным

Для понимания культурных механизмов коллективной памяти эта история ключевая: до 1880 года существует не практика, а возможность практики монументальной коммеморации. Пушкинский праздник выявил необходимые и достаточные условия ее эффективной реализации.

Толстой не хочет замечать, что Пушкин стал предписанным местом памяти и инструментом европеизации народа, частью обязательного прошлого; именно этим можно объяснить ажиотаж в книжных магазинах в 1887 г., когда истек 50-летний срок авторского права<sup>57</sup>. К здравому смыслу и любви это имело опосредованное отношение — покупали имя, которое должно было быть дорогим каждому: то была цепная реакция, запуск которой осуществило открытие памятника в Москве.

А постановка памятников шла своим чередом. И уж совсем бурно процесс пошел в 1910-х гг.: «К концу 1910 года во всей России стояло около 750 монументов. Правда, в последующие шесть лет их количество увеличилось на несколько тысяч»<sup>58</sup>. Скульптурные монументы стали естественной частью культурной памяти России.

### ВРЕМЯ НОВЫХ ГЕРОЕВ

«Велик был год и страшен год по рождестве Христовом 1918, от начала же революции второй». В простом и трагическом начале «Белой гвардии» современному читателю удивительным образом кажутся совмещены коллективный и личный опыт писателя. Весь роман обосновывает неслучайность первых слов, являющих собой сущностную, а не индивидуально-эмоциональную характеристику времени, и тем самым борется с частичной амнезией коллективной памяти. Революция объявила прошлое отмененным, а память о нем — ненужной.

Ценности, прошедшие проверку временем, таким образом, больше не существовали. Читая тексты того времени — будь то тексты личные (дневники) или же публичные (пресса), погружаешься в дискурсивный поток, по мере освоения в котором не остается места сомнению: плохо было всем. И отдельному человеку, почти потерявшему как средства к существованию, так и координаты этого самого существования. И устроившей все это новой власти, долговременность и жизнеспособность которой была совершенно неочевидна для окружающих, да и для нее

---

примирением государства и всего народа, которое, как надеялись, произойдет под знаменем Пушкина. Праздник, без сомнения, утвердил Пушкина в роли мифологического спасителя России, посредника между Россией и Западом и вечного символа национального и культурного единства, о котором будут думать последующие поколения и за которое будут бороться». *Левит Маркус Ч.* Указ. соч. С. 161–162.

<sup>57</sup> 30-е января в книжном магазине «Нового времени» // Новое время. 1887. 31 января. № 3924. С. 2.

<sup>58</sup> *Сокол К.* Указ. соч. С. 3.

самой. Степень растерянности человека психологически объяснима: люди потеряли себя — было неясно, кто они теперь есть и кем будут. Ясно было одно: кем были — придется забыть. Весь комплекс идентичностей едва ли не каждого, формировавшийся долгие годы, в одночасье был поставлен под сомнение. Степень растерянности власти логически оправдана: помимо военной, экономической и прочих внятных угроз, была угроза невнятная и непонятная, а потому особенно пугающая: социальная ткань расплзалась. Стало понятно, что одновременно с формированием новой системы власти нужно думать о формировании новой культуры, той символической оболочки, внутри которой только и возможно существование человеческого общества, и о желаемых параметрах нового человека, который будет эту культуру формировать и формироваться ею. Задачей власти постепенно осознается декларирование и внедрение новой системы ценностей. Власть начинает конструирование нового поля социальной и культурной идентичности с попыток использования старых культурных практик, в том числе и практик памяти. При объявленной неактуальности памяти о былом это вело к трансформации практик — память оказывалась искусственно сконструированной и принудительной. Власти надо было решить сразу три задачи: что помнить, как помнить и как заставить помнить.

Практика создания памятников и превращения их в места памяти неожиданно оказалась востребована первой. Работы в этом направлении начинают предприниматься властью еще в апреле 1918 года. Решение о праздновании 1 мая принимается тем самым декретом, что стал затем известным как Декрет о памятниках республики (и позже в официальных документах два мероприятия — праздники и смена памятников — соотносятся друг с другом). В агонизирующей стране непрочная власть выделяла деньги на создание пантеона неведомых героев. Одновременно речь шла о преобразовании пространства, и поскольку денег на постройку нового города не было, то старый заполнялся новыми образами и словами. Один из пунктов Декрета о памятниках предполагал создание досок с афоризмами, размещенными в публичных местах. Слова превращались в образ, становились пиктограммами новой власти. С другой стороны, воплощенное, материализованное слово должно было быть поддержано словом звучащим, сказанным по поводу новых визуальных знаков (обязательность митингов при открытии памятников).

Несколько месяцев ушло на привыкание к новой идее. Затем началась разработка технических условий воплощения ее в жизнь. Для начала речь шла не о постановке настоящих памятников, а об установке макетов памятников в натуральную величину из гипса или бетона, которые позднее предполагалось перевести в долговечный материал.



Уже к ноябрю была разработана организационная структура проведения праздников и намечены маршруты шествий. Дальнейшее развитие событий идет по пути уточнения: кто может свидетельствовать революцию? СНК принимает решение «опубликовать список **известных учителей социализма и деятелей международной революции, а также художников и музыкантов, достойных постановки им памятников Советской Россией**»<sup>59</sup>, а Московская художественная коллегия разрабатывает проект конкурса на сооружение 50-ти памятников «**революционерам в общественной жизни и новаторам в области литературы, искусства и науки.., памятников людям, которые до революции были не в «милости» у царского правительства**»<sup>60</sup>. В. Фриче (он не только определял персоналии для памятников в этом случае, но и составил список деятелей революции и пропагандистов социализма на бывшем романовском обелиске в Александровском саду вместо стесанных царских имен) последовательно проводит мысль об «агитационном замысле» происходящего:

«Великие деятели революции и науки, коммунизма и искусства, **жившие доколе лишь в сердцах немногих**, они оживают в виде художественных образов, и, выйдя на площадь, где шумит обыденная жизнь, обступают нас со всех сторон своими благородными и мужественными ликами, **создавая кругом своеобразную художественно-героическую атмосферу, превращая вместе с тем город в пантеон культуры и музей искусства**»<sup>61</sup>.

Слабым местом ленинского плана работы с идентичностью через постановку памятников (беспрецедентного проекта «монументальной пропаганды») была необходимость обратиться к помощи профессиональных скульпторов. Понятно, что любая чужая мысль в сознании другого человека в большей или меньшей степени преобразуется. Но здесь ситуация усугублялась тем, что исполнителей было много, и тем, что они были художниками — людьми с развитым воображением. Отношения с большей частью интеллигенции в 1918 г. были не романтическими, а прагматическими. Усиливающийся голод был не последним аргументом в повороте художников лицом к советской власти, но не меньше подкупала масштабность задач, предложенных для решения. Потом неудачи «ленинского плана монументальной пропаганды» списывали в основном именно на несопоставимость поставленных масштабных задач и индивидуальных средств для их решения, предложенных скульпторами. Действительно, каждый по-своему понимал и по-своему решал задачи.

---

<sup>59</sup> Постановление о постановке в Москве памятников великим людям // Декреты Советской власти. Т. 3. С. 47.

<sup>60</sup> Бадаров Л. Революция и возрождение скульптуры в России // Вестник жизни. 1918. № 1. С. 74.

<sup>61</sup> Фриче В. На путях к новому искусству // Вестник жизни. 1918. № 2. С. 50.

Договор на грандиозный заказ со скульпторами Москвы был заключен 15 августа, при этом предполагалось, что к годовщине революции в октябре памятники будут готовы. Практически все местные скульптурные силы, включая выпускников и даже студентов Училища ваяния и зодчества и Строгановки, приняли участие в проекте. Получение темы уже гарантировало деньги, результатом же должен был стать сам по себе «проект-эскиз в натуральную величину», который и являлся «временным памятником»<sup>62</sup>. Однако степень непонимания и «параллельности» миров художников и властей, собирающихся сотрудничать, выражалась порой в ситуациях анекдотических.

Открывающий памятник (представитель правящей партии) сам видел его только тогда, когда с монумента спадало покрывало, и иногда сдерживать эмоции было трудно. Например, в Петербурге при открытии памятника Перовской работы Гризелли:

«На открытии памятника с бюста было снято полотно, и вместо худенькой фанатичной революционерки с тонкой шеей и широкими скулами мы увидели какую-то мощную львицу с громадной прической и жирной шеей. Это отсутствие сходства и банальная трактовка, якобы экспрессионистически выражавшая внутреннюю сущность Перовской, ее силу воли и решительность, были так чужды, непонятны и не нужны революционерам и рабочим, бывшим на открытии памятника, что Луначарский распорядился тут же закрыть бюст. Правительство запретило давать заказы футуристам»<sup>63</sup>.

Казалось бы, подобные опасности, связанные с непонятностью нового пластического языка для неподготовленной публики, не должны были поджидать со стороны реалистов. Но скульпторы старшего поколения, получившие академическое образование, воспитанные на канонах классической античности, точно знали, что свобода приходит нагая, и норовили это знание воплотить в жизнь. Уехавший в 1918 г. подальше от голодных столиц и воинственных футуристов С. Эрзя (в 1906–1914 гг. жил и работал в Италии и Франции) к 1 мая 1920 года украсил центральные площади Екатеринбурга. На площади 1905 года была воздвигнута 6-метровая фигура «Освобожденного труда» в виде обнаженной мужской фигуры, тут же получившей имя Ваньки-голового. Изображение было весьма натуралистичным и, согласно местной легенде, жители города приезжали сюда специально, чтобы плюнуть в «непотребного Ваньку». Апофеозом мог бы стать памятник Карлу Марксу работы А.Н. Блажиевича, изображавший вождя мирового пролетариата революции в сильном порывистом движении (что довольно обычно) и при этом — обнаженным.

---

<sup>62</sup> Натуральная величина была требованием Наркомпроса. *Бычков Ю. А.* Вестники нового мира. М., 1976. С. 42.

<sup>63</sup> *Шервуд Л. В.* Путь скульптора. Л., 1937. С. 52.

Декрет 12 апреля начинался с вопроса о снятии памятников<sup>64</sup>. Снятое предписано было забыть. Что было демонтировано по декрету 1918 года? В Москве: памятник генералу М. Д. Скобелеву, крест-памятник на месте гибели Вел. кн. Сергея Александровича в Кремле, памятники Александру II и Александру III. Еще пара скульптур Екатерины II и одна Александра II были вывезены из общественных интерьеров. В Петрограде: памятник Вел. кн. Николаю Николаевичу Старшему на Манежной площади, два небольших памятника Петру I на Адмиралтейской набережной, бюст Александру II на ул. Рентгена (по инициативе снизу). Памятник Александру III перед Московским вокзалом работы П. Трубецкого, о котором было так много споров, простоял до 1937 г., стыдливо декорируемый во время праздников. Очевидно, что разборка памятников широким и демонстративным жестом власти в 1918-1919 гг. не стала, чего не скажешь о созидательной программе.

Среди столиц право первородства осталось за Петроградом, успешным, несмотря на все усилия московских властей, открыть памятник Радищеву первым, 22 сентября 1918 года. Что уже 13 октября позволило московскому журналу «Рабочий мир» мечтать:

«Революционный Петроград постепенно принимает внешний вид, который должен самым убедительным образом говорить о великом историческом моменте, переживаемом революционной Россией. <...> Как постановка памятников, так и украшение надписями и цитатами преследуют одну и ту же цель: распространять истинные революционные идеи в широких народных массах и воспитывать в том же духе подрастающее поколение, от которого зависит наша будущность»<sup>65</sup>.

Но Москва ответила на это массовым ударом. В честь первой годовщины Революции, в 1918 г. были открыты: 6 октября — памятник Радищеву (копия Шервуда); 3 ноября — памятники Никитину (Блажиевич), Кольцову (Сырейщиков), Робеспьеру (Сандомирская) и Шевченко (Волнухин); 7 ноября — доска на Красной площади (Коненков), памятник Марксу и Энгельсу (Мезенцев), памятник Достоевскому и монумент Мысль (оба — Меркуров), обелиск Советской Конституции (Осипов), памятники Халтурину (Алешин), Перовской (Рахманов), Жоресу (Страж), Салтыкову-Щедрину (Златовратский), Гейне (Мотовилов), Каляеву (Лавров), барельеф Верхарна (Меркуров) и переделанный Романовский обелиск с именами выдающихся мыслителей и деятелей борьбы за освобождение трудящихся.

В Петрограде, после открытия 22 сентября памятника Радищеву (Шервуд), а 6 октября памятника Лассалю (Синайский), 27 октября

<sup>64</sup> Снятие памятников // Искусство. 1918. № 3 (7). С. 22.

<sup>65</sup> Новое украшение Петрограда // Рабочий мир. № 24. 13 октября. С. 15.

появился памятник Добролюбову (Зале). 7 ноября — памятник Марксу у Смольного (Матвеев). 8 ноября был открыт «Великий металлист» перед Дворцом Труда (Блох), а до конца года еще целая серия: «Красногвардеец» (Симонов, 14 ноября) на Васильевском острове, Чернышевский (Залькалн, 17 ноября), Гейне (Синайский, 17 ноября), Шевченко (Тильберг, 29 ноября), памятник Володарскому за Невской заставой (Руднев, 1 декабря), Перовская (Гризелли, 29 декабря).

Хоть и не так активно, но процесс постановки и открытия памятников некоторое время еще продолжался. В Москве были поставлены памятники: Дантону (Андреев, 2 февраля 1919), Марксу на Садово-Триумфальной (Лавров, 4 февраля 1919). Степану Разину (Коненков, 1 мая 1919), Марату в Симоновской слободе (Имханицкий, 1 мая 1919), Бакунину (Королев, июнь 1919), Статуя Свободы в дополнение к обелиску на Советской площади (Андреев, июнь 1919).

В Петрограде открылись памятники Герцену (Шервуд, 23 февраля 1919), Энгельсу (Гинцбург, февраль 1919), Бланки (Залькалн, 2 марта 1919), Гарибальди (Залит, 9 марта 1919), Володарскому на Конногвардейском бульваре (Блох, 22 июня 1919), Рентгену (Альтман, 29 января 1920), «Освобожденному труду» на Каменном острове (Блох, июнь 1920), Марксу в Красном Селе (Лавинский). Последним крупным событием (весьма условно принадлежащим к ленинскому плану, поскольку эта история началась раньше) можно назвать открытие памятника жертвам революции на Марсовом поле.

Информационная поддержка разного рода была постоянной. Использовались и новые средства информации. На киноплёнке был зафиксирован демонтаж памятника Скобелеву, фильм показывался в кинохронике, как и работы по разборке памятника Александру III. Известно, что велась съёмка открытия петербургских памятников Володарскому, Чернышевскому и памятника «Великому металлисту». В это время зрительному образу приписывается статус высокой достоверности. За тиражированием зрительного образа виделось будущее в деле распространения информации. Первый номер журнала «Хроника» (его издавал Кинематографический комитет Наркомпроса) открывался передовой редактора Н. Преображенского, объясняющего цели нового издания: **«Наш долг перед историей снять все, что мы сможем, и сохранить это для будущего поколения. Наш долг перед народом показать ему все, что происходит сейчас, и помочь не только безграмотным иметь возможность это себе представить, но и грамотным уметь отличить правдоподобное описание событий от целого ряда печатной лжи»**<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Хроника. 1918. № 1 (нумерация страниц в журнале отсутствует).

В 1918–1921 гг. было напечатано свыше миллиона открыток с изображениями новых памятников или их проектов. То есть памятники, даже еще не созданные, начинали жить в некоем воображаемом, сконструированном пространстве идеального нового мира. Они были важны самим фактом своего присутствия в нем и напоминали об этом присутствии всяческими способами. Список намечавшихся к сооружению памятников стал самостоятельным объектом монументальной пропаганды и был воспроизведен на стене Реввоенсовета на Гоголевском бульваре. Однако внедряемый в сознание визуальный знак требовал, для своей правильной интерпретации, обосновывающего себя слова. Это была отдельная часть работы. Листовки и брошюры Наркомпроса бесплатно раздавались на открытии памятников. На основе списка издавалась большая серия биографических брошюр с общим заголовком «Кому пролетариат ставит памятники». Газеты, соответственно своей природе, следовали за информационным поводом, и освещали, прежде всего, факты открытия памятников. На долю же журналов приходилось осмысление происходящего.

В Петрограде глашатаем процесса стал начавший выходить в мае 1918 года журнал «Пламя» под редакцией А. В. Луначарского. Уже в № 11 (14 июля) печатается программная статья Луначарского о монументальной агитации, и с № 20 (середина сентября) появляются иллюстрации происходящего процесса: слово начинает сопрягаться с конкретным образом. Фотографии памятников присутствуют в половине номеров за 1919 год, десять раз они появляются на обложке. Когда происходит открытие памятника, фотография события, как правило, сопровождается статьей о герое<sup>67</sup>.

К какой аудитории обращаются статьи? Культурную привычку читать журналы рабочие вряд ли успели приобрести в 1918 г. Значит, аудитория прежняя — интеллигенция. Тогда возникает второй закономерный вопрос — совпадает ли адресат этого послания с тем, для кого сами памятники и возводились? Принято думать, что адресатом был пролетариат и вся эта история задумана для него. Однако это, скорее, обращение к общей культурной памяти и декларация того, что из этой памяти может послужить основой для конвенции о новой идентичности, т. е. власть заявляет интеллигенции: «Мы согласны взять из вашей памяти вот это и

---

<sup>67</sup> В Москве в центре процесса оказывается журнал «Творчество» (с мая 1918 года), и в его первом номере тема открывается иллюстрированной статьей о скульпторе Коненкове. Второй номер отмечен статьей Фриче о проблемах нового искусства. В № 7 — статья о проектах мемориальной доски для Красной площади (с иллюстрациями), статья о Спартаке (с иллюстрацией модели памятника, который так и не был установлен), статья о Перовской с соответствующей фотографией памятника и фотография Обелиска Свободы на Советской площади; и т. д.

сделать это нашей памятью. Готовы ли вы на таких условиях быть с нами?». Однако начавшееся было летом 1918 года движение в отношениях между интеллигенцией и властью осенью остановилось. Массовое открытие памятников пришлось на время красного террора. Если прежде речь шла о саботаже и преодолении его, то теперь — о борьбе. План постановки памятников, таким образом, появился в условиях одного времени, а реализовался — в совершенно других<sup>68</sup>.

### ПРАЗДНИКИ И ПАМЯТНИКИ

В. Фриче, основоположник марксистской социологии искусства, в статье, относящейся ко временам только начавшейся реализации плана «монументальной пропаганды», объединяет искусство и праздники в одно целое. Эти две системы трансляции ценностей, поддерживающие одна другую, создают общее идейное поле. При этом Фриче не может в этом контексте уйти от темы прошлого, не слишком популярной у большевиков, от прошлого отказывающихся. Зато решает он ее побольшевицки радикально: прошлое существует только как «уходящее», «ужасное», «мучительное»:

«Те грандиозные памятники, которыми предстоит украсить наши города, и должны в архитектурно-пластических формах воссоздать это трагическое, мучительное и вместе победоносное шествие человечества из тьмы времен, сквозь падения и поражения, сквозь восстания и революции наверх, к свету, к той пирамиде, на вышке которой стоит этот гордый, свободный покоритель вселенной, устроитель космоса, человек-титан, человек-бог, сын светоносца Прометей»<sup>69</sup>.

Таким образом, решение практической задачи постановки памятников оказывается ключевым моментом, а не одним из пунктов программы. При этом происходит отказ от глубины прошлого, связанности каждого человека с ним, демонстративный разрыв. Памятникам отказано быть свидетелями памяти, при этом они каким-то образом остаются знаками идентичности. Только идентичность эта другая — горизонтальная, основанная на классовой солидарности. Теория никак не соотносилась с практикой, которая была сосредоточена на другом — как ввести уже существующий памятник в общественное поле, сделать его частью жизни людей. Момент начала бытования памятника определялся торжественным открытием. Газетные описания открытия памятников позволяют реконструировать инвариант церемонии.

Еще до открытия памятника на месте должны были собраться оповещенные заранее массы народа. Затем прибывали организованные

<sup>68</sup> Керженцев В. Еще об интеллигенции // Известия. 1918. № 227. 18 октября.

<sup>69</sup> Фриче В. В поисках новой красоты // Творчество. 1918. № 2. С. 5–6.

рабочие и военные делегации, их присутствие, несомненно, повышало статус действия. Делегации располагались полукругом вокруг памятника и трибуны для выступающих. Памятник был укрыт красным покрывалом. Вокруг — плакаты и знамена с надписями, а также венки с надписями — слоганы праздника. Присутствовали «оркестры музыки» со знаменами. Около памятника стоял почетный караул. Музыкальным контрапунктом праздника являлось исполнение «Интернационала» оркестром (часто не одним) в начале, конце церемонии и при снятии покрывала. Выступал сначала почетный, потом — основной докладчик (эти два лица могли совмещаться) с речью о значении для российской революции лица, которому открывался памятник. Потом — дополнительные ораторы (например, с воспоминаниями). Все это сопровождалось музыкой, аплодисментами, обнажением голов и взятием военными на караул в особо значимые моменты церемонии. Перед церемонией и во время нее раздавались листовки и брошюры о главном герое праздника. На открытии памятника Радищеву в Москве (первый опыт) митинг продолжался более 2 час. Потом, за исключением нескольких случаев, все проходило более оперативно. Массовые открытия памятников не предполагали долгих разговоров: почетные гости должны были иметь возможность переезда с одного открытия на другое. Очень скоро церемония приняла характер дежурного ритуала и превратилась в набор символических жестов. Речи были довольно однотипные, в определенном смысле — серийные. Это и понятно — ведь причиной постановки памятника была родовая черта — активное участие в деле освобождения народа. Народ был главным героем. Об этом и говорили:

«Сегодня Петроградская Трудовая Коммуна, продолжая начатое дело **монументальной пропаганды, объясняющей народу его прошлые и настоящие интересы, связь их с великими деятелями русской литературы, искусства и особенно русского освободительного движения** путем открытия временных памятников, созвала вас для того, чтобы открыть памятник одному из самых великих, чистейших представителей русской гражданской мысли, великому русскому критику Н. А. Добролюбову»<sup>70</sup>.

Обязательным мотивом биографической части было указание на гонения со стороны властей и не разделяющего высоких ценностей окружения. Желательно было указать на символичность места и времени открытия памятника. Если не было других «привязок», можно было обойтись отсылкой к прекрасному будущему. Заканчивалась речь всегда словами, формирующими облик новой великой России. Так создавалась новая идентичность — человека, этому будущему (символ которого — памятник) должно быть сопричастным. Высшей ценностью объявля-

---

<sup>70</sup> Северная коммуна. 1918. № 143. 30 октября.

лась завоеванная свобода (как правило, не абстрактная абсолютная свобода, а свобода от эксплуатации), мерилom и символом происходящих процессов объявлялся Карл Маркс — на него ссылаются в оценках, именно с ним сравниваются взгляды того или иного героя (и часто именно таким образом легитимируется ценность другого персонажа).

Связь памятников и праздников для современников была очевидной: регулярное и частое открытие памятников привязывалось к праздникам, в случае же отсутствия такой привязки само открытие объявлялось поводом для праздника. Но если попытка превратить открытие каждого памятника в праздник не слишком удалась, то настоящего праздника в 1918–20 гг. без открытия памятников просто представить было нельзя. Постановления власти по праздникам и памятникам принимались одновременно. Над феноменом возрождения праздника размышляли одновременно с его появлением, свидетельствовались первые удачи и неудачи этого процесса, праздник понимался как момент единения. Дело оставалось за малым — выбрать моменты, приурочить и превратить официальное празднество в общенародный праздник.

В 1918 г. о празднике Первая власть вспомнили поздно, поэтому на многое не замахивались, были поставлены две задачи: «1) Организация стройного красивого движения масс. 2) Украшение могил павших товарищей на Красной площади, ставшей исходным местом пролетарских празднеств»<sup>71</sup>. 23 апреля состоялось пленарное заседание Московского Совета о текущем моменте и праздновании 1 Мая, после чего решение о празднестве было опубликовано в газетах. День был объявлен нерабочим, здания украшались и дополнительно освещались, выдавался удвоенный хлебный паек, все театры и кино должны были работать за полцены (при этом сборы отдавались в кассу Комитета общественного питания). Всюду предполагались кружечные сборы на памятник жертвам пролетарской революции на Красной площади. Все районы должны были устроить у себя митинги, шествия и утренники для детей. Основным зрелищем стала демонстрация районов, стекающаяся к культовому центру на Красную площадь. При вступлении на площадь пение в колоннах умолкало, знамена склонялись у братской могилы. Затем мирное население возвращалось в районы, а военные направлялись на парад на Ходынском поле.

Каждый праздник в первые советские годы был небольшим экспериментом власти. На спонтанность проявлений вне традиции рассчитывать не приходилось, поэтому идею изобретали и испытывали на

---

<sup>71</sup> См.: Агитационно-массовое искусство. Оформление празднеств / Ред. В. П. Толстой. Серия «Советское декоративное искусство. Материалы и документы. 1917–1922». М., 1984. С. 44.



массах опытным путем. При этом настаивали на естественности: «празднества отнюдь не должны носить официального характера, как 1 Мая, а должны иметь глубокий внутренний смысл: массы должны вновь пережить революционный порыв»<sup>72</sup>. Главным средством достижения поставленной цели в ноябре 1918 года становятся памятники. В канун праздника, 6-го ноября, революционная борьба воспроизводится «в виде научно-исторических докладов» и завершается **открытием обелиска** с текстом Советской конституции (на месте снесенного памятника Скобелеву). «Затем та же борьба пролетариата должна ожить перед участниками в форме художественных образов» (имеется в виду целая серия **открытий памятников революционерам и социалистам**). Продолжением оказываются спектакли, сеансы и концерты на революционные темы. «Воспоминания о прошлом переходят затем в чествование самой революции», речь идет о шествии из районов в центр и **открытии мемориальной доски** над братской могилой на Красной площади — это кульминационный пункт торжества; завершается же праздничный день народным карнавалом. Кинематографический комитет выпустил несколько «грандиозных картин», в том числе 5-частную «Годовщину Революции», которую предполагалось показывать в городах и на фронтах (10 поездов имени Ленина были оснащены киноустановками). Было выпущено 4 млн. открыток с изображениями вождей и важных событий революции. Революция как бы продолжала пребывать в этом празднике: она становилась вечным настоящим<sup>73</sup>.

Общегосударственный праздник вновь обрел перспективу. 2 декабря 1918 года были приняты «Правила о еженедельном отдыхе и о праздничных днях», установившие праздничные дни (когда воспрещается «производство работы»), «посвященные воспоминаниям об исторических и общественных событиях»: 1 января — Новый год, 22 января — день 9 января 1905 г. (Кровавое воскресенье), 12 марта — низвержение самодержавия, 18 марта — день Парижской Коммуны, 1 мая — день Интернационала, 7 ноября — день Пролетарской революции<sup>74</sup>. 7 ноября был объявлен главным государственным праздником.

К 1 мая 1919 года в Петрограде был разработан широкий план спектаклей по районам, осуществленный лишь отчасти — надо было организовывать оборону города, хотя манифестация на Марсовом поле и районные митинги состоялись. В Москве праздник традиционно включал в себя поклонение братским могилам на Красной площади, пение Интернационала, военный парад и митинг. Затем шла неофици-

<sup>72</sup> Известия ВЦИК. 1918. № 208. 25 сентября.

<sup>73</sup> Известия. 1918. № 244. 9 ноября

<sup>74</sup> Декреты Советской власти. Т. 4. С. 123.

альная часть программы<sup>75</sup>. Заканчивается все фейерверком. Без памятников не обошлось. Открытие происходило в самом центре и с участием Ленина — открывали памятник Степану Разину на Лобном месте.

В ноябре 1919 г. церемония закладки памятника Я. М. Свердлову у Кремлевской стены, в сквере роз на бывшей Театральной площади проходила так же, как открытие реального памятника. На убранной красной материей трибуне появляется председатель Московского Совета Рабочих и Красноармейских депутатов т. Л. Б. Каменев:

«Сегодня, когда мы празднуем уже 2-ю октябрьскую годовщину, **мы должны оглянуться и вспомнить товарища**, который первым поднял знамя пролетарской революции и высоко нес это знамя до дней своего конца. Мы должны **помянуть** тех, кто своей гибелью и своими страданиями обеспечили нам дальнейшее победное шествие. Снимем, товарищи, шапки перед **памятью** этих товарищей!»<sup>76</sup>.

Новый памятник связан с новым мифом. И здесь уже возвращается мотив памяти — еще очень неглубокой, двухгодовой.

Начиная с 1920 г. праздники становятся все более функциональными. Идея праздника как инструмента организации общественной жизни была близка Луначарскому. Союзника он видел в М. Горьком, который еще в 1919 г. предложил выполнить ряд инсценировок русской и европейской истории культуры. Луначарский оценил потенциал этого замысла и посчитал, что делу должен быть придан общегосударственный масштаб. Так начинает складываться концепция «монументального театра». Ближайшее 1 мая и предполагалось в качестве начала эксперимента. При этом картины истории культуры трансформировались в картины истории<sup>77</sup>.

1920 год был вершиной развития такого своеобразного жанра как массовые военные зрелища. В конце 1918 года в Петрограде была создана Красноармейская Театрально-Драматургическая Мастерская. Ее первой постановкой стала инсценировка «Свержение самодержавия» 12 марта 1919 года, а 1 мая была показана массовая постановка «Гимн освобожденного труда». Петроград оказался центром массовых постановок и в 1920 г. Кульминацией стала постановка во время празднования 7-го ноября на Дворцовой площади (площади Урицкого) «Взятия Зимнего Дворца», в которой участвовало до 6000 чел. Луначарский написал сценарий краткой истории всего человечества<sup>78</sup> для зрелища на

<sup>75</sup> Известия, 1919, № 81, 15 апреля.

<sup>76</sup> Известия. 1919, № 251, 9 ноября.

<sup>77</sup> Луначарский А. О народных празднествах // Организация массовых народных празднеств. (Речи и беседы пропагандиста, №16). М., 1921. С. 3.

<sup>78</sup> См.: В. И. Ленин и А. В. Луначарский. Переписка. Доклады. Документ // Лит. Наследство. Т. 80. М., 1971. С. 662.

Красной площади в Москве в честь Третьего конгресса Коминтерна, которое должно было состояться в 1921 г. Однако из-за объявленного режима экономии, постановка не была осуществлена.

В любом случае идея введения новых ценностей в жизнь людей через праздник оказалась более перспективной, чем идея постановки памятников с теми же целями. Идея гибридации двух практик памяти теоретически была правомочной и, возможно, перспективной. Не получилось — практически. Граница между этими действиями все время оказывалась прозрачной. Мало того, что они обуславливали друг друга и теряли самостоятельность. Сама идея возможной временности памятников приписывала несвойственное им качество эфемерности. Символические жесты становятся элементами не просто оформления, но содержания праздника. Символическому воздвижению соответствовало и символическое сокрушение. 6 ноября 1918 года на площадях Москвы должно было быть устроено «символическое уничтожение старого строя и рождения нового строя III Интернационала».

Процедура была понятной: «должна быть выполнена из какого-либо легкого материала фигура старого, империалистического строя, которая должна олицетворять собой старый строй во всех его проявлениях. Здесь должны быть все устои старого строя: капиталисты, попы, полицейские, пушки, снаряды, ружья и проч. Главное место среди эмблем старого строя должна занимать фигура современного столпа международного империализма. Эта фигура воздвигается среди площади на безопасном месте, предварительно подготовив все то, что необходимо для ее сожжения, и в 9 часов вечера после соответствующих речей, поджигается. После этого над пеплом старого строя должна быть поднята эмблема строя нового, социалистического — в виде ли знамени с надписью “Третий Интернационал”, или какого-либо другого. Это будет зависеть от изобретательности районных товарищей»<sup>79</sup>.

Реальные и бутафорские предметы уравниваются между собой и в актах символического уничтожения<sup>80</sup>. У традиции использования монументальной бутафории окажется более долгий срок жизни, чем у временных памятников. Огромные фигуры (как правило, фанерные щиты, частично выпиленные по контуру) как положительных, так и отрицательных героев истории начинают все чаще украшать праздничные демонстрации. Они могли быть поставлены стационарно — по пу-

<sup>79</sup> Выдержка из сообщения информационного бюро Комитета по проведению празднования 1 годовщины Октября об организации октябрьских торжеств в Москве приведена в кн.: Агитационно-массовое искусство... С. 65–66.

<sup>80</sup> «В майские дни 1917 г. в Петрограде и в Октябрьские празднества 1918 г. в Москве на Лобном месте была свалена огромная масса старых царских портретов, корон, орлов и других атрибутов, олицетворявших собою старый строй. Под звуки Интернационала этот костер был облит керосином и подожжен». *Цехновицер О.* Празднества Революции. Л., 1931. С. 87–88.

ти следования колонны. Монументальной бутафорией была и привычка «убирать» (временно уничтожать) из общественного пространства ненужные объекты на время празднования — в частности, декорирование сохранных старых памятников. Это касалось практически всех исторических памятников в центрах столиц. Так, например, каждый праздник придумывались новые конструкции для «нейтрализации» памятника Минину и Пожарскому на Красной площади в Москве или памятника Николаю I на Исаакиевской площади в Петрограде.

Первоначальный план перевода наиболее удачных проектов в твердый материал практически не воплотился. Только недавно поставленные памятники с улиц стали просто исчезать. Некоторые были признаны неудовлетворительными и сняты. А некоторые — удовлетворительными и... тоже сняты: для того чтобы перевести в твердый материал, их перевозили в мастерскую, а сам перевод по каким-то причинам не случался. Уже в 1920-е гг. неудача плана «монументальной пропаганды» — общепризнанный факт<sup>81</sup>.

«Монументальная пропаганда» (при всей условности этого термина в 1918–19 гг.) — была. За этим стоят факты, с которыми в человеческой памяти работают и время, и власти. Гораздо интереснее то социальное творчество, которое начиналось «монументальной пропагандой», — не переозначивание, а созидание бывшего, создание означающего, за которым нет означаемого. В 1938 г. ЦК ВКП(б) одобрил «Краткий курс». История уже случилась. И была написана. Письменный, аналитический вариант ее, более однозначный, нежели образный ассоциативный, оказался предпочтительным инструментом работы с прошлым для создания памяти о том, чего не было — фантомной памяти.

#### ПРОШЛОЕ: ОТМЕНЕННОЕ И ПРЕДПИСАННОЕ

Попытка отказаться от прошлого оказалась нежизнеспособной. Выяснилось, что без этой триады времен: прошлое — настоящее — будущее — жить невозможно. Можно декларировать разрыв с дореволюционным временем, но ведь и та часть советской действительности, которая постепенно становилась прошлым, воспроизводилась в памяти

<sup>81</sup> Луначарский первый раз констатирует его в 1921 г., в неоконченной статье «Искусство в Москве»: «Самой крупной попыткой Москвы обратиться к помощи художников была постановка большого количества временных памятников на улицах и площадях. Надо прямо сказать, что в общем и целом эта попытка потерпела совершенный крах». *Луначарский А. В. Искусство и революция. Сб. статей.* М., 1924. С. 99. И продолжает тему в воспоминаниях о Ленине (1924): «Я не знаю, смотрел ли их (памятники. — С. Е.) подробно Владимир Ильич, но, во всяком случае, он как-то с неудовольствием сказал мне, что из монументальной пропаганды ничего не вышло». *Его же. Воспоминания и размышления.* М., 1968. С. 194, 197.

не всегда подходящим образом. Становясь прошлым, новые времена требовали памяти о себе, но формы этой памяти еще не были выработаны. С памятью надо было работать. С ней и работали. Всеми возможными средствами — и на макроуровне, и на микроуровне. Окончившаяся неудачей история с постановкой памятников в первые годы после революции была первой попыткой работы с памятью, причем эта попытка любопытна обращением не к административным методам, а к уже существующей культурной практике памяти. В начале 1919 года были возможны следующие рассуждения:

«Если сознание воспринимает революцию только как творчество будущего, то оно совершает ошибку потому, что воспринимает ее односторонне. Другая сторона исторического процесса упускается из виду при таком рассмотрении. Обычно забывают, что ни в какую иную эпоху не тучнеет так пласт исторических отложений и никогда сознание, обращаясь к прошлому, не в состоянии с такой отчетливостью рассекать его наслоения. Яснее в эпохи революций идеи исторического процесса. Его очевидцем делается сознание». Выводы делались неожиданные. «Работа революции — в уничтожении настоящего. Настоящее делается прошлым, живое мертвым. На наших глазах явления и факты настоящего становятся памятниками прошлого. Революция меняет актуальный смысл жизненных явлений. Ядовитое жало действительности превращает она в безобидный завиток формы. Формы, бывшие носителями живых исторических сил, ставшие трупами исторических явлений, делаются обиталищем новой жизни. Новое сознание, воспитанное революцией, должно быть достаточно гибким, чтобы воспринять новый их смысл. И на грани настоящего и прошлого им грозит гибель, если сознание революционера не увидит в них нового смысла»<sup>82</sup>.

Дальше речь идет о необходимости сохранять памятники — то есть то мертвое, что напоминает о прошлом. Революция убивает прошлое и настоящее, а потом анатомирует его, чтобы извлечь знание о необходимом для будущего. В этом есть своя правда. В моменты социальных потрясений в результате колоссальных сдвигов, как на тектоническом разломе, обнажаются культурные слои, смешивающиеся и самопроизвольно, естественным путем, и дающие возможности эксперимента с ними. Советская власть от такого эксперимента не отказалась. Поставив одной из своих основных целей формирование нового человека, она попыталась создать новый вид идентичности, принципиально отличающийся от национального самосознания, формировавшегося в предыдущем веке. Ленин и его окружение строили свой проект нового человека на отказе от национальной идентичности и вокруг идентичности классовой (точнее, классовой солидарности, иначе сами вожди не вписались бы в заданные рамки). Здесь таилась опасность:

---

<sup>82</sup> *Машковцев Н.* Революция и памятники // *Художественная жизнь.* 1919. № 1 (декабрь). С. 4–5.

отказываясь от временной связи, глубинной памяти, власти отказывались и от необратимости и обязательности традиции; идентичность теперь становилась произвольной.

С практикой формирования национального самосознания была связана и практика установки монументов, становящихся символами нации. Той социальной группой, в недрах которой выработалась и которой использовалась эта практика, была интеллигенция. Именно в ее среде творился миф, предшествующий непосредственному событию открытия памятника, миф, который вводил бездушный монумент в живое прошлое, делал его необходимой частью этого прошлого. Имя чествуемого героя не совпадало с самим героем, оно отчуждалось от него, в него вкладывались новые, необходимые общественному сознанию смыслы. Миф о Пушкине существует отдельно от личности Пушкина, и именно первый важен был для создания памятника и для последующей рецепции его обществом. Создание памятника и введение его в общественное пространство — сложная практика памяти, связанная с большим объемом рефлексии и, одновременно, с умением воспринимать и интерпретировать символы, выраженные в визуальном образе. Такая практика изначально могла быть только элитарной, в массы отправлялся уже законченный и упрощенный миф, даже не сам миф, а внушенное представление о важности существования его.

Вряд ли на все это можно было рассчитывать в 1918 г. И все-таки постановка монументов была первой попыткой формирования новой памяти. В подарочном официальном издании — отчете Моссовета за три года деятельности, в 1920 г. написано: «...именно наше время доказало, что без искусства человечество обойтись не сумеет. В дни самых тяжелых испытаний Советская власть, первое из всех правительств Европы, декретирует положение о планомерном украшении города памятниками выдающимся людям России и тех областей международной жизни, которые должны быть особенно близки деятелям социалистической революции»<sup>83</sup>. Этот гордый кивок в сторону Европы возвращает к самому началу процесса постановки памятников общественным деятелям в XIX в., когда заимствованная практика откровенно была обращена к иностранцам и подчеркивала культурные претензии русского государства. В нынешней ситуации она указывала не только на равенство, но и на превосходство новой системы социального устройства по сравнению с европейскими странами.

Революционные памятники не были восприняты аудиторией. Для схожей интерпретации символического памятника нужно общее культурно-семантическое поле. Может, неудача ленинского плана была не в

---

<sup>83</sup> Красная Москва. 1917–1920. М., 1920. С. 561.

том, что некому было понять и оценить его замысел, а еще слишком много было тех, кто понимал и оценивал вполне определенно? Потом тех, понимающих, частью уничтожили, частью выслали, частью заставили понимать по-другому. Создавались мнимости, которые должны были презентировать реальность. Для интеллигенции это не получилось — ей не так легко было отказаться от своего прошлого, массы же — не поняли, поскольку и информация предназначалась не для них (вспомним список тех, кому предполагалось ставить памятники), да и самим культурным кодом такой практики памяти они не владели. От памятников требовали эмоциональной заразительности. Она так необходима была потому, что монументам приписывалась новая природа: теперь памятник был не аккумулятором уже существовавшей до него памяти, материализованной в пространстве, а должен быть стать генератором памяти новой, знаком того, что предписано помнить.

Заслуг у ленинского плана (помимо изначально декларируемой и нереализованной пропагандистской) по мере развития событий накопилось немало. И контрпропаганда — доказать, что пролетариат не варвар. И начало диалога с интеллигенцией через художников. И попытка определения горизонта идентичности. И первый опыт серийного воздействия на массы... План возник в момент поиска нового языка, на котором можно было говорить о новой реальности. Так получилось, что зрительные образы предшествовали словесным формулам. Асинхронность визуального и словесного рядов свидетельствует, что было непонятно, каким образом и о чем говорить. На страницах журналов происходит переход к прямому изображению — пиктограммам новой жизни. Тем же целям могли бы служить и памятники, если бы действительно они могли оставаться только визуальными знаками некой идеи, но это не получилось, поскольку памятник существует равным образом и в пространстве слова. В памятнике оказалась востребована идея репрезентации идеала, а функция памяти — переосмыслялась. Таким образом, менялся весь смысл практики.

Реальный опыт 1918–1919 годов ожидаемых результатов не дал. Но ощущение потенциальной перспективности работы с памятниками осталось. Тоска по «истинному монументу» выльется в ближайшие годы в поиски образа освобожденного труда, а затем воплотится в философии памятника вождю, внятно артикулированной в первые годы после смерти Ленина.

# IMAGES OF TIME AND HISTORICAL REPRESENTATIONS

## RUSSIA — THE EAST — THE WEST

One of the central problems of contemporary historical discipline is the comparison of key aspects of world images, systems of values and cultural ideals of various historical societies and civilizations.

Authors of this book made an attempt to reconstruct and analyse temporal world images and sets of historical views as well and the circumstances that shaped them, as well as main stages in shaping and writing down of the stereotype images of the past, the dynamics of the processes of their transformation and re-actualization in the context of Ancient, Medieval, early Modern and Modern European cultures, Byzantine, Old Russian, Chinese, Indian, Arab, Persian, and Mongol written traditions. Chronological framework of this research is extremely large — from Antiquity to our days; historical representations that existed in written traditions of various epochs, cultural areas and civilizations have been studied. The book presents an analysis of genesis, structure and social functions of historical myths and stereotypes in stable periods and times of crisis; it also demonstrates the ways of construing images of the past that correlate to social and cultural demands of our days and to the changes that take place in contemporary society.

A complex study of historical consciousness in contexts of civilizations is based on social and cultural approach. It enables one to reveal historical limitations fixed in the system of notions, customs, rules, ideals, and values as well as reproduced programmes — models of behaviour and actions of social subjects (individuals and groups) that translate historical experience from generation to generation. It is in this context the authors analyse the representations of the past and stereotypes of historical consciousness, habitual perceptions and concepts, explicit and implicit valuations and judgments made by the authors and compilers of the studied texts about epochs, events, leaders and phenomena of historical past.

An emphasis is made on the problem of the specific of civilizations in connection to their temporal representations and mechanisms of transforming historical consciousness since it helps to understand how people of various cultures and civilizations, and of different epochs thought of the past, their own and of the 'others', how they interpreted current and traditional ideals, norms, modes of behaviour, heroic models, or presented new coordinates and drawn images of the future; other questions asked here are as follows: to what extent used categories were universal, how were these images, views and estimates related to the priorities of life, what was common and unique in Western, Oriental and Russian attitudes to all these questions.

Views of the past are socially construed, accepted as genuine 'memories' and occupy a significant part within a particular image of the world; they play



important role in a person's orientation, self-identification and behaviour, in shaping and supporting collective identity and translating moral values. The authors analyzed the processes that shaped particular historical myths, their functions, context of their existence, marginalization or re-actualization in historical consciousness, their use and ideological re-evaluation, especially in the context of changing or competing narratives of national history (since all nations think of themselves in terms of historical experience rooted in the past).

Time and space belong to the main characteristics of any culture's world view. The problem of time is psychologically connected with human beings realizing their changeability and their attempts to define their life span through things lying outside it. Most people, including scholars, understand time as sequence of natural and social events. Thus time could be physical (duration of processes, and events, and sequence of these processes and events wherever they were taking place) and social.

Images and structures of the temporal image of the world had been shaped within the framework of non-differentiated systems of collective views and are still present in various forms of knowledge; their analysis has shown that stability of these images is determined by un-changeability of natural environment, and time is thought of in terms of objects that have special characteristics. Two types of such views are demonstrated: time-matter and time-space; their juxtaposition creates more complex temporal structures. Images of time-matter are linked with the idea of movement (time 'goes', 'rushes', 'flies', 'rotates', and 'flows'). The movement of time-object is personified by images of linear or cyclical movement within a 'space' where the past and the future are 'situated'. In archaic representations time (regardless of objective image) moved from the future towards the past.

The image of time-space was shaped by analogy with the images of natural space. The idea of vertical time is linked to hierarchical image of the 'tree of life' (a variant of mythical 'World tree'). Vertical orientation in time is predominantly static. Only gradually the process of generations replacing one another comes to the foreground. Horizontal orientation in time also exists in both static and dynamic forms (for instance, in the image of 'way'). Static form shapes the 'structure' of horizontal time where temporal space is divided into parts — the past, present and future.

Fear of the future moved people to look back, to 'primordial times'. The movement of time was going to these origins as they were understood in ancient societies. In general however views of time reveal a range of attitudes: lines and cycles were combined in various forms. It is likely that re-orientation of movement in horizontal time-space to the opposite direction (from the past towards the future) took place in European culture because of Christianity: eschatological future becomes more important than the past.

There is a number of basic ways to divide time-space into intervals or periods. The first group of time intervals has its origins in astronomy and is linked to the movement of celestial objects (thus the domination of cyclical views of time). The second way of dividing time is connected to individual biological processes and social positions ('rites of passage'). Finally, individual periods of social life gradually extended to collectives. The basis of non-cyclical time structuring is formed by historically important feasts and memorial dates. Thus the importance of individual events was confirmed by constant cyclical reproduction of the rites of passage within solar year. So the linear and cyclical modes of time-structuring are inseparable.

Views of the past and the future, as well as orientation within the 'time-space' were complex and variable already in the archaic image of the world. Qualitative difference between mythical past and empirical present was overcome in most archaic cultures by introducing an 'intermediate' past that linked mythical past with the present (from myths to legends when the events were separated from a narrator by a time distance). 'Classical' epic does not deal with the creation of the world but rather with the dawn of 'national history' and with systems of the earliest states. The idea of 'empirical past' was first established after absolute chronologies had been compiled in Egypt, Babylon, Greece and Rome, i.e., not earlier than in the 3<sup>rd</sup> c. B. C. At the same time 'empirical past' co-existed with 'epical', 'legendary' and even 'mythical' past.

Symbolic representation of the future in archaic systems of knowledge was connected to the two main categories of myths — myths of the other world and eschatological myths. Myths of the other world are present in almost all archaic cultures but their highest point was reached in Ancient Egypt (the idea of the trial of the souls of the dead). Egypt knew views of 'secular', i. e., earthly, and 'sacral' time; the latter was ascribed to the other world. The beginning and the end of 'sacral' time were relative, 'sacral time' embodied Egyptian views of time and eternity. It is likely that in this tangle of 'secular' and 'sacral' time the views of its calculation were wider than simple enumeration of main quantitative units. Main time units (months, days, hours) had their gods-patrons, and days of calendar year were associated with the events of the lives of gods. Through this association mythological past moved within the limits of 'secular' time and ranked with historical past. Divine patrons of main time units guaranteed continuity and stability of Egyptian civilization in general. Unlike the myths of the other world that described *individual* future eschatological myths shaped the views of *collective* future. Archaic systems of knowledge created integral temporal images of 'the past — the present — the future' though unit weight of their components differed greatly.

There were two images of time in Ancient Greek culture — 'Aeon' and 'Chronos' — time being (eternity) and time flowing. Time could be seen as an unmoving environment where living creatures and even objects moved

(changed). Greek polis shared 'spatial' rather than 'temporal' understanding of the universe, and time had spatial mode. Calendar was complex and entangled. Chronology was based on alteration of eponym magistrates (those who gave their names to years), and as a result it was difficult to assess the lengths of chronological units, and in everyday life lengthy units of time (generations) were used. Life was seen as a cycle divided into stages. The first concept of historical movement of society by Hesiod is mainly linear, not cyclical, and is regressive. After a relatively short-lived period (mid-5<sup>th</sup> c. B. C.) when views of history as progress dominated on the wave of victories in Greco-Persian wars, the cyclical view of time prevailed.

In any period of history and in any culture or society one could find a form of people's desire to record (orally or in writing) their past. The 'Idea of history' which still determines the image of the world is a generic quality that separates humans from the world of nature, and presents the most important phenomenon of culture.

A society's memory of generations of ancestors, knowledge and evaluations of its past, of the course of history, and its place in it was expressed in various forms on its different stages: in oral tradition, epigraphy, legends, genealogies, epics, songs and stories of heroes and kings, in panegyrics, medieval romances, chronicles, lives of saints, biographies etc. Medieval historians desired to pour the past and the present together in united flow of tradition and used this continuity to legitimize royal authority.

In its earliest, embryo form this type of consciousness revealed itself in ancient epic poems that had existed in oral tradition for centuries before they were written down and edited. In its written form that is known to us epics tell about the past to people who live in a different time (so the past is thought of as something that is completely over). Epic does not record particular historical events rather whole blocks of them. Unlike myths where events take place outside the scope of real time, in eternity, epic deals with specific events in the history of a nation.

The idea of history was born in ancient times and in various civilizations on opposite sides of oikoumene — from the Mediterranean to the valleys of the Huang He and the Yangtze Rivers; it revealed itself both the level of mythological consciousness and of developed historical discourse. But the level of its acceptance varied in different peoples. Furthermore the impact of known national historiographies on the process of historicism's establishment and development was not the same everywhere: if the 'line of Herodotus' continued into subsequent European historiography that later acquired worldwide status, the influence of the 'line of Sima Qian' was limited to the Confucian and Buddhist regions.

The Chinese had greatly developed historical consciousness and a sense of historical time. These qualities were fed by historiography; the latter was rooted in the period of state formation and its first steps were made in the field of poli-

tics and official ritual. History-writing was a matter of state and its conceptual base was shaped by moral and political doctrine of Confucius. Historical views were based on the doctrine of the Mandate of Heaven and the concept of the continuity of legitimate authority combined with the idea of periodical changes of dynasties understood as a return to norm, not as reproduction of the past.

The 'Father of Chinese history' Sima Qian created chronological framework of ancient history of China; he presented its history as a chain of changing dynasties and rulers that had got the Mandate of Heaven. Basing himself on Confucian priorities the historian stressed the idea that all events described by him took place within the same historical and cultural space subjected to Heaven, organized according to Confucian norms and opposed to barbarian periphery. His division of the thirty centuries of history into dynastic cycles created foundations for historical time.

If Sima Qian finalized the process of 'turning myth into history' that had started long before him then Ban Gu managed to use the potential of Confucianism in full in practice of dynastic history writing. Court historians were writing dynastic histories for 20 centuries and demonstrated triumph of state doctrine. Rulers and dynasties changes; great empires gave way to ephemeral local regimes, many times Chinese throne was occupied by foreigners but the compilers of dynastic histories saw only legitimate regimes in the past. Contenders were present at times of dynastic crisis not as enemies but as alternative force, and all cataclysms of difficult periods were interpreted as implementation of the will of Heaven. Proclaiming a new dynasty had sacral meaning: it started a new turn of the history of 'Confucian monarchy'.

Personification of historical process is of great importance for dynastic history writing. Its main protagonist is an emperor, a figure of cosmic scale. The authority of the ruler is unquestionable, neither his ethnic origin nor the way of acquiring the power were relevant. A typical personage at the time of a dynastic crisis was a leader of popular movement. Rising against a dynasty that had lost the Mandate of Heaven was seen as legitimate by Confucianism. Lives of other historical personages had evident didactic character.

In Chinese Empire dynastic histories created foundation for impart the knowledge of history on society, to shape its historical consciousness. The most important function of dynastic history writing was to provide the link of times, to shape historical and cultural foundation for 'Confucian monarchy' since the latter could not exist without the experience of the past and appeals to it in its political practice.

Principles of interpretation of history that had been created by the founders of the genre, its conceptual basis remain unchallenged the entire twenty centuries of its existence. 24 dynastic histories were united into one multi-volume official history of Imperial China. It contained the components of various calendars sys-

tems but its foundation was dynastic time, events were dated by dynasties and rulers, and the limits of official time were very strict: all events and personages were correlated to 'their' dynasty, were 'ascribed' to it, and it was not possible to overcome it even at the period of dynastic change, or when numerous dynasties co-existed.

Dynastic histories were created within the system of official history-writing of Imperial China as an instrument of 'Confucian monarchy' but they survived it and remained in demand in post-Imperial China, and in our days when China is being radically modernized. Chinese reformers appropriated the slogan of the past - 'to put history in service of the present'.

The views of 'a-historical' India are based on Oriental concepts: the idea of rebirth, cyclical view of time, interest of Indians in the other world and their indifference to earthly existence prevented the ideas of progressive development and conscious interest towards the past from being formed. At the same time, in India historical consciousness revealed itself in its embryo form already in the ancient epic poems, 'Ramayana' and 'Mahabharata'. Views of the past were expressed in genealogical lists of rulers, organized chronologically, and in panegyrics that extolled rulers and their ancestors (sometimes entire dynasties). Genealogical lists preserved by epigraphy were of great importance in legitimization of dynasties that often could not boast of nobility and had therefore to create myths of their origin from epic heroes or gods. Next stage was achieved in historical epic poems, ballads and 'novels' compiled in Sanskrit, and later — in regional languages. In divided India local chronicles were written; they were permeated by the ideas of regional patriotism.

Kalhana, the author of the Kashmiri chronicle 'Rajatarangini' ('The River of Kings', 1147 / 8), like European chroniclers began his narration from 'Creation of the World'. He combined mythology and history but had an idea of linear historical past that followed the divinely established order which determined the sequence of the changes of epochs. An important role was also played by chance and personal qualities of princes and heroes, the 'will of fate'. In spite of all differences between Indian and Christian concepts the views of Kalhana on this point are close to that of medieval European chroniclers. Kalhana also believed in necessity of recording historical events and reflection upon them; he aimed at objectivity and was familiar with the concept of historical source.

Medieval Indian thought was not more 'a-historical' than that of other nations of the epoch. Like other medieval people they did not link the flow of time with social changes, and they only saw those changes as negative. Historical writings of various genres were intended as didactic works for future generations that were supposed to reproduce their ancestors' way of life as close as possible.

Gradual degradation, regress from 'good old times' to 'last times' was the only way medieval people felt the flow of time. The past did not interest medie-

val intellectuals as such, only as a source of moral values to be absorbed by new generations. While recreating past events a medieval author — a Hindu, Muslim, or a European — made protagonists his contemporaries. In the Late Middle Ages, however, views of history and time changed slightly. Gradually it had been realized that time flow was linked with social and political changes so that far from all ideals of ancestors were applicable in the life of their descendants. Authenticity has grown in importance; so historical texts contained numerous references to written sources (many authors included original documents into texts of their chronicles; some of those documents survived and are available for historians now only through such chronicles); they kept distance from ‘legends’ and ‘fictions’ and challenged their predecessors’ works.

Muslim conquest of India brought about serious changes to historical views. Along the old Hindu tradition of history-writing new Muslim chronicles appeared, with their peculiar, unusual for India, view of history. Muslim chroniclers were writing the history of the world of Islam that since the Muslim conquest included India. For them History started with Adam, and its climax was in acts of Muhammad, and the beginning of the spread of Islam. Thus even writing general histories they always worked on the history of Islamic world. For them pre-Islamic India had not existed, just as for their Arab colleagues pre-Islamic history of Arabia was the ‘dark time of ignorance’ unworthy of historians’ attention.

Arab Muslim historical thought had gone a long way by mid-10<sup>th</sup> century; it started in the deserts of North Arabia with collections of oral reports of the lives of Arab tribes, their genealogies and the deeds of great ancestors, especially those of the champions of the Prophet and ended in Baghdad with the writing of general ‘History of the Prophets and kings’ by al-Tabari. But in the mid-10<sup>th</sup> century the time of historically and politically unified Islamic world ended — the empire was divided, and local and dynastic chronicles replaced general chronicles.

Last general chronicles before the long gap among the texts of this genre demonstrated radical changes of historical consciousness of the late 10<sup>th</sup> – early 11<sup>th</sup> cc.: ethnocentrism and elitism. They also ceased to recount sacral history and were reoriented towards secular, human problems, not connected with the relationship between men and God, or common people and the Prophets. For the next two centuries the subject of history was found in people (biographies), dynasties, tribes or urban communities (histories of cities), and its object — in the events of secular life, even though historians would not cease to describe miracles worked according to the will of Allah.

What was innovative here was conscious subjectivism of historical works, rejection of the role of impartial intermediary between the past and the present. Tradition of stating author’s positions directly, together with anthropocentrism, turned history writing that had previously been seen either as pure knowledge or as technical instrument for Islamic disciplines, into didactic literature. Moral

education would remain the main function for the most part of historiography of the Later Middle Ages.

From the late 12<sup>th</sup> century history writing revived interest to general problems reflected in the two types of texts — in general chronicles and large biographical collections on the one hand and in treatises on philosophy and methodology of historical knowledge, on the other hand. Some authors prefaced their texts with large prologues dedicated to pre-Islamic and early-Islamic history and intended to place the author's epoch into wider context; then history was narrated in annalistic form, it becomes more and more detailed the closer the author came to his time.

The authors of the late 9<sup>th</sup> – first half of the 10<sup>th</sup> cc. tried to build a historical image of the world by reflecting all existing historiographical experience in their works, and in the next period regional historiography flourished. Two hundred years since this 'humanization' of history new general chronicles differed greatly from their predecessors. Like early chronicles, large historical works of the 13<sup>th</sup> century were not ethnocentric, they were universal and were hardly oriented on political elite; their narration of pre-Islamic past was completely void of human dimensions and the political history of the Umayyads and the Abbasids was interpreted as the history of the preservation of the Prophet's doctrine.

In the 14–15<sup>th</sup> cc. generalizing works appeared; their authors tried to comprehend historical knowledge, not past events. The authors summarized their predecessors' opinions and drawn a general picture of historical knowledge. This was their major difference from the work of Ibn Khaldoun who stated that his 'new knowledge', new history was not like anything that had existed before.

Weakening of the power of the Abbasids in the 10<sup>th</sup> century led to the appearance of a number of de facto independent states on the entire territory of Islam; many of them acquired their own history writing, and its principles differed greatly from classical variant. In general, the development of Arab history writing (including general chronicles) in the East of Islam world was directly connected with ideologies of regional dynasties. The catastrophe of the 13<sup>th</sup> century and the development of Persian literature took the region out of the influence of Arab Muslim thought.

In the historical consciousness of Muslim West Islamic component was on periphery, and the centre was occupied by tribal one. Tribal legends remained the main form of preserving of social memory in the countries of Maghreb during the Middle Ages. All legends of 'the light from East' and the dynasties' origin from the Prophet or his companions reflected late Medieval views of the history of the region. Tribal world view was reflected in the chronicle by Ibn Khaldoun that combined characteristics of local and universal history writing. Kingdoms, empires and religious communities were viewed here as derivatives of certain tribal groups, and all world history as the history of several generations

of hierarchical societies. However *Kitābu l-sībār* differs greatly from the rest of Maghreb historical tradition by its grand scale and intention to find historical unity of the world.

Both at the East and the West of Islamic world local historical traditions — authoritarian and ancient in the East, not so ancient and tribal in the West — happened to be more important than the general Muslim tradition. Neither system was oriented towards universal history writing. Its appearance in Syria, Egypt and Iraq during the late Middle ages (though local and dynastic histories existed there as well) is explained by string traditions of state, monotheistic religion and historicism, by presence of Arab or Arab-language people, closeness to Abbasid caliph and the need of local xenocratic dynasties (first of all, the Mamluks) for religious and historical legitimization.

In spite of conversion into Islam the old model that had formed mental and verbal image of the world remained unusually strong in consciousness and culture of Persians. The concept of ideal city (or kingdom) went back to classical myth of Golden age and its loss. Its origin should be looked for in the oldest Persian written text — the Avesta, the sacral collection of Zoroastrianism. Ferdowsi preserved basic characteristics of national world view while placing it into Islamic tradition where this model continued to develop. In his 'Shahnameh' he offered the model for the description of an ideal city. It created conditions necessary for the inclusion of the whole block of motifs related to this theme into the corpus of medieval Utopian concepts build around the image of ideal prince. Image of common good and reasonable social structure established in classical Persian poetry found close parallels in works by Italian humanists. Mythological models that shared the same Indo-European sources from underlying layers of culture preserved similarities even in case of total separation of the ways of historical development.

Religious and philosophical re-interpretation of the image of ideal city was closely connected with its sacralization within Islamic world image. Search for ideal city became a symbol of Muslim poets, philosophers and mystics' spiritual quest as well as variation of the theme of 'nostalgia of Paradise'. This trend also has close European parallels, especially in the legends of the search for St. Grail.

Personality of Genghis Khan, the founder of Mongol Empire, attracted a great deal of attention for many centuries. In the present book his image impressed in the Mongol historical tradition of the 13–17<sup>th</sup> cc. is analyzed in its two aspects — mythical and historical. Mythological image was based on Mongols' belief in sacral origin of Genghis Khan: the greater historical distance became the more divine charisma his personality acquired. The image of 'historical' Genghis Khan was contradictory and ambiguous; it developed for centuries in popular tradition, within the ideological framework of the ruling Mongol dynasties, and through adopting plots from religions and legends of conquered nations. But in later period



only mythological image of Genghis Khan was subjected to specifications and additions while his historical characteristic remained unchanged.

It is significant that for all differences of cultural context one could find similar features in shaping of the canonical image of Edward the Confessor, in hagiographic and historical tradition of medieval England. They could be found in references to miracles worked by Edward during his life and after his death, in the idea of his divine election as the saviour of England even before his birth, in his visions and prophecies. The name of King Edward was used to legitimize the rule of the first Norman kings. Although the legends of St Edward contained enough episodes that presented him as a patron of England and protector of the English nation, his cult remained local, limited to the community of Westminster and the Reformation stroke it a crippling blow.

Some significant characteristics of Jewish religious historicism put it apart from other traditional historical models. The Scripture presented the events of the legendary periods of the history of Jewish nation as those that were taking place not in mythological but in historical time and space. For Jews time was open, vectored and not cyclical, and thus irreversible. Its every moment should be lived as unique: the present is not the same as the past, and the future differs radically from all what had already happened. Here the importance of every person came from since everyone lived within limited time and through this apprenticeship entered the life everlasting. Thus in ancient times one of the dominant ideas of Jewish national consciousness was shaped — the one that aimed at innovation.

In opposition to Indian or Greek tradition the Scripture is dominated by the idea of the future that has evident positive connotations, Jewish religious and historical consciousness accepted the idea of constant renewal. Traditional myth of the Creation of the world was topped with the idea of the Promise which enfolded linear history: the world was seen as a system that developed in course of history that had the beginning and the aim. Universality, the idea of one humankind as an object of Divine Providence was combined with belief in the unique historical mission of the people of Israel. Since the coming of Messianic epoch described in numerous prophecies was supposed to be an event of universal, not just national scale, the underlying idea of the Torah — the idea of the unity of humankind — was further developed and the concept of universal history was shaped. Messianic expectations became a foundation of Jewish worldview that could be characterized not only by interest to what is happening 'here and now', not only by orientation to the past, toward the original archetype, actualization of meanings and facts of sacral time but rather by orientation to the future; this future always had strict geographical localization: the centre for all aspirations was the Land of Israel.

Jewish religious historicism re-interpreted by Christian consciousness had changed considerably: Judeo-Christian historical tradition preserved linear view

of time and Biblical concept of one humankind but other elements were lost, especially the national aspect.

Polysemanticism of the category of 'Aeon' in the tradition of the New Testament could be explained by re-interpretation of various previous concepts of 'Aeon' — from classical one to Gnostic and Jewish ones. The 'future age' was connected, first of all, with the idea of justice and godliness; here lies its deference from the 'present age'. Sacral future age is a state of eternal bliss where angels would carry those who repented their sins.

Monastic culture of the East and the West saw time as periods for prayer and repentance. Of all time continuum only those fragments were chosen that could help salvation of souls (liturgical, Biblical, ascetic time). In some moments eternity either came closer or entered temporal events (the day of a saint's demise, appearance of Christ, angels, celestial Church or effect of grace). The attempt to reveal characteristics of the temporal representations in Coptic monastic hagiography demonstrated some common attitudes of the intended audience. The first important time layer contained allusions to the so-called 'liturgical time' which actualized the past and future events in eschatological perspective as well as the moments of intersection between time and eternity. The second important time 'register' was Biblical time; the time of Sacral history. Sometimes the time of Biblical history was actualized in such extent it nearly touched upon the 'present' narration. Key moment was a day of a saint's death since at that point narrative time intersected with liturgical time for this day would become his memory day in church liturgy.

The oldest Russian work of historical philosophy is the 'Sermon of Law and Grace and Eulogy to Prince Vladimir' by Metropolitan Hilarion. There the history of spreading of the true faith after Christ's Passion is represented as one continuous process embracing new territories. Hilarion saw the time of Vladimir and the Conversion of Rus' not just as continuation of apostolic period but as its integral part. Community Hilarion thought himself to belong to had existed even before Rus' was converted by Vladimir and not only under his pagan ancestors Igor' and Sviatoslav but even earlier — at the times of the Old Testament prophecies. In the 'Sermon on the Refurbishment of the Church of the Tithes' the sense of inner unity of historical time from the New Testament epoch to the Conversion of Rus' and the time of the text's compilation was expressed through the image of Saint Pope Clement. Here the experience of indissolubility of the process of Christianization was so strong that the accent was shifted from movement in time to movement in space: Rome — Chersoneses — Rus'. In the 'Memory and Eulogy to Vladimir' by Monk Jacob the openness of apostolic epoch into the present was shown through the author's putting himself into the same range of ecclesiastical writers as Apostle Paul and Evangelist Luke; Jacob did not feel any barriers between his epoch (including the time of Prince Vladimir) and the times of Apostles.

Another experience of time that had passed since the Incarnation of Christ was characteristic of Nestor-hagiographer in his 'Reading on Boris and Gleb'. According to Nestor the Christianization of the world was a discrete, spasmodic process; he felt 'closeness', completeness of the time of early Christianity and long chronological distance between the epoch of apostolic mission and the Conversion of Rus'. In the 'Primary Chronicle' the sense of the completeness of apostolic epoch was compensated for by broadening the limits of the Apostles' mission through the legends of St Andrew and St Paul.

Tradition of organizing historical material annually had been set in the first Russian chronicles and remained unchanged from the late 11<sup>th</sup> – early 12<sup>th</sup> cc. till the 16<sup>th</sup> century. The 'Royal Book of Degrees' (Stepennaja Kniga — the SK) written in 1550–60s was the first historical work where a sum of annual records was replaced by a coherent narrative of the past viewed as a unit bound by various ties (genealogical, thematic etc.). The author's desire to connect the past with the present reality made the barrier between the past and the present extremely weak. A reader was encouraged to view Kievan Rus' and Muscovy as an integral temporal and spatial phenomenon united by territory, dynasty and key events.

Among the stories inserted into the SK, heavily influenced by hagiography, the majority presented biographies of the members of Moscow royal family. Creating a picture of Russian history from ancient times till the first years of the reign of Ivan IV the author directly linked past events with divine providence that directed the course of Russian history through virtuous rulers. Visible expression of divine providence was to be seen in Rus' steady ascent (from lower to higher stages) to God on the ladder; its images was presented in the prologue of the SK.

In order to connect different periods of Russian history into a coherent unity the author of the SK implied a number of prevailing themes and ideas. Always adding comments on a protagonist's place among the descendants of Vladimir the author created a united genealogical space wherein he places his view of Rus' past. His desire to stress antiquity and authority of Russian Church was expressed through extremely detailed (in comparison to other texts) narration of the events of the Conversion of Rus'. Divine grace played key role: throughout Russian history God favoured Russian Princes and their 'state'. Their stories were not focused on political events but mostly on their virtues, especially their piety. Linking separate events of Russian history in one unit was achieved through periodization: Rus' way to God lay through its periods. The SK pointed out the vector of Russian history in the image of the Ladder of Divine ascent and also in the image of the three-partite structure of the country's Christian past within the continuity 'Kiev — Vladimir — Moscow'. The SK exposed on the idea of Rus' original unity, power and 'glory' that had been lost temporarily as a result of internecine wars and Mongol invasion and was recovered through the activities of Moscow Princes.

A number of trends should be noted in the SK's view of world and Russian history. One is connected to the author's attitude to the events of Scriptural history, i.e., to the context where Russian writers usually put Rus' past. At the same time the SK evidently condemned a few personages of world history since they succumbed to heresies and failed to preserve true faith. It is against this background the authors set the fidelity of all descendants of Vladimir to Orthodox faith.

The author of the SK connected Rus' glory and power with its own glorious past, not with the heritage of some other countries. Thus a 'chronographic' way of presenting national past linked to the history of the world was replaced by a 'national' one where the history of Russia acquired self-sufficiency.

Historical culture of Muscovite society of the 16<sup>th</sup> c. demonstrated the tendency to solve practical problems of subjecting neighbouring territories to Moscow rule using the tool of historical legitimization. All resources were used to justify national dynasty's superiority over other sovereigns of Russian lands and to link its origins with historical roots of Rus'. The institution where Russian historiography found its ground and was closely linked to was 'Posolsky Prikaz ('Ambassadorial Office'). The roots of Muscovy were seen in the events that had taken place 500 years before, as if there were no Mongol invasion, no Livonian Order, no Grand Duchy of Lithuania. Consistent implementation of such historical programme guaranteed the loss of 'indigenous' status by all states neighbouring Russia in the 16<sup>th</sup> c. In this sense the identity of 'Russian land' was actualized through its chronographic antiquity.

The method of *damnatio memoriae* prepared by the previous development of Russian history-writing and perfected in the narrations on the relationship between Russia and the Tatars was extended by Ivan III and his descendants to Muscovy's European neighbours. Genealogical and geographical fabrications reproduced 'Russia' not as a heir of 'Russian land' but as ancient 'Russian land' itself; such interpretation took the Grand Duchy of Lithuania, Livonian Order, Tatar states off the map of Europe and turned them in their 16<sup>th</sup>-century limits into objects of the claims of Muscovite Princes. During the reign of Ivan III Muscovite chronicles substantiated the right of their Princes to 'all' Russian lands; their only sovereign could be the Great Prince of Moscow, and his authority towards other Russian Great Princes was exalted by the use of the 'theory' of *translatio imperii*. Transfer of Imperial insignia was explained through interpreting the prophecies of inheriting the power of Greek emperors, acceptance of Imperial symbolism and Byzantine coronation rite, matrimonial relation of the Great Prince of Moscow with the last Byzantine emperor, the reorganization of Moscow court on Byzantine model, and the compilation of 'Horology' with its concluding sections on the history of Russian land and the history of Grand Duchy of Moscow. Roman origins of Rurik were accepted by all major Russian chronicles and horologes by the second half of the 16<sup>th</sup> century. Both during the Time of Troubles and after it Roman emperor

Augustus was mentioned as direct ancestor of Moscow Princes, and in the 18<sup>th</sup> c. Imperial myth echoed in debates over the 'Norman theory'.

The 17<sup>th</sup> century Russian culture is defined as transitional, and its new views of time and spaces are explained by its anthropocentrism. 'Humanization' of time revealed itself in memoirs that first appeared in Russia in the late 17<sup>th</sup> c., in eschatological experience of time, in its individualization linked with length of human life. The context of baroque culture brought the didactics of historical past and moral aims of preaching even closer together. In sermons by Simeon of Polotsk one could find traditional metaphors of time, separation of the present ('days of this age' full of fire, famine, sorrow, misfortunes and disease) and the future ('days of future age, that is in heaven'). Experiencing every year, month, week or day should correlate to 'deep' meanings of the Scripture. In texts by Simeon of Polotsk images of time were directly connected with human condition and emotional experience.

Length of human life was a popular theme in baroque literature, with its manifold comparisons and metaphors of the fugacious nature and vanity of life (change of seasons, daily cycle, alternation of day and night). But all poetic texts and sermons based themselves on the dichotomy of earthly 'temporal' and celestial eternal. Guided by the Scripture a preacher defined three points where they interacted: before the Fall — the eternity of Paradise; after the Fall — earthly temporal life given to all descendants of Adam with the hope to achieve life everlasting; within it ancient time — time before the Deluge — and new, historical time are separated; the Last Judgement — 'new times' as return to eternity marked by two opposite images: eternity in Paradise for the righteous and eternal torment in Hell for sinners. According to the principles of baroque rhetoric Simeon did not deal with a historical fact but with an example (didactic) from the Scripture, Ancient or Medieval history. Short stories-exempla constituted a necessary rhetorical method to introduce the audience into wider context of Christian history.

The influence of Southern Russia with its adoption of Western texts, both historical and homiletic, active (in comparison to previous centuries) translations of Western literature (including historical texts) showed an obvious interest of Russian intellectuals of the 17<sup>th</sup> century to historical narratives. Moreover at that time new genre of historical fantasies appeared together with coherent historical narratives in chronicles, detailed descriptions of new territories (for instance, of Siberia, where 'history' was interlinked with 'geography'), cities and historical events.

Historical views were reflected in folklore. Historical memory of the Cossacks preserved most important events of Russian history. Preservation of historical memory in prose and verse, songs and legends is explained by the Cossacks' ways of life, their historical role and unique fate. Early historical ballads of the 13<sup>th</sup> – 16<sup>th</sup> cc. fully revealed the specific of the genre that reflected popular views of historical events in their poetic interpretation. Historical views of events and heroes

of the 17<sup>th</sup> c. were focused in the person of the rebel Stepan Razin. The 18<sup>th</sup> c. left the images of Peter I and his army, the Streltsy Unrising etc. in the Cossacks' songs. The focus on the time of Peter I in Cossack folklore is explained not only by its importance but also by the Cossacks' active role in military campaigns, battles and other events of the time. Comparison of variants and the analysis of the Cossacks' historical views, their specific and unique features (from both folklore and literary sources) enrich the historical picture of the Cossacks' world.

In Renaissance Europe humanistic historiography was aware of its opposition to the existing tradition of 'dark ages' from its first steps. Language, methods and aims of the authors that belonged to the 'old' tradition and of those who aspired to join the *studia humanitatis* differed greatly. The idea of the past had different meanings for them. Earliest memoirists saw the past as time lived through by them or by previous generations of their families together with their contemporaries, but for the generation following that of Petrarca the past was turned from individual and/or collective into national history lived through by Italian (sometimes — other European) city-states, each of them claimed to have originated from Ancient Rome, and thus to share Imperial heritage. Chronicles saw historical time as continuous, unfolding from the present moment — the life of the author and his contemporaries. Usually the chronicles told the events of the present and of the recent past in great detail but the longer chronological distance became the more schematic their narrations turned, and closer to ancient times, legends were retold. Neither layer of time was set into opposition to any other: all events were put into one continuous and homogenous flow of time.

Objectification and materialization of time typical for chroniclers and first diarists revealed itself in the works of the first generation of humanists: here time became an object of manipulation. History was understood in terms of rupture and difference; it quickly acquired spatial dimension. The flow of time was heterogeneous (it consisted of a number of separate epochs that should be studied and described as different from each other, rather than close or linked), while space consisted of objects that did not repeat each other and had own material limits, own place and time of existence, individual history and unique meaning. A landscape of changing epochs was turned into the space of various archaeological objects that could be studied by putting them into a context or taking them out of it, by configuring their relations according to one's taste, by extracting from or ascribing to them their meanings.

Things and persons of the present or the recent past were placed into a new perspective when a historian compared them with realities of classical antiquity; their semantics broadened. During the entire Quattrocento one could see a diffusion of actual politics and historical erudition based on the knowledge of classical authors and a good command of ancient languages: appropriation of names and searching for analogies required the ability to use terminological instru-

ments. Surrounding world lacked order — reality needed rhetorical schemes and set phrases that would shape it and give it consistency. Static schemes and Latin (and Greek) phrases learned by heart tempted by their guaranteed persuasiveness; they also narrated the events and interpreted them with authority that could not be challenged since it belonged to the world of classical antiquity.

The authors of the second half of the Quattrocento did not find allusions to classical artifacts and historical events so persuasive. Now they needed to employ not only glorious past but history itself that consisted of the unity between glorious past and dubious present. Piccolomini, Ficino and Pontano all tried on the image of a hero elected by God; he realized a divine promise or embodied a law of history. This image connected the past with actual present. The time of Revelation, of the fulfillment of blessed prophecies was seen as a threshold of a new, perfect and happy epoch when hidden meaning of previous events would become clear.

The most important way of self-legitimization used by the rulers of the Italian cities of the Quattrocento and Cinquecento constituted in construing a specific form of historical narrative: it was supposed to embrace chronological lengths and to reach its climax in the present. The apology of the present that repeated / renewed the past but also triumphed over it and turned ideal classical past into a reservoir of images and ways to legitimate their claims took various forms. The idea of *restauratio*, the restoration of the glory of the past of the ruins of 'present age' was a quintessence of this way of thinking history; it made historical time reversible and thus accountable to the authorities.

In the 16<sup>th</sup> c. Europe saw radical changes followed by social unrest and often resulted in bloodshed. Pamphlet wars provoked by confessional conflict had great impact on European thought consciousness. The 16<sup>th</sup> c. was indeed a century of controversy. But it also was a time when history established itself as a discipline, and aroused interest of historians, philosophers and educated public. Printing press widened the audience of historical and polemical writings.

A 'real' historian was at the time a 'narrator', and his history — a narration based on written sources and chronicles. But antiquaries used other types of sources widely (archaeological evidence, maps, epigraphy etc.). The work of the 16<sup>th</sup>-century antiquaries was based on the principle of completeness; its aim was to compile a full code of knowledge, build like an endless list of all available information on the subject. Knowledge derived from books was important for an antiquary who studied and collected the 'traces' of the past but it did not dominate over individual enquiry. Antiquaries started their work from voyages; they went to 'memorable' places personally and clarified exact details in order to describe surviving antiquities, the traces of the past in the present. The past was not thought of as abstraction but rather as an integral part of particular places. The works of antiquaries did not glorify ideas, elusive spirit, moral lessons of politi-

cal history or the slowly unfolding plan of Christian history but rather were focused on the empirical evidence of antiquities.

Apart from methodological and technological innovation new historical culture was shaped by ideological factors. Religious movements of the late 15<sup>th</sup> and early 16<sup>th</sup> cc. forced many European intellectuals to look to the history of apostolic Church in search of ways out of the crisis they thought their contemporary church was fighting. These tendencies were amplified with the beginning of the Reformation. Protestants and Catholics alike searched in history in order to find a 'true church' and also to challenge its image presented on the pages of their adversaries' writings. Another important incentive was to be found in shaping of national/regional identities and establishing of national/regional states. Both processes were interlinked with confessional conflicts and were collected with the development of confessional identities within the same societies.

In some cases confessional polemics intended to set the borders between 'one's own' and 'other' favoured the formation of a nation; one of the latter's constitutive characteristics was seen new as belonging to a certain confession (being Protestant in England, Scotland or Scandinavia, Catholic in France, Spain or Portugal etc.). At the same time religious minorities (Huguenots in France, Catholics in England) developed their own confessional ideologies and versions of national history. Another option was 'split' of a nation: in Germany confessional and state units formed on regional level and acquired identities of their own. However in all cases formation of national and confessional identities resulted in the rise of historical and legal studies that were aimed at establishing the correlation between local legal (and state) tradition with Roman one (continental Europe) or to find its unique roots (England), and also in the rise of national historiographies.

Confessional controversies gave birth to the texts that were intended not only to reveal the truth but also to demonstrate the process of its distortion. A genre of polemical ecclesiastical history appeared wherein richness of documentary evidence and finesse of humanistic textual analysis were combined with reproduction of any unreliable medieval legends that could discredit opponents. Confessional conflicts also resulted in the rise of polemical histories of Reformation itself, written by Catholics and Protestants.

In search of pure Christianity unblemished by later distortions (or 'heresies') historians-polemicists went back to the roots — to the Primitive Church and to the stories of conversions of particular countries into Christianity. Such narratives in fact presented stories of the 'origin' of national (or provincial) Churches. Stories of the 'origin' of national Churches added confessional dimension to national identities as they linked emergence of nation (as ethnic and political community) with the establishment of the Church as the community of Christian believers that coincided with a national community and at the same time connected it with a wider community of the Universal Church.



Intertwining of history and polemics enables history to acquire wide audience and to raise its status in European culture. But rise in status had its price: nascent historical discipline was permeated by polemical rhetoric. Ignoring the declarations of principled non-interference into religious and ecclesiastical affairs a substantial number of erudite historical works demonstrated how critical methods, ways of to organize historical study and to manipulate the audience, and well as the values formulated by the antiquaries were used in writing of Church histories (for example, writings of J. Ussher and J. Spottiswoode that constituted a part of the tradition of 'ecclesiastical histories' and exploited the idea of 'elect nation').

Cult of historical fact that antiquaries thought to be the only element of consistent reconstruction of the past forced them to remain skeptical to various fictions and legends. They reassessed their predecessors' contribution into numerous aspects of national history. They insistently removed from 'academic use' only such estimates and contemporary evidence that they thought to be at odds with the 'objective' view of history. General picture of the past was supposed to be based on certain known images and to provoke particular associations. Text, its form and ways of construing turned into instruments that manipulated social consciousness and controlled the set type of historical memory.

The antiquaries who wrote ecclesiastical histories were also preoccupied with the search for the common foundations of Stuart monarchy composed of a number of ethno-political elements. The second generation of London antiquaries saw this foundation in English Common Law, the society that generated such law, and the authority of English monarchs who provided the implementation of the law. In this perspective England was necessary presented as the unquestionable political centre of the composite state, and English history — as a pivot of the history of British Isles; histories of Scotland, Ireland and Wales were connected with it.

A chance to conceptualize histories of nations that inhabited the British Isles was open through the existence of the narrative of the 'first times' of each nation and its Church. London erudite saw the value of the past since it had laid foundations for the later development of state and society, provincial historians saw the past as the model of national identity that could be laid onto in contemporary political conflicts.

Greek world of the Ottoman period witnessed the processes typical for all late medieval societies: rise of local historiography, genre diffusion of historiography, disappearance of old rhetoric and its replacement by fragmental methods taken from 'high' and 'low' genres, and finally its falling out of stylistic canon. Greek canon was then defined by sermons and speeches of theologians. In their works an original interpretation of historical time emerged; it was directly connected with theology and influenced chronicles and rhetorical historiography. The

idea of imitation disappeared from historical consciousness; events were understood as reproducible, as a part of everyday life and at the same time as established once and for ever — it was an obvious influence of theological idea of repetitiveness and irreversibility of the sacrament of the Church. Translation of a theological concept onto historical material was intended to compensate historical trauma — the fall of Greek state. Main rhetorical genre expressed itself as exhortation to martyrdom. Theology helped to build the hierarchy of historical narratives anew, from panegyrics to the descriptions of customs, in connection with the new reality.

In the 18<sup>th</sup> century Greek Enlighteners appeared; they imitated the European ones and accepted only academic disciplines free from scholasticism. Old disciplines with their interest to particularities and inclination to simple adoptions were set in opposition to geography that was proclaimed the main historical discipline. Enlightenment concept of historical time was as morally oriented as theological one had been. The Enlightenment created its own opposition of the past and the present, void of previous attitudes that had seen historical events as prophecies fulfilled.

The view of the past as a field of uncontrolled passion that one usually associates with European Enlightenment in Greece was not limited to intellectuals; it was shared by 'popular theology'. Church leaders who belonged to the Enlightenment movement reproduced the opposition of the past and the present in Scriptural and ecclesiastical history. Secular Enlightenment also believed the past to be place where experience had been acquired, and the present — the place where this experience was viewed and evaluated. A combination of Enlightened cosmopolitanism and a strange believe that history of the past could be rectified demonstrated how deeply ingrained in Greek mentality was this theological in its origin understanding of historical time.

Emergence of European historical consciousness of Modern period was expressed through creation of coherent temporal constructions where the past, the present and the future were analyzed and viewed as separate modes and at the same time were linked by the movement of human society from the past through the present towards the future defined by extrapolating from existing tendencies. The idea of Progress typical for the epoch of Enlightenment enabled one to create one's future in the present. At the same time the view of linear, irreversible and progressive course of time and history had its premises in the previous world view and was paradoxically combined with stable cosmological elements of social consciousness thus creating a multilayered culture of Modernity.

The 18<sup>th</sup> century saw the emergence of a new world view among the elite of Russian intellectuals. Reading and travelling — main cultural practices of the time — enables Russian intellectuals to discover and appropriate categories and concepts of European Enlightenment. Process of Europeanization of Russian culture, European base of education of intellectual elite, ambiguity of the images

of national past (especially that of pre-Mongol period) laid foundations for the acceptance of classical antiquity as 'own' European past. Nationalization of the past typical for European Enlightenment started in Russia with the publication of the 'History' by N. M. Karamzin. The comparison between the texts of Russian and European Enlightened historians (Karamzin and W. Robertson) demonstrated high levels of correlation between the past, the present and the future; the author used digressions into previous and subsequent epochs as necessary structural elements of their narrations. Common interest to particular in history determined richness of factual material discourses and estimates that revealed the historians' political preferences and the arguments behind it. In both texts the problem of political stability was central; it defined the historians' attitude to forms of government, the problem of succession and relations between leader and political elite and church and state. Historical memory of turbulent period of aristocratic domination in political system of various countries persuaded them of the need for strong monarchy.

Enlightened skepticism and revolutionary nihilism of the 18<sup>th</sup> century created the situation of the 'inadequacy of tradition'. Vacuum was hastily filled with new mythologies that were supposed to protect society from the dangers of social atomization, disintegration, 'war of all against all'. When traditional dynastic and confessional legitimization ceased to work historical justification of unity was pushed on foreground. Images of the past functioned in the present as they became embodiments of social and political ideas and programmes, and historiographical discussions reflected popular political debates. Nation became a universally accepted form of cultural identity and replaced communities based on loyalty to religion and dynasty.

The majority of European historiographies of the late 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> cc. turned into narratives of national political histories, histories of states. The phenomenon of nation is a paradox since every nation, a relatively new, contemporary feature, pretended to be extremely old. Versions of national histories were full of the images of national 'renewals' and 'revivals' of 'eternal' national units. These histories became academic correlates for nationalistic movements and ideologies. Studies of national states became popular: they were more readily supported by governments and nationalists than anything else. These versions of national history were intended to defeat local separatist movements by proving that communities that now claimed autonomy had originally belonged to this nation, and the fact was 'historically inevitable' and 'progressive', and all claims of secession were groundless. In such versions some facts were to be remembered in certain ways, and others — to be forgotten. It helped to interpret national history as a form of cultural memory that was adequate to the task of shaping large-scale identities in the context of the social and cultural project of Modernity that was permeated by the idea of historicism.

The universalistic concept of French national history created by the philosophy of Enlightenment led to rejection of its social, provincial and religious heterogeneity. Events that contradicted the logic of the centralization of state were excluded from historical narrative or were presented as a mistake. For all their sincere desire of objectivity the 19<sup>th</sup>-century historians consciously created a myth 'a great saga of national history' with its main protagonist — French people. Thus a model of the 'history of oblivion in history' emerged. But the strategy of 'omission' or 'chance' did not work in connection to the extremely violent civil war in Vendée (1793–96) that claimed numerous victims. The solution here was found in the creation of virtual reality that could, for all its fantastic nature, to replace reality. During the whole of 19<sup>th</sup> c. French history was focused on the idea of unity where the land of birth (*pays*) and motherland were set in opposition. Regardless of the ongoing polemics various explanative model of Vendée were amalgamated in public consciousness in a picture of a symbolic entity — feudalism, barbarity, the past.

Being put outside of the nation the region faced the problem of 'authentic justification' for its uniqueness. Conscious construing of the past started (the past covered in mythical cloths of 'pure' Catholicism and 'natural' monarchism). Vendée's popularity on emotional level nearly deprived its phenomenon from any rational reflection. It was, in fact, a 'war' for the right to interpret rebellions, and if one leaves this extraordinary struggle aside, the variants offered at the late 18<sup>th</sup> century continued to exist unchallenged for more than a hundred years.

Polish national historical memory developed in response to the trauma of the divisions of the country. This event created a rupture thus structuring historical continuities 'before' and 'after'. All other historical facts were evaluated in relation to it.

Historiography (just as literature) played extremely important role in the processes of shaping and preserving Polish national consciousness at the time of divisions. Historiography took over two functions of cultural memory — that of legitimization and identification: to explain the existing state of things and to restore the integrity and continuity of national consciousness. All Polish cultural memory acquired dramatic and sacrificial overtones. Understanding of sacrifice could be ambiguous though. It could either be an innocent victim of others' crime or a guilty side that deserved punishment.

Events of the divisions could create plots both for 'optimistic' and 'pessimistic' tragedy. They could become the main event in the history of spiritual triumph and moral victory. In this perspective military and political weakness of the state turned into an object of pride and special mission. At the same it could be a history of predictable and deserved punishment for mistakes, crimes, defects of social and political structure, violation of historical and moral laws. 'Optimistic' and 'pessimistic' scenarios were based on the same set of facts but put them into different contexts. 'Optimistic' tendency produced a messianic and apolo-

getic version of Polish history, full of tragic heroism; pessimistic' historiography intended to normalize national identity by addressing underlying defects of social and political systems of the country that had been moving to the tragic final from the earliest stages.

Even now Polish national identity exists between the two extremes of 'memorial space' set by intellectuals; one or the other are actualized depending on external circumstances and the state of Polish society.

The 19<sup>th</sup> century occupies a special place in Russian history. In the first half of the 19<sup>th</sup> century historization of social consciousness began along with shaping and spreading of the images of national and European past, the establishment of historical discipline and education. Problems of reforming the country and need to make new decisions while taking historical experience into consideration determined the actuality of historical knowledge. Russian intelligentsia was attracted to the past understood as the time where all causes of the present situation had been rooted, the time that enabled one to understand the present, explain it and even change according to the past.

Shaping of the image of national past presented itself as a way from Ancient, European past through own 18<sup>th</sup> c. as a century of European history to the Old Russian past. Russian present was linked to the 18<sup>th</sup> century as the 'time of creation' (cosmogonist myth in the history of Russia), the century preceding the present. On the other hand, in the first half of the 19<sup>th</sup> century a new link emerged in historical consciousness, between the two parts of the national past, between old and new Russia. Search for the reasons for the present condition and for available ways of further development took Russian intelligentsia into the national past by linking three modes of time.

Enlightened paradigm both defined the belief in the universality of progress thus including the future of Russia into European future and also provoked desire to bring this future close, dictated a necessity of actions that would create elements of the future in the present. What was shaped was active, not passive or contemplative attitude towards the present, desire to change it for the sake of the future. The idea of acting for future generations, of self-sacrifice, was prominent in the discourse of intelligentsia of the first half of the 19<sup>th</sup> century, especially when it was applied to the necessity of changes or of serving the country at times of war.

All Russian thinkers accepted the idea of inseparable connection between the past and the present; the former's inevitable influence over the latter and the need to take the past into consideration in order to create the future. If the Westernizers were mostly concerned with the link between the past and the present, and then the future, the Slavophiles were interested in the link between the past and the future while partly ignoring the present. Unpredictability of Russia's future created a paradox of unpredictable past that could be transformed according to a particular view of the country's future development.

The temporal views of Russian intellectuals of the second half of the 19<sup>th</sup> century preserved the importance of the past as the time that defined the past and the future. However axiological tone of the past had changed; selective perception appeared, and — most importantly — the future began to prevail. Intellectual elite appropriated and interpreted European ideas, including the idea of continuous historical development, and applied them to Russian history while rethinking the link between the past, the present and the future. But the majority of intelligentsia reproduced the archaic ideas of momentary change, historical jump, rupture of times.

Historical culture of Russian society in the 19<sup>th</sup> c. had changed dramatically many times. The formation of historical culture was defined by the search for optimum scenario of collective identity; projects of identity offered by intellectual elite could be build around the idea of power (dynastic and nationalist-statist scenario), or the idea of people (national-cultural and democratic scenario). Each scenario was created by the efforts of scholars, artists, thinkers and journalists; each had its own set of artistic images and was emotionally charged; each was connected with its pantheon of historical heroes, myths and symbols, 'places of memory'; each had its own categories and notions.

Difference between competing versions of collective identity revealed itself in the interpretation of the categories of 'power' and 'people'. Within the framework of dynastic scenario, genetically linked with classicism that dominated the first half of the 19<sup>th</sup> century power was presented as superhuman might, and the people as passive and grateful object of power. National-cultural project of identity presented by the Slavophiles and by Russian realistic art of the second half of the 19<sup>th</sup> century, was build on the idea of the people-nation; democratic project (Narodniki; critical trend in realistic art) — on the idea of the people-demos.

Beginning of the shift from the sacralisation of power to the sacralisation of people could be seen after the Napoleonic wars that stimulated formation of the consciousness of Russian cultural elite. Major change took place in the 1820–30s, in the context of romantic discourse: the people were interpreted as a subject of history, its creative force that preserves universal values. But the late 1840–60s large-scale attempts were made to reconstruct the world of pagan beliefs and the world-view of Old Rus'. Images from the epics of Kievan Rus' were taken as quintessence of Russian national character. Necessary elements of romantic view of history in art and in historiography were presented in the images of enemies-oppressors, in the narrative of the people's sufferings, in the national martirology and, finally, in the pantheon of popular heroes and in the exciting scenes of popular struggle. Riot, protest, rebellion were viewed as climaxes of national history — 'moments of truth' that revealed national character; its main feature was seen in the desire of freedom.

The atmosphere of the 'thaw' of the 1860s formed the paradigm of the moral 'trial of the past'. Dynastic project of identity based on the principle of

N. M. Karamzin — 'History of people belongs to the tsar' — lost its power among educated elite. More up-to-date strategies of collective identity linked to the ideas of national state, national culture or working people as subject of history were coming to the foreground.

In the second half of the 19<sup>th</sup> century Russian culture became democratically-oriented: it experienced 'turn to people'. Its essence was in the fact that the term 'people' more often meant 'people-demos' (peasants) than 'people-nation'. At the time of the Great Reforms one of the key myths of Russian culture was formed: a belief that only 'common people' were the carriers of Truth — a sacral category that united truth and justice. At the same time Russian people-demos was viewed as the people-sufferer that knows the Truth but was not permitted to live according to it. The narrative of the sufferings of the people helped to view all of Russian history in a new light, to find the roots of the social problems of the 19<sup>th</sup> century in the past but it could have hardly satisfied national pride as the people was seen as a victim. If the present did not give any basis for the belief in the people this basis was to be found in history. The Schism was interpreted as a proof of the ability of Russian people to rebel for the sake of the Truth of the people. Russian thought of the 1860s performed a difficult task: to close the gap between the past and the present, to turn something alien and impenetrable into an object of compassion and pride, imitation and reproach.

The problem of the limits of power of tsars remained crucial for historical culture of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> cc. but its presentation had changed completely according to the intellectual taste, aesthetics and ethic dilemmas of the age. Historical discipline of the 1880–90s developed a 'noble dream' of objectivity of historical knowledge and the cult of science. The image of a superhuman power of tsars that ruled nations' destinies and could change an image of the whole country had been slowly deconstructed: it was replaced by the understanding that even absolute monarchies were in fact hostages of political situations and elites' interests.

Historical memory maintained the link of times, produced new models and examples to follow. The process of constant re-definition of the field of memory through introducing or excluding some elements was preserved by certain cultural practices changing in time. In a secularized society searching for a new hierarchy of values when God was replaced by man the society was looking for symbolic figures which it would remember. In the 19<sup>th</sup>-century Russia, at the period when national consciousness had been formed one could see emergence of the new practice of making public monuments and introducing them into the space of cultural memory. Russia was covered with monuments to its military victories but also monuments to civilians, to the 'teachers of the nation' appeared. More often they were the monuments to writers who became symbols of the nation. Such monuments built a cultural practice of commemoration as tradition and turned monu-

ments into places of memory. Inseparable link between nation and language was debated in Russia for half-century. Initially not the monument itself but its verbal and ritual support was more important as they created a myth. In case of the monument to Pushkin the myth preceded the event, and the result was astonishing. The monument to Pushkin became a visual sign of identity.

Already in the second half of the 19<sup>th</sup> century the perception of the time flow began to change: it did not 'go' any more but rather 'run' or 'fled'. A culture oriented on the future desired to reach it quicker and pushed time. This sense of quick time was expressed in the Russian culture of the early 20<sup>th</sup> century. Time's acceleration created a rupture between the past, the present and the future, and the loss of the 'link of times' would lead to the sense of 'no time' resulted from the loss of the present, and to apocalyptic ideas.

By the early 20<sup>th</sup> century a shift from romantic *Narodnik* discourse to a positivist historical one helped to formulate problems of the social nature of power and of social stratification thus taking de-sacralising them. But in artistic culture the people was still seen as a sacral entity, and popular rebellion and Church Schism — as certain 'moments of truth' that revealed a true face of Russian people. Only the tragic experience of 1917 made the majority of Russian intelligentsia get disappointed in the idea of 'Russian riot' as a way to declare the Truth of the people.

The revolution declared the past null and void, and the memory of it to be unnecessary. Thus the values of the past did not exist anymore. All set of identities shaped by long years had been challenged: society was disintegrating. The attempt to reject the past proved to be futile. It was possible to declare the break with pre-revolutionary time, but new times, the part of the Soviet reality that gradually turned into past, needed to be remembered. Memory had to be dealt with. Breaking with the past the Bolsheviks began to construe a new field of social and cultural identity using old cultural practices, including the practices of memory. The practice of creating monuments and turning them into places of memory was the first to be adopted.

Setting the formation of a new man as one of its main goals the Soviet state attempted at creating a new type of identity, different from national consciousness shaped in the previous century. Lenin and his followers built their project of new man on rejection of national identity. Implementation of Lenin's 'Plan of monumental propaganda' was a key moment. New monuments and new holidays became signs of a new, horizontal identity based on class solidarity. The idea of creating a hybrid of the two memory practices was promising but in reality introducing new values into people's lives through holidays proved to be more fruitful.

Revolutionary monuments were the first attempt to shape new memory. Monuments were ascribed new nature: no more they were accumulators of the



memory that had existed and now was materialized in space but rather were to generate new memory, to become a sign of what was to be remembered. Thus the whole meaning of the practice had changed. Real experience of 1918-19 did not bring results. But the sense of the monuments' potential remained. Desire of 'true monuments' would lead to the search of an image of liberated labour and then would result in the philosophy of the monument of a leader articulated during the first years after Lenin's death.

In 1938 the Central Committee of Russian Communist Party approved the 'Short course'. A written version of 'new history', less ambiguous than artistic one appeared to be preferable instrument to work with the past in order to create the memory of what had not existed — phantom memory.

Historical culture of Soviet society inherited key myths of the pre-revolutionary historical consciousness and its ambivalence.

The Soviet Union's ideological basis was found in the idea of communism that would open the period 'of true history'. The course towards the building of communist society was proclaimed during the first years of Soviet regime. At that time the expectation of 'bright future' was strongest since many did not doubt quick victory of world revolution. Later expectations ceased to be immediate but communism remained an important part of Soviet discourse. The XXII Congress of the Communist Party of the Soviet Union approved the 3<sup>rd</sup> programme of the party that defined a date of completing the building of communism. The idea of communism was adapted to a particular situation in order to mobilize Soviet people to build the 'bright future'. But Soviet reality had many unpleasant moments; facing them in their everyday life did not help to accept communist 'utopia'. Ordinary people felt the impossibility to reach the goal, especially after the crisis of the early 1960s.

A certain role in the process of 'making believe' in communism was played by a human desire of an ideal, dreams and hopes of better future that could be set off against reality. Mythologization of communism as the 'bright future' began in the first years of the Soviet regime and created a basis for official policies. As a result of transformation of Leninist ideas in peasant mentality a pseudo-religious type of world view was created: Marxist terminology was re-interpreted in traditional Christian sense. 'Socialism', 'communism' and 'paradise' appeared identical. A theme of 'Communism — earthly paradise', 'God's Kingdom on earth' appeared in the letters by peasants in implicit and explicit forms. If one compared the contents of the letters of peasants in the 1920s and the correspondence produced as a result of popular debates on the project of the Communist party programme one could find a number of coincidences. Some projects were referring to the utopias of the past, including the 'City of the Sun'.

Open scepticism could have negative consequences in the Soviet Union so the people expressed it through folklore, jokes in particular that laughed at main

dogmas of state ideology. It was a kind of defence mechanism that protected one against the ideology's excessive pressure. In the late 1950 – early 1960s there was more than one image of communism in the Soviet Union. These images were heterogeneous so that it was unrealistic to unite them within the framework of the 'bright future' prescribed by official discourse.

The concept of temporality is a key both to understanding of historical process and to its describing by means of contemporary historical discipline since the category of time is a base for all theories of history. The reasons for changes in perception of historical time could not be understood without referring to Christian theology. Even at the first glance it becomes evident that Christian history continues in time. Furthermore, as a result of broadening of world space the differences of 'discovered' nations were interpreted as 'chronological', as it were, that is, variety of nations was not explained by variety of possible cultures but in fact as their being at various stages of one culture, or in different historical times. This idea that underlined all theories of stages in history later contributed to the destruction of linear temporality. For as soon as we get out of the limits of national history and begin comparative research we face the problems of perception of time, and even synchronic tables do not help.

The key aspect of the problem of multi-temporality, or rather of temporal polymorphism of historical studies typical of various epochs is in character of historical knowledge. Each paradigm of historical knowledge contains a set of theoretical and social precepts for studying the past; it has normative character and thus provides social dialogue. Binary of the perception of time could be seen in original link between generic and individual memory, and later — between mythological views of the Tree of life and sacral time, on the one hand and individual time and profane human time, on the other. Evolution of this pair could be analysed both within the logic of academic paradigms and within the context of social and cultural transformations of European nations, of civilizations' self-identification and of professional historical knowledge.

Staying within the framework of the problem of historical time we would get three versions of an answer to a question what a historian looks for in the past: the past for the sake of the past, the past for the sake of the present and the past for the sake of the future. Each version leads to a certain system of historical knowledge.

Historical time is perceived in continuity (i. e., we can talk about temporal continuity) only when the aim of historical knowledge is the present viewed as a result of previous historical development. From practical point of view people are interested in the present and the past (since these are temporal spheres one can act in order to achieve a goal and to choose a line of behaviour), and an interest to the past should correlate either with the task of understanding the present, or with predicting the future, and ideally with both.

Since the late 18<sup>th</sup> century history had not been seen as a coherent process, past events could have been placed into one historical space, therefore they could not help to understand the present or to predict the future. History provided didactic examples that existed outside of time. In the 19<sup>th</sup> c. historians tried to orient their discipline on the past, to separate it from the present, although unlike the 18<sup>th</sup>-century historians they did it consciously, in contradiction to the attempts to actualize historical knowledge.

The third type suggests that the aim of historical knowledge is the future. It is evident that it is impossible to predict it without discovering laws of the development of societies. Numerous attempts to do so during the last two centuries did not get much result. At least, it is impossible to do using only the instruments of historical discipline. Since a law could only be called so when it is applied uniformly and continuously in the past, present and future, it does not permit to differentiate between these components of historical time.

A juxtaposition of various models of historical time became characteristic at the time of the crisis of the ideas of Enlightenment and the birth of Romanticism. The trend continued in the 19<sup>th</sup> century: historiography combined the ideals of progress and traditions, freedom and order, dynamic movements and uniqueness in history within one scheme. At the early 20<sup>th</sup> century for Positivist historians the image of history was divided into the time of politics, the time of economics, the time of society, the time of culture. The problem of historical time was actualized when national history was analysed in world context since in this case a historian faced a 'problem of synchronization'.

Mass consciousness as well as professional one is build mostly on the base of linear narrative logic. The importance of this way of history writing remains since it works for the type of identity important in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> cc. and partly even now — that of national and state identity.

After the emergence of historical anthropology a new configuration of historical knowledge evidently contradicts traditional linear historical meta-narrative. Separation of 'history' from 'memory' happens as a result of integrating of the members of traditional societies into a society with historical type of social memory. Similar process affects historical knowledge when historical discipline — knowledge of the society with historical type of social memory — started to assimilate ethnological material — knowledge of traditional societies, i. e., the societies with other types of social memory and with non-linear temporality.

*Longue durée*, a concept introduced by F. Braudel, a concept that influenced historical thought of the second half of the 20<sup>th</sup> century, has an antipode — fast time as 'short durée'. At the late 20<sup>th</sup> century the rhythm of civilization accelerated. *Super-fast time* of the early 21<sup>st</sup> century differs from quick time. It is a period of fast information flows; extreme and catastrophic events pouring from TV

and computer screens enable one to re-formulate a question of correlation of individual and historical *durée*. Once human reactions, actions and sensual perceptions were the fastest measures of culture, but now it has changed dramatically: events follow so fast that a witness could only see some details and traces of them but the whole picture is outside of his scope of perception. Sequence of social process is being dissolved since the correlation of the life of individuals and civilizations is lost.

'Historical consciousness' in strict (Modern) sense of the word was destroyed at the post-modern period. A crisis of trust to historical meta-narrative is in fact a crisis of the historical type of social memory, and also the crisis of linear temporality. At least the question of whether mass consciousness now remains historical in its basic characteristics should be problematized. If we still talk about 'mass historical consciousness' it is in any case another historical consciousness, different from both historical consciousnesses of great national and state meta-narratives of the 19<sup>th</sup> century and from non-linear historical consciousness of the 20<sup>th</sup> century.

Traditional basic concepts got an addition — a notion of the 'places of memory' that is important both for noting the transformation of professional historical knowledge and for explaining its relation to mass consciousness. Accepting the lawfulness of constant 're-writing' of history, and, therefore, of constant re-evaluation of the range of events one should admit that only the 'places of memory' provide some stability/continuity of historical knowledge; it is important when construing a memory that claims to offer some kind of unity within a society.

Integrative tendencies of post-postmodern period are in obvious dissonance with de-construing work of professional historical knowledge. Providing of identity in current social and cultural situation should be reinterpreted as interaction between professional historical knowledge and mass consciousness, or as positioning of professional historical knowledge in mass consciousness.

In the 19<sup>th</sup> c. historical discipline distanced itself from memory as the latter was subjective and selective form of representation of the past. The concept of history as objective discipline that, unlike memory, told what 'had really happened'. Now history-writing is often interpreted as a form of a society's memory that reflects social, political and cultural contexts of its time in the images of the past. The 'History of memory' has emerged; it studies the processes of modeling of the past in the memory of social group. It does not ask a question of truthfulness or falsity of a memory but rather about the reasons of creating, preserving or transforming of a certain image. *Memory studies* makes one think about social limits of a historian's memory, about social and cultural determination of what and how he would remember of the past.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

---

- АРХИПОВА Светлана Викторовна — ведущий библиотекарь Государственной исторической библиотеки РФ.
- БЕЛЕЦКАЯ Екатерина Михайловна — кандидат филологических наук, доцент Тверского государственного университета.
- БИБИКОВ Михаил Вадимович — доктор исторических наук, профессор, ректор Государственного академического университета гуманитарных наук.
- ВАНИНА Евгения Юрьевна — доктор исторических наук, зав. сектором истории и культуры Центра индийских исследований Института востоковедения РАН.
- ВАСИЛЬЕВ Алексей Григорьевич — кандидат исторических наук, доцент, заместитель директора Российского института культурологии.
- ВЕДЮШКИНА Ирина Витальевна — научный сотрудник Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории РАН.
- ВЛАДИМИРОВ Александр Васильевич — выпускник исторического факультета Чувашского государственного университета, учитель Калайкасинской средней школы им. А. Г. Николаева.
- ВОЙТЕНКО Антон Анатольевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра истории Византии Института всеобщей истории РАН.
- ДОРОНИН Борис Григорьевич — доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- ЕРЕМЕЕВА Светлана Анатольевна — кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета.
- ЕРУСАЛИМСКИЙ Константин Юрьевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета.
- ЗВЕРЕВА Вера Владимировна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории РАН.
- ИВАНОВА Юлия Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований Государственного университета — Высшей школы экономики.

- ИОНОВ Игорь Николаевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории РАН.
- КИСЕЛОВА Марина Сергеевна — доктор философских наук, зав. сектором методологии междисциплинарных исследований человека Института философии РАН.
- КАЛМЫКОВА Елена Викторовна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории средних веков Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- КОРОЛЕНКОВ Антон Викторович — кандидат исторических наук, научный редактор журнала «Новая и новейшая история».
- КУЗНЕЦОВ Василий Александрович — старший преподаватель факультета мировой политики Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- ЛЕОНТЬЕВА Ольга Борисовна — доктор исторических наук, профессор кафедры Российской истории Самарского государственного университета.
- ЛИПАТОВА Ирина Алексеевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и культуры зарубежных стран Чувашского государственного университета.
- МАРКОВ Александр Викторович — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- МЯГКОВА Елена Михайловна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и географии зарубежных стран Московского государственного лингвистического университета.
- ПАЛАМАРЧУК Анастасия Андреевна — кандидат исторических наук, ассистент кафедры истории средних веков Санкт-Петербургского государственного университета.
- ПОЛЕТАЕВ Андрей Владимирович — доктор экономических наук, профессор, заместитель директора Института гуманитарных историко-теоретических исследований Государственного университета — Высшей школы экономики.
- РЕЙСНЕР Марина Львовна — доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- РЕПИНА Лорина Петровна — доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра интеллектуальной истории, заместитель директора Института всеобщей истории РАН.

- РУДКОВСКАЯ Ирина Евгеньевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и социальных наук Томского государственного педагогического университета.
- РУМЯНЦЕВА Марина Федоровна — кандидат исторических наук, доцент, зав. кафедрой источниковедения и вспомогательных исторических дисциплин Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета.
- САВЕЛЬЕВА Ирина Максимовна — доктор исторических наук, профессор, директор Института гуманитарных историко-теоретических исследований Государственного университета — Высшей школы экономики.
- САБУРОВА Татьяна Анатольевна — доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной истории Омского государственного педагогического университета.
- СЕРЕГИНА Анна Юрьевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории РАН.
- СУРИКОВ Игорь Евгеньевич — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра античной истории Института всеобщей истории РАН.
- УСАЧЕВ Андрей Сергеевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник НИО книговедения Российской государственной библиотеки.
- ФЕДОРОВ Сергей Егорович — доктор исторических наук, профессор кафедры истории средних веков Санкт-Петербургского государственного университета.
- ФОКИН Александр Александрович — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры новейшей истории России Челябинского государственного университета.
- ХАЗАНОВ Олег Владимирович — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира, средних веков и методологии истории Томского государственного университета.
- ЧЕКАНЦЕВА Зинаида Алексеевна — доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Центра по изучению XIX века Института всеобщей истории РАН.
- ШКАРЕНКОВ Павел Петрович — доктор исторических наук, декан Историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета.
- ШКУРАТОВ Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор кафедры психологии личности Южного федерального университета.

ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ  
Россия — Восток — Запад

Общая редакция  
Лорины Петровны РЕПИНОЙ

*Утверждено к печати Институтом всеобщей истории РАН*

Директор издательства *И. В. Дергачева*  
Дизайн обложки *И. Н. Граве*  
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Ф. В. Петров*

ЛР 066332 от 23. 12. 1999

Подписано в печать 15. 06. 2010  
Формат 60х90/16. Бумага офсетная № 1.  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная  
Усл. печ. л. 60. Тираж 1000. Заказ №

Издательство «Кругъ»  
Тел. / факс: (495) 729 72 00  
e-mail: [krugh@yandex.ru](mailto:krugh@yandex.ru)  
<http://www.krugh.ru>

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография 'Наука'»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

ISBN 978-5-7396-0178-0



9 785739 601780